Etica & Politica / Ethics & Politics, XVI, 2014, 1, pp. 561-570

"Assoluto e relativo": una proposta metafisica contemporanea?

Simona Bertolini
Università di Parma
Dipartimento di Antichistica Lingue Educazione Filosofia
bertolini1980@gmail.com

ABSTRACT

Francesco Totaro's book aims at developing a new metaphysical proposal, with the intention of unifying both the concept of absolute Being and the finitude of the human condition. Without ever overcoming the limits of possible experience or returning to old dogmatic metaphysics, the author leads his argumentation keeping the phenomenal point of view in which Being is always given in a relative and partial way: thinking metaphysically does not correspond to reaching an absolute knowledge or getting closer to it, but rather to seeing the phenomenal field and its variety from a comprehensive perspective. Doing so enables us to not give up this variety and at the same time gives us the possibility of finding a guideline thanks to which its fragmentation can be recomposed. Totaro employs this "dialectical" style of thought in several realms of problems, discussing other philosophical models and joining in ethical and anthropological contemporary debates. The solutions he proposes, based on his "phenomenological" metaphysics, always coincide with the attempt to respect the particular differences and to balance them in common horizons of meaning.

KEYWORDS

Metaphysics, being, transcendental, finitude, person

1. *Tertium non datur*

È sufficiente sfogliare una qualunque introduzione alla filosofia novecentesca per notare come fra i suoi motivi caratterizzanti possa essere annoverata una certa insofferenza nei confronti della metafisica, soprattutto ove il termine venga inteso nella sua accezione teologica, con riferimento alla sfera più eminente dell'ente, alla scienza dell'Essere e alla dottrina dell'"Uno-tutto"[1]. Il Novecento e in generale il pensiero contemporaneo paiono ereditare dal XIX secolo un insieme di categorie d'indagine e di sfondi problematici da cui la questione del fondamento incondizionato dell'*on* sembra esclusa "d'ufficio": sia che si guardi alla nietzscheana "morte di Dio" o allo storicismo inaugurato da Dilthey, sia che si pensi al positivismo o agli studi logici di Frege, si scorge nell'eredità ottocentesca e nei suoi metodi un tratto comune che può essere definito "anti-metafisico" o

[1] Cfr. J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, a cura di M. Calloni, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 151 e pp. 154-159.

quantomeno "a-metafisico" (mantenendo il riferimento specifico alla *epistéme theologiké*), tratto che tornerà in modo imponente nel secolo successivo. Se sul fronte "analitico" e neo-positivistico Wittgenstein dichiarerà proverbialmente che "su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere"[2], sul fronte "continentale" la fenomenologia farà dell'anti-metafisica un presupposto del suo procedere, mentre l'ontologia post-metafisica di Heidegger aprirà la strada all'ermeneutica e al "pensiero debole" nei suoi molteplici risvolti. Senza voler generalizzare e negare qualunque tensione speculativa nei dibattiti teoretici degli ultimi cent'anni[3], non è scorretto affermare che una tale tensione è stata massicciamente sospinta in una posizione decentrata e secondaria, quasi colpevolizzata e spesso in grado di affiorare solo grazie alla mediazione di espedienti argomentativi ad essa estranei.

Partendo dal confronto con questo panorama culturale, il quadro filosofico presentato da Francesco Totaro spicca per il rigore e l'equilibrio con cui l'autore riesce da un lato a riproporre la pienezza dell'interrogazione metafisica senza ammiccamenti a visioni de-assolutizzanti, dall'altro a coniugarla con un recupero altrettanto fedele dei solchi di domanda trapelanti dal dibattito contemporaneo, di cui vengono ripresi e reinterpretati interrogativi ed esigenze. La dimensione dell'"assoluto" e dell'"essere-per-sé", senza rinunciare alla sua integrità, è affiancata e posta in relazione allo spazio dell'umano in cui l'essere accade invece "per noi", spazio che non si limita a venire generalmente indicato come la regione del "relativo", ma che viene altresì attraversato e rispettato nelle sue nervature, conformemente a un atteggiamento minuzioso e descrittivo che permette all'autore di dialogare "ad armi pari" con posizioni del suo tempo a cui è perlopiù estranea la guida della metafisica. Proprio quest'ultima, sganciata da ogni rigidità dogmatica, offre un'angolazione privilegiata da cui interpellare la complessità della regione fenomenica in cui l'uomo fa esperienza, oltre che per offrire risposte specifiche alle diverse questioni – ontologiche, gnoseologiche, etiche e antropologiche – che della stessa complessità si fanno testimoni.

A sovvenire durante la lettura del volume non è tanto l'essere-in-sé-e-per-sé hegeliano (in fondo reo di una lacerazione del fondamento)[4], quanto piuttosto quel principio supremo della ragion pura riportato da Kant all'inizio della *Dialettica trascendentale*, "principio per cui la serie delle condizioni (nella sintesi dei

[2] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, tr. it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1964, p. 82.

[3] Si pensi solo ai tanti esponenti della fenomenologia che si sono confrontati con il problema metafisico, tra cui M. Scheler, E. Stein, J. Hering, H. Conrad-Martius, L. Landgrebe, E. Fink.

[4] Probabilmente Totaro non sottoscriverebbe note parole hegeliane come quelle che seguono: "La vita dello Spirito, invece, non è quella che si riempie d'orrore dinanzi alla morte e si preserva integra dal disfacimento e dalla devastazione, ma è quella vita che sopporta la morte e si mantiene in essa. *Lo Spirito conquista la propria verità solo a condizione di ritrovare se stesso nella disgregazione assoluta*" (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, p. 87, corsivo nostro).

fenomeni, o anche del pensiero circa le cose in generale) si estende sino all'incondizionato"[5]. Parole, queste, a cui sembrano fare eco le seguenti affermazioni di Totaro:

> L'incondizionato si dà sempre al condizionato. Occorre cogliere la portata trascendentale del rapporto tra incondizionato e condizionato: diciamo sempre l'incondizionato a partire dal condizionato e diciamo sempre il condizionato sullo sfondo dell'incondizionato. Nell'intreccio trascendentale si può mettere a tema la *differenza* del condizionato rispetto all'incondizionato e, quindi, la peculiarità del condizionato[6].

La via che conduce al pensiero dell'incondizionato è anche per Totaro una via squisitamente *trascendentale*, guadagnata assecondando l'esperienza del soggetto nella misura in cui essa "dev'essere possibile a priori"[7]. Anche in questo caso sono le idee della ragione a indicare la strada, è la condizione non aggirabile dell'uomo per cui "diciamo sempre il condizionato sullo sfondo dell'incondizionato". Con la differenza che ora non abbiamo più a che fare con una parvenza trascendentale che chiede continuamente di essere smascherata, "con una naturale e inevitabile illusione" (utilizzando parole kantiane)[8], bensì con una tensione dell'umano *che proprio nel suo trascendere il fenomeno viene presa sul serio quanto a pretesa di verità*. Nonostante l'autore, sulla scia di Kant, non manchi di specificare che ad essere in gioco è un "pensare, prima ancora di ogni 'pretesa' di conoscere"[9], l'oggetto di un tale pensare non è più "semplicemente un pensiero", ma un pensiero che porta con sé una sfida teoretica ben precisa, culminante in una decisione di natura ontologica: la "sfida di pensare anzitutto *ciò che* sia all'altezza dell'intero", ossia l'"essere che non può non essere"[10] (appunto l'essere sottratto a ogni condizione). Un modo per dire che sono in fondo solo due le strade possibili: o la negazione – pretestuosa – di ogni appello da parte dell'incondizionato o, nel caso in cui l'appello venga riconosciuto e accolto, la necessità di seguirlo nelle sue istanze dall'inizio alla fine, riconoscendo il valore ontologico intrinseco alla sua definizione e non sminuendolo a semplice parvenza. Detto altrimenti: *o* negare il pensiero in questione *o* assecondarlo interamente (pena il suo snaturamento); *tertium non datur*.

Giungere a un simile esito non equivale né a un ritorno alla metafisica dogmatica, né al recupero di quelle tesi e argomentazioni smontate e criticate da

---

[5] I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004, p. 547.
[6] F. Totaro, *Assoluto e relativo. L'essere e il suo accadere per noi*, Vita e pensiero, Milano 2013, p. XXIII.
[7] Secondo la celebre definizione kantiana: cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 103.
[8] *Ivi*, p. 533.
[9] F. Totaro, *Assoluto e relativo*, cit., p. XXII.
[10] *Ibid.*

Kant nelle varie sezioni della *Dialettica trascendentale*. Il fatto di non smentire la pretesa di consistenza ontologica da parte dell'incondizionato, lungi dal rappresentare un nulla osta per catene inferenziali svincolate da ogni esperienza, intende piuttosto creare le premesse per una proposta metafisica *al servizio dell'esperienza*: proposta che, pur non rinunciando a seguire il presentimento dell'assoluto, continua ad aderirvi per così dire "da lontano", senza mai perdere la consapevolezza della propria posizione finita e dell'impossibilità di superare il terreno del "per-noi". Così facendo non si incorre allora più nell'imprudenza di una ragione che supera i suoi limiti in direzione dell'illimitato, ma, al contrario, si assiste all'umile tentativo di una facoltà umana che "invita" l'illimitato a dialogare col suo mondo e ad orientarne la pluralità, in fondo non diversamente da quanto suggeriva anche Kant riferendosi a un "uso regolativo delle idee della ragion pura"[11]. Con la differenza, ancora una volta, che un tale uso viene ora assunto nella radicalità dei suoi presupposti: a nulla vale una considerazione della totalità fenomenica "*come se* quest'ultima costituisse un'unità assoluta" e *come se* "l'insieme di tutti i fenomeni (il mondo sensibile stesso) avesse un fondamento unico, supremo"[12]. Affinché il pensiero dell'intero e dell'incondizionato possa *davvero* fungere da guida per il condizionato, è necessario che ogni "come se" venga a cadere, non essendo con i "come se" – e ciò vale in generale – che un'idea può risultare trainante; nessun uso regolativo può essere verosimilmente associato al pensiero di un assoluto defraudato della sua assolutezza, ossia di un assoluto che non è davvero tale, ma è *come se* fosse tale. Anche in questo caso non è ammessa una terza alternativa: o rifiutare la tensione metafisica o accettarla nella sua interezza, o prendere o lasciare.

2. *Trascendentale metafisico, trascendentale epistemologico, trascendentale ermeneutico*

A chi si chieda in che modo intendere l'uso regolativo in questione, il volume offre una risposta esplicita:

> Innanzitutto, a livello metodologico, proprio una impostazione metafisica affrancata dal vizio del deduttivismo si pone nella *felice* condizione di riconoscere, per un verso, le sfere di autonomia dei molteplici saperi e, per altro verso, di stimolare la ricerca dei loro nessi possibili. Tale ricerca, guidata certo dall'idea della convergenza nell'*essere* dei molteplici modi di dirlo, dovrà però affidarsi, contenutisticamente, alle istanze problematiche e di integrazione che sono immanenti agli stessi saperi. Si tratta di incoraggiare una logica, per così dire, di solidarietà tra gli ambiti del sapere senza

[11] Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 925 sgg.
[12] *Ivi*, pp. 963-965, corsivo nostro.

prevaricare sulla loro specificità, ma accogliendone e approfondendone le intrinseche esigenze di apertura a una ragione comune[13].

La ripresa del trascendentale metafisico, "affrancata dal vizio del deduttivismo" e vincolata al punto di vista del condizionato, offre una sorta di filo d'Arianna per inoltrarsi nella molteplicità fenomenica e nella specializzazione dei suoi saperi. Senza pretendere di appiattire le *nuance* della "cosa stessa" in nome di un principio forzante e unitario, l'istanza ontologica descritta da Totaro fornisce gli strumenti propedeutici per sviluppare uno sguardo totalizzante disposto ad accogliere la complessità e a cercarne le relazioni intrinseche, rifuggendo tanto la semplificazione quanto la frammentarietà. Ben lontana dal voler screditare il regno dell'apparire (come ci potrebbe suggerire un certo dualismo metafisico di maniera), essa intende seguire la "convergenza nell'essere" come guida per celebrarne le molteplici stratificazioni, nel rifiuto di qualsivoglia riduzionismo.

Una volontà antiriduzionista è già palese nel contegno con cui Totaro si accosta sin dalle prime pagine ad altri paradigmi filosofici, rifiutandone l'assolutizzazione e mantenendone al contempo le pretese di legittimità. Vediamo qui un caso esemplificativo dell'atteggiamento inglobante, non escludente, assegnato al pensiero dell'incondizionato e allo sguardo sinottico che ne deriva. L'autore recepisce e fa propria l'esigenza sottesa a filoni di pensiero alternativi, ne riconosce l'origine e la motivazione nella concretezza del rapporto uomo-mondo, ma ne disinnesta la pretesa di unilateralità per assorbirne la traccia in una visione globale e descrittiva posta in ascolto della totalità dell'essere e del suo apparire.

Emblematica a tal proposito è l'evoluzione del trascendentale narrata nel secondo capitolo (*Metafisica e trascendentalità. Confronto con l'epistemologia e l'ermeneutica*). Al trascendentale *metafisico*, avente i propri albori nel poema parmenideo e sfociato nell'articolazione dei trascendentali medievali, vengono qui affiancate altre due versioni, comparse successivamente nella storia della filosofia: il trascendentale *epistemologico* e quello *ermeneutico*. Il primo, volto a giustificare la "validità dell'apparato concettuale delle scienze"[14], "ha il suo cardine nel soggetto che esibisce le proprie credenziali di padronanza dell'oggetto e, perciò, determina le condizioni universali e necessarie per il costituirsi di un mondo dell'esperienza"[15] (il riferimento è alla modernità e al "giudizio determinante" kantiano, indicato come caso esemplare). La seconda tipologia, frutto della *querelle* fra scienze della natura e scienze dello spirito, trova invece la propria elaborazione nelle filosofie di Heidegger e Gadamer (per poi divenire una sorta di *koinè* della contemporaneità), sulla scorta di una concezione del comprendere sottratta alla determinazione dell'istanza epistemologica e legata a doppio filo con la nozione di

[13] F. Totaro, *Assoluto e relativo*, cit., p. 31.
[14] *Ivi*, p. 22.
[15] *Ibid.*

circolo ermeneutico, in cui il soggetto si troverebbe sempre calato in quanto soggetto finito e "gettato"[16].

Guardando alle due posizioni dal punto di vista della metafisica, Totaro non ne contesta le rivendicazioni, ma soltanto la parzialità e il carattere *ideologico*. Così come il trascendentale epistemologico è criticato in quanto relega "in secondo piano i diritti del pensiero che pensa senza determinare"[17], ragion per cui "gli schemi concettuali del pensiero scientifico andrebbero sottoposti a una critica dei loro limiti, ma non delegittimati"[18], del trascendentale ermeneutico non è confutata l'affermazione della finitezza, ma il fatto di elevare quest'ultima a orizzonte risolutivo della domanda sull'essere[19]. A venire richiesto, in entrambi i casi, è unicamente un *ampliamento* (non una correzione) della prospettiva interessata, ampliamento che giunga a sfumare in un pensiero ontologico aperto a una zona problematica ulteriore, al di là di ogni determinazione e di ogni cronicizzazione nel finito. Senza respingere la traiettoria della ricerca scientifica o l'insuperabile finitezza della dimensione di senso umana, si chiede che l'apologia di entrambe faccia un passo indietro abdicando a prese di posizione tiranniche, per ammettere ai propri confini un infinito e una totalità che, è vero, sono dall'uomo soltanto pensabili, ma che non per questo sono meno ammissibili. Tale infinito non vieta la determinazione fondata dal trascendentale epistemologico, ma non è a sua volta determinabile; parimenti non esclude la *Geworfenheit* teorizzata dall'ermeneutica, ma contribuisce a rimarcarne i contorni proiettandola sullo sfondo incondizionato e inafferrabile dell'essere-per-sé[20]. L'apertura a questo infinito, inoltre, è anche ciò che permette di guadagnare una prospettiva sul mondo tanto estesa da abbracciarne la pluralità problematica attraverso le giuste distinzioni, legittimando così la convivenza dei due trascendentali descritti:

> D'altro canto, di fronte all'eccesso di indeterminazione cui indulge l'ermeneutica […], è il caso di tessere l'elogio non certo del trascendentale determinante preso nella globalità delle sue applicazioni, ma piuttosto del suo nucleo di validità al di là di insostenibili pretese sistematiche. Insomma, se l'eccesso di regola e di metodo ha costituito la specifica *hýbris* ideologica del modello epistemologico che ha dominato nella filosofia della modernità sotto

[16] Cfr. *ivi*, pp. 23-26.
[17] *Ivi*, p. 23.
[18] *Ivi*, p. 34.
[19] Cfr. *ivi*, p. 27.
[20] "Il fondamento fa del soggetto qualcosa di relativo: non di assolutamente relativo, bensì proprio in rapporto al fondamento ultimo e quindi dà ragione appunto della condizione di parzialità del soggetto. L'ultimità del fondamento non toglie la contingenza, ma dice che la contingenza non è l'ultimo" (*ivi*, p. 81).

> l'incalzare del rigore delle scienze fisico-matematiche, il momento regolativo e normativo del conoscere non può essere però semplicemente congedato[21].

I due eccessi, caratteristici rispettivamente della modernità e della contemporaneità, sono chiamati a correggersi a vicenda, e ciò alla luce di una disposizione – che potremmo definire fenomenologica – disposta a non fare scelte di fronte all'evidenza con cui il mondo umano mostra *sia* l'innegabile progredire della scienza, *sia* una condizione di finitezza e impotenza che nessun progresso scientifico può contribuire a rimuovere in modo definitivo.

"La ripresa del trascendentale metafisico", a sua volta depurato da derive dogmatiche, "s'innesta all'incrocio tra la totalità o *interalità* dell'apparire affermata nel ciclo moderno e la finitezza dell'apparire medesimo, come *accadimento*, sostenuta nel ciclo contemporaneo"[22]. Più generalmente: il trascendentale metafisico, dove acquisito senza perdere di vista l'accadere dell'essere "per noi" (la sola angolazione che ci sia concessa), si offre quale trascendentale privilegiato in grado di mantenere schiusa una visuale onnicomprensiva affacciata sullo spazio di tale accadere e sulla sua articolazione. Il punto di vista metafisico-ontologico, orientato dall'idea dell'unità dell'essere, garantisce la giusta distanza da cui poter guardare lo spettacolo del mondo nel rispetto delle sue variazioni, ponendo così le premesse metodiche per riconoscerne e dirne la molteplicità senza aver fretta di piegarne la ricchezza in direzioni esclusive e parziali.

3. *Io-tu-noi: per un'etica fondata metafisicamente*

Trascendentale epistemologico e trascendentale ermeneutico rappresentano solo un esempio di alternativa che il volume contribuisce a equilibrare. È infatti l'incedere dell'intera argomentazione a risultare caratterizzato da un atteggiamento mediatore, non inteso nell'accezione riconciliatrice propria dell'*Aufhebung* hegeliana, ma nel significato più paratattico caro alla tradizione fenomenologica. In luogo di un *aut-aut* o di un toglimento dialettico dell'opposizione, prevale un procedere che fa invece leva sull'"et-et", sul tentativo di accostare le divergenze ammettendone la compresenza[23]. Posto che "l'essere

[21] *Ivi*, p. 30.

[22] *Ivi*, pp. 28-29.

[23] Un altro chiaro esempio a questo proposito si trova nel capitolo dedicato al confronto con il "nuovo realismo" di Maurizio Ferraris, che possiamo considerare come un terzo paradigma accanto ai due trascendentali già citati, altrettanto contestato nelle sue pretese di esaustività: "Ritenere che per accedere alla realtà bisogna togliere di mezzo l'interpretazione, o il pensiero, è come pretendere di respirare sopprimendo l'aria. Il passaggio da 'non fatti, ma solo interpretazioni' a 'non interpretazioni, ma solo fatti' non sarebbe il riscatto dell'ontologia, bensì

[…], dalla cui assolutezza non si può prescindere, si dà in una molteplicità di manifestazioni"[24], è alla totalità e diversità di queste manifestazioni che occorrerà guardare.

Parlare di diversità, tuttavia, non allude soltanto a una difformità di generi e ambiti ontologici, ma anche a una pluralità di individui e uomini orientati da differenti visioni del mondo e credenze; o ancora: a varie culture latrici di valori distinti e spesso contrastanti fra loro. Ciò fa sì che la considerazione dell'accadere dell'essere non possa fermarsi a una prospettiva meramente descrittiva, facendo propri argomenti etici quali la dignità della persona e il dialogo fra differenze, tutte questioni esposte nella seconda parte del volume e sviluppate nelle sezioni successive[25].

Senza inoltrarci nel vivo del problema, ci limitiamo a citarne le implicazioni per completare il quadro dei presupposti teoretici sottesi alla proposta di Totaro. Cruciale è la riflessione per cui l'apologia della manifestazione degli enti *non può scindersi dalla difesa dei loro diritti*. A trovarsi al centro dell'attenzione, oltre al darsi effettivo dell'essere nelle sue determinazioni, è anche il modo in cui l'essere *dovrebbe determinarsi* per darsi nella sua pienezza, ovvero il modo in cui ogni determinazione dovrebbe poter giungere al *completo* dispiegamento delle sue potenzialità ontologiche, al fine di colmare la distanza che la separa dal proprio fondamento. Il pensiero dell'incondizionato è così chiamato a fungere da stella polare di un'azione responsabile e rispettosa della pluralità, confermandosi "a tuttotondo" come perno di una metafisica posta al servizio del fenomeno e incarnata nel mondo umano: l'istanza descrittiva va fondendosi con quella prescrittiva e chiede di intervenire nel processo di manifestazione, lungo un percorso argomentativo che dalla metafisica conduce a un atteggiamento "fenomenologico" e da questo a una proposta etica.

Applicare quanto detto al campo delle relazioni intersoggettive, percorrendone la complessità alla luce dell'unità ontologica, equivale a considerare e mettere in

---

la caduta nella sua versione dogmatica" (*ivi*, p. 39). Anche in questo caso emerge la volontà di comporre e di superare soluzioni unilaterali, non solo per quanto concerne la contrapposizione fatti-interpretazioni; lo stesso si può dire infatti guardando alla distanza che separa il "nuovo realismo" dal "trascendentale epistemologico": laddove Ferraris vorrebbe guardare al "fatto bruto" prescindendo dagli "schemi concettuali" del soggetto e dal sapere, Totaro risponde che "è la stessa conoscenza a *riconoscere* ciò che è da essa 'indipendente' (e in che misura) e ciò che non lo è" (*ivi*, p. 35), invitando ad "avere un buon sapere, che né presupponga né fagociti il proprio oggetto, ma lo consideri nelle modalità adeguate al suo manifestarsi (immediatamente o mediatamente)" (*ibid.*). Senza nulla togliere ai requisiti di una posizione realista, se ne riconducono le condizioni di possibilità alla relazione intenzionale in cui essi possono giungere a coscienza, utilizzando la prospettiva trascendentale husserliana (espressamente citata) quale modello esemplare per un realismo "moderato".

[24] *Ivi*, p. 102.

[25] Multiculturalismo, lavoro, economia, comunicazione e politica democratica sono solo alcuni dei temi affrontati sulla base delle premesse esposte.

moto il rapporto dialettico fra io, tu e noi[26]. Da un lato l'apertura all'intero è anche apertura al di là del proprio *ego* e in direzione del noi: "*Noi* è il punto di vista comune a chiunque è in rapporto finito con l'essere"[27], in quanto "la non identità (assoluta) con l'essere segna una medesima esperienza, cioè l'esperienza del *noi* in quanto posti nella finitezza"[28]. Dall'altro lato, ancora una volta, guardare alla totalità non significa negare il particolare, bensì prendersi cura di esso (di *tutti* i particolari) in nome dell'interezza a cui rimanda: "Far accadere la positività dell'essere significa, più precisamente, materializzare ed estendere le condizioni e le opportunità […] affinché ciascuno sia messo in grado di realizzare il piano di vita, del quale è portatore, nella ricchezza delle proprie capacità"[29]. Sul piano etico ne derivano almeno due conseguenze: anzitutto emerge che "l'etica fondata ontologicamente si può candidare a essere discorso propulsivo della *dignità della persona*"[30]; ne consegue inoltre la necessità di superare ogni netta opposizione fra universalismo e relativismo, a cui vengono preferite la mediazione e la ricerca di "vie non assolutistiche per rapportarsi all'assoluto"[31]. Posto che è quest'ultimo ad essere anelato da ogni essente singolare e a ispirare implicitamente le azioni umane, la sua guida deve fornire l'ideale regolativo per evitare violenze e forme di dominio: non deve giustificare "errori e prevaricazioni compiuti in nome dell'assoluto"[32] (nell'ambito di una sua lettura parziale in cui solo una parte dell'essente avrebbe diritto di essere), ma non deve nemmeno lasciare il campo libero per un relativismo estremo e regolato esclusivamente dal confronto fra differenze, spingendosi questo "all'indifferenza di qualsiasi punto di vista" e rischiando di sfociare in "un esito di violenza non meno temibile"[33].

Vediamo così tornare l'uso regolativo nella sua accezione kantiana: l'assoluto, benché il suo appello venga preso sul serio, non può essere fissato dall'uomo finito in alcun dettame e contenuto particolare, ma deve limitarsi a "regolare" il dialogo fra le diverse posizioni in quanto sue interpretazioni finite e parziali[34]. La sua

---

[26] È questo un altro tema caro alla fenomenologia: sull'argomento cfr. L. Tundo Ferente (ed.), *Il mondo del noi. Intersoggettività, empatia, comunità nella prospettiva fenomenologica*, Edizioni Studium, Roma, in corso di pubblicazione.

[27] F. Totaro, *Assoluto e relativo*, cit., p. 103.

[28] *Ibid.*

[29] *Ivi*, p. 108.

[30] *Ivi*, p. 109.

[31] *Ivi*, p. 88.

[32] *Ivi*, p. 87.

[33] *Ivi*, p. 88.

[34] Lo stesso schema dialettico viene applicato da Totaro alla questione dei valori e del loro confronto: "Insomma, l'espressione dei valori non è mai colmabile da parte di chicchessia. Ciò perché i valori che ispirano le convinzioni sono la molteplice articolazione di un orizzonte di senso che, nella sua ricchezza interale, trascende ogni interpretazione che ne viene data" (*ivi*, p. 116). Un'argomentazione non dissimile relativa al concetto di valore e alla diversità valoriale è sviluppata anche da Nicolai Hartmann, seppur su un terreno problematico differente: cfr. N.

funzione regolativa si esplicita dunque nel compito, apparentemente contraddittorio, di illuminare la validità assoluta di ogni punto di vista e di mettere contemporaneamente in guardia contro ogni sua assolutizzazione, e ciò poiché "il senso pieno dell'essere non si lascia mai cogliere nella sua piena manifestazione e rimane, per tutti e per ognuno, inattuale"[35]. Se ogni prospettiva particolare è meritevole di considerazione e rispetto in quanto mossa dall'apertura all'intero, tale rispetto deve mantenersi entro la misura e non trasformarsi mai in acclamazione incondizionata, pena la prevaricazione sulle posizioni alternative:

> Qui si danno insomma le condizioni di una prassi di convivenza non mortificata da un relativismo insostenibile e nemmeno ridotta a un *collage* di frammenti, ma orientata secondo verità, per una cittadinanza radicata nel terreno delle identità peculiari e insieme universalistica[36].

Lungi dall'essere una rievocazione nostalgica di soluzioni teoriche del passato, l'impianto di pensiero prospettato da Totaro si conferma così a tutti gli effetti come il tentativo rigoroso di *attualizzare* la zona problematica additata dal presentimento metafisico, mostrandone le ricadute sia nella relazione all'ambito fenomenico in quanto tale, sia nelle risposte a interrogativi specifici che questo pone all'uomo contemporaneo. In un'epoca che ha nella frammentazione il suo tratto caratterizzante, in cui la varietà di paradigmi valoriali interseca sfere d'intervento prive di un orizzonte etico comune (si pensi alla politica o all'economia), la direzione metafisica è chiamata a entrare *concretamente* in campo quale rappresentante dell'unità *nella molteplicità*: quale garante di un disegno utopico volto a far convergere, senza snaturarli, i "momenti molteplici dell'agire umano", operando così – e solo così – "per la piena manifestazione dei suoi effetti"[37].

Hartmann, *La fondazione dell'ontologia*, a cura di F. Barone, Fratelli Fabbri Editori, Milano 1963, pp. 411 sgg.; Id., *Ethik*, De Gruyter, Berlin 1926, pp. 119 sgg.

[35] F. Totaro, *Assoluto e relativo*, cit., p. 116. Sull'argomento ci sovvengono le seguenti parole di Pareyson, vicine a quelle di Totaro: "La verità, lungi dal disperdersi nelle proprie formulazioni, ne alimenta… la pluralità, conservandosi unica e identica proprio in quanto s'incarna in ciascuna di quelle che sappiano coglierla e rivelarla" (L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, p. 69).

[36] F. Totaro, *Assoluto e relativo*, cit., p. 117.

[37] *Ivi*, p. 112.