

NOTE E DISCUSSIONI

VIRGILIO MELCHIORRE

SUL PRIMATO DELLA RAGION PRATICA L'ESISTENZA COME LIBERTÀ DA KANT A FICHTE

Fra i più accreditati studiosi dell'età kantiana Marco Ivaldo è certamente uno dei più autorevoli, in particolare per i suoi scritti su Fichte. Il volume, che ora viene raccolto sotto il titolo *Ragione pratica, Kant, Reinhold, Fichte*¹, ne è una significativa conferma. Si tratta d'un percorso i cui campi storiografici sono ben precisi e accuratamente segnalati. E però, entro questi limiti, la ricerca è quanto mai puntuale e approfondita: tanto approfondita che al recensore non sembra possibile darne conto nel giro di poche pagine, quali sono quelle di cui dispongo. Ho per questo scelto di raccogliermi entro una prospettiva che mi è parsa centrale nell'ottica dell'autore: una prospettiva che cerca di leggere il volume non come una semplice raccolta di tre campi distinti, bensì come un crescendo organico che da Kant va a Fichte, passando per Reinhold, con l'intento di rintracciare una sequenza *architettonica*, quella che fa della ragione pratica l'epicentro fondativo dell'intera ricerca filosofica.

Ho avuto modo di ricordare in altre occasioni come la *Critica della ragion pura* sembra concludersi almeno in parte con una prospettiva che, lasciata a se stessa, segnerebbe l'interruzione di un cammino, quasi l'impossibilità di uno sguardo organico sull'essere. Si ricordi infatti come Kant, pensando a Dio come principio fondante dell'intero, deve concludere che la sua ricerca può, sì, approdare all'*essere* del fondamento, senza però poterne indicare l'*identità* e il *senso*: una conclusione che, da sola,

¹ M.IVALDO, *Ragione pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, ETS, Pisa 2012.

equivarrebbe a un vuoto di senso per l'intero percorso speculativo della *Critica*². È da questo punto che il discorso verrà poi riaperto già nell'ultimo percorso della prima *Critica*, per essere poi ripreso più decisamente nei *Prolegomeni ad ogni metafisica futura* e, di nuovo, nella *Critica della ragion pratica*: l'esperienza morale, a condizione della propria possibilità, dovrà allora presupporre la realtà sussistente di un sommo bene e, insieme, quella della libertà. Sarà a quel punto, come ricorda Ivaldo, che Kant raggiunge una «prospettiva architettonica», che appunto «“unisce la ragione pratica con la ragione speculativa”³ o meglio unisce la ragione pratica con la ragione teoretica senza cadere in speculazioni ingiustificate, e dà attestazione dell'*unità della ragione*. Ecco in che senso l'unità sistematica dei fini del mondo delle intelligenze, del *regnum gratiae*, conduce anche all'unità conforme a fini “di tutte le cose” che formano questa totalità secondo leggi universali della natura così come la prima la forma secondo leggi morali» (p. 55)⁴.

Com'è noto, il discorso di Kant muove dal *dato* della legge morale per risalire alle sue condizioni di possibilità e quindi all'idea di libertà e poi da questa all'idea di Dio. Il primo passo, quello che dal dato della legge morale risale al fatto della libertà, deve poi assicurare il concreto, completo e non contraddittorio esercizio della libertà. Kant – com'è noto – lo fa trascendendo il limite finito dell'esperienza con la postulazione d'una esistenza prolungata di là dal tempo finito e poi con la postulazione dello stesso asserto teologico. È, in definitiva, per questi passaggi che Kant può colmare il vuoto adombrato dalla prima *Critica*. E così, citando la seconda *Critica*, Ivaldo scrive che «il concetto della libertà, assicurato nella sua realtà dalla legge pratica della ragione pura, “costituisce la *chiave di volta* dell'intero edificio di un sistema della ragione pura, anche della speculativa [da qui la valenza architettonica della libertà] e tutti gli altri concetti (quelli di Dio e dell'immortalità), i quali, come semplici idee, nella ragione speculativa rimangono senza sostegno, ora si uniscono ad esso e ricevono con esso e per mezzo di esso la stabilità e la realtà oggettiva (*objective Realität*), ossia la loro pos-

² I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, AA III, pp. 457-458; tr. it. di G. Colli, *Critica della ragione pura*, Adelphi, Milano 1976, pp. 669-700; ID., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, AA IV, § 57, p. 355; tr. it. di P. Martinetti, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, Rusconi, Milano 1995, p. 227. Su questo punto mi permetto di rinviare al mio saggio, *Analoga e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Mursia, Milano 1991, pp. 66 ss.

³ KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, AA III, p. 529; tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, rev. di V. Mathieu, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1969, p. 619.

⁴ Cfr. pure le pp. 59 e 62-63.

sibilità è dimostrata (bewiesen) dal fatto che la libertà è reale (wirklich)»⁵ (p. 84). L'asserto della libertà costituisce così non un *primum* nell'ordine della conoscenza: si rivela infatti riflessivamente, come la necessaria condizione di possibilità per il *dato* della coscienza morale, *primum cognitum*. E però la riflessione, che muove dall'evidenza del *tu devi*, porta a esigere il ruolo costitutivo, il *primato ontologico* della libertà che dunque si manifesta come la *ratio essendi* della legge morale (pp. 88-90). Ivaldo può, a questo proposito, giustamente rilevare il ruolo *archetipo* della libertà (p. 98), dal momento che lo scandaglio del suo esercizio porta a postulare l'asserto di una vita sovrasensibile e infine lo stesso asserto dell'esistenza di Dio (pp. 115-118): siamo appunto a quel circolo per il quale nella seconda *Critica* trova compimento e *determinazione* quanto nella prima *Critica* era rimasto da completare. Con buona ragione Ivaldo può allora insistere nel dire della seconda *Critica* come della «ragion *pura* pratica»: orizzonte di un compimento metafisico della ragione e, come tale, «tema fondamentale» della sua ricerca (p. 99). Per mio conto aggiungerei anche che nella terza *Critica* questo compimento raggiungerà poi (riflessivamente) la massima articolazione e la più concreta accessibilità nei modi del pensiero simbolico. Resta comunque cruciale l'approdo che, nella seconda *Critica*, rinviene il vertice della metafisica muovendo appunto dal teorema della libertà. E in tal senso appare del tutto convincente il filo esegetico più volte ribadito da Ivaldo. Mi limito a ricordare solo un passaggio, chiaramente decisivo, dove si dice che «nell'unione della ragione pratica e della ragione teoretica, l'interesse che ha il primato è quello della ragione pratica: è in definitiva la ragione pura pratica che sollecita la ragione teoretica ad ammettere qualcosa che non proviene da essa e a integrarlo con le sue proprie conoscenze, anche se in questa che Kant chiama "subordinazione" l'interesse della ragione teoretica non viene affatto contraddetto, ma piuttosto confermato, sicché converrebbe aggiungere che la "subordinazione" avviene attraverso una certa reciprocazione fra i due usi della ragione pura» (pp. 130-131)⁶. È infine que-

⁵ I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, pp. 3-4; tr. it. di F. Capra, rev. di E. Garin, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 3-5.

⁶ Questa equilibrata conclusione viene precisata in nota richiamando un'analoga lettura kantiana di Husserl, rispetto alla quale quella di Ivaldo prende qualche distanza a mio parere non essenziale. Mi preme comunque ricordare solo la conclusione di questo confronto, come ulteriore chiarimento di quanto ho richiamato nel testo: «Il primato della ragione pratica – che in definitiva deriva dal fatto che l'interesse fondante della ragione pura è pratico, dal fatto cioè che la ragione pura pensa i principi per determinare l'agire –, non equivale a un imperialismo della ragione pratica sulla ragione teoretica, che rimane autonoma nel determinare i limiti della conoscenza e che ammette altri concetti, che non nascono sul suo terreno, solo a condizione del loro uso pertinente, cioè pratico» (p. 131, nota 121).

sta reciprocazione che, muovendo dal postulato della libertà, porta a compimento la stessa ricerca dell'ultimo fondamento, soltanto dischiusa nella parte conclusiva della prima *Critica*. Ora è appunto la ricerca delle condizioni di possibilità dell'imperativo etico quella che permette il passaggio dal teorema della libertà al teorema metafisico. «L'idea di fondo che Kant vuole comunicare è in definitiva che un senso della creazione e di noi stessi (teodicea autentica) si dischiude per noi solo a partire dall'obbedienza dell'imperativo etico, perciò non attraverso una ragione speculativa e raziocinante, ma mediante l'esercizio della teodicea fondata sulla legge morale, la ragione pura pratica» (p. 156). Vorrei associarmi a questa conclusione notando che nella parte finale della prima *Critica* non manca, come ricordavo, una conclusione di tipo teologico, che anzi è data come un dato *aprioricamente* costituito⁷. È però l'indeterminatezza di questo dato speculativo che viene colmata proprio nella seconda *Critica* e ulteriormente nella terza, come pure nei *Prolegomeni ad ogni metafisica futura*, dove la metafora con cui si esemplifica la determinazione teologica è, non a caso, quella antropologica della paternità⁸: restiamo pur sempre nel campo delle relazioni etiche.

Su questo versante ci riporta nuovamente il saggio che Ivaldo dedica a Reinhold, ritagliandone in particolare il nesso con Kant: pagine preziose perché muovono a superare l'immagine di un Reinhold semplice divulgatore di Kant, mirando piuttosto alla sua posizione teoretica, quella appunto che «ripensa in profondità i principi di Kant e dà origine a una proposta filosofica originale». In questa prospettiva verrebbe meno anche un altro pregiudizio, quello che induce a pensare Reinhold soltanto come «una figura di passaggio fra il criticismo e il cosiddetto "idealismo assoluto"» (p. 159). I testi di riferimento sono a questo riguardo soprattutto il *Saggio di una nuova teoria della facoltà umana della rappresentazione* (1789) e le *Lettere sulla filosofia kantiana* (1790-1792).

La riflessione che segna un dispiegamento o un'integrazione del sistema kantiano è quella che distingue alla radice il ruolo della ragione pratica dalla volontà, intesa come capacità di soddisfare o meno il desiderio per amore della legge pratica: una tematica certo presente in Kant, ma non esplorata, per Reinhold, sino alle radici essenziali della volontà (pp. 165-166). In questa direzione – nota Ivaldo – la costante della lezione reinholdiana sta appunto nel portare a fondo la distinzione che corre fra ragione pratica e volontà: la prima presenta la legge pura nell'autocoscienza, la volontà ha

⁷ Cfr. nuovamente KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, AA III, pp. 457-458; tr. it. Colli, *Critica della ragione pratica*, pp. 669-700.

⁸ ID., *Prolegomena*, AA IV, § 58, p. 357, nota 24; *Prolegomeni ad ogni metafisica futura*, p. 297.

invece il compito di attuarla ed è *pura* quando la segue, *impura* quando la tradisce (p. 173). La fenomenologia di questo rapporto si intreccia con la funzione del desiderio che, nei modi della rappresentazione, dà forma al suo oggetto, alla felicità, che la ragione assume e promuove in riferimento all'incondizionato. È appunto la ragione che accoglie e traduce questa tensione nei modi di un *impulso razionale, disinteressato*, ma è la volontà che poi agisce empiricamente ed esegue l'impulso della ragione pura (pp. 177-178). Siamo a quella distinzione di funzioni che Ivaldo può precisare citando in particolare una lettera di Reinhold a Baggesen (27 marzo 1792): «Mi differenzio interamente da Kant e dai kantiani nel concetto della volontà, che non considero né la causalità della ragione né la facoltà di agire secondo leggi rappresentate, ecc., ma come una facoltà della *persona*, ugualmente diversa dalla ragione e dalla sensibilità, di determinarsi rispetto alla soddisfazione e non soddisfazione di un desiderio⁹» (p. 180). Semplificando, potremmo dire: la ragione pratica presenta la legge morale, la volontà ne può disporre l'esecuzione; può agire razionalmente in ordine all'impulso della ragione pura ed è così volontà pura, adeguazione a un desiderio disinteressato, mentre è volontà impura quando cede a un desiderio interessato, non rischiarato dalla ragione (pp. 172-173). Siamo a una contrapposizione, che a sua volta lascia spazio a una via mediana di Reinhold: la via che non necessariamente si oppone all'impulso interessato, che può invece accettarlo *subordinandolo* all'impulso disinteressato; una via diversa dall'*assoggettamento* o dall'*annientamento*. Siamo con questo a un passo ulteriore rispetto a Kant: l'insistenza di Reinhold su questo punto porta a sottolineare che la moralità è impensabile senza sensibilità. Si deve così riconoscere «che la facoltà del desiderio ha in sé due impulsi originari, che sono a un tempo essenzialmente diversi ed essenzialmente uniti. Il primo impulso, che è fondato sulla sensibilità e ha come oggetto il piacere in generale, è *l'impulso al piacere*; il secondo, che è dato nell'auto-attività personale e presenta una legge necessaria mediante se stessa, cioè che ha in se stessa la propria necessità è la *ragione pratica*» (pp. 181-182). Il nesso, piuttosto che l'opposizione delle due componenti, viene qui ricordato con una citazione diretta dall'epistolario di Reinhold: «*In tutte le azioni della volontà la soddisfazione o non soddisfazione del tuo impulso interessato sia subordinata alla volontà dell'impulso disinteressato*¹⁰» (p. 188).

⁹ Aus Jens Baggesen's Briefwechsel mit Karl Leonhard Reinhold und Friedrich Heinrich Jacobi, Brockhaus, Leipzig 1831, p. 169.

¹⁰ K.L. REINHOLD, *Briefe über die Kantische Philosophie*, G.J. Göschen, Leipzig 1790-1792, II, p. 187; ID., *Gesammelte Schriften. Kommentierte Ausgabe*, hrsg. von M. Bondeli, Schwabe, Basel 2007, p. 139.

A questo punto appare quanto mai opportuno il commento di Ivaldo: «Si coglie che qui Reinhold intende differenziarsi da una concezione ‘rigoristica’ dell’etica. Che egli, secondo una opinione diffusa, ravvisasse questo ‘rigorismo’ anche nell’etica kantiana – come in definitiva viene attestato dalla citata lettera a Baggesen: “Nel concetto di moralità mi distanzio da Kant, in quanto non riesco a pensare alcuna moralità senza *sensibilità*”» (p. 190). Ivaldo nota a questo proposito che «rimane discutibile [...] se a Kant spetti davvero questo ‘rigorismo’ dell’assoggettamento, o addirittura dell’annientamento dell’impulso naturale». È un’osservazione, a mio modesto avviso, del tutto condivisibile notando a un tempo che la prospettiva di una semplice «subordinazione» dell’impulso sensibile resta, nella pagina kantiana, quanto meno sottesa. La posizione di Reinhold ha comunque il vantaggio di un esplicito sviluppo, che – con le parole di Ivaldo – può forse riassumersi con questa distinzione: «Reinhold insiste sul tema della giusta relazione fra gli impulsi per opera della volontà. Kant insiste invece sul tema della giusta relazione della volontà personale con la legge oggettiva universale» (p. 188). Dove, a ben vedere, la posizione di Reinhold si fonda ancora una volta sulla distinzione che vede da un lato l’unicità della legge morale e, dall’altro, la duplice possibilità della volontà: una duplicità che fonda, a un tempo, il nesso e la distinzione della volontà rispetto alla legge morale, della libertà rispetto alla ragione pratica. Il nesso rinvia all’unicità della destinazione della persona, mentre la distinzione sta nell’autonomia della libertà sia rispetto all’impulso sensibile sia rispetto alla stessa ragione pratica (p. 204). In conclusione, sembra di poter dire che la differenza fra Reinhold e Kant sta nella differenza degli approcci: da un lato una *fenomenologia* trascendentale del pratico, dall’altro una *fondazione* trascendentale del pratico (p. 214). È, in definitiva, proprio la dilatazione fenomenologica dell’approccio che porta Reinhold a fondare il campo della libertà nella coniugazione dell’impulso interessato, fondamento *sollecitante*, con l’impulso disinteressato, fondamento *determinante* dell’esercizio etico: un approccio che fa dipendere l’esercizio della volontà dalla duplice coscienza della legge morale e del desiderio sensibile (pp. 208-210). Di nuovo la distinzione e la reciprocità di volontà e ragione pratica risultano i fattori costitutivi dell’esercizio etico: l’incrocio o la mediazione appare poi evidente nel concreto dettato delle *massime* morali, dove l’esercizio della volontà si fa appunto visibile. In sintesi potremmo dire di questo nesso con le parole stesse di Reinhold, che Ivaldo richiama verso la fine del suo percorso (p. 216): «la *legge morale* proviene dalla ragione nella sua *relazione* con la volontà, che non è *ragione*, le *massime* invece provengono dalla *volontà* nella sua relazione con la ragione»¹¹.

¹¹ ID., *Einige Bemerkungen über die in der Einleitung zu den „Metaphysischen Anfangsgründen des Rechtslehre“ von I. Kant aufgestellten Begriffe von den Freiheit des*

Sotto diversi aspetti non sono lontani dalla prospettive di Reinhold i risultati raccolti nei due saggi seguenti, entrambi dedicati a Fichte, con particolare attenzione ai primi scritti e poi a quelli del periodo jenese. Concordando con larga parte della letteratura critica, Ivaldo muove dal riconoscere la funzione *trascendentale* attribuita da Fichte alla ragione pratica: una funzione che dunque si traduce in un ruolo «epistemologico dell'intero "sistema dello spirito umano", non solo dello spirito etico-pratico o dell'esperienza morale [...] La ragione pratica apre ("fonda") la ragione teoretica, che a sua volta ne articola l'intenzionalità in quanto la connette a una visione dell'esperienza senza della quale la ragione pratica non potrebbe tendere al suo vero scopo» (pp. 222-223). Su questa base e ancora con un accostamento a Reinhold, Fichte distingue il primato della ragion pratica da quello della volontà, che però, in quanto non determinabile in un solo modo, è privo di *forma* e dunque non è oggetto di un sapere (come per Reinhold) ma intelligibile solo per *fedè* (pp. 230-231). E per fede tanto più in quanto resta incomprensibile il nesso della libertà con un mondo regolato deterministicamente: «immensurabile abisso», di cui aveva già parlato Kant nella terza *Critica* (p. 235), abisso che per altro si dà come contrappunto a una necessaria fondazione metempirica sia dell'essere della libertà, sia dei postulati che la libertà per se stessa deve implicare (Dio e l'immortalità). Di questa fede «razionale» si deve dire – è molto opportuna questa chiosa di Ivaldo – che è «una spontanea riflessione sulla tendenza dell'io» e che essa «non ha quei caratteri dell'«immediatezza» (in quanto opposta alla mediazione) che abbastanza spesso le sono stati attribuiti, per farla valere come una apprensione sovra-razionale o per screditarla come una opinione infra-razionale. La fede è una «riflessione» a cui l'essenza tendenziale stessa della coscienza sollecita l'io intelligente» (p. 258).

Passo ora all'ultima parte del volume. Gli scritti fichtiani che gravitano nel periodo jenese vi sono letti sotto diversi profili e sempre con analitica precisione. Vorrei però soffermarmi su quella che a me è sembrata una linea portante di questa sezione, che appunto muove dagli scritti fichtiani del 1794 raccolti sotto il titolo *Filosofia pratica* sino al terzo libro della *Destinazione dell'uomo* del 1800.

Singolare, fra i primi scritti del periodo, è la conclusione delle *Meditazioni personali*, dove – come ricorda Ivaldo – Fichte sostiene la necessità di dedurre una *facoltà del desiderare* per cogliere l'unità dell'io pratico con l'io teoretico. Ma, in questo senso, si viene di nuovo a dire che la pienezza

Willen in ID., *Auswahl Vermischter Schriften*, 2. Teil, J.M. Mauke, Jena 1797; ora anche in R. BITTNER - K. KRAMER (hrsg.), *Materialien zu Kants «Kritik der praktischen Vernunft»*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975, p. 311.

dell'io sta dalla parte della ragione pratica: il presente sta nella sensazione, il passato nella ragione teoretica, il futuro invece è soltanto un prodotto della ragione pratica. Si direbbe, come fa notare Ivaldo, che da questo lato viene innovata o incrementata la funzione che Kant attribuiva al giudizio: ora la riflessività del giudizio sembra raccolta nel ruolo del desiderio e poi nella volontà che lo segue attraverso una ricomprensione dell'intero nel particolare, del non-io nell'io già dato (pp. 192-195). Va pure notato come in questa tensione che ricomprende al futuro giochi di nuovo, quale condizione di possibilità, una relazione con l'assoluto, una predisposizione dell'io assoluto. Come annota Ivaldo, «la regola del tendere è espressa dall'imperativo categorico che è una richiesta (postulato) della ragione pura, cioè dell'io assoluto alla coscienza, che è coscienza intenzionale, ed è perciò sempre (anche) attività oggettiva. Lo sforzo è impensabile senza una richiesta assoluta; per parte sua la richiesta assoluta, l'imperativo categorico, l'istanza che tutto debba concordare con l'io assoluto (con il logos), è la forma costituente del tendere» (p. 303). Siamo a quella insidenza dell'assoluto (con Kant, ma anche oltre Kant) che «si presenta nella coscienza umana come la regola di quello sforzo finito/infinito che rappresenta la nostra essenza» (p. 304). Di nuovo, come ancora nota Ivaldo, siamo a quella funzione «architettonica e sistematica» che ora assume la ragione pratica nel suo nesso con il desiderio e con la volontà (p. 305): un carattere architettonico che, in senso kantiano, ma anche oltre Kant, costituisce il fondo noumenico dell'io, nella potenza del desiderio e della volontà (p. 318). Sembra peraltro decisiva, a questo riguardo, l'annotazione per cui, se per Kant la libertà deriva dal dato della legge morale, per Fichte legge e libertà stanno «in un nesso di azione reciproca, anche se in questo esse esercitano funzioni epistemologiche distinte: la libertà viene considerata come il punto di movenza della intellesione di noi stessi che è qui centrale, e ci apre l'accesso all'intelligibile [...], essa però viene legittimata nella sua valenza oggettiva soltanto dalla manifestazione confermantente della legge morale. In tal senso la libertà, in quanto fatto della coscienza che dischiude l'intelligibile, anzi che dispone il 'terreno' per muoversi in esso, è un principio sistematico» (p. 327). Siamo con questo già oltre Kant? Sembra più accorta la conclusione che infine porta Ivaldo a dire che in Fichte troviamo «una decisa intensificazione della portata ontologica globale del fattore pratico» (p. 341). Di questa intenzionalità globale Ivaldo parla poi come di una condizione che istituisce il rapporto interpersonale e lo stesso rapporto col mondo ambiente (pp. 342-345). Di nuovo occorre ripetere che il rilievo kantiano della ragione pratica esercita in Fichte «un ruolo costitutivo e architettonico nella configurazione del fenomeno della coscienza o del sapere in generale» (p. 345). Non che questo significhi che la ragione teoretica debba risolversi nella ragione pratica e nella fede che costituisce il trapasso dalla volontà al ben fare. Si tratta piuttosto di una

dischiusura, quella dell'etica, che chiama la ragione a oltrepassare il proprio ruolo rappresentativo, verso un orizzonte, quello appunto della ragione pratica. È questa che dischiude al futuro e a una totalità possibile (pp. 343-346). È in definitiva la destinazione che promuove la teoresi in tutto il suo dispiegamento. «“Non agiamo perché conosciamo, ma conosciamo perché siamo destinati ad agire: la ragione pratica è la radice di ogni ragione (*die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft*)”¹². La ragione teoretica – questa la chiosa di Ivaldo – è fondamentale al dispiegamento della ragione pratica, che è al fondamento di ogni autorealizzazione della ragione stessa» (p. 344).

In che senso agisce da questo lato il lascito di Kant? Mi sembrano molto perspicue alcune battute di Ivaldo verso la fine del volume. Ne ricordo una fra le più stringenti: «Per Kant l'interesse pratico [...] legittimava una estensione della conoscenza teoretica sotto il profilo pratico riguardo a oggetti meta-sensibili. Per Fichte l'interesse pratico assurge a garante della realtà stessa di tutto ciò che è mediato dalla rappresentazione teoretica. Per Kant la fede è la modalità in cui la ragione (pratica) accede agli oggetti meta-sensibili. Per Fichte la fede è la modalità attraverso cui l'io (pratico-teoretico) accede alla realtà di se stesso e del mondo sensibile e meta-sensibile. In Fichte troviamo perciò una decisa intensificazione della portata ontologica globale del fattore pratico» (p. 341). Credo di poter notare che questa conclusione indica nel modo migliore il peso della svolta kantiana sul versante della ragion pratica. L'esito metafisico dischiuso alla fine della prima *Critica* aveva trovato una soluzione certamente definitiva sul piano della ragion pratica. Si era dischiuso, da quel lato, un riferimento metafisico ben più determinato e antropologicamente decisivo: una svolta di campo che, insieme all'incremento che si sarebbe sviluppato con la terza *Critica*, avrebbe poi determinato un'intera stagione della teoresi occidentale. Resta comunque l'approdo che determina più profondamente l'intima connessione del teorema metafisico con quello etico-pratico.

¹² J.G. FICHTE, *Die Bestimmung des Menschen*, in ID., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth - H. Jacob - H. Gliwitzki - E. Fuchs - P.K. Schneider, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962, I, 6, p. 265; tr. it. di R. Cantoni, *La destinazione dell'uomo*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 88.