

MASSIMO MARASSI*

KANT E IL SISTEMA DELLA RAGION PURA

L'attività di insegnamento e di ricerca di Sofia Vanni Rovighi ha preso in considerazione diversi aspetti della storia della filosofia, tanto da restare testimoniata in contributi apprezzati e fondamentali su molti temi che vanno dall'epoca medievale fino a quella contemporanea, e che presentano una chiara impronta teoretica, ravvisabile certamente nell'esposizione complessiva delle discipline raccolta negli *Elementi di filosofia*, ma soprattutto e proprio nelle ricerche di carattere storico. Perché filosofia non era un'astratta disputa sui principi primi e puri del sapere e della realtà, che erano e restano sterili e vuoti, ma un discorso concreto che sceglie come proprio ambito la comprensione delle opere che nel tempo documentano la riflessione sul tutto e sul significato della vita. Fare filosofia era tornare incessantemente alla storia, scoprire idee e dottrine individuando la situazione in cui sorsero come risposte concrete a esigenze reali, salvaguardando così lo specifico apparire di nozioni e di problemi, e il loro continuo trasformarsi nel tempo per conservarsi come testimonianze vive.

Chiara perciò anche e sempre la motivazione con cui i testi venivano letti. A differenza di chi intendeva la storia come un'eredità soltanto da conservare, perché assunta come immodificabile e sicura, e da reiterare quasi ossessivamente, perché il nuovo è solo ripetizione di antiche questioni, incapace di aggiungere attuali, per quanto infime, verità, Sofia Vanni Rovighi riteneva che le opere dei classici potessero riprendere forma anco-

* Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

ra una volta e non essere semplicemente rivisitate come vecchi reperti incapaci di liberare il pensiero e suscitare ulteriori avventure.

E all'altro atteggiamento altrettanto miope, di chi intendeva il sistema teoretico come apodittica certezza del fondamento e in tal modo assolutizzava risposte a problemi mai posti o inventati, e nel contempo trascurava le domande che i testi ponevano perché troppo particolari e dunque prive di un significato preciso e piene di equivoci, a questa teoresi distratta, intransigente e anche un po' comica, Sofia Vanni Rovighi contrapponeva un radicale atteggiamento critico, da qui l'amore per la fenomenologia, e costruttivo, sempre alla ricerca dell'ambito di validità dei problemi, dei nessi tra le opere e del loro perenne insegnamento di risposte vere a domande serie.

Un esempio paradigmatico in cui è possibile ravvisare questa esigenza di una filosofia come riflessione perenne sul tutto e sul senso della vita attraverso le opere è rappresentato dalla lettura di Kant, che Sofia Vanni Rovighi propose con tono sempre pacato e un'umiltà nobilissima. In un articolo del 1950, *Hegel critico di Kant*, scriveva che "il problema dei rapporti fra Hegel e Kant non può essere risolto se non in base a un'interpretazione dei due sistemi" e concludeva dicendo che "chi scrive pensa, come il Rosmini, che le incoerenze dei sistemi siano come le brecce attraverso le quali una verità, negata, si fa strada a forza, ed ha quindi un profondo rispetto per *certe* incoerenze dei filosofi"¹.

Proprio queste indicazioni precisano il modo in cui la "filosofia perenne" ha tramandato il proprio valore e in tal senso mi sembra che lo studio di Kant abbia permesso a Sofia Vanni Rovighi di mettere in risalto questa sua specificità, di proporre una profonda visione teoretica della filosofia attraverso i testi e quindi di cogliere con lucida pazienza la loro verità più segreta. La celebre *Introduzione allo studio di Kant* conobbe la sua prima formulazione nel 1945, presso Marzorati, e un'immediata fortuna riconosciuta dalla traduzione spagnola, da successive riformulazioni in interi corsi accademici, in lezioni, in altre edizioni e innumerevoli ristampe. È poi nella avvertenza alla nuova edizione dell'opera, apparsa presso La Scuola Editrice di Brescia nel 1968, che la Vanni Rovighi coglie l'occasione di precisare il proprio metodo di lavoro. Il testo è la presentazione completa del pensiero di Kant in una forma chiara e precisa capace di evidenziare il contesto da cui provenivano le sue dottrine, di esporle nel dettaglio esaltandone l'innovazione, di mostrare la loro incidenza complessiva. Uno studio sentito che a tratti fa sorgere l'impressione di essere lettori di Kant e insieme ammirati spettatori della sua vicenda umana: l'evoluzione del suo pensiero viene ripercorsa individuandone i tratti negli inizi della filosofia

¹ «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 42 (1950), pp. 292, 312.

moderna, nelle discussioni sulle modalità della conoscenza, sulle forme del soggettivismo, sull'ideale meccanicistico e nella grande contesa tra razionalisti ed empiristi e, più nel dettaglio, nel luogo in cui si andava giocando il nuovo ruolo da riservare alla filosofia, cioè a partire dalla fisica. E all'esposizione degli scritti di Kant, dai primi inizi fino alle soglie dell'*Opus postumum*, vengono aggiunte alcune "osservazioni critiche" che sono il luogo più emblematico in cui si può scorgere il metodo di lavoro di Sofia Vanni Rovighi, un metodo che unisce l'attenzione alla storia dei problemi a una lineare proposta teoretica.

La ricerca della verità passa dunque attraverso alcune "osservazioni critiche" poste al termine della esposizione, sempre rigorosa e fedele, dei passaggi più importanti del sistema di Kant. Così in merito al problema della conoscenza nell'età moderna, nel capitolo che introduce l'evoluzione del pensiero, sono fatte seguire alcune importanti annotazioni riguardanti l'intuizione astrattiva dell'universale, la giustificazione della scienza nell'empirismo, la teoria newtoniana e leibniziana dello spazio. Lo stesso avviene per *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio* o per la *Dissertazione* del 1770. Per quanto riguarda il testo della *Critica della ragion pura* le osservazioni sono dedicate alla distinzione tra *a priori* e trascendentale, alla negazione dell'intuizione intellettuale, alla funzione di collegamento svolta dall'io, ai risultati conseguiti dalla deduzione trascendentale, alle funzioni del principio di causalità. La critica alla metafisica comprende osservazioni riguardanti la psicologia razionale, la cosmologia e la teologia naturale. Per ciò che concerne poi il completamento del sistema vengono considerati l'analisi dell'autonomia della volontà, il rapporto tra libertà e legge morale e il formalismo.

Ora, in merito a queste prese di posizione nei confronti di Kant, delle quali la Vanni si era "chiesta più volte se non fosse opportuno eliminare le osservazioni critiche" (p. VI), occorre precisare che sono mosse a partire da un apprezzamento di fondo del suo sistema critico, basato sul sostanziale riconoscimento della finitezza del conoscere umano, un tema caro anche a Heidegger. Se vi sono punti di divergenza, a parte alcune consistenti note tecniche, ravvisabili qui e là, essi si raccolgono intorno ai limiti della conoscenza, con cui viene edificata la dialettica trascendentale e sono ridimensionati i propositi della ragione.

La prima *Critica* di Kant, evidenziando in termini espliciti il modo in cui la filosofia deve procedere e organizzando tutte le conoscenze con ordine e sulla base di un principio unitario, diviene il luogo teorico in cui Sofia Vanni Rovighi mostra il valore della "filosofia perenne", proprio quando questa entra in relazione con un testo apparentemente estraneo a tale tradizione di pensiero. L'esigenza kantiana, in cui culmina il lento e complesso itinerario del pensiero moderno, si può sintetizzare nell'affermazione che

la filosofia è una forma di sapere le cui conoscenze devono mostrare un carattere sistematico, un carattere che corrisponde all'intento della "filosofia perenne" come ricerca del significato del tutto, sebbene un simile disegno possa immediatamente e giustamente sollevare molti dubbi in merito alle premesse da cui parte e in riferimento alla validità dei propri principi.

Infatti fu ciò che accadde ben presto alla proposta di Kant, se Schulze giunse a sostenere che la *Critica*, appena apparsa, già mostrava i segni della sua inutilità, dato che non poteva affermare nulla di serio sull'origine delle conoscenze umane e sulla realtà di ciò a cui le nostre rappresentazioni si riferiscono. In tal modo la filosofia era destinata a restare soltanto "un tessuto di opinioni arbitrarie, che rendono impossibile la realizzazione di un sistema della filosofia"². Sembra dunque che già nella sua prima ricezione la *Critica*, in uno dei suoi interpreti più acuti come Reinhold o in un lettore dapprima affascinato e poi disilluso dal metodo trascendentale come Schulze, non sia affatto riuscita a mostrarsi come una dottrina unitaria e definitiva, bensì abbia rivelato subito che i dubbi, sollevati intorno al carattere assiomatico del principio di coscienza e alla natura primitiva della rappresentazione che risiede in tale principio, erano rimasti tutt'altro che risolti. Lo scetticismo ritornava sulla scena filosofica nonostante già Wolff, nella sua *Metafisica tedesca*³, ritenesse di averlo definitivamente confutato, e nonostante l'intento originario della *Critica* consistesse proprio nel voler proporre una conoscenza sistematica della realtà. Molte letture successive di Kant ripropongono il mancato raggiungimento dell'obiettivo prefissato, per diversi motivi e in generale per quel tono dimesso dei compiti attribuiti alla facoltà della ragione, che vede la propria funzione ridimensionata nell'ambito di pensabilità delle proprie idee se non vuole incorrere nel pericolo di un proprio uso dialettico, cioè di finire in conoscenze meramente illusorie. Ma Vanni Rovighi non si ferma a tale visione complessivamente debole di Kant, perché mette invece in risalto la positività del suo insegnamento, appunto l'elaborazione di una dottrina che permettesse di stabilire una volta per tutte il valore della conoscenza umana e perciò la proposta di un "sistema", nel senso di una connessione di idee fondate su un unico

² G.E. SCHULZE, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Hrn. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie: nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik*, Carl Gottfried Fleckeisen, Helmstedt 1792; tr. it. di A. Pupi, *Enesidemo o dei Fondamenti della Filosofia elementare presentata dal signor professor Reinhold di Jena con una difesa dello Scetticismo contro le pretese della Critica della ragione*, Laterza, Bari 1971, p. 228.

³ CH. WOLFF, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Andreae & Hort, Franckfurt am Mayn und Leipzig 1719, § 11; ora in *Gesammelte Werke*, sez. I, vol. II; tr. it. di R. Ciafardone, *Metafisica tedesca*, Rusconi, Milano 1999, p. 55.

principio, che ricorre costantemente in tutto il criticismo e che vuole riproporre quelle esigenze ineliminabili della ragione umana che la metafisica tradizionale non era riuscita a conseguire. Ovviamente, di questa critica kantiana della metafisica, la Vanni Rovighi avverte puntualmente la non condivisibilità, ma ne mette in rilievo anche i meriti conseguiti di riflesso, l'idea appunto della filosofia come sistema.

Le perplessità in margine a tale compito erano però giustificate. Non era semplice capire come Kant potesse da una parte affermare il carattere limitato della conoscenza umana, che può rappresentare anima, mondo e Dio solo come idee regolative, e dall'altro sostenere che proprio perché la conoscenza è incapace di pervenire alla completezza, il pensiero non può nel contempo rinunciare a un simile obiettivo. Questa esigenza era altresì presentata come un "ideale della ragione", una facoltà che ha come obiettivo primario quello di raggiungere un'unità sistematica, sebbene l'altra facoltà conoscitiva per eccellenza, l'intelletto, sia riuscita a fornire solamente un'unità empirica. La connessione tra sensibilità e intelletto rimane così il dato imprescindibile affinché le rappresentazioni risultino vere, ma l'unità empirica stabilita dall'intelletto è costantemente tesa verso una meta mai raggiungibile perfettamente e che pure rappresenta il suo ideale compimento, divenire appunto un'unità sistematica.

Su questa esigenza, che rimane in continua oscillazione, si muove esplicitamente l'analitica e la dialettica della *Dottrina trascendentale degli elementi*, ed è poi nella *Dottrina trascendentale del metodo* – precisamente nel capitolo III, dedicato all'Architettonica della ragion pura –, che Kant fornisce la spiegazione definitiva della sua idea di unità del principio che deve stare a fondamento del sistema della ragione.

Con una disposizione simmetrica, gli oggetti sono dati all'intelletto e i suoi concetti formano una sintesi che rientra nell'esperienza, poiché comincia dall'esperienza, mentre alla ragione vengono date le conoscenze dell'intelletto in vista di un concetto non più empirico ma razionale, composto da nozioni che vanno oltre la possibilità dell'esperienza, le idee, cioè connessioni in un principio. Questa unità sistematica non è oggettiva o costitutiva, ma soggettiva o regolativa: "l'unità della ragione è l'unità del sistema" (KrV, B 708). Il compito della prima *Critica* giunge così a determinarsi in un'unità sistematica che trasforma la conoscenza comune in scienza o un aggregato di conoscenze in sistema. In altri termini, la ragione governa le conoscenze in modo che non siano una semplice rapsodia, perché altrimenti gli "scopi essenziali" della ragione non sarebbero conseguiti. In tal modo, un sistema è "l'unità di molteplici conoscenze sotto un'idea" (KrV, B 860) ed è in grado di garantire il darsi della totalità, dell'"intero", che è un sistema articolato, non semplicemente un mucchio di parti slegate, e che cresce internamente, non esternamente. Il sistema è così simi-

le a un “corpo animale” – “la cui crescita non aggiunge alcun membro, bensì, senz’alcun mutamento delle proporzioni, rende ogni membro più forte e più capace in vista dei suoi fini” – e il paragone organico aiuta a capire come un sistema debba essere vivo per poter garantire la propria unità, e derivatamente vivo sarà anche, poiché mira a conseguire i fini essenziali della ragione, “l’intero sistema della metafisica” (KrV, B 874). Il “sistema della ragion pura” equivale così all’intera conoscenza filosofica (KrV, B 869) che nasce come un sistema vitale e dinamico ben lontano nei risultati da chi si limita ad apprendere un sistema e, pur sapendolo a menadito, non è in grado di farne uso: ha compreso e ha imparato, ma è come “il calco di gesso di un uomo vivo” (KrV, B 864).

È in questo ordinamento sistematico della ragione che vengono riprese anche le riflessioni sulla metafisica, la quale, dunque, non riceve la sua valutazione definitiva nella dialettica trascendentale. Infatti, la considerazione della metafisica, anche nella *Critica della ragion pura*, non termina con la condanna della ragione speculativa, con la dissoluzione degli inganni diffusi dalla parvenza dialettica, o gli errori delle pretese di ogni conoscenza che vuole andare oltre le possibilità dell’umana ragione, ma prosegue nella dottrina trascendentale del metodo e in particolare nell’architettura della ragion pura, il luogo teorico in cui si assiste alla riformulazione del compito della metafisica, proprio perché essa era caduta in un “discredito universale”. In queste ultime pagine dell’opera si riafferma l’importanza della metafisica non tanto come fondamento della religione, ma piuttosto come il suo “scudo”, e, proprio in questa veste critica, la metafisica “impedisce le devastazioni che una ragione speculativa priva di leggi produrrebbe con tutta certezza sia nella morale che nella religione” (KrV, B 877). Da questo punto di vista il ritorno alla metafisica si presenta come un compito necessario, l’itinerario che proprio una ragione critica deve condurre a termine oppure, come aggiunge Kant con un paragone molto più delicato, “come si torna ad un’amata dalla quale ci si sia separati” (KrV, B 878). Da qui emerge il senso finale della metafisica, che unitamente alla parte critica, o propedeutica, costituisce la filosofia. Da questo punto di vista tutte le scienze mirano non solo a realizzare dei fini contingenti, ma anche “i fini necessari ed essenziali all’umanità”. Questi fini sono però raggiungibili solo mediante “una conoscenza razionale che muova da semplici concetti, e che può essere chiamata come si vuole, ma propriamente non è altro che metafisica” (KrV, B 878).

Con un simile riposizionamento, la metafisica “costituisce anche il compimento di ogni *cultura* della ragione umana, un compimento che risulta indispensabile” (KrV, B 878). Il fatto che la metafisica, “come semplice speculazione, serva a tenere lontani gli errori, piuttosto che ad ampliare la conoscenza, non pregiudica il suo valore ma le conferisce piuttosto la

dignità e il prestigio che appartengono all'ufficio del censore, quello che assicura l'ordine e l'accordo universale, e addirittura il benessere della comunità scientifica, e impedisce che le elaborazioni coraggiose e feconde degli scienziati si allontanino dal loro fine principale, che è la felicità universale" (KrV, B 879).

Sia allora consentito precisare che una metafisica intesa come il coronamento dell'intera "cultura della ragione umana" si presenta sotto la forma totalmente rinnovata di una *nuova* metafisica che probabilmente non pretende più di essere, come era stata prima dell'elaborazione della dialettica trascendentale, la regina delle scienze, ma che certamente sarà la forma che devono assumere le facoltà dell'animo umano e soprattutto i loro atti, affinché l'uomo possa ritenersi degno di essere felice. In conclusione il sistema della metafisica serve come una scienza rigorosa per evitare errori e in questo suo ufficio non possiede solo un valore negativo, perché infatti proprio in questo modo assicura un ordine universale e un'armonia ricordando sempre che il fine di ogni opera umana consiste nel raggiungimento di una "felicità universale". Ora, questo fine principale che l'umanità dovrebbe raggiungere consisterebbe nella dimensione dell'*homo noumenon*, l'uomo che è riuscito ad adeguare perfettamente l'esercizio della propria libertà alla legge morale della ragione. Pertanto rimane certamente da chiedersi – come la Vanni Rovighi scrive nella *Filosofia della conoscenza*⁴ – se Kant, dopo aver negato la possibilità della metafisica in senso tradizionale, ritenga anche di aver escluso la possibilità di ogni metafisica. A tale domanda si può rispondere negativamente, dato che la metafisica non solo continua a svolgere il proprio ruolo specifico nella ripartizione tra metafisica della natura (uso speculativo della ragione pura) e metafisica dei costumi (uso pratico della ragione pura) (KrV, B 869), ma, sotto la nuova veste di "sistema", incarna le esigenze ineliminabili della ragione umana: conseguire un senso della totalità nella vita.

All'indole pratica del criticismo Kant aveva già dato inizio non certo con la seconda *Critica*, ma proprio quando aveva corretto la nozione di idea. Anche l'idea è una rappresentazione, però una rappresentazione molto particolare perché tenta di indicare la molteplicità sotto l'aspetto dell'unità, di raccogliere ciò che è disarticolato e disperso in un ambito omogeneo, in un intero. Così le grandi idee della totalità – di Dio, di mondo e di uomo – delineano gli ambiti principali in cui essenzialmente tutti gli enti vengono raccolti. E questo è il punto più critico di tutto il criticismo. Queste idee, infatti, proprio in quanto sono rappresentazione di una facoltà particolare qual è la ragione, non sono concetti ostensivi, non sono in grado

⁴ Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2007, p. 220.

di riferirsi agli oggetti come se fossero dei dati presenti, ma indicano soltanto che siamo in grado di pensare la molteplicità dispersa in una sua possibile unità. Le idee sono pertanto regolative, o con un altro termine potremmo anche dire euristiche, perché fungono da guida nella ricerca del senso ed escogitano le regole per trovarlo. L'unica facoltà capace di trattare le proprie rappresentazioni non subordinandole ai dati che provengono dall'esperienza, ma connettendo le intuizioni e i concetti nell'unità strutturale della totalità di tutte le cose è la ragione.

In altre parole, l'idea di sistema in cui culmina l'edificio dottrinale della *Critica della ragion pura* è la *nuova* metafisica, la metafisica che non è più tale perché i suoi possibili oggetti vanno oltre l'esperienza, ma perché rappresenta un sistema che anticipa tutti i possibili oggetti dell'esperienza. Così il sistema è definito come "l'unità di molteplici conoscenze sotto un'unica idea" (KrV, B 860) oppure come "la connessione della conoscenza in base ad un unico principio" (KrV, B 673). Possiamo dunque legittimamente chiederci da dove provenga questa unità della ragione, da dove derivi il fatto che la conoscenza assuma la forma della totalità e questa operi come una struttura che precede la conoscenza delle singole parti, sia in grado di assegnare un posto specifico, all'interno dell'unità, a ciascuna parte e anche di anticipare tutte le possibili relazioni che ogni parte può assumere nei confronti dell'altra. Soltanto una simile idea di totalità in grado di anticipare l'unità di tutte le possibili conoscenze e di raccoglierle in un tutto, articolando il loro senso in modo che non restino semplicemente aggregate, ebbene quest'idea deve avere uno statuto speciale, non può essere infatti solo una rappresentazione di unità, bensì deve essere l'unità di tutte le rappresentazioni, *idea idearum*.

La ragione si presenta quindi come la facoltà che raccoglie in un sistema tutte le proprie rappresentazioni, nello stesso modo in cui la propria idea non dice più di un oggetto, ma della sua possibilità incondizionata, cioè della sua appartenenza a un'unità di senso, questa sì, e definitivamente, *data*. La ragione è perciò la facoltà dell'incondizionato perché raccogliendo tutto in unità non si arresta alla conoscenza di ciò che è dato, ma guarda oltre, aspira all'unità di una connessione fondamentale, alla "completezza sistematica di tutte le conoscenze" (KrV, B 683). La ragione dunque non termina il suo compito ricordando che non potrà mai conoscere la *res in se spectata*, ma invita l'intera dottrina delle facoltà a orientarsi verso l'insieme in cui resta ordinata, perché solo la ragione è in grado di formare, o meglio di anticipare, l'orizzonte di tutte le nostre rappresentazioni. La facoltà della ragione espone l'interesse, il fine che essa ha di raccogliere tutte le conoscenze in unità, e così opera la filosofia. Perché la filosofia è sistema e considera i propri oggetti nel loro fondo, e cioè andando oltre, pensandoli a partire dall'orizzonte che li racchiude e che costituisce il loro

inizio. Il punto di vista a partire dal quale il sistema raccoglie in unità tutti i propri dati è il fine supremo dalla ragione o, nei termini cari a Kant, la filosofia è *teleologia rationis humanae* (KrV, B 867).

Tutto ciò permette di capire perché secondo Kant una simile facoltà della ragione continua a ricordare all'uomo la propria finitezza. Questo è sicuramente il tratto caratteristico della filosofia di Kant che Sofia Vanni Rovighi amava di più. Ritornando infatti alla definizione di filosofia come *teleologia rationis humanae* viene messo innanzitutto in risalto il fine a cui essa è orientata, e in questo anche la ragione vede precisato il suo ruolo di indicazione e rinvenimento del fine da conseguire. Per questo il nuovo sistema della ragione non ha come oggetto l'anima, il mondo, Dio, bensì, al contrario, rimane determinato dalle idee di anima, mondo, Dio: perché soltanto queste idee sono in grado di mostrare, in quanto unità del molteplice, in quanto sistema di parti congruenti, la finalità o la destinazione finale dell'uomo stesso. In tal senso le idee, in quanto fine a cui tende la ragione nella sua esigenza sistematica, anticipano già il luogo che le cose esistenti, se intese nella loro totalità, dovrebbero abitare. Concepire il sistema a partire dal principio di finalità vuol dire anche pensare le idee della totalità non più come derivate, o peggio dimostrate, a partire dall'esperienza, e nemmeno come ciò che implicitamente costituisce il fondo su cui ogni possibile esperienza può essere pensata. Con una espressione molto tipica Kant dice che il sistema della ragione è stabilito a vantaggio (*zum Behuf*) dell'esperienza.

Ciò che qui interessa consiste nell'affermare, da una parte, l'esigenza sistematica della ragione e, dall'altra, il fatto che il fondamento di questo sistema non viene denotato, vale a dire le grandi idee dalla totalità non hanno un'origine conoscibile. Per questo rimangono segni indicativi, una vera e propria *signatura rerum*: regolano il modo in cui è possibile riferirsi alla loro realtà, ma non pongono mai ciò a cui si riferiscono. Ciò significa che il sistema della ragione non potrà mai essere fondato a partire dalle idee, cioè dalla totalità delle cose prese nel loro insieme. Il fondamento di questo sistema della ragione non è conoscibile o, in altri termini, il sistema si propone solo come una totalità problematica. E, però, è stato troppo forte il richiamo all'unità, ai fini della ragione, alle esigenze del sistema, perché tutto questo potesse restare solo accennato e non raggiunto. Su un dato Kant, con la sua dottrina trascendentale del metodo, è riuscito a convincere, cioè sul fatto che non si può prescindere dal sistema della ragione. Perché solo il sistema può garantire l'unità della conoscenza e quindi se non una manifestazione completa almeno l'indicazione della verità. Dopo la *Critica della ragion pura* rimane aperta e insopprimibile questa esigenza di sistema, cioè di tendere alla verità che sola permette di rinvenire il fondamento del sistema stesso e che secondo la Vanni Rovighi la "filosofia perenne" aveva già mostrato, non senza oscillazioni, comunque.

Era talmente urgente questa esigenza che i romantici e gli idealisti cercarono in tutte le forme possibili di individuare un simile fondamento e al proposito il pensiero di Kant poteva anche apparire inadeguato. Non bastava più pensare il sistema come un orizzonte, come il profilo della totalità, come la cornice non raffigurabile dell'unità di tutte le cose, occorreva esibirlo direttamente quale disegno preciso e completo dell'assoluto: così confrontarono ciò che a Kant era giunto in eredità nel bene e nel male, cioè come risorsa e come peso, con quella parte di futuro che gli era rimasta preclusa, sebbene del tutto favorita, e che ben presto divampò nella pagine di «Athenaeum», nei principi della *Dottrina della scienza*, nel fondamento auspicato di *Vom Ich*, prima ancora che nel sistema integrale, in quegli anni solo prefigurato, di Hegel.

Se però, a partire da Fichte, troverà espressione una volontà più di dottrina che di sistema, più della scienza che della filosofia, l'esigenza di conseguire i fini intravisti dalla ragione portò Kant a pensare sempre più a fondo l'idea appena progettata. Perfino negli ultimi appunti dell'*Opus postumum* si ritrovano tormentate riflessioni riguardanti il sistema della filosofia. Eppure almeno un compito il sistema critico era riuscito ad assolvere. Mi riferisco alle pagine con cui Kant iniziò la sua terza *Critica*, cioè il compimento del sistema, rendendosi conto che non era più questione di termini medi fra estremi incompatibili, di ponti da gettare tra facoltà e forme *a priori*, di passaggi estremi tra ciò che è dato e ciò che deve rimanere solo sperato. Qui Kant afferma che allora “deve pur esserci un fondamento dell'unità di quel soprasensibile, che sta a fondamento della natura, con quello che il concetto della libertà contiene praticamente” (KU, B XX). Viene così indicato *il fondamento dell'unità di due fondamenti* su cui riflette una facoltà molto particolare, l'unica in grado di dare ascolto all'unità della vita, al desiderio del singolare di aprirsi all'indeterminato, la facoltà in grado di porre in relazione l'intelletto con la ragione, ciò che l'uomo può conoscere con ciò che può pensare, ossia la forza del giudizio singolare “la rosa è bella”, in cui si tratta di decidere non di un soggetto e di possibili predicati ma proprio del loro particolarissimo stare insieme in cui si costituisce la loro unità, la sintesi (KU, B 24). Questa rosa, nella sua estrema autonomia, si concede al giudizio non per essere afferrata, bensì per essere accettata e offerta nella sua altrimenti non anticipabile individualità.

La conclusione a cui giunge la Vanni Rovighi è che “la riflessione filosofica ci fa constatare l'insufficienza di tutte le mete terrene e ci lascia alle soglie di una vita ultraterrena, senza poterne determinare la natura. Platone, per descrivere la vita e il luogo delle anime nell'al di là si affidava al mito; noi ci affideremo, come suggeriva lo stesso Platone, ad una divina Rivelazione”⁵. Dal canto suo Kant, negli ultimi appunti a cui consegnava il

⁵ *Elementi di filosofia*, vol. III, p. 269.

proprio senso della filosofia, scriveva che “vi è un principio nella ragione umana per il dovere, e sottomissione di tutto il suo arbitrio alle leggi di un unico e supremo essere, che propriamente è soltanto un ideale davanti al quale ogni ginocchio si piega. Solo sotto il rispetto etico-pratico la ragione può elevare con sicurezza una tale pretesa”⁶. All’inizio degli *Elementi di filosofia* Sofia Vanni Rovighi scriveva che quando si chiede alla filosofia di risolvere il problema del tutto, si concepisce la filosofia come metafisica. In questo tentativo di dire la totalità, non certo come teoria dell’assoluto, mi sembra che il “sistema” di Kant e la “metafisica” di Sofia Vanni Rovighi possano ampiamente testimoniare che cosa si intende per *synphilosophiein*.

⁶ I. KANT, *Opus postumum*, a cura di V. Mathieu, Zanichelli, Bologna 1963, p. 383.