

## ATTUALITÀ DI UN PERCORSO FILOSOFICO

Dario SACCHI

(Università Cattolica di Milano)

Dario Sacchi teaches theoretical philosophy at the Catholic University of Milan. His works are steadily devoted to a comparison between the classical metaphysics of being and the demands of the most significant trends of modern and contemporary thought, in view of a critical reappraisal and a well-grounded rehabilitation of the above-mentioned metaphysics. He has written monographs about Rousseau, Kant, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Gadamer.

Giunto al termine del biennio ginnasiale e quindi alle soglie del primo anno di liceo classico, ero uno studente che si applicava con pari interesse e con risultati egualmente soddisfacenti alle discipline umanistiche e a quelle scientifiche; me ne derivava però – diversamente da quanto accadeva a molti miei compagni che, magari perché più sbilanciati di me nei loro interessi e nelle loro inclinazioni, avevano con maggiore facilità maturato o creduto di maturare orientamenti precisi per il loro futuro – una perdurante indecisione nella scelta della facoltà universitaria e, a maggior ragione, della professione con la quale mi sarei guadagnato il pane. Ma il contatto con la filosofia, questa nuova materia giustamente considerata fra le più qualificanti del triennio liceale, aprì inaspettatamente dinanzi ai miei occhi una prospettiva del tutto nuova eppure finalmente rispondente alla profonda esigenza che da tempo avvertivo oscuramente dentro di me: si trattava – o almeno così mi pareva, osservando le cose dall'angolo visuale dei miei quindici anni – della possibilità di estendere quel rigore logico e quella ricerca di fondazione radicale che sono caratteristici della matematica, e che avevo sempre apprezzato in sommo grado, a un ambito diverso e più alto di quello o numerico o spaziale cui quella scienza, della quale nonostante tutto non ero mai riuscito a innamorarmi davvero, si limitava ad applicarli: un ambito diverso e più alto perché coincidente con quel mondo spirituale e umano che mi veniva dischiuso dagli studi storici e letterari, sia classici che moderni, anch'essi da me coltivati con piacere ma anch'essi, per altro verso, incapaci di soddisfarmi fino in fondo. Cominciai allora a pensare di poter dedicare la mia vita allo studio della filosofia.

Peraltro non mi ci volle molto tempo – mi bastò infatti proseguire di un breve tratto il cammino liceale – per comprendere che le cose erano in realtà un poco più complesse di come le avevo credute inizialmente: in particolare mi resi conto che tra la caratteristica radicalità dell'interrogare filosofico e la non meno tipica esigenza matematica di rigore dimostrativo vi è sì una innegabile parentela (attestata dalla storia stessa delle origini delle due discipline) ma anche una genuina differenza qualitativa, non potendo la prima essere considerata semplicemente come il risultato dell'estensione della seconda a campi diversi da quelli tradizionalmente di sua competenza. Nondimeno quella prima, rudimentale maniera di vedere le cose aveva ormai esercitato una funzione maieutica nei riguardi della mia vocazione filosofica racchiudendo comunque in se stessa una formulazione, sia pure ancora acerba e ingenua, di quell'ideale – in definitiva non differente dall'ideale husserliano della filosofia come *strenge Wissenschaft*, come scienza rigorosa – cui mi sono poi sempre attenuto nella mia vita di studioso, indipendentemente dal valore oggettivo, che ovviamente non sta a me giudicare, dei risultati che ho in tal modo raggiunto.

Durante i miei anni di studente di filosofia nella facoltà di lettere dell'Università Cattolica (dal 1973 al 1977) il suddetto ideale mi parve incarnato nella maniera più persuasiva e vigorosa dalla figura di Gustavo Bontadini, Maestro di intere generazioni di studenti di quell'Ateneo, che d'altronde proprio in quel periodo stava ormai uscendo di scena per limiti d'età. I due principali insegnamenti di cui gli sarò sempre debitore e che mi hanno costantemente guidato nello svolgimento delle mie indagini, di natura sia teoretica che storiografica, sono i seguenti: anzitutto la necessità di dare alla tematica ontologica "classica" (aristotelico-scolastica) una veste tecnicamente più rigorosa e stringente ma anche una forma criticamente valida e aggiornata attraverso il confronto con le correnti principali del pensiero contemporaneo; in secondo luogo il riconoscimento della validità dell'idealismo, anche se soltanto sul piano metodologico, rispetto al realismo meramente presupposto, o realismo naturalistico, tipico della filosofia moderna da Cartesio a Kant ma non del tutto assente anche da molte formulazioni tradizionali della metafisica dell'essere.

Anche per questo iniziai la mia attività di ricerca, subito dopo la laurea, occupandomi soprattutto del neoidealismo britannico e, in particolare, di F. H. Bradley, il pensatore al quale non a caso avevo dedicato la tesi e del quale tradussi, introdussi e commentai l'opera maggiore, *Apparenza e realtà* (Rusconi, Milano 1984):

il mio precipuo interesse, comunque di natura speculativa più che meramente storiografica, mi portò a esaminare con speciale attenzione i rapporti di questo autore e di questa corrente sia con l'idealismo classico, hegeliano, sia con alcune tendenze fondamentali della filosofia del Novecento. In seguito i grandi nodi tematici emersi come determinanti nel corso di tali ricerche, vale a dire la struttura logica della dialettica hegeliana e neohegeliana, per un verso, e il dibattito avviato da alcune fra le correnti più vive dell'ontologia ermeneutica e dell'epistemologia contemporanee, per altro verso (correnti nelle quali l'eredità idealistica è ben presente, spesso al di là della loro stessa autoconsapevolezza), richiamarono sempre più la mia attenzione anche a prescindere dal contesto nel quale li avevo incontrati inizialmente; soprattutto mi apparve sempre più imperiosa l'esigenza di un confronto serrato con tali orientamenti e prospettive al fine di quella riproposizione criticamente valida e aggiornata della metafisica di trascendenza, di cui dicevo sopra. Il volume *Evidenza e interpretazione* (Vita e Pensiero, Milano 1988) esprime in maniera organica le principali conclusioni alle quali approdò questa fase della mia riflessione. Si tratta di conclusioni in cui per l'essenziale mi riconosco tuttora perché, pur essendo state in gran parte ispirate da un contesto differente da quello attuale, mi paiono ancora valide e pertanto le considero come un punto fermo del mio itinerario speculativo.

La constatazione da cui muoveva quel libro era la sostanziale convergenza dei principali orientamenti della filosofia di allora intorno ad alcuni motivi particolarmente rilevanti dal punto di vista gnoseologico: sia fra i pensatori di area continentale sia tra gli anglofoni appariva generalmente condivisa, infatti, la decisa opposizione, di evidente sapore anti-realistico ed anti-empiristico, ai tradizionali concetti di datità e di immediatezza. Si imponeva dunque il compito di elaborare una sorta di “teoria generale della ragione” che pur tenendo conto delle conclusioni più valide cui erano pervenute le tendenze *lato sensu* ermeneutiche allora in auge non intendesse conformarsi alle varie sentenze di “crisi” e di “indebolimento” della ragione stessa che allora venivano pronunciate un po' corvivamente. Ritenevo allora, e ritengo tuttora, che le genuine motivazioni dell'orientamento di fondo sopra descritto non si opponessero al recupero di certe fondamentali tematiche speculative, e proprio le caratteristiche della razionalità messe in rilievo da quelle prospettive mi sembravano e mi sembrerebbero tuttora in grado di guidare l'indagine metafisica, ove quest'ultima si disponesse a recepirle e a valorizzarle, verso un esito trascendentistico che nella sua

essenza non è per nulla solidale con quel tipo di realismo che mi pareva fosse giustamente rifiutato.

Il mio libro successivo, *L'istinto logico del linguaggio* (Marietti, Genova 1991), è stato a sua volta documento di un particolare interesse sia per la teoria hegeliana del linguaggio, vista anche nei suoi rapporti con alcune caratteristiche tendenze dell'ontologia ermeneutica del Novecento, sia, più in generale, per la relazione fra pensiero e linguaggio e fra parola e verità.

Com'è noto, il linguaggio rappresentava allora, e rappresenta tuttora, uno dei temi privilegiati della filosofia contemporanea, forse l'unico che riesca veramente a interessare in eguale misura autori e correnti pur legati a universi culturali profondamente diversi, e sembrerebbe tuttora, quindi, il più idoneo a raccogliere e a unificare intorno a sé i contributi e le energie di tutte le componenti più rappresentative della filosofia attuale. Tuttavia anche le posizioni culturali che paiono essere più tipicamente contemporanee possono avere radici profonde e talora insospettite nell'elaborazione di autori che sono a noi meno vicini nel tempo e, almeno apparentemente, nella sensibilità e negli interessi. Proprio intorno al tema del linguaggio e ad alcune questioni strettamente collegate scorgevo dunque, e scorgo ancor oggi, una sorta di *concordia discors*, per certi aspetti di grande interesse, fra Hegel e l'ontologia ermeneutica contemporanea, soprattutto di stampo gadameriano. D'altra parte sono tuttora convinto che si possa giungere ad attribuire un simile valore alle considerazioni hegeliane sul linguaggio (rinvenibili soprattutto in vari punti della *Fenomenologia dello Spirito* e nella sezione sullo Spirito soggettivo dell'*Enciclopedia*) solo se si è disposti a rivedere per qualche aspetto non secondario la nozione stessa di sapere assoluto e il significato generale del sistema: un'operazione di cui nel libro suggerivo le modalità e per la quale, comunque, non si può fare a meno di misurarsi con quella *Scienza della Logica* che in ultima istanza rimane pur sempre, a mio avviso, l'opera fondamentale del filosofo di Stoccarda.

Successivamente ho scritto una monografia su alcune questioni connesse alla Deduzione trascendentale delle categorie in Kant (*Necessità e oggettività nell'Analitica kantiana*, Vita e Pensiero, Milano 1995), questioni la cui attualità e rilevanza mi si era ripetutamente manifestata nelle indagini dianzi richiamate.

Ritengo tuttora che quell'esigenza di "fondazione" radicale che è la caratteristica peculiare dell'atteggiamento filosofico trovi in questa sezione della *Critica della Ragion*

*Pura* una delle sue espressioni più alte e più limpide. Né minore importanza la *Deduzione* riveste dal punto di vista storico come documento della particolare prospettiva del suo autore, dovendosi vedere in essa il punto dell'opera di Kant più idoneo a mettere in luce la potenza dell'impostazione criticistica ma anche i suoi nodi irrisolti e le sue intrinseche aporie. Infatti ho argomentato in quel volume, anche attraverso la discussione di alcune interpretazioni storicamente importanti, che dato il presupposto naturalistico che caratterizza tutta la gnoseologia kantiana il problema cui la *Deduzione* è chiamata a dare risposta si presenta a rigore insolubile, mentre se si cerca di prescindere da tale presupposto il luogo della *Critica* nel quale Kant si avvicina maggiormente all'obiettivo che si era prefisso è semmai la *Confutazione dell'Idealismo*.

Mutando orizzonte e prospettiva, mi sono poi interessato alle implicazioni ontologiche della riflessione etica e antropologica di Nietzsche, pubblicando alcuni saggi che in ultimo sono confluiti, con varie modifiche, nel volume *L'ateismo impossibile. Lettura di Nietzsche in trasparenza* (Guida, Napoli 2000), volto a offrire una lettura complessiva del pensiero di questo autore, al quale ho continuato a interessarmi anche in seguito come testimoniano vari altri saggi che ho concepito in occasione della partecipazione a convegni nazionali e internazionali.

Nietzsche critica severamente sia la trascendenza metafisica e religiosa sia l'ateismo di matrice positivista. Ma quale di queste due posizioni è il suo principale bersaglio polemico? Se si pensa che egli ravvisi il suo autentico avversario nel platonismo e nella tradizione ebraico-cristiana allora si dovrà ritenere che l'ateismo moderno viene da lui osteggiato perché è un superamento solo apparente di tali prospettive. Se viceversa il suo vero nemico è proprio l'ateismo allora il rifiuto delle visioni ispirate alla trascendenza è dovuto al loro essere un preludio di quello. Le due interpretazioni non sono necessariamente incompatibili ma, configurandosi come accentuazioni di elementi differenti all'interno del medesimo paradigma, sono in qualche modo complementari; la mia indagine, tuttavia, ha privilegiato la seconda, meno consueta della prima ma più idonea a promuovere una lettura unitaria di aspetti del pensiero nietzscheano che per lo più appaiono eterogenei se non addirittura contraddittori. Intorno all'impossibilità di un ateismo coerente ho così tentato di ricostruire pressoché tutte le tematiche essenziali di Nietzsche: il problema della contraddizione, la questione del rapporto fra vita e verità, fra verità, libertà e tempo, l'interrogativo se in Nietzsche vi sia un'ontologia ermeneutica, l'interpretazione di Dioniso e del dionisiaco. Ne

emerge un itinerario speculativo che radicalizza all'estremo vari motivi idealistici, soprattutto hegeliani.

Più tardi mi sono occupato del tema della libertà del volere, con particolare riguardo al problema, antico e sempre nuovo, della responsabilità di fronte al male: le mie riflessioni al riguardo, anche qui legate in un primo momento alla partecipazione a convegni e a programmi di ricerca di vasto respiro come quello svolto nei primi anni 2000 in collaborazione con il Servizio nazionale della Conferenza Episcopale Italiana per il progetto culturale, sono sfociate nella stesura di *Libertà e infinito. La dimensione ereticale del logos* (Studium, Roma 2002).

Di fronte a un pensiero contemporaneo che su questo tema appare diviso fra orientamenti legati ai metodi e alle prospettive delle scienze empiriche, come tali propensi a vedere nel determinismo a livello antropologico una prospettiva del tutto ovvia e pacifica, e punti di vista richiamantisi invece all'eredità umanistica della nostra tradizione culturale, per lo più inclini a considerare altrettanto ovvia e pacifica la libertà del volere, ho cercato di mostrare la superficialità di ambedue le posizioni e la necessità di tornare a prendere sul serio l'antica *querelle* determinismo-libero arbitrio, ripercorrendone con cura alcuni cruciali passaggi argomentativi, tuttora prodighi di insegnamenti. Ne è risultata in primo luogo l'assoluta insostenibilità, a livello logico, del determinismo, senza peraltro che ciò sia andato a vantaggio della seconda posizione: infatti se le certezze dei deterministi sono false quelle degli assertori della libertà sono state finora troppo facili o "a buon mercato". Il libero arbitrio si fonda certamente sul logos che è presente nell'uomo, ma non su ciò che questa dimensione racchiude di ordinato, di sistematico, di "razionale" bensì, al contrario, sul suo carattere strutturalmente eccentrico, sfuggente, genuinamente in-finito e, soprattutto, invincibilmente "eretico" (secondo un'indicazione di Bontadini). Attraverso un'attenta analisi della posizione di vari grandi pensatori, classici e moderni, compiuta tenendo sempre sullo sfondo la provocazione derivante dalla celebre tesi socratica circa l'equivalenza di immoralità e ignoranza ho cercato di delineare i vari paradossi che, un po' a tutti i livelli, attendono chi voglia davvero pensare a fondo la libertà dell'uomo.

Nel frattempo non ho mai cessato di attendere alle indagini necessarie per l'elaborazione di quella prospettiva organica intorno ai principali temi e problemi dell'ontologia e della teologia razionale che in qualche modo ha sempre rappresentato la preoccupazione dominante e il fine ultimo di tutte le mie ricerche, anche di quelle

apparentemente dedicate ad argomenti di diversa natura. Tali indagini si sono infine concretizzate nella stesura dei *Lineamenti di una metafisica di trascendenza* (Studium, Roma 2007) che nell'insieme considero come il risultato più cospicuo cui è pervenuta fino ad oggi la mia riflessione teorica.

L'interrogativo intorno al quale ruota tutta la ricerca è il seguente: l'Assoluto coincide o no con la totalità dell'esperienza? Quest'ultima ha in sé la propria ragion d'essere oppure no? La difesa dell'orientamento di trascendenza passa non solo attraverso una *reductio ad absurdum* delle espressioni speculativamente più sottili alle quali è storicamente pervenuta la posizione opposta (vale a dire le ontologie di Spinoza, Hegel, Bergson, Nietzsche, Heidegger, Gentile, Severino) ma anche e soprattutto attraverso un'analisi della differenza, intrinseca alle ontologie trascendentistiche, fra prospettive secondo le quali la nozione di essere è univoca (la più recente è quella di Bontadini) e prospettive che ammettono l'analogia dell'essere: non però una semplice analogia di proporzionalità, che a mio avviso non è altro che una univocità mascherata, bensì un'analogia di attribuzione intrinseca, alla maniera di quelle interpretazioni del tomismo (p. es. Gilson in Francia e Fabro in Italia) che affermano a chiare lettere il primato dell'essere, inteso come *actus essendi*, sull'essenza. Sono orientato a credere che in metafisica quest'ultimo punto di vista sia complessivamente il migliore, sebbene in definitiva ritenga che la stessa prospettiva tomistica possa attingere il massimo della sua solidità e del suo rigore soltanto quando se ne colgano esplicitamente le radici parmenidee (in armonia con un'indicazione proveniente da Bontadini e gravemente distorta, com'è noto, da Severino).

Negli anni successivi i miei interessi si sono orientati sia verso il nesso ragione-passioni inteso come fondamentale nodo tematico dell'antropologia filosofica (ho così curato il volume collettaneo *Passioni e ragione fra etica ed estetica*, Mimesis, Milano 2009) sia, in misura ancor maggiore, verso alcune "rivisitazioni" del rapporto tra razionalità filosofica e dimensione religiosa effettuate alla luce dei risultati conseguiti nelle precedenti ricerche di carattere metafisico: di qui, ad esempio, l'attenzione per due pensatori pur molto differenti fra loro come Carmelo Ottaviano e Piero Martinetti. In quest'ultima direzione, però, l'esito più rilevante cui sono pervenuto è la monografia che ho dedicato a Kierkegaard (*Le ragioni di Abramo. Kierkegaard e la paradossalità del logos*, Franco Angeli, Milano 2011), nella quale un percorso volto a incrementare su alcuni punti non secondari – soprattutto il tema della corporeità e del suo rapporto

con la spiritualità – il sapere metafisico cui erano approdate le mie indagini precedenti si interseca con una lettura complessiva del pensiero di questo filosofo operata in conformità a un progetto analogo a quello che avevo concepito nei riguardi di Nietzsche.

Il pensatore danese è stato spesso criticato per un suo preteso irrazionalismo, ma anche quando tale critica sembra meritata la sua validità è più apparente che reale. In realtà la propensione kierkegaardiana per una religiosità paradossale e la sua avversione per la speculazione e per il pensiero oggettivo si fondano sulla persuasione che il paradosso è l'unica alternativa a quella auto-contraddizione cui non sa invece sottrarsi il pensiero oggettivo. In particolare, dunque, ho cercato di mettere in luce come la riflessione di Kierkegaard ruoti in gran parte intorno al paradosso genuinamente metafisico di una corporeità concepita come determinazione originaria del reale, irriducibile in quanto tale allo spirito: e tale paradosso costituisce l'autentico fondamento dell'eroica ma non irragionevole "fede di Abramo" tratteggiata dal filosofo in *Timore e tremore*, l'opera che egli stesso considerava come il proprio capolavoro e che esprime contenuti ai quali la sua successiva produzione non ha sempre saputo mantenersi fedele.

Negli ultimi anni ho continuato a interrogarmi sulle possibilità di una riproposizione criticamente aggiornata della metafisica di trascendenza entro il dibattito filosofico contemporaneo, stavolta prestando particolare attenzione alle questioni concernenti il reciproco fecondarsi di indagine metafisica e metodo fenomenologico e, più in generale, i rapporti tra fenomenologia e ontologia. Su questo tema il contributo più rilevante è quello che ho offerto intorno a *Some Questions about Idealism and Realism in the Structure of Husserlian Phenomenology* in occasione del 64° Congresso Internazionale di Fenomenologia del World Phenomenology Institute, congresso di cui sono stato uno degli organizzatori e che si è tenuto dal 1° al 3 ottobre 2014 nella nostra Università grazie al mio personale impegno in tal senso: il testo di questa relazione è di imminente pubblicazione nel vol. CXXI degli "Analecta Husserliana".

Certamente nuova rispetto ai miei precedenti itinerari e frequentazioni, anche se nient'affatto eterogenea rispetto alla loro ispirazione di fondo, è stata infine l'indagine sui fondamenti ontologici e antropologici della prospettiva etico-politica di Rousseau, sfociata nella mia fatica più recente, ossia nel volume *Rousseau. Il paradosso del porcospino* (Franco Angeli, Milano 2016): ivi il principale motivo dell'interesse che



questo pensatore continua a destare in noi viene ravvisato nella sua acuta e originale applicazione della problematica squisitamente metafisica del nesso uno-molti, individuo-totalità, all'ambito della "ragion pratica". Nella mia rilettura della filosofia politica del Ginevrino ho cercato di mostrare che egli, lungi dall'essere, come tanto spesso si è voluto e tuttora si vuole sostenere, il vero ispiratore delle correnti antiliberali e anti-individualistiche – in definitiva totalitarie – del mondo contemporaneo, è in realtà un liberale e un individualista autentico. Certo, per alcuni versi eretico, ma le sue eresie, comunque più apparenti che reali, gli sono servite per affermare un liberalismo e un individualismo tutto sommato più coerente e più vero di quello di quasi tutti i suoi critici: rispetto ai quali appare preferibile anche per aver offerto, con la sua dottrina dell'individualità, la fondazione ontologicamente più radicale e più rigorosa che la modernità occidentale abbia saputo dare del primato del singolo – naturalmente di ogni singolo – sulla società e lo Stato.