

MARCO IVALDO

(Università degli Studi di Napoli "Federico II")

«Lezioni per la scuola»

LA FEDE NELLA FILOSOFIA CLASSICA TEDESCA: JACOBI E KANT

Napoli - Palazzo Serra di Cassano

Mercoledì 14 marzo 2018

La trattazione di oggi si inserisce in un piano di ricerca che da qualche tempo sto svolgendo e che ha come oggetto il concetto di fede nell'ambito della filosofia tedesca classica. Sarà un approccio necessariamente molto selettivo.

Abitualmente si indica con "filosofia tedesca classica" l'arco di pensatori, di teorie e di discussioni che si distendono dalla prima edizione della *Critica della Ragione Pura* di Kant e cioè dal 1781, fino al 1854. Si tratta naturalmente di periodizzazioni convenzionali. Il 1854 è la data della morte di Schelling, avvenuta in Svizzera. Quindi si va dalla prima edizione della *Critica* alla morte di Schelling: in questo ambito, si colloca tradizionalmente quella che viene chiamata filosofia tedesca classica. Luigi Pareyson diceva di conoscere soltanto due momenti di fioritura filosofica di tale grandezza. Il primo era quello della filosofia classica greca, da Platone ad Aristotele, ma pensiamo anche a Socrate o a Democrito, e prima di lui, a Parmenide. Alla stessa altezza speculativa Pareyson collocava la filosofia tedesca classica. Quindi la periodizzazione è dal 1781 al 1854. In questo senso, Schelling chiude, diciamo così, il cerchio. Schelling è sia un pre-hegeliano che un post-hegeliano ed è segnato da questa figura duplice nella sua attività e nella sua elaborazione filosofica.

I filosofi tedeschi classici, anche se può apparire paradossale quello che sto dicendo, sono particolarmente interessati a chiarire lo statuto epistemologico e ontologico della fede. Abbiamo, quindi, filosofi speculativi autonomi e originali, i quali non basano la loro filosofia su una tradizione teologica o dogmatica: sono espressione di una filosofia autonoma che cerca i propri fondamenti, in quella che con termine un po' generico possiamo chiamare "ragione"; al tempo stesso – e per questo diventano per me interessanti – si tratta di filosofi che, con profili diversi, hanno affrontato il tema o il problema della "fede".

Però va detto, al tempo stesso, che questo accostamento del tema della fede da parte dei filosofi tedeschi classici – alcuni li tratterò in maniera particolare – conosce anche nell'ambito della produzione e della vita di uno stesso filosofo cambiamenti, modificazioni, spostamenti, per cui si può dire – per riprendere l'espressione notissima di Aristotele: "l'essere si dice in molti modi" –, si può dire che anche nella filosofia tedesca classica la fede si dica in molti modi, e si dica in molti modi non soltanto tra i diversi filosofi, ma anche all'interno di uno stesso pensatore, in diverse fasi della sua esistenza. Bene, questa affermazione pluralistica – la fede si dice in molti modi –, deve accompagnarsi, almeno questa è la mia ipotesi interpretativa, con un tentativo di ricondurre la comprensione della fede nei filosofi tedeschi classici a qualche elemento unitario.

Per questi la fede si colloca in un campo di tensione tra due polarità: una che sottolinea, soprattutto, il nesso della fede con il momento etico, quindi con la moralità (*Moralität* o *Sittlichkeit*). Alcuni filosofi, come cercherò di dimostrare, sottolineano particolarmente l'appartenenza della fede al campo dell'etica, con diverse variazioni possibili:

alcuni tendono a identificare fede e moralità, altri tendono piuttosto a differenziarle o comunque a salvaguardare un elemento specifico della fede rispetto al campo o alla dimensione o all'orizzonte dell'etica. Questa è la prima polarità. La seconda polarità è costituita piuttosto da tentativi di comprendere la fede in rapporto al momento teoretico della coscienza. In questa seconda polarità la fede viene identificata con una certa forma di sapere, una certa forma di apprensione, di comprensione dell'esserci che entra in rapporto (polemico, conflittuale, o armonizzabile – anche in questo caso abbiamo diverse possibilità) con il sapere, e con la forma di sapere propria della filosofia o della scienza. Il termine tedesco è *Glauben*, o *Glaube*. Ebbene il *Glauben* in alcune variazioni dello scenario ha essenzialmente relazione con l'etica, con la moralità o l'eticità (un rapporto non univoco!); in altre declinazioni ha a che fare prevalentemente con un momento teoretico. La fede – come diceva Jacobi – ha un rapporto con il *Wahrnehmen*, il percepire. *Wahrnehmung* si traduce abitualmente percezione, anche se questa traduzione non è molto precisa. *Wahrnehmung* vuol dire apprensione, attingimento del vero. La fede, per questa variante teoretica, è un certo attingimento del vero, ha a che fare con l'apprensione di ciò che vero e reale.

Avanzo un chiarimento. Abituamente colleghiamo la fede con la sfera religiosa, con una dimensione teologica, con una appartenenza ecclesiale (comunitaria). Nell'ambito della filosofia tedesca classica la fede viene però intesa prima di tutto come una struttura fondamentale della coscienza: tale struttura viene declinata piuttosto in senso etico o in senso teoretico, in senso morale-pratico o in senso intellettuale. La fede è una certa struttura della coscienza e dell'autocoscienza dell'uomo, la quale – nel credere – coglie se stessa in una certa relazione con l'oggetto, sia esso un oggetto fattuale, come vedremo con Jacobi, sia esso ciò che Hegel chiamava l'"oggetto assoluto". La fede è un modo d'essere della coscienza umana in rapporto con l'orizzonte della trascendenza, ossia dell'"andare verso" e del "passare oltre" l'ente. Per riprendere una distinzione di Karl Jaspers, la fede viene intesa nell'ambito della filosofia tedesca classica piuttosto come fede filosofica che come fede in una rivelazione positiva del divino. anche se, come si può capire guardando la filosofia della religione di Hegel, per limitarsi a un esempio molto importante, il tema della rivelazione gioca un ruolo fondamentale nell'ambito della filosofia classica tedesca e nella comprensione della filosofia e della religione

Riprendendo il discorso: La fede, il credere, è una struttura della coscienza, una modalità dell'esistere, come il pensare, il volere, l'amare. Questa modalità dell'esistere ha molte declinazioni, che fondamentalmente si lasciano ricondurre a due declinazioni fondamentali: una nella quale abbiamo al centro il rapporto tra fede ed etica, l'altra nella quale abbiamo al centro il rapporto tra fede e teoretica. In ambedue i casi, bisogna aggiungere, questo rapporto non è inteso a dissolvere la fede nell'etica o nella teoretica, quanto piuttosto a determinarne le relazioni reciproche.

Farei un passo avanti, partendo da Jacobi. Jacobi è un pensatore poco conosciuto. I manuali dei licei gli dedicano poche righe, sebbene egli sia stato molto importante per la storia della filosofia. Jacobi muore nel 1819, quindi la sua vita si svolge in un momento di massima creatività filosofica, nel quarantennio formato dalle ultime due decadi del 1700 e dalle prime due decadi del 1800. I filosofi suoi contemporanei, come Hegel, Schelling, Fichte e lo stesso Kant, non condividevano affatto l'opinione che Jacobi fosse un pensatore minore. Anzi essi ritenevano che egli fosse un punto di attrazione, di riferimento, di concentrazione fondamentale della filosofia del suo tempo, lo consideravano un pensatore estremamente geniale, autonomo, con grande capacità di penetrazione della natura stessa della 'cosa' filosofica.

Jacobi entra, se si può usare questa espressione, nella scena filosofica del suo tempo e vi esercita un influsso in primo luogo attraverso un'opera che si intitola *Lettere al signor Moses Mendelssohn sulla dottrina di Spinoza*. Moses Mendelssohn è un filosofo ebreo. Egli era non solo un rappresentante di quella cultura ebraica che cercava una conciliazione tra la tradizione e la modernità, ma anche un insigne rappresentante della tradizione metafisica di impronta leibniziana e wolffiana. Nell'opera citata Jacobi avvia una controversia con Mendelssohn intorno alla dottrina di Spinoza. Il tema era quale fosse la vera natura del pensiero di Spinoza, se esso conducesse o meno al fatalismo. Essendo la sostanza spinoziana una sostanza onni-determinata e onni-determinante, sembrava a Jacobi che essa non lasciasse spazio alla libertà di Dio e dell'uomo. Jacobi quindi tende a interpretare Spinoza come un panteista, perciò fatalista e in definitiva ateista. Si potrebbe chiedere: ma come poteva Spinoza essere considerato ateo se la sua *Etica* – la sua comprensione della struttura originaria – prende avvio *de deo*, con una trattazione su Dio? Il punto è che secondo Jacobi Dio non è una sostanza astratta, come sarebbe per lui quella di Spinoza, ma è un principio personale e intelligente del mondo. Il Dio spinoziano non avrebbe perciò i caratteri veri e propri del divino. È questa l'opinione di Jacobi, alla quale si oppone radicalmente Mendelssohn, espressione della tradizione metafisica; per Mendelssohn Spinoza ha un concetto reale di Dio, e non può essere accusato di ateismo. Tra gli altri effetti di questa controversia tra Mendelssohn e Jacobi su Spinoza vi è anche il fatto che si impone in Germania un'attenzione particolare per Spinoza, il quale invece era caduto in precedenza nel dimenticatoio. Apprezzano in maniera particolare il pensiero spinoziano, anche quando lo criticano, pensatori come Kant, Fichte, Schelling e Hegel. Abbiamo una rinascita di Spinoza provocata da un'opera di Jacobi che voleva essere in realtà una confutazione di Spinoza, nonostante la ammirazione per il suo sistema. Paradossi della storia!

La data di edizione delle *Lettere a Moses Mendelssohn sulla dottrina di Spinoza* è il 1785, prima edizione, la seconda edizione è del 1787. Non posso intrattenermi su questa opera come tale; dico soltanto, per venire al mio tema, che troviamo in quest'opera delineati due concetti fondamentali della fede. Abbiamo una prima illustrazione di due comprensioni fondamentali della fede che incarnano efficacemente la doppia polarità, di cui ho parlato sopra, tra etica e teoretica. Il primo significato, di natura piuttosto teoretica, è che la fede costituisce una certezza immediata (*unmittelbare Gewissheit*). Il secondo significato è piuttosto etico, nel senso di intendere la fede come una pratica di vita morale.

Nel primo caso, come “sapere di prima mano” la fede è un principio di apprensione della realtà, è un modo incontrare e percepire realtà. Una formulazione incisiva di questa prima comprensione della fede è ad esempio la seguente: “Mediante la fede [cioè grazie a un tener-per-vero immediato, *für wahr halten*, che precede tutti i ragionamenti e le mediazioni, che sono un sapere “di seconda mano”] sappiamo che abbiamo un corpo, che fuori di noi esistono altri corpi e altri esseri pensanti”. L'auto-sentimento del nostro corpo, che con-affermiamo in un sapere concomitante immediato; la coscienza che esistono altri corpi fuori di noi; il fatto che noi distinguiamo immediatamente tra le cose fuori di noi e gli altri esseri come noi fuori di noi: tutto questo è dato nella fede e come fede. Questi tre ‘oggetti’ – il mio corpo, i corpi fuori di noi, cioè qualcosa che sta al di fuori della nostra individualità sensibile, l'esistenza all'interno di questa exteriorità empirica fuori di noi di altri esseri come noi –, questi ‘oggetti’ li abbiamo in grazia di un sapere di prima mano, di un'apprensione semplice, di una “certezza immediata”, che è legittimo chiamare fede.

Jacobi sostiene allora che mediante la fede – qui collegata al momento teoretico dato che essa è un certo sapere – sappiamo di avere un corpo e che fuori di noi esistono altri corpi e altri esseri pensanti. Queste tre sfere oggettuali

fondamentali vengono date attraverso un'apprensione immediata, che sottende e fonda ogni pratica riflessiva o mediativa, cioè seconda rispetto al sapere immediato primario (= di prima mano).

Emerge qui una distinzione tra l'immediatezza e la mediazione. La fede si realizza come un'immediatezza, ma questo momento dell'immediatezza – nel quale, per usare a mio modo un'espressione di Heidegger, siamo gettati – è connotato dalla coscienza spontaneo-primaria che alcune relazioni fondamentali esistono e si danno: suo tramite sappiamo che abbiamo un corpo e che con noi esistono altri corpi, e altri essere pensanti. Jacobi osserva: è una “rivelazione meravigliosa”. La fede ha a che fare con una certa rivelazione, cioè con il darsi pre-riflessivo delle cose – uso il termine cose, potremmo parlare di “enti” –, siano queste la nostra corporeità, un mondo esterno a noi e dentro al mondo esterno persone come noi. Questo è rivelazione, il manifestarsi della realtà. In qualche misura possiamo dire che la fede è un modo basilare di manifestarsi dell'ente a noi. Noi abbiamo idee, mediazioni, soltanto in quanto queste mediazioni si producono per riflessione a partire da stati esistentivi fondamentali, che costituiscono come una certezza immediata, dentro la quale e sulla quale si formano le prestazioni dell'intelletto, del giudizio, della ragione.

Distinta da questa è un'altra figura della fede. Emerge qui il momento religioso della fede: è la fede che insegna la religione cristiana. In qualche misura Jacobi rivendica qui la sua appartenenza a quella che possiamo intendere in senso ampio come una ‘cultura cristiana’, in particolare nella forma di un protestantesimo piuttosto liberale o pietistico, che luterano ortodosso. A questo punto occorrerebbe esporre la posizione teologico-religiosa di Jacobi, ma qui non posso farlo. Mi limito al punto della fede.

Jacobi sottolinea che la religione cristiana insegna un'altra fede, rispetto a quella che abbiamo incontrato fino ad ora. Questa fede non ha per oggetto verità eterne, ma ha per oggetto la natura finita e contingente dell'uomo e il suo modo di atteggiarsi di fronte a Dio. Possiamo dire che la fede (di prima mano) è l'organo della verità, è il modo in cui ci si rivela l'ente e il modo in cui il reale ci incontra. Non così agisce la fede cristiana, la quale si fa invece carico della natura finita e contingente dell'uomo, e prende in esame il nostro statuto antropologicamente intermedio, nel senso di Platone, di esseri finiti che hanno in loro una traccia dell'infinito.

Di questa natura dell'uomo si occupa perciò la fede in senso religioso, diversamente dalla fede in accezione “epistemologica”, di cui abbiamo parlato fino ad ora. Essa insegna all'uomo come possa progredire nella sua esistenza – questa fede ha allora un carattere piuttosto esistenziale-pratico –, e possa innalzarsi a una vita superiore coltivando la traccia dell'infinito in lui, a una superiore coscienza e in essa a una superiore conoscenza. Questa fede è una pratica di vita, che ci conduce a perfezionare noi stessi, ha a che fare con la nostra *Bestimmung*, con la nostra determinazione e destinazione, ha a che fare con quello che siamo e dobbiamo essere.

Nelle *Lettere su Spinoza* troviamo dunque due forme della fede, che in qualche misura esemplificano bene l'orizzonte che ho proposto in precedenza. Quindi, in primo luogo la fede come certezza immediata, sapere di prima mano, distinto dal ragionamento, dalla mediazione, dal sapere mediato, che è il sapere per Jacobi di seconda mano, che viene dopo, è ‘astratto’. Ciò che è vivo è l'incontro, è la rivelazione dell'ente alla coscienza. L'altra figura della fede ha a che fare piuttosto con la natura finita dell'uomo, con noi stessi, e ha a che fare non tanto col vero, quanto col bene; è una pratica di vita nell'orizzonte o sotto l'appello o nella tensione verso il bene.

Questa concezione della fede come sapere di prima mano, quindi come sapere immediato, distinto dal sapere di seconda mano, sapere mediato, si attira abbastanza presto gli strali di Hegel, il quale prende posizione contro questa

concezione della fede in vari luoghi. Quella che qui mi interessa ricordare è un'opera del 1802, *Fede e sapere*, un'opera che esce anonima, cioè senza il nome dell'autore, in cui Hegel prende posizione sulla filosofia del suo tempo, in particolare rispetto a tre figure fondamentali della filosofia del suo tempo, quelle di Jacobi, Kant e Fichte. L'anno precedente col proprio nome Hegel aveva pubblicato lo scritto sulla *Differenza tra il sistema di Schelling e quello di Fichte* (1801), dove si era schierato, diciamo così, dalla parte di Schelling. Ritorna su temi simili nel 1802 in *Fede e sapere*. Non a caso abbiamo il termine *fede* direttamente nel titolo. Qui Hegel si occupa di criticare quella che chiama "la filosofia della riflessione della soggettività". Quando Hegel parla di riflessione o soggettività all'altezza di *Fede e sapere* lo fa per lo più in modo critico, perché la riflessione e la soggettività sono soltanto il lato soggettivo di una realtà più complessa, ed è unilaterale visualizzare solo questo, come farebbero secondo lui Jacobi, Kant e Fichte. Le filosofie della riflessione della soggettività o anche la filosofia dell'illuminismo – altra espressione che Hegel prende in maniera critica – pongono il contenuto vero, il contenuto sostanziale, il contenuto spirituale non nel sapere, ma nella fede. Come fede intendono una certa apprensione dell'aldilà: la fede sarebbe un modo d'essere della coscienza che pone il contenuto sostanziale non nella coscienza stessa, quindi nel sapere della coscienza, ma in un aldilà della coscienza stessa. Per Hegel riferirsi all'aldilà è un modo riduttivo di comprendere la realtà, perché l'aldilà rinvia all'aldiquà e l'aldiquà rinvia all'aldilà: abbiamo sempre una dualità, mentre la filosofia deve fondarsi e svilupparsi a partire da un principio unitario e concreto. Questo principio unitario è la coscienza e l'autocoscienza, come sarà poi nella *Fenomenologia dello spirito*, quindi è un principio che ha che fare non con la fede ma con il sapere.

In *Fede e sapere* abbiamo dunque una tematizzazione della fede colta in opposizione al sapere. Il sapere dovrebbe, secondo Hegel, riappropriarsi del contenuto sostanziale, cosa che secondo lui non hanno fatto né Jacobi né Kant né Fichte né in generale quelle che egli chiama le filosofie dell'illuminismo o della riflessione della soggettività: la fede per Hegel viene allora determinata in maniera negativa, la fede è un non-sapere, si determina per opposizione al sapere, in quanto pone in definitiva il contenuto del sapere, che è il contenuto sostanziale, cioè l'assoluto, nell'aldilà, ma in tal modo separa l'assoluto dall'aldiquà – avremmo l'assoluto relegato in una sola sfera del reale, quindi un assoluto limitato, il che sarebbe una contraddizione. Va anche detto che questa non è l'unica accezione della fede che troviamo in Hegel, come vedremo nella terza lezione. Quindi la posizione di *Fede e sapere* va relativizzata alla luce anche dello Hegel successivo. Inoltre il fatto che Hegel opponga fede e sapere, cioè determini la fede per via negativa, come negazione del sapere, non vuol dire affatto che la filosofia, cioè il sapere fondamentale, non debba avere nulla a che fare con la religione, anzi, dice Hegel, non la fede ma il sapere deve riappropriarsi del contenuto sostanziale che veicola la religione. L'errore della filosofia dell'Illuminismo è stato quello di non essersi limitata a criticare una concezione dogmatica e autoritaria della fede, ma di aver finito per perdere di vista con questa critica anche il contenuto sostanziale della fede, facendone un 'astratto'; in tal modo gli illuministi lo hanno impoverito, irrigidito, fissato, e per questa via lo hanno smarrito. Il sapere, il sapere filosofico in maniera particolare, deve riappropriarsi del contenuto religioso fondamentale. In questo senso non c'è opposizione tra religione e sapere; c'è (almeno qui) opposizione tra sapere e fede, e anche tra religione intesa come relazione dello spirito al contenuto e fede intesa come un sapere immediato di un aldilà che rimane sempre astratto e inattuabile. Hegel recupera alcuni di questi temi per una nuova concezione della fede nelle lezioni di filosofia della religione.

Vengo a Kant. Anche in Kant abbiamo diverse declinazioni della fede; vorrei metterne in evidenza, in particolare, due, che traggo una dallo scritto *Che cosa significa orientarsi nel pensare*, apparso del 1786, quindi un anno dopo la

prima edizione delle *Lettere sulla dottrina di Spinoza* (sicché è pensabile che Kant, attraverso questa trattazione, voglia anche prendere posizione sull'opera di Jacobi); l'altra concezione della fede si può trovare nei paragrafi finali della terza critica, la *Critica del Giudizio*, paragrafo 91.

In *Che cosa significa orientarsi nel pensare* (1786), il punto di partenza è quello che Kant chiama l'incoercibile, inestinguibile bisogno della ragione (*Bedürfnis der Vernunft*). La ragione per Kant ha dei bisogni, non è una facoltà astratta, o intellettualistica, ma ha bisogni, è costituita da tendenze e esigenze fondamentali. In particolare abbiamo un'incoercibile bisogno della ragione di avere un orientamento nell'orizzonte di quello che Kant chiama il metasensibile, cioè nell'orizzonte dell'incondizionato.

Quindi la ragione col suo atto d'essere testimonia d'essere connotata da un bisogno di orientarsi nel campo, nell'orizzonte, nello spazio dell'incondizionato, quello che Kant chiama il metasensibile, ciò che sta al di là del sensibile, insomma ciò che non appare – non appare tuttavia 'essendo' –, così come non appare la cosa in sé, ma questo non vuol dire che la cosa in sé non sia; non possiamo darne una rappresentazione teoretica, non possiamo applicarvi le categorie con una finalità conoscitiva, ma questo non vuol dire che non si possa pensare intorno alla cosa in sé. Ora – e torna qui il tema di un sapere immediato, di un sapere di prima mano – così come secondo Kant abbiamo un sentimento immediato, che ci permette di orientarci nello spazio fisico, cioè di distinguere tra destra e sinistra (la nostra corporeità è strutturata in maniera tale da distinguere immediatamente nello spazio tra queste due direzioni fondamentali), allo stesso modo la ragione ha bisogno di un criterio per orientarsi nello 'spazio metafisico'.

Ora, Kant spiega che la bussola per orientarci in questo spazio, sotto il profilo pratico, è quella che egli chiama *Vernunftglaube, fede della ragione*. Alcuni traducono questo termine con "fede razionale"; solo che in questa espressione (fede della ragione) il genitivo della ragione è un genitivo soggettivo, cioè la fede della ragione è precisamente una fede che la ragione ha. È la ragione che ha fede, anche se questo può apparire paradossale. Peraltro già Pascal pensava in questo modo: è l'ultimo passo della ragione che la ragione rinvia ad altro da sé; questo rinvio, questo fatto del rinviare è ancora pur sempre un fatto della ragione.

Ora se questo è vero, ne scaturisce questa demarcazione tra fede e sapere: il *Vernunftglaube*, cioè la fede della ragione, è una convinzione, un tener per vero, che – così Kant –, non è seconda nel grado a nessun sapere, se pur ne differisce completamente quanto al genere.

Quindi abbiamo un certo rapporto fra fede e sapere: la fede è pari al sapere quanto alla sua capacità di tener per vero, cioè di affermare con convinzione, anche se la fede non è un sapere; altrimenti detto, è distinta dal modo di essere del sapere in senso teoretico e ha a che fare piuttosto con la dimensione della ragione pratica.

Per un verso allora – e qua emerge la differenza di genere tra fede e sapere –, mentre il sapere è una convinzione sia soggettivamente che oggettivamente sufficiente – il sapere è oggettivamente sufficiente perché può fondare teoreticamente le rappresentazioni connettendo concetti, cioè categorie, e intuizioni –, la fede nella ragione, la quale non può sottoporre intuizioni empiriche alle categorie, perché non abbiamo dell'incondizionato una intuizione, è invece una concezione – così Kant – soggettivamente sufficiente, sufficiente per il soggetto agente, per l'agente morale cioè per la prassi morale, in vista della prassi morale. Quindi la fede della ragione è una concezione soggettivamente sufficiente per la prassi morale che però è accompagnata dalla coscienza della propria oggettiva insufficienza. Oggettiva che cosa vuol dire? La fede non può addurre, come può fare il sapere, fondamenti teorici per la propria rappresentazione, cioè intuizioni empiriche, ma può avanzare soltanto fondamenti pratici: detto in altri termini, la fede della ragione è una convinzione riguardo all'incondizionato che è consapevole del proprio limite conoscitivo teoretico, quindi è un sapere

dell'incondizionato consapevole del proprio limite, un conoscere non conoscendo, possiamo dire, un sapere non sapendo, un sapere pratico che non ha però la stessa valenza teoretica del sapere rappresentativo, il quale può addurre intuizioni empiriche sotto concetti, può applicare le categorie a intuizioni. Questo non può farlo quella forma di sapere che si volge all'incondizionato, perché nell'incondizionato non possiamo dare intuizioni empiriche, quindi non possiamo avere una conoscenza oggettiva. Possiamo al più – dice Kant nei *Prolegomeni a ogni futura metafisica che vorrà rappresentarsi come scienza* (1783), ma anche altrove, nella *Critica del giudizio* – averne, se non un sapere oggettivo, almeno un sapere simbolico, analogico. Possiamo esplorare linee del sapere che non sono quelle del sapere oggettivo.

Questa convinzione, la fede, pur consapevole del proprio limite teoretico, è però altrettanto salda e stabile del sapere, anzi sarebbe capace di offrire – cosa che il sapere teorico come tale non può – un orientamento, permette di orientarci nella sfera della trascendenza, quello che Kant chiama il metasensibile, quel metasensibile che ha tuttavia un significato essenziale per la vita dell'uomo. La fede è l'organo di questa dimensione.

Vedremo nella prossima lezione la seconda figura della fede. Mi soffermo solo su un ultimo elemento, tratto dalla *Critica della ragion pura*. Come Kant aveva spiegato nella parte finale sul Canone, una parte che di solito viene abbastanza trascurata, questa fede della ragione che ha un'essenziale importanza per la vita dell'uomo – perché qui abbiamo a che fare con il rapporto tra il finito e l'infinito, cioè tra l'uomo e Dio – veicola non una certezza logica, ma quella che Kant chiama una certezza morale. Il sapere rappresentativo teoretico dà una certezza logica, mentre qui, nella fede, abbiamo una certezza morale, a proposito della quale potremmo dire che l'uomo, cioè il soggetto agente, si impegna in prima persona, ovvero da testimonianza della propria convinzione fondamentale. Dice Kant che espressione adeguata di questa incrollabile certezza morale non sarebbe una frase come questa: “è moralmente certo che c'è un Dio”, ma una frase come questa: “io sono fondamentalmente certo, che esiste un Dio”. In questa attestazione la persona, o il soggetto agente, è direttamente implicata in ciò che attesta. Si tratta di una attestazione, che è una auto-attestazione. Dismettere questa certezza significherebbe non rinunciare a una conoscenza teoretica, ma rinunciare alla propria