

Claudio Ciancio

REALTÀ E LIBERTÀ

Abstract

The true philosophical problem does not concern the choice between realism and antirealism. It rather concerns the problem of sense, that is, of the origin of reality, its end, and relation with human beings. Experiences of sense are to be found in art, ethics, and religion. The philosophical question stems from feeling that the world, as it is or at least as it appears, is not as it ought to be. Philosophy is the attempt to explain this difference and to overcome the tension entailed in it. This can happen only within an ontology of freedom, which explains both the differentiation of being with respect to its origin and the request of being that ought to be. Three levels of reality are then in order: the original principle as pure and absolute freedom, what is there, and what ought to be. Each of them needs a different kind of knowledge.

La filosofia non ha quasi mai messo in dubbio l'esistenza di una realtà esterna alle nostre rappresentazioni. L'ha fatto forse solo con l'*esse est percipi* di Berkeley e con il dubbio iperbolico di Cartesio, che tuttavia è solo un esperimento mentale. Lo stesso scetticismo ha messo in dubbio solo la certezza della nostra conoscenza. E l'idealismo assoluto risolve la realtà soltanto nella ragione assoluta.

Non si può sospettare una deriva antirealistica quando ci si interroghi sul modo in cui le nostre rappresentazioni corrispondono alla realtà. È sufficiente riconoscere che esse si adattano più o meno all'esperienza e in questo adattamento sta il grado della loro maggiore o minore verità. Non si può invece pretendere una mistica coincidenza di rappresentazione e cosa, che solo per Dio è possibile, quella coincidenza di cui il termine ebraico *dabar* conserva traccia. Proprio perché siamo al di fuori di questa coincidenza mistica, vi è per noi il problema di inventare, correggere e affinare strumenti di conoscenza il più possibile adeguata all'esperienza. A ciò provvede la metodologia e la ricerca scientifica. Il differenziale tra rappresentazione e realtà esperita potrebbe indurre a definire la conoscenza (anche quella scientifica) come interpretazione, ma si tratterebbe di un uso improprio, perché l'interpretazione non concerne la rappresentazione e la conoscenza dei fatti, ma il loro senso.

Il vero problema filosofico è proprio quello del senso, è cioè il problema dell'origine, del fine e della relazione con l'uomo della realtà fattuale. Che il problema non lo si possa facilmente evadere sembra affermarlo lo stesso Wittgenstein, quando afferma: «Credere in Dio vuol dire vedere che i fatti del mondo non sono poi tutto»; «il senso della vita,

cioè il senso del mondo, possiamo chiamarlo Dio»¹. Da dove prendere le mosse per indagare questo senso? I luoghi delle esperienze di senso sono l'arte, l'etica e la religione. Si dirà che queste esperienze sono in ultima istanza riconducibili alla sfera delle emozioni e quindi della pura soggettività? Dire questo significa porre la questione del senso al di fuori della verità e abbandonarla alla pura irrazionalità. Un certo positivismo finisce per essere irrazionalismo.

I luoghi delle esperienze di senso che ho indicato hanno un tratto in comune, e cioè propongono uno sguardo altro sui fatti, uno sguardo che non si riduce alla mera rappresentazione. La religione li comprende a partire da un principio originario nel quale si dà un senso che abbraccia e salva la totalità. L'esperienza artistica introduce una forma che trasforma o informa (o anche deforma) i fatti. In queste esperienze si dà una differenza tra il modo in cui i fatti si presentano nell'esperienza e il modo in cui potrebbero essere. Questa differenza assume un carattere normativo nell'esperienza etica, che espressamente introduce una distinzione fra l'essere e il dover essere.

Le obiezioni contro questa posizione del problema non provengono solo dall'antimetafisica positivista ma anche da quella heideggeriana. Così Heidegger spiega la genesi della distinzione fra essere e dover essere a partire dalla platonica idea del bene: «È in proporzione dell'irrigidirsi dello stesso essere nel suo carattere di idea, che esso si sforza di compensare la degradazione che gliene risulta. Ma questo non può più ormai ottenersi che con il situare al di sopra dell'essere qualcosa che l'essere non è ancora, ma che deve ognora essere»². Heidegger ha ragione se il dover essere corrisponde in ultima istanza al progetto metafisico e umanistico che si fonda sull'oblio dell'essere, un essere concepito nella forma dell'evento inaugurante. Se invece si pensa l'originario non come essere ma come pura e assoluta libertà che pone l'essere, allora da un lato si garantisce una differenza ontologica ancor più radicale di quella pensata da Heidegger, perché si oltrepassa lo stesso ordine ontologico, e d'altro lato si può pensare il dover essere non come compensazione di una degradazione, ma come la traccia della destinazione assegnata dalla libertà originaria, un'assegnazione che, proprio perché posta dalla libertà, non è necessitante. Il dover essere si manifesta come appello a un'assunzione di responsabilità rispetto a ciò che nel mondo appare minacciato o represso o addirittura perduto, si manifesta cioè nell'esperienza morale. E si può dire che la domanda filosofica nasca proprio a partire da questa differenza fra l'essere e il dover essere, cioè a partire dalla percezione che il mondo quale è o almeno quale appare non è quello che dovrebbe essere. La filosofia è il tentativo di rendere ragione di questa differenza e di superare la tensione che essa comporta.

Se il principio dell'essere è la libertà, allora inevitabilmente il peso ontologico si sposta verso il dover essere, il che significa che il reale è misurato dal dover essere, da un lato, e, dall'altro, vi è un possibile che non semplicemente è possibile, ma anche avanza una potente e giustificata pretesa alla realtà. Il dover essere sfuma invece nell'irrelevanza

¹ L. WITTGENSTEIN, *Notebooks 1914-1916*, Basic Blackwell, Oxford 1979, pp. 74 e 73; trad. it. A.G. Conte, *Quaderni 1914-1916*, in ID., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1964, pp. 174 e 173.

² M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen 1966, p. 150; trad. it. G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1990, p. 201.

ontologica, quando ci si limita a porlo accanto all'essere. Così accade secondo la legge di Hume, per la quale il dover essere, non potendosi ricavarlo dall'essere e non potendosi definirlo in termini fattuali, finisce per essere ingiustificato. In realtà, a ben vedere, esso viene ricondotto a un altro ordine di fatti, quello delle sensazioni di piacere e dolore, ma allora la duplicità viene riproposta come duplicità – non unificabile – non più di ordine di fatto e ordine di diritto, ma di due diversi ordini di fatto: le norme, se non si ricavano dai fatti e non hanno perciò un fondamento descrittivo, hanno tuttavia una base naturale, perché si fondano su sentimenti ed emozioni.

Che la distinzione fra i due ordini dell'essere e del dover essere si presenti anche in forme improprie e ingiustificate è un indizio del fatto che non può essere soppressa. È una distinzione di cui prendiamo coscienza a partire dall'esperienza della libertà e anzitutto dalla sua declinazione morale. Ciò che l'esperienza morale manifesta come proprio della libertà non è soltanto la possibilità di scegliere: questa possibilità spiega un ordine dell'essere contingente, aperto a molteplici possibili varianti, che si possono imboccare o casualmente o deliberatamente. Ma è l'esperienza morale a introdurre la dimensione del dover essere, perché aggiunge alle molteplici varianti possibili l'indicazione dell'alternativa fra un ordine ingiusto e un ordine giusto, riconoscendo in quest'ultimo il più vero. L'esperienza morale introduce una dicotomia ontologica tra ciò che di fatto è e il vero essere che di fatto non è, non dunque fra due ordini fattuali (la fattualità del reale e quella dei sentimenti, di cui dicevo prima) e neanche fra un ordine fattuale e un ordine semplicemente immaginario, ma invece tra un ordine fattuale e un ordine che non è ma è degno di essere più di quello che è, che ha dunque una pretesa alla realtà più giustificata rispetto a ciò che di fatto è reale. Quanto poi all'ordine immaginario potremmo chiederci se anch'esso non abbia la sua radice nell'istanza del dover essere come istanza che il mondo sia (potendolo essere) altro da quello che è, perché il mondo che è è un mondo inaccettabile e contrario alla sua destinazione. Di più: potremmo dire che il mondo immaginato dà sostegno e concretezza al dover essere evitando che questo assuma una connotazione semplicemente negativa. L'esperienza artistica e l'esperienza religiosa hanno che fare con questa comprensione della realtà, che eccede la fattualità. E anche la filosofia è una ricostruzione, nella quale l'immaginazione gioca un ruolo importante, dell'ordine dei fatti tale che da essa scaturisca un senso. Forse che nella prospettazione di un sistema manchi la funzione immaginativa? Il che non significa che nella filosofia debba prevalere la stessa istanza, quella della forma, che deve prevalere nell'opera d'arte.

Se la differenza fra l'essere e il dover essere, in quanto fondata sull'esperienza morale, estetica e religiosa, è giustificata, si dovrà da un lato porre attenzione a preservarla contro le concezioni che, riconducendo un termine all'altro, finiscono per considerarla solo apparente, e d'altro lato, tuttavia, ci si dovrà porre il problema di pensare l'unità dei due ordini per non restare alla semplice dicotomia. L'unificazione dei due ordini non si può dare senza ricorrere a un principio originario, nel quale è posta la possibilità dell'accordo fra l'essere e il dover essere. Così per Kant l'esperienza morale richiede che vi sia un principio di unificazione fra l'ordine dell'essere (la natura con le sue leggi) e l'ordine del dover essere (ciò che dobbiamo pensare come posto dalla libertà), e questo principio è Dio. In Kant l'unificazione dei due ordini investe dunque la religione, ma, come sappiamo, anche l'arte. Se si nega questa originaria unità nella distinzione e se d'altra

parte non si vuole restare alla semplice giustapposizione dei due ordini, allora inevitabilmente o i due ordini vengono ricondotti l'uno all'altro oppure uno dei due finisce per essere escluso. Fatalismo, naturalismo e *contemptus mundi* sono gli esiti estremi di queste posizioni. Vi è fatalismo quando si risolve l'ordine dell'essere nell'ordine del dover essere: ciò che è è anche immediatamente ciò che deve essere, in quanto decretato dal fato, e dunque non vi sono propriamente due ordini distinti. Vi è naturalismo quando si risolve l'ordine del dover essere nell'ordine dell'essere: l'ordine vero è già dato nella natura e si deve solo badare a non allontanarsi da esso cadendo nell'artificio. Vi è invece disprezzo del mondo (come nello gnosticismo), quando si ritiene che nulla dell'ordine di ciò che è meriti di essere salvato e cioè che in esso non si possa inscrivere una finalità positiva: anche in questa prospettiva non vi è una radice unitaria dei due ordini, perché ciò che è è irrimediabilmente ciò che non doveva essere e merita soltanto di essere distrutto.

Occorre allora un principio dell'unità originaria dell'essere e del dover essere, come unità nella distinzione, che consenta di riconoscere una tensione fra i due ordini e allo stesso tempo la loro possibile convergenza. Non si può rinunciare né all'una né all'altra. Infatti il dover essere è quel modo d'essere che, mentre pretende una superiore dignità ontologica, non è però riducibile all'essere, perché non è necessario e quindi può non coincidere con l'essere (ecco il momento della distinzione), ma d'altra parte (ecco il momento dell'unità) non può non essere pensato come la forma di cui l'essere si deve appropriare. Si può cioè riconoscere che il dover essere è sì al di là dell'ordine di ciò che è, ma solo in quanto è conforme a un ordine che non è più o non è ancora ma che potrebbe essere: l'unità dei due ordini non è allora un'unità data, ma un'unità possibile. Rinunciare all'unità o alla tensione significa impoverire drasticamente la ricchezza e la dialettica dell'esistenza e in particolare eliminare la specificità e irriducibilità dell'esperienza morale, di quella artistica e di quella religiosa.

Se questo principio dell'unità originaria va concepito, come si diceva, nella forma di una pura e assoluta libertà, si delineano allora tre diversi livelli del reale, l'essere, il dover essere e la libertà originaria. Se per reale intendiamo il *positum*, ciò che è dato e incontrato dall'esperienza e dalla coscienza, si dovrà dire che questo rapporto si definisce diversamente nei tre casi. Nel caso dell'originario il reale è il *positum* dell'originario. È la libertà originaria che pone se stessa, pone il suo essere. L'essere non si risolve nella libertà stessa, perché questa è pura origine, che tuttavia non è se non in quanto pone se stessa. A questo livello si potrebbe dire che vale l'idealismo, non nel senso della ragione ma della libertà. Se realismo significa che «nella realtà/essere vi è di più che nell'idea/sapere, e dunque non vale l'equazione essere = sapere»³, allora non solo il platonismo ma tutta la metafisica medioevale e moderna è idealistica nel senso che il mondo è posto dal Logos divino e nello stesso essere divino vi è coincidenza tra sapere ed essere. Anche se poi questa coincidenza resta non pensata fino in fondo e finisce per essere insostenibile. E ciò perché pensando il sapere nella forma della necessità razionale, non si può poi evitare che in Dio stesso l'essere ecceda il sapere. È quello che ha rivelato la straordinaria

³ V. POSSENTI, *Premessa* a J. MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, trad. it. E. Maccagnolo, Morcelliana, Brescia 2013, p. II.

intuizione di Kant nella *Dialettica trascendentale*: «La necessità incondizionata, di cui abbiamo bisogno in maniera così indispensabile, come dell'ultimo sostegno di tutte le cose, è il vero baratro della ragione umana.[...] Non si può evitare, ma non si può nemmeno sostenere, il pensiero che un Essere, che ci rappresentiamo come il sommo fra tutti i possibili, dica quasi a se stesso: Io sono ab eterno in eterno; oltre a me non c'è nulla, tranne quello che è per volontà mia; ma donde son io dunque? Qui tutto si sprofonda sotto di noi, e la massima come la minima perfezione pende nel vuoto senza sostegno innanzi alla ragione speculativa, alla quale non costa nulla far disparire l'una come l'altra senza il più piccolo impedimento»⁴. Come dice Pareyson, «Kant è stato il grande distruttore [...] del concetto di essere necessario» e «una volta che il concetto di essere necessario crolla di fronte alle puntuali, spietate critiche di Kant, ecco che la ragione umana si trova di fronte al proprio baratro, di fronte a un abisso»⁵. L'esito coerente di questa distruzione è in Pareyson l'ontologia della libertà, che è il vero realismo. Pareyson ha sottolineato infatti come la sua prospettiva si possa intendere anche come riordinamento delle categorie della modalità, che assegna il primo posto alla categoria della realtà contro tutta la tradizione metafisica per la quale le categorie fondanti sono la necessità e la possibilità. Ma nell'ontologia della libertà il primato della realtà non è il primato dell'essere, che non è autofondantesi, non pone se stesso e dunque non può giustificarsi. Solo la libertà è ciò che, sia pure paradossalmente, può essere pensato come autofondantesi e quindi come il vero incondizionato. Ora ciò che è posto dalla libertà è ovviamente non necessario, ma nemmeno va pensato come il possibile. Se la libertà originaria fosse condizionata dal possibile, allora non solo non avremmo una libertà incondizionata, ma dovremmo supporre uno strato dell'essere, il possibile, anch'esso infondato. Il necessario e il possibile vanno piuttosto spiegati, come sostiene Pareyson, a partire dal reale.

Pensare l'originario come libertà significa pensarlo come puro inizio, come sorgente inesauribile. In quanto inesauribile, non è più veramente fondamento, diventa non-fondamento, abisso senza fondo, insondabile; per il pensiero è un termine senza termine, in cui esso sprofonda quando lo voglia pensare. L'originario è sempre al di là di ogni determinazione, infinitamente trascendente, inafferrabile al pensiero. Come può l'inesauribile sostituire il fondamento, come si può cioè pensare che realtà e verità provengano dall'inesauribile? Non si tratta di un semplice concetto negativo: imperfezione o in-conclusività, che si limita ad esprimere l'assenza di fondamento? Che differenza c'è tra la semplice assenza di fondamento e il fondamento (non-fondamento) inesauribile? Dal punto di vista del finito sembra non esserci differenza: anche quello di inesauribile è un semplice concetto negativo. Pensando l'abisso come inesausta apertura di possibilità, si pensa a un modello di realtà in cui nulla è garantito (un universo aperto e plurale)? È forse come il caso: inesauribile ma senza verità? Non si esce dall'equivoco se si pensa l'originario soltanto come abissalità, come indeterminazione, come nulla; se ne esce soltanto se lo si pensa come libertà e come una libertà che è inseparabilmente inizio

⁴ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft, Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage (1787), in ID., *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Reale Accademia Prussiana delle Scienze, Akademie-Verlag, Berlin-Leipzig 1900ss., vol. III, p. 409; trad. it. G. Gentile e di G. Lombardo-Radice, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1965, p. 491.

⁵ L. PAREYSON, *Essere Libertà Ambiguità*, Mursia, Milano 1998, p. 27.

e scelta: l'indeterminazione che costituisce la libertà è, nella libertà stessa, già da sempre superata, perché senza questo superamento la libertà non sarebbe; ma se questo superamento è libero, allora non avviene inconsapevolmente, ma è il risultato di una scelta, la scelta della libertà di essere piuttosto che di non essere. La libertà dunque è soltanto in quanto la sua originaria indeterminatezza si è determinata, in quanto la sua abissalità è pura origine già da sempre oltrepassata.

Per quanto riguarda invece il secondo ordine del reale, quel che ho chiamato semplicemente l'essere, il rapporto con l'esperienza e la coscienza è effettivamente un rapporto di irriducibilità: l'essere è dato, tanto l'essere dell'originario quanto quello del mondo. Questa irriducibilità non è stata sufficientemente giustificata dalla tradizione metafisica. Perché l'essere è irriducibile al sapere? Solo l'ontologia della libertà può fornire una risposta adeguata, in quanto cioè riconosce che la radice dell'essere è libertà e dunque l'essere non può mai venire risolto in una comprensione esauriente. Al di fuori di questa prospettiva resta soltanto la possibilità di interpretare la resistenza dell'essere al sapere come radicata nell'irrazionalità o nel non essere della materia (Plotino), abbassando così l'essere al grado infimo del reale.

Per quanto riguarda infine il dover essere si potrebbe obiettare che proprio in quanto dover essere non appartiene ai livelli del reale. Ma si dovrà allora dire che tutto ciò che appartiene alla sfera della coscienza, sentimenti pensiero libertà, non è reale? Lo si potrebbe dire, in certo modo, se restasse confinato nella sfera della rappresentazione senza poter modificare l'essere. Già Heidegger ha mostrato nell'*Introduzione alla metafisica* come l'opposizione essere-pensiero sia conseguenza di un oblio del loro nesso originario. Più in generale va osservato che fra i fatti della coscienza non vi sono soltanto le rappresentazioni e le conoscenze del reale, ma anche le istanze della prassi e del dover essere, quelle estetiche e quelle religiose, istanze che concernono la realtà del mondo non semplicemente in quanto lo riflettono ma in quanto tendono a modificarla.

Da ultimo va osservato che i diversi livelli del reale richiedono modi diversi di conoscenza. Il livello dell'essere richiede l'accertamento dei fatti nella loro semplice fattualità o nella loro legalità (l'esperienza sensibile e la scienza). Il livello del dover essere richiede una comprensione della legge morale e del suo configurarsi nelle diverse concrete situazioni; ma non solo questo: esso richiede anche la capacità di prospettare mondi altri, richiede l'immaginazione sollecitata dalla nostalgia, dalla speranza, dall'attesa, dal desiderio. La conoscenza del possibile, soprattutto se è richiesta dall'imperatività del comando morale, è anch'essa una conoscenza, sia pure una conoscenza ipotetica. L'ultimo livello richiede di oltrepassare l'ordine ontico verso una comprensione dell'originario, che è poi una comprensione del principio istitutivo e quindi del senso del mondo. Gli ultimi due hanno un carattere ermeneutico.

La distinzione dei livelli di conoscenza, corrispondente ai livelli del reale, mostra che la contrapposizione tra conoscenza dei fatti e interpretazione è priva di fondamento e inconsistente. Non ha senso infatti né voler sostituire ai fatti le interpretazioni né voler eliminare le interpretazioni a favore della conoscenza dei puri fatti. Rispetto ai fatti, storici e naturali, sono possibili procedure di accertamento sulle quali c'è un accordo tendenzialmente universale, reso possibile dalla considerazione oggettiva dei fatti stessi:

questa oggettività è possibile perché essi possono essere considerati mettendo tra parentesi ogni coinvolgimento soggettivo. Ciò non significa, come ho detto, che si possa misticamente accedere all'intima struttura dei fatti fino ad identificare con essi le nostre rappresentazioni. È sufficiente che si dia corrispondenza biunivoca fra i fatti e le loro rappresentazioni secondo le procedure di accertamento convenute, che restano valide finché l'esperienza non suggerisce l'adozione di nuove e più soddisfacenti procedure. Ciò che fa la specificità della conoscenza dei fatti è un'oggettività intesa non tanto come accesso alle cose in sé, ma come universalizzabilità di procedure conoscitive, che, in quanto relazioni con le cose stesse, dipendono certamente anche da queste.

Ma la stessa conoscenza dei fatti non può essere soddisfatta se ci si attiene ai semplici fatti. In primo luogo perché la conoscenza compiuta di ogni fatto richiederebbe la conoscenza della totalità che li comprende. In secondo luogo perché questa totalità potrebbe essere una falsa totalità e di conseguenza anche la verità del fatto dovrebbe essere misurata sul suo dover essere e non soltanto sul suo essere. Per totalità falsa s'intende quell'insieme che è attraversato da contrasti e da negatività che ledono l'integrità dei singoli elementi e introducono momenti di costrizione e di disarmonia. Una percezione della totalità in questi termini richiede già l'intervento del punto di vista del dover essere. E in terzo luogo non ci si può arrestare all'ordine dei fatti, perché a sua volta la totalità stessa sembra poter essere compresa soltanto se si risale al suo principio. In realtà che si debba risalire dalla totalità al suo principio dipende da un'istanza di natura non soltanto conoscitiva. Nei fatti stessi considerati oggettivamente non c'è nessuna istanza che esiga un loro oltrepassamento, tranne quello richiesto dalla totalità intesa nel primo senso, cioè come insieme di relazioni, un'idea di totalità che conduce semplicemente ad ampliare la conoscenza dei fatti attraverso l'indagine, indefinitamente aperta, sulle loro connessioni.

Ora in generale la conoscenza della totalità e del suo principio non è possibile se non ermeneuticamente. Poiché infatti il soggetto conoscente è incluso nella totalità stessa, questa non può essere oggettivata, non può essere sottoposta a procedure oggettive di accertamento: l'oggettivazione implica infatti che ciò che si prende in considerazione sia posto di fronte al soggetto conoscente e distinto da esso, cosa che evidentemente non è possibile se quell'oggetto deve includere il soggetto conoscente. Peraltro la comprensione della totalità non è impossibile, perché la coscienza è non solo trascendimento, ma anche autotrascendimento. La totalità può essere pensata, anche includendo il soggetto che la pensa, ma non può essere pensata oggettivamente, perché il soggetto che la pensa mentre la trascende continua ad esserne determinato. La comprensione della totalità riceve allora necessariamente una connotazione soggettiva: a differenza di quanto avviene nella conoscenza oggettivante, in questo caso il soggetto conoscente non può mettere tra parentesi la propria soggettività, è un soggetto coinvolto nell'oggetto, che comprende quell'oggetto sapendo che tale comprensione è possibile solo a partire dai legami che costituiscono il suo rapporto con esso. E qui gli stessi concetti di soggetto e oggetto diventano inadeguati. Più adeguatamente si dovrà dire che la nostra comprensione della totalità è esistenzialmente connotata, e cioè che essa comprende la totalità secondo il modo particolare in cui la nostra esistenza si colloca in essa ed è da essa affetta, e dunque è un'interpretazione.

Se della totalità, intesa come totalità degli enti, vi può essere soltanto interpretazione, ancor più vi sarà soltanto interpretazione della totalità vera, dell'essere che deve essere. L'essere che deve essere infatti lo si può pensare solo a partire dall'istanza morale, che non è oggettivabile come un dato, perché la si può riconoscere soltanto in quanto la si esercita, e inoltre contiene il progetto di un mondo che può essere soltanto immaginato applicando l'istanza del dover essere al mondo reale. Si tratterà dunque di una libera ricostruzione, che non solo non può avere verifica empirica, ma anche non può essere indipendente né dall'istanza morale né, più in generale, dal modo di atteggiarsi dell'esistenza. Una comprensione della totalità come dover essere è anzitutto una comprensione negativa condensabile nell'espressione: non è giusto che il mondo sia quello che di fatto è. Da questa negazione possono emergere tratti essenziali di una totalità altra, tratti che richiedono un esercizio di immaginazione e dunque costituiscono, a maggior ragione, una sua interpretazione.

E infine si pone la questione del modo di conoscenza del principio della totalità, principio richiesto dall'esigenza di porre una relazione fra l'ordine dell'essere e l'ordine del dover essere, senza fermarsi a una dualità, che finirebbe per confinare l'ordine del dover essere nel puro irreal. Se vi è solo la totalità di fatto, si può anche rinunciare a cercarne il principio, un principio che potrebbe soddisfare un'esigenza di eleganza e di completezza del sistema, ma non arricchirebbe sostanzialmente la conoscenza. Come ha mostrato Kant, la ragione può ugualmente sostenere che il mondo ha un principio o una causa prima o un fondamento incondizionato oppure che non li ha. Ambedue le soluzioni sono ugualmente conformi alla natura della ragione. Non così accade nell'ipotesi di una differenza fra essere e dover essere: il giudizio negativo sull'ordine del mondo e l'affermazione della possibilità di un mondo altro, presuppongono che al mondo sia stata assegnata una destinazione di bontà e giustizia, obbligatoria ma non necessitante, e che dunque il suo principio sia una libertà che si rapporta ad altre libertà. Ora è chiaro che la comprensione dell'originario ha, ancor più della comprensione della totalità, un carattere interpretativo. Infatti, mentre la totalità (sia pure intesa nell'ordine del dover essere) è solo relativamente trascendente, la libertà originaria lo è assolutamente e perciò può essere compresa solo in modo indiretto.

Non c'è dubbio che fra i due ordini di conoscenza, la conoscenza dei fatti (scientifica o no) e la conoscenza della totalità, fra il sapere oggettivo e il sapere ermeneutico, si dia una tensione insuperabile, anche se non sono mancati i tentativi di colmare il fosso che li separa. Questi tentativi (ad esempio quelli di Gadamer o di Apel o di Habermas) esprimono un'istanza imprescindibile di unità del sapere ed evidenziano possibili punti di tangenza fra le due forme di sapere. E tuttavia sembrano guidati da un'intenzione riduzionistica o annessionistica, che non riesce a produrre un'effettiva mediazione fra le due forme: la differenza di contenuti e di metodi fra pensiero oggettivante e pensiero ermeneutico non può mai essere colmata e tanto meno lo può se la totalità assume la forma del dover essere. Colmarla significherebbe cadere o nell'errore di oggettivare l'inoggettivabile e di appiattare il dover essere sull'essere rinunciando alla specificità irriducibile delle esperienze morali, religiose ed estetiche, oppure nell'errore di ignorare l'irriducibilità dei fatti e la loro resistenza a ogni tentativo di risolverli nei nostri modelli interpretativi.

Mantenere quella differenza significa però anche manifestare la condizione lacerata del nostro pensiero e del nostro modo di pensare la verità, che non possono rinunciare né alla forma dell'oggettivazione, nella quale anche si manifesta un ideale di perfetta trasparenza, né alla forma dell'interpretazione, nella quale si manifesta una relazione alla trascendenza, inesauribile e contrastata. Mantenere quella differenza significa, prima ancora, non cedere alla tentazione di esaurire le questioni di senso nel compitare i fatti, significa in ultima istanza non deporre la speranza in un mondo altro. Ma non deporre la speranza significa anche instaurare fra i due ordini di conoscenza, la conoscenza di ciò che è e la comprensione di ciò che deve essere e del suo principio, uno scambio continuo. Si tratta cioè di leggere nei fatti i segni di un rinvio alla totalità e a una totalità di senso (che è poi in certo modo quel che tenta di fare il giudizio riflettente kantiano) e di assumere la comprensione della totalità come capace di produrre una nuova comprensione dei fatti (e le epistemologie più avvertite riconoscono come le visioni del mondo, filosofiche o teologiche, possano produrre indirettamente effetti nella conoscenza scientifica influenzando la costruzione dei paradigmi). Nell'elaborazione della differenza e del rapporto fra i diversi ordini di realtà e fra i diversi ordini di conoscenza si apre anche lo spazio di un più produttivo confronto fra i saperi scientifici e i saperi umanistici, cosa di cui oggi si avverte un particolare bisogno.