

## NATURA E RIVELAZIONE

### IL CONCETTO DI FINE NEL SAGGIO DI UNA CRITICA DI OGNI RIVELAZIONE DI J.G. FICHTE.

#### UNA RILETTURA FICHTEANA DI KANT

#### *NATURE AND REVELATION. THE CONCEPT OF PURPOSE IN FICHTE'S ATTEMPT AT A CRITIQUE OF ALL REVELATION. A FICHTEAN READING OF KANT*

*Federico Ferraguto*

### 1. TRA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE E FILOSOFIA TRASCENDENTALE DELLA NATURA

Apparentemente scritto più per ragioni di opportunità economica che non per motivi sistematici, il *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* occupa una posizione importante nel percorso filosofico di Fichte. In questo suo primo scritto, infatti, il filosofo di Rammenau tenta di colmare un'importante lacuna nel dibattito teologico dell'epoca<sup>1</sup>, offre una sintesi complessiva della sua formazione filosofica e sviluppa una prima e impegnativa rielaborazione della filosofia di Kant. Non a caso diversi interpreti del *Versuch* si sono concentrati sulla valutazione del contributo dato da Fichte ai possibili sviluppi della filosofia pratica kantiana e al suo rapporto con la *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*<sup>2</sup>. In questo contesto, l'indagine fichtiana sulle condizioni di possibilità del concetto di rivelazione viene considerata come una tappa indubbiamente decisiva nel passaggio dalla teologia alla filosofia della religione, che coincide con quello da un'indagine che mira alla definizione scientifica dell'essenza di Dio a una descrizione delle condizioni di possibilità del "senso religioso" come espressione della natura dell'essere umano<sup>3</sup>.

Questa tendenza, condivisa sia dalla *Forschung* sul giovane Fichte che da quella sul Kant maturo<sup>4</sup>, non ha impedito di formulare anche altre letture che mirano a integrare il *Versuch* nella

<sup>1</sup> Una chiara testimonianza del peso di questo problema nella discussione sugli sviluppi della filosofia di Kant risulta evidente in Niethammer 1792. Per una presentazione dettagliata del contesto in cui si inserisce lo scritto di Fichte rinvio a Henrich 2004.

<sup>2</sup> Per un'ampia interpretazione del Saggio di Fichte in relazione a Kant cfr. Wildfeuer 1998.

<sup>3</sup> Un'interpretazione di Fichte in questo senso è stata data da Olivetti 1998, Olivetti 2003, Olivetti 2004, Moretto 1989. Per una riflessione sul rapporto tra "senso religioso" e "rivelazione" si vedano gli studi di A. Caracciolo, in Caracciolo 1999.

<sup>4</sup> Su questo cfr. Ivaldo 1996.

riflessione fondamentale di Fichte caratterizzata, come è noto, dalla formazione della dottrina della scienza<sup>5</sup>. È stato sottolineato anche come nel *Versuch* – e in particolare nel § 2 della II edizione – si trovino importanti motivi che, nel merito e nel metodo, anticipano non solo la *Grundlage*, ma anche altre successive esposizioni della *Wissenschaftslehre*<sup>6</sup>. Si è notato come la comprensione del concetto di rivelazione, mediata da una prima descrizione dell'essere razionale finito come unità di sensibilità e ragione, sia particolarmente affine all'idea globale della dottrina della scienza e decisiva per comprendere la specificità del trascendentalismo fichtiano<sup>7</sup>.

Nel contesto della *Wissenschaftslehre* di Fichte la sintesi tra fatto e ragione avviene attraverso l'integrazione del primo in un percorso teleologico, che risulta comprensibile solo alla luce di un dispiegamento compiuto della razionalità che muove dalla sua manifestazione effettiva: il sapere come operazione di un soggetto concreto<sup>8</sup>. Ma non senza problemi e contraddizioni. Già la critica fichtiana della rivelazione parte da una deduzione della religione basta sulla centralità del concetto di fine come strumento per orientare il nostro agire pratico e per comprendere la natura come un orizzonte che ha, sebbene solo soggettivamente, un senso che trascende i nessi meccanici che emergono da un'osservazione empirica<sup>9</sup>. Nel concetto di fine, infatti, la dimensione teoretica del conoscere e quella pratica dell'agire coesistono legittimamente.

La rivelazione, in questo senso, è un fatto che testimonia l'irrompere di una causalità soprasensibile nel mondo sensibile<sup>10</sup>. La descrizione delle sue condizioni di possibilità permette una riflessione sulla dimensione pratica che si trova a fondamento ed eccede la meccanica naturale. Sotto un altro profilo, però, l'eccezionalità della rivelazione e la sua strutturale eccedenza rispetto al suo essere data in un'intuizione sensibile sembrano mettere in crisi l'idea stessa di teleologia come visione del mondo quale sistema organico orientato da un'intenzione sovraempirica<sup>11</sup>.

In questo articolo cercherò di indagare questa particolare e duplice relazione tra teleologia e rivelazione e cercherò di mostrare come la valorizzazione pedagogica di una visione teleologica del mondo permetta di mettere in luce e giustificare una comprensione della ragione come operatività pratico-teoretica<sup>12</sup>. Si tratta di un primo esempio del ripensamento fichtiano della filosofia di Kant, orientato a comprendere la ragione non più, o non solo come una facoltà soggettiva, ma come una dinamica necessaria ed extrasoggettiva di cui il soggetto

<sup>5</sup> Classico è in questo senso il giudizio di Widmann 1982, secondo il quale la rivelazione rappresenta il fermaglio segreto di tutto il filosofare fichtiano.

<sup>6</sup> In riferimento al § 2 cfr. il lavoro molto specifico ed estremamente puntuale di Wettekind 1997.

<sup>7</sup> Si tratta di un approccio ermeneutico dominante già nell'interpretazione di Fichte data dalla scuola neokantiana del Baden e in particolare da Rickert 1892 e, soprattutto, da Emil Lask. Lask intende il concetto fichtiano di rivelazione "Il concetto nel quale l'unificazione di valore e irrazionalità ha ottenuto un'espressione adeguata [...]. Rivelazione indica [...] una tendenza verso l'irrazionalità e, come annunciatrice del divino, una tendenza verso il valore assoluto. Nel pensiero della rivelazione la forma logica dell'empirico-irrazionale si fonde con il contenuto del valore sovraempirico" (Lask 1903, p. 166).

<sup>8</sup> Ho sviluppato questo punto in Ferraguto 2012.

<sup>9</sup> Una visione complessiva della concezione fichtiana della natura in questo senso è stata data da Lauth 1984, p. 103 e segg., ma in particolare tutta la terza parte del libro.

<sup>10</sup> Per un'analisi compiuta del concetto di rivelazione in Fichte e delle sue implicazioni filosofico-religiose cfr. Kessler

<sup>11</sup> Si vedano su questo le analisi sul concetto di "fenomeno saturo" contenute in Marion 1997.

<sup>12</sup> Per ulteriori elementi relativi alla duplice relazione tra rivelazione e ragione cfr. Drilo 2009.

si fa interprete e strumento<sup>13</sup>. Articerò questa tesi teorica generale a parire da un'analisi del rapporto tra comprensione teleologica della natura e teoria della volontà (§ 2); mi concentrerò in seguito sulla funzione della rivelazione nella genesi soggettiva del percorso teleologico a partire dal quale conferirle senso (§3) e, infine, metterò in luce il suo significato per lo sviluppo di una filosofia trascendentale della natura (§ 4).

## 2. RIVELAZIONE, TELEOLOGIA, VOLONTÀ

Nel *Saggio di una critica di ogni rivelazione* la possibilità di una considerazione teleologica del mondo è alla base della deduzione della religione. L'idea che la natura sia dominata da una legge della libertà, cioè l'idea di sommo bene, è espressione di un compito infinito dato al soggetto concreto. Dio non è altro che la rappresentazione della risoluzione di questo compito. La sua funzione è quella di aumentare, almeno in singoli casi, il peso della determinazione per opera della legge morale e spingere alla realizzazione del sommo bene. La forza della legge viene trasferita in un essere diverso da sé e configurata effettivamente come un comando supremo impartito e imposto dall'esterno. La considerazione teleologica della natura, che porta all'idea di Dio inteso in questo senso, non può perciò ridursi a un principio metodologico per la capacità di giudizio, "dato [...] per riflettere su certe cose nella natura, per considerarle ancora da un altro punto di vista che quello del loro essere, e cioè quello del loro dover essere"<sup>14</sup>. È certamente necessario guardare alla natura come a un sistema le cui determinazioni rinviano a una libertà che crea il mondo e trova nell'essere umano lo scopo finale della creazione<sup>15</sup>. Ma tutto questo non implica solo la formazione di un'idea che guidi l'ampliamento della conoscenza. La possibilità di ammettere l'esistenza di un ente sommo, sommamente giusto e creatore del mondo è infatti legata a una determinazione della volontà. Come Fichte spiega nel § 2 della II edizione del *Saggio*, tale determinazione è insita nella sua stessa struttura. La visione finalistica della natura investe perciò l'attuazione concreta di una volizione e, quindi, la realizzazione del giusto fuori di noi. Questa è la via che permette di passare immediatamente dalla teologia alla religione, cioè da una mera comprensione delle determinazioni di Dio a un legame che tocca la volontà individuale e la orienta in senso razionale<sup>16</sup>.

La possibilità di pensare Dio come creatore del mondo permette inoltre di inferire il suo operato dalla considerazione degli eventi naturali. "Da ciò consegue – scrive Fichte – che deriva dalla disposizione della natura sensibile degli esseri finiti il fatto che essi siano coscienti della legge morale in loro stessi; e [...] che essi siano esseri morali"<sup>17</sup>. Da una parte, infatti, la percezione del comandamento morale come comandamento di Dio richiede un intervento della facoltà appetitiva inferiore, cioè del volere empirico. L'idea di Dio, in quanto ente diverso dall'uomo, determina la volontà in maniera analoga a quella di una rappresentazione sensibile.

<sup>13</sup> Ho messo in luce questo aspetto della relazione tra Fichte e Kant in Ferraguto 2015 (per quanto riguarda il problema della natura) e Ferraguto 2016 (per quanto concerne la definizione della ragione e del pensiero).

<sup>14</sup> Fichte 1962, I, 1, p. 24.

<sup>15</sup> Fichte 1962, I, 1, p. 38.

<sup>16</sup> Fichte 1962, I, 1, p. 23.

<sup>17</sup> Fichte 1962, I, 1, p. 32.

Dall'altra, però, si può parlare di rivelazione solo quando, nella percezione di un fenomeno, non siamo in grado di spiegarlo con le sole forze della nostra ragione teoretica.

Così, “il concetto di rivelazione è un concetto di un effetto prodotto da Dio mediante una causalità sovrasensibile, attraverso il quale si annuncia come legislatore morale”<sup>18</sup>. Questa definizione vale però solo sulla base del presupposto dell'insufficienza della ragione umana a padroneggiare l'insieme delle leggi di natura e nella misura in cui questo limite permette di comprendere il presunto fenomeno rivelato al di fuori di ogni connessione di tipo causale con il resto dei fenomeni naturali<sup>19</sup>. La comprensione trascendentale della rivelazione, che a questo livello può sembrare minimalistica e limitativa, implica anche che il suo concetto non possa essere assunto nell'insieme delle determinazioni a priori dello spirito umano. Si tratta, piuttosto, dell'espressione di una condizione provvisoria dell'uomo, né necessaria, né sufficiente, ma contingente, empirica e irriducibile alla descrizione genetica della struttura della coscienza.

Il piano della critica della rivelazione – e quello della sua realtà – si sposta così da un'indagine sulla rivelazione in quanto elemento di una religione storicamente determinata alla descrizione dei modi in cui lo spirito umano può in generale essere necessitato a formarsi un concetto di rivelazione e a quella delle strutture antropologiche grazie alle quali può considerare un fenomeno che non riesce a spiegare secondo le leggi della natura come prodotto da una causalità divina. La rivelazione può essere così dedotta in funzione di un bisogno dell'essere umano, che nasce sempre a posteriori, ma al quale l'uomo è sempre esposto, essendolo anche a una determinazione sensibile del volere che si trova in concorrenza, anzi in conflitto, con quella della legge morale. La rivelazione ha una realtà, non perché è possibile affermare con certezza che un certo fenomeno, sia causato da un'intenzione divina, ma perché la ragione umana è caratterizzata da un “desiderio”, cioè dalla possibilità di rappresentarsi la causa di quel fenomeno come qualcosa a cui non corrisponde un oggetto (dal punto di vista teoretico), ma a cui un oggetto potrebbe sempre convenirsi qualora la nostra intuizione potesse estendersi oltre la sfera della sensibilità<sup>20</sup>.

La connessione tra critica della rivelazione e comprensione teleologica della natura tocca, dunque, tre ordini di problemi: a) la relazione tra teleologia e motivazione del volere concreto (la teleologia incide sulla religione); b) la definizione dei limiti della ragione teoretica e del punto di riferimento che può giustificare questo limite (la rivelazione è determinata dalla insufficienza degli strumenti della ragione teoretica); c) il fatto che tale limite sia in realtà il punto in cui la ragione teoretica diviene efficace nel reale e dunque il luogo in cui la comprensione teoretica della natura si apre alla sua dimensione pratica (la teologia, la religione e la rivelazione motivano un agire concreto insistendo su una stessa struttura antropologica: la volontà).

L'autointerpretazione fichtiana permette di focalizzare meglio questi problemi. Fichte, infatti, chiarisce la posta in gioco della *Critica della rivelazione* in due passi della *Praktische Philosophie* di Zurigo. Nel primo egli si serve del testo del 1793 per chiedersi “fino a che punto un

<sup>18</sup> Fichte 1962, I, 1, p. 41.

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Fichte 1962, I, 1, p. 105.

sistema delle esperienze si lascia formare a partire dalle sensazioni (all'incirca come viene accennato nella *Critica di ogni rivelazione*<sup>21</sup>. La formazione di un sistema dell'esperienza, infatti, non può avvenire, come nel Kant della terza *Critica*, tramite un'integrazione della funzione teoretica della ragione e di quella pratica<sup>22</sup>. Per Fichte queste due dimensioni del giudizio non sono né contrapposte, né complementari. La capacità di giudizio teleologico deve piuttosto fondare e costruire il tessuto teoretico della ragione nel suo complesso<sup>23</sup>. Ma in che modo?

Nella *Praktische Philosophie*, la soluzione sembra discostarsi da quella proposta nel *Versuch*. Nel secondo passo della *Praktische Philosophie*, infatti, Fichte scrive che “Il Giudizio dovrebbe pertanto avere una legge secondo cui giudicare le sensazioni e quindi sforzarsi contro questa legge, cercando di introdurre un'altra maniera di giudicare, forse teleologica [...] Che cosa deve spingere il Giudizio ad ordinare le sensazioni? Forse la funzione teoretica, come viene accettato nella *Critica di ogni rivelazione*, oppure già uno sforzo?”<sup>24</sup>.

Fichte rinvia esplicitamente a un passaggio contenuto nella prima sezione del § 2 della seconda edizione del *Saggio*, la *Teoria della volontà come preparazione ad una deduzione della religione in generale*. Non è uno dei passi più noti della deduzione della religione e forse nemmeno uno dei più importanti. Dopo aver dato una definizione della volontà con strumenti mutuati dalla teoria reinholdiana della rappresentazione – secondo cui il volere è “determinarsi con coscienza della propria attività alla produzione di una rappresentazione” – Fichte passa a chiarire la natura della rappresentazione di cui si parla nella definizione. Ogni rappresentazione ha una materia e una forma. La materia può essere data, come nella rappresentazione sensibile. O può essere prodotta, come avviene ad esempio per le idee della ragione pratica. La forma è invece espressione della spontaneità del soggetto. Rispetto alle rappresentazioni sensibili la spontaneità si esercita ordinando il dato sensibile secondo leggi che, per Fichte, sono pure date: “La facoltà che in noi applica la legge data alla materia data è quella della capacità di giudizio [...] la capacità di giudizio in linea di principio non dà nulla, bensì ordina soltanto sotto l'unità sintetica il molteplice dato”<sup>25</sup>.

La necessità di tenere insieme due sfere di esperienza radicalmente diverse si spiega dunque in riferimento all'esigenza di dare una descrizione compiuta delle diverse determinazioni del volere. A questo livello, cioè nel quadro della descrizione del volere empirico, si spiega anche l'interpretazione della capacità di giudizio come dotata di una funzione esclusivamente teoretica. Nella *Praktische Philosophie* Fichte sembra pensare a un modello alternativo di capacità di giudizio, non limitata a ordinare il dato sensibile secondo leggi dell'intelletto, ma indipendente, nel proprio ordinare, dal dato stesso. La capacità di giudizio, in questo senso, deve poter essere in grado di pensare la connessione tra un certo dato e un altro, non solo rispetto a leggi oggettive<sup>26</sup>, ma

<sup>21</sup> Fichte 1962, II, 3, p. 261.

<sup>22</sup> Per un'analisi recente della *Praktische Philosophie* di Fichte in rapporto a Kant cfr. Cecchinato 2009.

<sup>23</sup> Su questo punto cfr. Moiso 1979, pp. 272-277.

<sup>24</sup> Fichte 1962, II, 3, pp. 259-260.

<sup>25</sup> Fichte 1962, I, 1, p. 137.

<sup>26</sup> Il limite della *Critica della rivelazione* sarebbe espresso, in questo senso, dal fatto che il dato della rappresentazione sensibile che determina la facoltà appetitiva inferiore viene ordinato seguendo la tavola delle categorie (Fichte 1962, I, 1, p. 130-131).

anche in funzione di una legge immanente alla sua stessa capacità di ordinare. Questa legge non viene semplicemente applicata, ma si forma e si manifesta nell'applicazione stessa. L'ordinare del giudizio si riflette nell'istituzione di un ordine che non vale solo per il soggetto, ma che struttura anche ciò che viene ordinato nei limiti in cui questo è possibile.

Nella *Praktische Philosophie*, così come nelle *Erläuterungen über das Wesen der Thiere* del 1800, Fichte parla di un trasferimento dell'io nel non-io. Nella *Teoria della volontà* del *Versuch* Fichte parla di una strutturazione della natura in funzione dei bisogni e delle inclinazioni individuali. Naturalmente, la capacità di giudizio non produce gli oggetti che ordina. Ma può disporre il molteplice dato nella costellazione che meglio si presta alla realizzazione delle potenzialità della legge espressa nel suo agire. Nel caso dell'analisi della facoltà appetitiva inferiore, che è in gioco nelle pagine del *Versuch* a cui Fichte si riferisce nella *Praktische philosophie*, tale realizzazione coincide con la formazione di un sistema della felicità, ossia con una ristrutturazione ordinata delle inclinazioni e dei bisogni individuali volta ad ottenere il massimo del godimento sensibile. Ma la formazione del sistema della felicità presuppone una capacità di sospendere una certa inclinazione sensibile a vantaggio di un'altra. Questa capacità è, per Fichte, la traccia di una libertà protologica che trova la sua più chiara manifestazione nel corrispondere a un'inclinazione non-sensibile che è stimolata direttamente dalla legge morale<sup>27</sup>. Seguire il comando della ragione pratica significa, infatti, scegliere “non solo tra la determinazione secondo l'impulso morale o quella secondo l'impulso immorale, ma anche tra più determinazioni mediante quest'ultimo in conflitto tra loro, al fine di un giudizio delle medesime”<sup>28</sup>. Così anche nel *Versuch* la capacità ordinatrice del giudizio trova il suo fondamento nella libertà pratica. Solo la libertà pratica è in grado di aprire lo spazio di una scelta e, in definitiva, di poter ordinare il dato naturale in maniera diversa da una successione meccanica. Rispetto alla comprensione kantiana, Fichte piega la teleologia in un senso più marcatamente operativo<sup>29</sup>. La comprensione finalistica della natura, infatti, non è solo espressione dell'esigenza di un progresso epistemologico o uno strumento per la conoscenza dei nostri doveri come comandamenti divini, ma è già sempre espressione di una determinazione libera la quale, come vedremo, ha la peculiare caratteristica di tornare su se stessa.

La comprensione teleologica della natura è dunque espressione di un sapere che è a sua volta causa e che si esercita in una volizione. Questa si dispiega innanzitutto come disposizione e ridisposizione del dato sensibile in funzione delle proprie inclinazioni. Su questa via Fichte può formulare una visione teleologica della natura, dedurre la religione, che la presuppone, e, infine, chiarire la possibilità di accogliere un certo fenomeno come rivelato. Da questo punto di vista, la teleologia ha valore soltanto soggettivo: riflette l'esigenza di una compenetrazione razionale della realtà e non una produzione di quest'ultima. Ma la sfera in cui si sviluppa risulta essere pienamente oggettiva: la natura diventa il teatro dell'agire razionale di un soggetto e di una comunità di soggetti. La deduzione fichtiana della religione ha la funzione di porre le basi

<sup>27</sup> Quanto la riflessione di Fichte sia influenzata dai risultati e dallo sviluppo del pensiero di Reinhold è stato messo in luce da Lazzari 2003.

<sup>28</sup> Fichte 1962, I, 1, p. 141.

<sup>29</sup> Su questo tema cfr. la trattazione dettagliata di Breazeale 2004.

per chiarire questo passaggio e articolare il rapporto tra comprensione teleologica della natura e motivazione razionale della volontà.

### 3. RIVELAZIONE E CONCETTO DI FINE. LA RIVELAZIONE COME RAPPRESENTAZIONE

Alla luce di questa argomentazione la comprensione fichtiana della rivelazione sembra meno minimalistica e limitativa. Il darsi di un fatto in relazione al quale si manifestano le insufficienze della conoscenza teoretica diviene indice della sua apertura a una dimensione pratica la quale, peraltro, la fonda. Solo connettendo la possibilità di una comprensione della struttura finalistica della natura con una teoria della volontà in grado di fornire una “dimostrazione” dell’esistenza concreta della libertà, infatti, è possibile confutare definitivamente l’obiezione deterministica che riconduce la coscienza immediata della libertà a una ignoranza delle cause remote di alcuni eventi naturali o delle motivazioni di un agire che potremmo ritenere libero a tutti gli effetti<sup>30</sup>.

Si rivela però necessario chiarire in quale forma epistemica può essere condensata una tesi di questo tipo. Per farlo è necessario, da un lato, mostrare in che termini un fenomeno compreso come rivelato possa eccedere ogni comprensione della costituzione oggettiva della natura e, dall’altro, mostrare quale sia la conseguenza di questa esclusione per la riflessione sulla teleologia.

Alla discussione di questo punto sembra essere dedicato il § 5 della II edizione del *Versuch: Esposizione formale del concetto di rivelazione come preparazione ad una deduzione materiale del medesimo*. In questo paragrafo Fichte cerca di mostrare perché dalla forma del concetto di rivelazione non consegue la necessità di dover riconoscere un certo particolare fenomeno come rivelato. In rapporto alle possibili modalità di comprensione della natura, infatti, il concetto di rivelazione è contraddittorio. Lo è a priori, perché il concetto di Dio dato dalla filosofia della natura è quello che porta a comprendere la natura come insieme organico di fenomeni orientato secondo un’intenzione, e non quello che ha a che fare con la produzione di un fenomeno straordinario. E lo è a posteriori, perché, riconoscere un fenomeno come rivelato, significa trasferire nella struttura del fenomeno qualcosa che è possibile comprendere solo grazie a quel fenomeno stesso, ossia l’intenzione divina che lo produce<sup>31</sup>. L’inserimento del fenomeno assunto come rivelato nell’ambito delle cause finali non può dire nulla sulla sua costituzione effettiva. Chi lo pretendesse non avrebbe fatto altro che trasporre la legge soggettiva della possibilità del suo giudizio a quella della cosa in sé. Così, “siccome bisogna che io pensi il concetto dell’effetto prima della causa, allora bisognava anche che prima esso fosse in un essere intelligente; una conclusione a cui mi adduce, certo, ma non mi autorizza, la tendenza ad ammettere come oggettivamente valido tutto ciò che è soggettivo. Su una tale conseguenza tratta in modo manifestamente surrettizio non è possibile fondare alcuna convinzione razionale”<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Non trascurabile, in questo contesto, è l’esigenza di Fichte di far fronte alle interpretazioni deterministiche del pensiero di Kant, date soprattutto da K.Ch.E. Schmid e dai suoi allievi, sui cui si veda Fabbianelli 1998 e Ivaldo 2012.

<sup>31</sup> Fichte 1962, I, 1, p. 156: «io non posso spiegare la percezione se nella serie dei miei giudizi, che è guidata dalla spontaneità, non pongo prima il concetto della conoscenza sorta per tal modo, la quale, nella serie temporale – e pertanto nella serie delle mie sensazioni – segue».

<sup>32</sup> Fichte 1962, I, 1, p. 160.

L'idea della rivelazione, perciò, corrisponde più al nostro modo di pensare un certo fenomeno che non alla sua costituzione effettiva. E questo modo potrebbe condizionare il nostro atteggiamento nei confronti di un fenomeno naturale inspiegabile, ma non potrebbe mai chiarire l'opacità di un'intenzione divina nel produrlo. Il darsi di una rivelazione, pertanto, smentisce e, nello stesso tempo, conferma la possibilità di una comprensione teleologica del mondo. La smentisce perché, pur rendendo possibile una comprensione del mondo in una prospettiva pratica (e dunque anche teleologica) non può mai trasferire il pratico nella costituzione oggettiva del fenomeno stesso. La conferma, perché mantiene viva l'idea che la natura possa riflettere un'intenzione, che tuttavia assume una valenza pedagogica e non epistemologica.

Tramite l'esclusione della possibilità di una deduzione formale della rivelazione, infatti, Fichte può passare dalla riflessione sulle condizioni di possibilità della natura a quella sulle condizioni dell'autodeterminazione dell'essere umano. La rivelazione è espressione di un annuncio e l'intenzione che le è sottesa è quella di motivare un certo agire da parte dell'essere umano che la recepisce. In quanto annuncio o notificazione, la rivelazione presuppone qualcuno che renda noto qualcosa e qualcun altro che recepisca la notificazione. Ciò che viene fatto noto non è qualcosa che ciascuno può ottenere autonomamente, come nel caso di conoscenze dimostrabili, né semplicemente una percezione immediata di un qualche dato. Solo in quanto notificata, quella percezione può essere comunicata. E in quanto notificata, tale percezione è già una rappresentazione. La notificazione è resa possibile, in questo senso, da qualcuno che non solo ha avuto quella percezione, ma che ha anche intenzione di comunicarla. Chi notifica, dunque, è dotato di una "spontaneità fornita di arbitrio, pertanto di coscienza". La notificazione, inoltre, è effettivamente tale solo se chi notifica presuppone che la rappresentazione comunicata possa prodursi anche in noi. Anzi, alla base della comunicazione vi è proprio l'intenzione che la rappresentazione si produca in noi "mediante la causalità del suo concetto di questo produrre"<sup>33</sup>. Il notificante, mediante la causalità di un concetto, produce qualcosa in chi recepisce la notificazione e, in particolare, produce la disponibilità a ripetere o riprodurre la rappresentazione che è oggetto della notificazione. Un concetto in grado di esercitare una causalità è, per Fichte, un concetto di fine. Perciò: "Ogni notificazione presuppone in colui che fa noto, come fine della sua azione, un concetto della rappresentazione da produrre. Perciò bisogna che colui che fa noto sia un essere intelligente, e bisogna che la sua azione e la rappresentazione suscitata per suo mezzo nell'altro si rapportino come *fondamento morale* e conseguenza"<sup>34</sup>. La rivelazione perciò è una rappresentazione che implica un'intenzione e, in particolare, una determinazione libera (che ha la funzione di fondamento morale) che produce un effetto (un'azione da parte di chi recepisce la notificazione). Chi comunica la percezione in questione potrebbe sempre decidere di non farlo. Ma una volta avvenuta la notificazione, l'azione di colui che fa noto e la rappresentazione prodotta in chi la recepisce devono rapportarsi come la "causa fisica all'effetto"<sup>35</sup>.

Il concetto di fine, infatti, ha la particolarità di tenere insieme una determinazione pratica, in quanto esso è riflesso di una progettualità e di una intenzione, e una valenza teorica, poiché

<sup>33</sup> Fichte 1962, I, 1, p. 155.

<sup>34</sup> Fichte 1962, I, 1, pp. 151 e 155.

<sup>35</sup> Fichte 1962, I, 1, pp. 151 e 155.

resta un concetto formato da un'intuizione sensibile e da un concetto intellettuale. A differenza di un concetto puramente teoretico, però, lo *Zweckbegriff* permette anche di esibire la sua origine pratica. La consapevolezza dell'operatività del concetto motiva la comunicazione della rappresentazione, così come permette di comprendere l'agire di un essere intelligente determinato da un concetto di scopo come una "causa fisica per mezzo della libertà"<sup>36</sup>. La particolare natura della rappresentazione in gioco nella notificazione rende impossibile il riconoscimento di un fenomeno come rivelato con i soli mezzi derivanti dalla comprensione della natura. Dal punto di vista della ragione teoretica, dunque, la rappresentazione comunicata nella notificazione è espressione di una conoscenza storica irripetibile e irriproducibile. L'esposizione formale della rivelazione deve cedere il passo a quella secondo la materia, la quale coincide con la rappresentazione di Dio come legislatore morale<sup>37</sup>. In questa prospettiva, la notificazione, e in particolare la rivelazione, hanno a che fare con l'idea del sommo bene, che ogni essere razionale, in quanto tale deve poter possedere. L'idea di un essere sommamente giusto<sup>38</sup> è, infatti, implicita nella struttura della volontà. Oltre a una determinazione per opera di una rappresentazione la cui materia è data, la facoltà di desiderare può essere determinata da una rappresentazione la cui materia è prodotta dalla spontaneità, ma non nel senso della produzione di un oggetto, bensì in quello di un'autoriflessione della stessa facoltà di desiderare<sup>39</sup>, indipendentemente da un correlato sensibile. È la possibilità di questa rappresentazione che permette di sospendere le diverse inclinazioni sensibili e di strutturarle secondo un sistema della felicità, per il semplice fatto che mediante questa rappresentazione il soggetto diviene consapevole della possibilità di far interagire la sua sfera razionale con quella della sua sensibilità. Il risultato di questa interazione non è un annullamento della sensibilità, ma la possibilità di disporne e di controllarla in funzione di un'idea progettata dalla ragione e non imposta dalla natura.

Il concetto di fine necessario per la comunicazione della rappresentazione di un fenomeno che può essere compreso come rivelazione si incardina su questa struttura. Da una parte, infatti, il concetto di fine riflette l'idea della produzione di una rappresentazione non condizionata da una percezione sensibile, ma dalla comunicazione di un concetto. Dall'altra, il concetto di fine è espressione di una autodeterminazione del notificante che decide (cioè vuole) comunicare una certa rappresentazione e lo fa in virtù del fatto che ciò che comunica può essere ripetuto, riprodotto o riformulato in una rappresentazione che non ha una valenza oggettiva, ma che tuttavia determina un agire<sup>40</sup>.

La rivelazione, infatti, non fonda una religione, né coincide con quest'ultima. La sua funzione è quella di spingere alla religione quando gli strumenti della sola ragione non risultano essere sufficienti. E questo spiega anche la trattazione dei criteri che permettono di stabilire la

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> Fichte 1962, I, 1, pp. 148 e p. 157.

<sup>38</sup> Fichte 1962, I, 1, p. 135.

<sup>39</sup> Fichte 1962, I, 1, p. 134.

<sup>40</sup> Il concetto di fine è infatti dato alla coscienza, ma non da un oggetto, bensì da un altro soggetto che sollecita il soggetto concreto ad agire in una direzione diversa da quella definita dall'impulso sensibile. Si può riscontrare già a questo livello un'anticipazione della deduzione dell'origine intersoggettiva della coscienza concreta che Fichte approfondisce nella *Grundlage des Naturrechts* e nella *Wissenschaftslehre nova methodo*. Per una connessione chiara tra indagine sul concetto di fine e sviluppo del trascendentalismo in Fichte, cfr. Valentini 2015. Per le implicazioni teoriche di questo passaggio cfr. Olivetti 1992.

legittimità di una rivelazione, di cui Fichte si occupa nella seconda parte del *Saggio* e secondo i quali la rivelazione (cioè la rappresentazione notificata) può essere effettivamente divina se il principio che essa rappresenta concorda con quello della ragione pratica e lo manifesta secondo massime morali derivate da quest'ultimo. In una direzione molto simile Fichte orienta il problema della realtà della rivelazione, che è voluta dalla facoltà appetitiva inferiore, ma la cui funzione è quella di realizzare uno scopo posto dalla facoltà appetitiva superiore<sup>41</sup>.

La teleologia diviene così non solo una modalità di comprensione della natura, ma anche una via per esibire la struttura che caratterizza la ragione stessa come tendere verso la propria autorealizzazione, oltre che le modalità in cui il concreto essere razionale ne diviene articolazione, luogo e strumento<sup>42</sup>. L'apertura della ragione teoretica alla sua origine pratica implicita già nell'esigenza di porre il giudizio teleologico alla base di quello teoretico si concretizza inoltre in una particolare struttura epistemica, e cioè in una particolare rappresentazione i cui tratti caratterizzanti sono l'esibizione dell'attività stessa che la sottende e dunque la ricorsività (perché la spontaneità si fa oggetto a se stessa), la sua riproducibilità in ogni soggetto rappresentante (perché la struttura della rappresentazione è corrispondente alle leggi dell'autocoscienza) e l'univocità del riferimento (l'idea dell'assolutamente giusto)<sup>43</sup>.

Nel *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* il tema della teleologia viene dunque sviluppato su due livelli. Il primo ha a che fare con una comprensione della natura in funzione di una motivazione dell'agire dell'essere razionale finito. Il secondo tocca il momento iniziale per sviluppare una disposizione capace di riconoscere e considerare la natura da questo punto di vista. Questa seconda dimensione non segue, ma precede e fonda la prima. Anzi, il concetto di fine, condizionato dall'idea dell'assolutamente giusto sembra dare un senso alla legge immanente della capacità di giudicare di cui Fichte parla nella *Praktische Philosophie*. La comprensione teleologica della natura, in questo senso, è espressione di un certo stare al mondo del soggetto concreto che agisce ed opera all'interno della natura secondo fini che non sono necessariamente dettati dalla natura stessa.

#### 4. LA CRITICA DELLA RIVELAZIONE COME MOMENTO RILEVANTE PER LA FORMAZIONE DI UNA DOTTRINA TRASCENDENTALE DELLA NATURA

Lo spostamento della critica della rivelazione dal piano della costituzione oggettiva della natura a quello delle modalità secondo le quali è possibile una determinazione libera da parte del soggetto concreto non è altro che un modo per pensare, a partire dalla comprensione di un fenomeno particolare, la coesistenza e l'interazione tra la legislazione della natura e quella della libertà in funzione del primato della seconda sulla prima<sup>44</sup>. Questo stesso problema si trova alla base della discussione fichtiana della possibilità fisica della rivelazione, che occupa il § 7 della prima edizione del *Versuch* e il § 9 della II edizione. A questo livello non basta più ammettere

<sup>41</sup> Fichte 1962, I, 1, p. 102

<sup>42</sup> Cfr. su questo Breazeale 2004.

<sup>43</sup> Fichte 1962, I, 1, p. 147.

<sup>44</sup> Sul significato di pratico in Fichte cfr. Cesa 1992.

che un fenomeno assunto come rivelato debba eccedere tanto la dimensione meccanica della natura, quanto la possibilità che questa venga assunta come un tutto organico. Si tratta anche di mostrare che un fenomeno riconosciuto come causato da un'intenzione divina possa integrarsi nell'intero ambito dei fenomeni naturali. Altrimenti la funzione pedagogica della rivelazione verrebbe meno. La rivelazione, infatti, deve ridestare alla moralità facendo leva sull'autocoscienza sensibile dell'essere umano. In questo senso essa deve poter essere conforme alla sensibilità e rientrare appieno nell'ambito dei fenomeni naturali. La definizione della possibilità fisica della rivelazione deve perciò rispondere alla domanda: è pensabile in linea di principio qualcosa al di fuori della natura che abbia una causalità nella natura?

Non è possibile risolvere la questione subordinando immediatamente la comprensione della necessità naturale alla sua dimensione pratica o intendendo ciò che viene comunicato nella rivelazione come un messaggio di natura esclusivamente morale. Toccando la dimensione sensibile dell'essere razionale finito, la rivelazione ha valore solo nella misura in cui il soggetto concreto, nel momento in cui la accoglie, si rivela incapace di effettuare quella riflessione filosofica che ne mette in luce sia la ragione antropologica, sia il contenuto morale.

Il presupposto per pensare la coesistenza di natura e libertà è innanzitutto che gli effetti delle due legislazioni non si contraddicano, e in particolare che la concordanza tra legge della libertà e legge della natura si risolva in una "comune dipendenza da una legislazione superiore che sta a fondamento di entrambe, ma che per noi è totalmente inaccessibile"<sup>45</sup>.

Da questo punto di vista tutti i fenomeni potrebbero apparire causati dalla libertà in riferimento alla legge morale e contingenti rispetto alla legge della natura. Ma siccome un tale punto di vista è inaccessibile, dovremmo limitarci a non "assumere tutti i fenomeni del mondo sensibile come necessari secondo mere leggi di natura", ma a considerarne molti "solo come contingenti" e spiegabili non "a partire dalle leggi della natura, ma solo *secondo* leggi naturali"<sup>46</sup>. Spiegare qualcosa secondo leggi naturali significa non far dipendere un certo effetto completamente dalla causalità meccanica che domina la natura, ma considerare quest'ultima solo come causa della "forma" dell'effetto. In altre parole si riconosce che un certo fenomeno potrebbe rientrare nella sfera della natura, ma si lascia indeciso il giudizio sulla sua causa effettiva.

Poiché la rivelazione "non deve nemmeno fondare una convinzione – il che non è in suo potere – ma solo un'attenzione, a tale scopo è pienamente sufficiente se noi nel frattempo, finché siamo capaci della convinzione morale, ammettiamo teoreticamente solo come *possibile* che una causalità soprannaturale abbia avuto il potere di dar luogo a quel fenomeno"<sup>47</sup>.

Così una rivelazione è fisicamente (cioè teoreticamente) possibile. In base alla particolare natura della materia della rappresentazione che caratterizza un fenomeno assunto come rivelato, l'induzione della sua causa spingersi anche oltre la sfera delle leggi meccaniche della natura. Nell'intervallo che si crea tra ragione teoretica e ragione pratica si apre lo spazio per il rapporto della ragione con un fenomeno singolo, strutturalmente dato a posteriori e totalmente resistente

<sup>45</sup> Fichte 1962, I, 1, p. 70.

<sup>46</sup> Fichte 1962, I, 1, p. 70.

<sup>47</sup> Fichte 1962, I, 1, p. 72.

a qualsiasi deduzione a priori. Viene così mantenuta viva l'esigenza di comprendere la natura come un mondo oggettivo completamente determinato e definito da una relazione reciproca di tutte le sue parti. Ma si mette anche in chiaro che tale esigenza può essere soddisfatta sempre a posteriori e deve essere rinnovata costantemente. La legalità fondamentale della natura necessita sempre di essere completata da una legalità particolare che può essere colta solo a posteriori, attraverso rappresentazioni di regole, progettate liberamente e spontaneamente, ma sempre e solo in conseguenza dell'incontro della ragione con un fenomeno che le resiste. La riflessione e, in ultima analisi l'immaginazione, rappresentano, anche nel *Versuch* di Fichte, le condizioni di possibilità per la formazione di queste regole, sia che si tratti di un ampliamento del raggio d'azione della causalità naturale, sia che si tratti del tentativo di un oltrepasamento del meccanismo naturale verso un sostrato soprasensibile.

La tendenza di Fichte a limitare la validità della rivelazione sia dal punto di vista della ragione teoretica, sia da quello della ragione pratica permette di pensare ogni modello di comprensione della natura, espressione di una progettualità razionale, come determinabile dal puro pensiero. Ma la validità di questo modello può essere provata solo a posteriori e mediante l'esperienza. Dal punto di vista teoretico questo limite è implicito nell'impossibilità di padroneggiare la totalità delle leggi della natura, ciò che permette di ammettere una rivelazione come fisicamente possibile. Dal punto di vista pratico, invece, lo stesso limite viene espresso dalla possibilità di pensare una dimensione della natura umana in cui la determinazione della legge morale non è sempre efficace, ma necessita di un contatto con la sensibilità per destarsi e per potersi esercitare.

La critica della rivelazione mostra come il tessuto che determina la comprensione della natura non può essere inteso come un ordine compiuto ed effettivo. La natura, in quanto sfera per l'esplicarsi della ragione, è sempre qualcosa di originariamente determinabile e, come tale, rappresenta un orizzonte pluripotenziale e virtuale. Attraverso l'agire del soggetto concreto è possibile attualizzare queste potenzialità in funzione dei tratti che costituiscono la soggettività concreta e attraverso l'ordine che emerge dall'intuizione sensibile, dove il molteplice si presenta, per così dire, da sé. Un certo mondo particolare è solo uno dei mondi per noi possibili, una delle possibili tappe della nostra progressione verso la realtà. La critica della rivelazione mostra come l'essere razionale finito sia relativamente vincolato rispetto al dato percettivo, ma anche come lo spirito umano sia recettivo rispetto all'idea di un fine, che lo rende libero di elaborare questa vincolatezza nelle determinazioni superiori e di farlo senza essere condizionato dal meccanismo naturale. E siccome l'impulso alla conoscenza viene soddisfatto solo nella misura in cui l'oggetto viene spiegato finché è possibile, la comprensione intellettualistica della natura rappresenta solo un primo passo, che precede la spiegazione teleologica e la ulteriore spiegazione della teleologia mediante la riconduzione della finalità della natura al suo fondamento originariamente pratico.

Questa idea di fondo permette di disporre in un ordine coerente i diversi usi che Fichte fa del concetto di fine nel *Versuch* e restituisce una visione più completa del rapporto tra religione, rivelazione e natura, che il filosofo svilupperà ampiamente nel corso della sua attività filosofica, ma le cui basi sono poste insieme a quelle della dottrina della scienza e, in un certo senso, anche prima.

Il fenomeno della rivelazione, assunto da Fichte non come necessario a priori, ma come rinvenibile empiricamente “presso tutti i popoli e presso tutte le nazioni”<sup>48</sup> non può certamente essere integrato in una dottrina trascendentale della natura, proprio per via di tutti i limiti che Fichte stesso impone alla sua validità già tra il 1792 e il 1793. Ed è forse per questo motivo che nella sua presentazione della filosofia fichtiana della natura Reinhard Lauth, non ha prestato sufficiente attenzione a questa prima elaborazione fichtiana. Sembra però evidente che nel *Saggio* il concetto di rivelazione rappresenta un momento particolare che permette di mettere a fuoco le diverse modalità di comprensione della natura possibili nel quadro di una ricerca filosofica che pone la sua attenzione, non al dato in quanto fenomeno costituito una volta per tutte, ma come elemento caratterizzato da uno strutturale rinvio oltre se stesso.

**RESUMO:** O artigo visa a uma compreensão da relação entre teleologia e revelação a partir do *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* de J.G. Fichte, concentrando-se na relação entre compreensão teleológica da natureza e teoria da vontade (§ 2); na função da revelação na gênese subjetiva do percurso teleológico que lhe doa sentido (§3) e, por fim, na sua importância para o desenvolvimento de uma filosofia transcendental da natureza (§ 4).

**PALAVRAS-CHAVE:** teleologia, revelação, natureza.

**ABSTRACT:** The paper analyses the relationship between teleology and revelation in J.G. Fichte's *Attempt at a Critique of All Revelation*. The following issues are considered in turn: the teleological conception of nature and will; the function of revelation in the subjective genesis of the teleological path, in which the revelation finds its sense; finally, the relevance of revelation to the development of a transcendental philosophy of the nature.

**KEYWORDS:** teleology, revelation, nature.

## BIBLIOGRAFIA

- Breazeale, D. (2004). *Wishful Thinking. Concerning Fichte's Interpretation of the postulates of Reason in his Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792)*. In W. Desmond, *Philosophy and religion in German Idealism* (p. 35-69). Dordrecht-Boston: Kluwer.
- Caracciolo, A. (1999). *Religione ed eticità*. Genova: Melangolo.
- Cecchinato, G. (2009). *Fichte und das Problem einer Ästhetik*. München: Ergon.
- Cesa, C. (1992). Sul concetto di pratico. In C. Cesa, *Fichte e l'idealismo trascendentale* (p. 101-118). Bologna: Il Mulino.
- Drilo, K. (2005). *Offenbarung und Realität des Wissens bei Fichte*. *Fichte-Studien*, 189-205.
- Fabbianelli, F. (1998). *Impulsi e libertà*. Genova: Pantograf.
- Ferraguto, F. (2015). A reflexão sobre natureza e o problema da aplicação: entre realismo racional e filosofia transcendental (1799-1801). *Dois pontos*, c.s.
- Ferraguto, F. (2012). *Decisione e dedizione*. *Archivio di Filosofia*, 217-225.
- Ferraguto, F. (2016). Fichte, Kant e l'orientarsi nel pensare. *Revista de Filosofia*, c.s.

<sup>48</sup> Fichte 1962, I, 1, p.18.

- Fichte, J.G. (1962). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth, H. Jacob und H. Gliwitsky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962-; I, Opere; II, Opere postume; III, Correspondenza; IV, Lezioni, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Henrich, D. (2004). *Grundlegung aus dem Ich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ivaldo, M. (1996). La filosofia della religione fra Kant e Fichte. Sul Versuch einer Kritik aller Offenbarung. In N. Pirillo, *Kant e la filosofia della religione (vol. 2)* (p. 483-517). Brescia: Morcelliana.
- Ivaldo, M. (2012). *Ragione pratica: Kant, Reinhold, Fichte*. Pisa: ETS.
- Kessler, M. (1986). *Kritik aller Offenbarung. Untersuchungen zu einem Forschungsprogramm Johann Gottlieb Fichtes und zur Entstehung und Wirkung seines „Versuchs“ von 1792*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- Lask, E. (1903). *Fichtes Idealismus und die Geschichte*. Tübingen: Mohr.
- Lauth, R. (1984). *Die transzendente naturlehre Fichtes nach den Principien der Wissenschaftslehre*. Hamburg: Meiner.
- Lazzari, A. (2003). Reinholds Behandlung der Freiheitsthematik zwischen 1789 und 1792. In M. Bondeli, & W. Schrader, *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds* (p. 191-215). Amsterdam: Rodopi.
- Marion, J.-L. (1997). *Etant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*. Paris: Puf.
- Moretto, G. (1989). Prefazione. In J. G. Fichte, *La dottrina della religione*. Napoli: Guida.
- Niethammer, F.I. (1792). *Ueber den Veruch einer Kritik aller Offenbarung. Eine philosophische Abhandlung*. Jena: Erben.
- Olivetti, M.M. (1998). Prefazione. In J. G. Fichte, *Saggio di una critica di ogni rivelazione*. Roma: Laterza.
- Olivetti, M.M. (2003). Olivetti 2003. Zum Religions- und Offenbarungsverständnis beim jungen Fichte und bei Kant, in „Fichte-Studien“, 23 (2003), pp. 192-201. *Fichte-Studien*, 192-201.
- Olivetti, M.M. (2004). Olivetti 2004. Religione e rivelazione nel giovane Fichte e in Kant. In A. Russo, & Jean-Louis Vieillard Baron, *La filosofia come santità della ragione, Scritti in onore di Xavier Tilliette* (p. 77-89). Trieste: Edizioni Universitaria Trieste.
- Olvetti, M. M. (1992). *Analogia del soggetto*. Roma: Laterza.
- Rickert. H. (1892). *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Freiburg: Wagner.
- Valentini, T. (2015). La filosofia trascendentale come “scienza della libertà”: la prospettiva di Fichte nella Dottrina della scienza nova methodo (1796-99). *Fogli di Filosofia, c.s.*
- Wettekind, F. (1997). Von der Religionsphilosophie zur Wissenschaftslehre. Die Religionsbegründung im § 2 der zweiten Auflage von Fichtes Versuch einr Kritik aller Offenbarung. *Fichte-Studien*, 101-113.
- Widmann, J. (1982). *J.G. Fichte*. Berlin: De Gruyter.
- Wildfeuer, A.G. (1999). *Praktische Vernunft und System. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur ursprünglichen Kant-Rezeption Johann Gottlieb Fichtes*. Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog.

**Federico Ferraguto** é professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná e Professor visitante do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Roma Tor Vergata. Foi pesquisador bolsista (PNPD-Capes) na Universidade Federal do Paraná (UFPR). Possui um doutorado em Filosofia pela Universidade de Roma Tor Vergata (2008). Aperfeiçoamento na Ludwig-Maximilian Universität München (Alemanha). Foi bolsista de post-doutorado na Universidade de Parma e pesquisador na universidade de Roma Tor Vergata. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase na filosofia clássica alemã (especialmente J.G. Fichte, K.L. Reinhold), metodologia da pesquisa histórico filosófica (Konstellationsforschung), neokantismo (E. Lask) e fenomenologia (E. Husserl). Montaigne.

**Federico Ferraguto** is professor at the Pontifícia Universidade Católica do Paraná (UFPR) and a visiting professor at the University of Roma Tor Vergata. He earned a PhD at the University of Roma Tor Vergata (2008) and was granted a scholarship to pursue advanced studies on Fichte's philosophy at the Ludwig-Maximilian Universität München. He was a post doctoral fellow at the Universities of Parma and Roma Tor Vergata. He was granted a scholarship by post-doc PNPD-Capes for a research stay at the Federal University of Paraná (UFPR). His research interests are, among other, in German Idealism, especially J.G. Fichte, K.L. Reinhold, the methodology of history of philosophy (Konstellationsforschung), Neokantianism (E. Lask) and Phenomenology (E. Husserl).

---

Recebido / Received: 12/01/16

Aprovado / Approved: 8/02/16

