

LA POSSIBILITÀ DELL'ARCHITETTONICA E IL COMPITO DELLA FILOSOFIA

Raffaele Maria Campanile

1. Da Kant a Hegel

Il Professor Sini ha ampiamente sottolineato e mostrato le problematicità di un pensiero come quello di Quine che, nel tentativo di ricondurre il linguaggio alla cosa, al dato esperienziale, sembra condannato ad un realismo ingenuo. Una tale ingenuità, d'altra parte, non può che far emergere quello spirito critico che tenta di tematizzare i limiti e le possibilità della ragione, istituendo, kantianamente, un tribunale in cui il pensiero riflette su di sé. Assumendo questa possibilità viene alla luce che la ragione non può che pensare, almeno come principio regolativo, in termini sistematici, come se il sapere possa essere un'unità organica i cui elementi sono ricondotti *ad unum*, ad un'unità strutturale i cui termini possono essere in sé solo nella relazionalità per-altro. D'altra parte in Kant, una tale struttura, questa architetonica compiuta del sapere appare solo come Idea, progetto che illimitatamente si proietta nell'avvenire presentandosi come possibilità impossibile, valida unicamente per il soggetto che si orienta verso di essa come suo principio regolativo, come se un tale Sapere assoluto possa prima o poi accadere.

Però qui emerge una prima criticità: non è Kant stesso che, mantenendo l'incondizionato come aporetica alterità della ragione, pensato e non conosciuto, cade nuovamente in un realismo? Dopo tutto di fronte a ciò che si dà fenomenicamente rimane quel residuo realistico della cosa in sé, che come Lugarini dice magistralmente, è la medesima cosa del fenomeno colta da un altro intelletto possibile, cioè colta indipendentemente dagli a priori della sensibilità, la cosa dal punto di vista dell'eternità, intesa incondizionatamente¹. Non è Kant stesso che costantemente rimanda alla cosa nella sua più profonda realtà, per come essa è nella sua auto-identità indipendentemente dal soggetto? Una tale posizione, come Gramsci ben sa², è dopo tutto tanto realistica (ingenuamente) quanto teologica, essendo quell'intelletto possibile nient'altro che Dio che consente la sistematicità del reale, vero *telos* della ragione.

Ecco allora il punto: cosa accadrebbe qualora si togliesse questo residuo teologico-realistico? Di fatto avremmo Hegel, dato che, per dirla in maniera brutale, l'architetonica kantiana è un'enciclopedia in potenza, nella misura in cui il compito di quest'ultima è di tematizzare definitivamente, in forme incontrovertibili, un'architettura compiuta della ragione. Di fatto già la *Fenomenologia dello Spirito* era un tentativo di tematizzare compiutamente la struttura della ragione come autocoscienza, come quell'attività che, istituendo tribunali storicamente, riflette su di sé mobilitandosi: in fin dei conti il Sapere assoluto è la soddisfazione del desiderio di riconoscersi della ragione come principio dinamico ed assoluto della storia, come autoproduzione di sé che illimitatamente toglie i limiti che essa stessa pone. Se, in altri termini, abbandoniamo il residuo realistico kantiano bisogna dire che la struttura definitiva della ragione è già accaduta nel Sapere e che, paradossalmente, Kant l'aveva già illuminata: la ragione è auto-riflessione, tribunale di sé o, hegelianamente, immane potenza del negativo, negativo del negativo – e le definizioni potrebbero essere infinite. Piuttosto, mi sembra, è necessario fare chiarezza su un punto, e per fare ciò non posso che richiamarmi ad alcuni termini kojèviani. Si tratta di distinguere tra un *optimum* e un *maximum* di esplicitazione concettuale³: si avrà una tematizzazione ottimale di un concetto – Sapere assoluto, architetonica definitiva della ragione... – quando lo si esplicita in modo che qualunque altro approfondimento dell'oggetto in questione non confuterà un tale discorso *ottimo*; si avrà una tematizzazione *massima* solo quando l'oggetto in questione sarà del tutto esaurito. Kojève è consapevole che una tematizzazione *massima* è impossibile e valida solo come principio regolativo, sebbene un'esplicitazione *ottimale* di un'architetonica definitiva della ragione non solo è possibile, ma è accaduta come Sapere assoluto – o Sagesse.

Posta in altri termini, non è possibile dire che se si esclude qualunque fondo realistico – più o meno ingenuo – e proprio nella misura in cui si rifiuta un tale presupposto, un'architetonica definitiva della ragione non solo non è impossibile ma addirittura assunta ed esplicitata in forme *ottimali*? Dopo tutto una figurazione e, quindi, una struttura e, ancora, un'architettura della ragione come tribunale autoriflessivo (da esplicitare in un'Enciclopedia che mostri i passaggi che conducono a questa de-finizione de-finitiva dello Spirito) è una

¹ Cfr. L. Lugarini, *La logica trascendentale kantiana*, Giuseppe Principato, Milano-Messina 1950, p. 148.

² Cfr. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975, Q. 4, p. 466.

³ Cfr. A. Kojève, *Le Concept, le Temps et le Discours*, Gallimard, Parigi 1990, p. 46.

tematizzazione compiuta del pensiero che, in quanto tale, si sottrae dal tempo facendosi discorso eterno. Infatti qualunque approfondimento che ricerchi un *maximum* di esplicitazione della ragione come sistema non potrà che riconfermare l'architettura del pensiero come storica auto-riflessione, mostrando il carattere de-finitivo, eterno e quindi *ottimale* di questo Sapere assoluto. Quindi, per tirare le somme, abbandonando il presupposto realistico, ancora kantiano, escludendo cioè di poter illuminare l'incondizionato in sé indipendentemente dalle forme spazio-temporali e, di conseguenza, identificando l'Assoluto e il tempo, non bisogna dire che l'architettura definitiva della ragione, cioè la sua struttura compiuta è già ottenuta come Sapere assoluto – che in quanto assoluto è incondizionato, incontrovertibile e post-storico – cioè come riappropriazione della storia come storia dello Spirito in movimento verso di sé, che di volta in volta istituisce tribunali fino a quel tribunale ultimo dell'autocoscienza che tematizza in forme ottimali la topologia del pensiero? Dopo tutto, rimanendo tra le metafore spaziali, cos'altro è un'Enciclopedia se non una mappa compiuta della ragione? Una mappa che indubbiamente possiamo chiarire e rendere più precisa, sebbene già delineata in forme *ottimali* da quel Sapere assoluto che è auto-esplicitazione di sé.

Eccoci quindi al punto: se per Kant l'architettonica definitiva è sempre un avvenire, uno spazio da raggiungere, con Hegel ci poniamo nella presenza dell'Assoluto come Spirito il cui fine non è l'Altro ma un ritorno a sé, un ritorno nello spazio in cui già da sempre siamo e che per tale ragione possiamo compiutamente illuminare topologicamente tramite la tematizzazione del movimento con cui progressivamente giungiamo a chiarire questo territorio. Insomma, se il problema della filosofia – e non è detto che sia questo – è la ricerca della struttura definitiva della ragione, cioè la ricerca del sistema, non dobbiamo dire che questa architettonica è già avvenuta e che, per tale ragione, se storia è storia dell'approssimazione verso l'incondizionato, ci troviamo alla fine della storia e quindi della filosofia? Direbbe Kojève che siamo nella Saggezza, se filosofia è tendenza al Sapere e non possesso. Si diceva che «la ragione è incerta ma c'è»; ottimo, allora, hegelianamente, basta descrivere questo esserci della ragione per renderla certa di sé. Basta mostrarne la struttura come autoriflessione storica che una volta tematizzata è anche compiuta de-finitivamente, in forme incontrovertibili, più che certe vere in sé e per sé.

2. Per una filosofia non architettonica

Una volta attestata non solo la possibilità hegeliana dell'architettonica, ma la sua realtà come Sapere assoluto, ritengo sia necessario interrogare le forme di garanzia che ogni topologia della ragione ci propone. Il punto, mi sembra, è non tanto che una struttura definitiva dello Spirito sia irraggiungibile come vorrebbe Kant, ma che una mappa compiuta del reale, più o meno esplicitata, è sempre operativa in ogni epoca storica e che questa raffigurazione del mondo è meramente possibile e dunque controvertibile. Se si assume questa prospettiva, il compito della filosofia non può essere quello di ricercare (tramite un progetto, una proiezione verso l'avvenire) il sistema, dato che una sistematizzazione compiuta del reale è sempre all'opera nelle nostre pratiche e nei nostri discorsi – sono il nostro mondo mi verrebbe da dire – è l'orizzonte nel quale abitiamo (il sistema è la nostra attualità, sempre per giocare con i modi della temporalità, che per forza di cose determinano le nostre topologie, le nostre architetture intellettuali e non). C'è da dire, forse, che non c'è un universo razionale ma forme di razionalità, molteplicità di sistemi compiuti e definitivi irriducibili, neanche come principio regolativo, all'*unum* trascendentale di un'architettonica che li coordina. Dopo tutto quale potrebbe essere il fondamento di una tale topologia della ragione? (con fondazione intendiamo la capacità di garantire la propria incontrovertibilità): se è assoluta non può che essere assolutamente infondata, dato che altrimenti sarebbe essa stessa condizionata da un principio altro. Ogni processo di fondazione – e questo Hegel lo sapeva meglio di tutti – è sempre infondato, presuppone anteriormente la Cosa da fondare – in questo caso un Sapere assoluto – che nel movimento esplicita le proprie potenzialità⁴.

Ecco quindi che si giunge al punto più problematico: il sistema è un presupposto, in ogni caso, tanto come architettonica definitiva della ragione quanto come combinazione di significati operativi in cui siamo gettati. Proprio perché una mappatura assoluta non può che presupporre la propria incondizionatezza allora un tale presupposto non può che emergere da un vuoto incolmabile (dato che o si fonda in altro o si ri-presuppone riproponendo la stessa infondatezza di tale presupposto) che rende controvertibile ogni architettura del Sapere. «Più in alto della *realtà* si trova la *possibilità*»⁵ diceva Heidegger e, in fondo, come dargli torto, se ci muoviamo in questa direzione. Se assumiamo queste chiavi ermeneutiche, allora, dobbiamo dire che il problema dell'architettura del Sapere non è tanto quello di essere possibile, potenzialmente altro, e quindi controvertibile, in

⁴ Cfr. G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, a cura di L. Lugarini, Laterza, Bari-Roma 1981¹⁰, p. 534.

⁵ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, p. 59.

quanto incompiuta e quindi sempre proiettata in avanti *come se* prima o poi – finché c'è speranza direbbe comunque il Kant della *Critica della ragion pratica* – possa accadere definitivamente (almeno questa è la prospettiva del soggetto fiducioso che ricerca il sistema); ma che ogni topologia del pensiero è possibile proprio perché sempre totalizzante, cioè sempre assoluta, sebbene non è detto che sia totalmente esplicita, e, quindi, sempre infondata, potenzialmente altro. In questo caso la filosofia non deve mantenersi nel progetto dell'unità trascendentale, ma forse, quasi foucaultianamente, accettare la dispersione degli universi in se stessi compiuti e assoluti, cioè la loro *presenza* auto-referenziale ed essenzialmente solipsistica, irriducibile ad un'architettura che li coordini e che li proietti verso il *telos* dell'organicità.

Per concludere non è forse giunto il momento di emancipare la filosofia dal desiderio di sistema che mantiene nel progetto architettonico il Sapere che pretende l'assoluto? Non è forse necessario attestare l'infinità di sistemi, la molteplicità di universi e la dispersione degli assoluti nella loro presenza operativa, nella loro attualità irriducibile ad una, comunque teologica e realistica, volontà di coordinazione incontrovertibile? E quindi, detto ancora in altri termini, non è forse possibile per la filosofia pensare in uno spazio in cui sia possibile emanciparsi dal principio regolativo del Sapere assoluto? Se infatti questa temporalità è compresa in base all'avvenire di una fine, sebbene, kantianamente, sempre riproiettata oltre – in conformità con i codici della storia della salvezza cristiana – non è forse necessario farla finita con ogni fine della storia, la quale [la storia], compresa in questi termini, è sempre la temporalità dell'inizio e della fine, anche come principio regolativo? È possibile pensare alla luce della morte dell'Uomo, per intenderci? O meglio, è possibile e che valore ha pensare *filosoficamente* alla luce della morte dell'Uomo?

(9 novembre 2022)