Falsos amigos. O conceito fichteano de fenomenologia e o seu contexto

Federico Ferraguto

Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/ref/1026>
DOI: 10.4000/ref.1026
ISSN: 2258-014X

Editora

EuroPhilosophie Editions

Refêrencia eletrónica

Federico Ferraguto, «Falsos amigos. O conceito fichteano de fenomenologia e o seu contexto», *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [Online], 18 | 2019, posto online no dia 01 junho 2019, consultado o 26 janeiro 2021. URL: <http://journals.openedition.org/ref/1026> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/ref.1026>

Este documento foi criado de forma automática no dia 26 janeiro 2021.

© EuroPhilosophie

Falsos amigos. O conceito fichteano de fenomenologia e o seu contexto

Federico Ferraguto

*Come rugiada al cespite
D'un appassito fiore*
(F.M. Piave-G. Verdi, Ernani)

1. Qual fenomenologia?

- ¹ Nos últimos anos, a pesquisa sobre Fichte concentrou-se sobre as possíveis conexões entre alguns elementos da doutrina da ciência e as questões fundamentais do debate contemporâneo no que diz respeito ao problema da relação entre mente e mundo e a estrutura do sujeito¹. Mas, apesar dos muitos esforços feitos sob um perfil teórico, ainda parece faltar uma investigação específica sobre os contextos e os problemas a respeito dos quais estas conexões possam fazer sentido. Isto vale também no caso específico da pesquisa sobre a relação entre *Wissenschaftslehre* e fenomenologia transcendental husserliana². A visão da proximidade entre Fichte e Husserl, alimentada pela extraordinária semelhança da terminologia empregada pelos dois autores, destaca a centralidade do eu, a ideia de filosofia enquanto ciência rigorosa ou, ainda, a definição da filosofia como uma teoria do fenômeno ou fenomenologia, a ser entendida como descrição dos atos do eu e análise da estrutura das correlações da consciência³. No entanto, mesmo parecendo idêntica, a língua em que Husserl e Fichte conduzem a interlocução entre eles parece rica em falsos amigos: termos de línguas emparentadas, com mesma morfologia e fonética, cuja coincidência semântica ficaria apenas pretendida, sendo que esta pretensão geraria típicos erros de interferência⁴. Esta consideração vale já no que diz respeito ao próprio conceito de fenomenologia⁵. Além do fato de ambos os autores utilizarem este conceito para desenvolver o núcleo do pensamento deles, impõe-se uma pergunta tanto simples, como cheia em implicações históricas e teóricas: qual fenomenologia? Ou, mais especificamente: em qual sentido a fenomenologia fichteano pode ser aproximada da fenomenologia transcendental de Husserl?

- 2 Apesar das variadas perspectivas a partir das quais foi falado de Fichte como antecipador da fenomenologia transcendental ou de tendências fichteanas no idealismo fenomenológico de Husserl⁶, vale a pena destacar um dado óbvio: em Fichte há uma fenomenologia própria. Esta fenomenologia surge em um contexto específico que talvez possa ser investigado de uma maneira mais aprofundada. Esta ‘fenomenologia’, cuja explicitação ocorre a partir de 1804⁷, destaca uma precisa dimensão de desenvolvimento da *Wissenschaftslehre* e tem a ver com o processo específico de tradução da operacionalidade geral da razão em ação concreta teórica e prática. Na construção deste conceito Fichte problematiza e desenvolve uma proposta teórica realista apresentada por Gottfried Bardili e Karl Leonhard Reinhold à beira do século XIX e contraposta ao suposto subjetivismo kantiano, fichteano e schellinguiano⁸. Nas considerações a seguir, irei analisar os elementos básicos da construção do conceito fichteano de fenomenologia como reação à fenomenologia apresentada por Reinhold nos *Beytraege* de 1801-1803 (§ 3), a partir de uma investigação das ocorrências deste termo na segunda exposição da doutrina da ciência de 1804 (§ 2 e § 4) e na doutrina moral de 1812 (§ 5). Irei, por fim esboçar, algumas implicações de uma contextualização mais específica do conceito fichteano de fenomenologia na definição de possíveis elementos para pesquisar a relação entre fenomenologia fichteana e husserliana.

2. A fonte de toda facticidade

- 3 Sabe-se que, nas suas origens históricas, o termo fenomenologia sintetiza três exigências fundamentais. A primeira, típica do teólogo de Halle Ch. Öttinger⁹, tem a ver com a formação de uma filosofia *perennis*, ou seja, com um saber que tem validade absoluta e universal. A segunda, que caracteriza o *Neues organon* de J.H. Lambert, tem a ver com a purificação desta validade de toda interferência subjetiva, tanto no que diz respeito a imperfeição das nossas percepções sensíveis, quanto no que diz respeito a todo condicionamento prático e emotivo exercido na formação do conhecimento pela vontade individual. A terceira exigência, que se encontra no desenvolvimento do criticismo kantiano, diz respeito ao fato de que a formação de um saber justificado e rigoroso ter que evidenciar uma consciência clara da separação entre, de um lado, os princípios próprios do conhecimento e, de outro lado, o “campo das coisas intelectivas”¹⁰. Esta exigência implica uma clara diferenciação entre aparência (*Schein*) e fenômeno (*Erscheinung*, *Phänomenon*), que Kant registra na crítica da razão como propedêutica à metafísica¹¹. No entanto, segundo Kant a fenomenologia não teria apenas a tarefa de mostrar como o fenômeno se transforme em aparência, devido a um uso incorreto da razão, e sim a de estabelecer as condições de possibilidade para mostrar como o fenômeno “se torna experiência... em toda a filosofia”¹².
- 4 Desde a sua primeira ocorrência na XIII lição segunda exposição da doutrina da ciência de 1804¹³, a fenomenologia elaborada por Fichte reflete estas exigências e as dispõe de modo diferenciado ao longo da construção da *Wissenschaftslehre in specie*¹⁴. Em geral, ‘fenomenologia’ identifica o percurso pelo qual a filosofia exhibe a consciência como instrumento para a manifestação de um princípio superior, o absoluto. Esta exibição desemboca em uma diferenciação clara e rigorosa entre isto, que se manifesta através da consciência, e a consciência em si mesma. Esta última, por sua vez, não pode jamais ser assumida como ponto de partida absoluto para a descrição das estruturas do real¹⁵. A fenomenologia, portanto, tem que mostrar em que medida a dinâmica do aparecer,

que Fichte identifica com a estrutura da consciência, é necessária para alcançar a verdade, ou seja, o princípio que permite legitimar e determinar toda nossa relação com o mundo¹⁶. A diferença entre fenômeno (*Erscheinung*) e aparência (*Schein*) consistiria no fato de que a *Erscheinung* pressupõe um processo de fundação acabado. O fenômeno é manifestação de algo e revela a diferença entre isto que aparece e isto que se dá e, ao mesmo tempo, se esconde por meio do próprio aparecer. O *Schein*, pelo contrário, exhibe apenas em um sentido superficial a dinâmica característica do fenômeno. De fato, no *Schein* não aparece algo real. Ele é o simples produto de uma ilusão psicológica. Neste contexto, a fenomenologia tem que explicar a consciência como algo que tem que ser subtraído à verdade para que esta última apareça em toda a sua integridade; mas, ao mesmo tempo, como o lugar em que esta manifestação só pode acontecer de forma concreta. A consciência é apenas o fenômeno dela, e por assim dizer, o dispositivo que torna possível uma manifestação fática e originária dela. Justamente por causa disso, a consciência é apenas um fato e, em especial, “a fonte de toda facticidade”¹⁷. E, como ela é um fato, a consciência (ou o eu) nunca é puro. “Quem acha encontra-lo puro encontra-se em uma ilusão psicológica”¹⁸. A doutrina da ciência pode, portanto, corrigir o *próton pseudos* típico dos sistemas filosóficos que trocam fato e princípio, ou seja, colocam a consciência como princípio e não como fenômeno do absoluto. Trata-se de um gesto peculiar de um suposto idealismo, que coincide com a interpretação ordinária da doutrina da ciência, a qual tinha levado Jacobi a identificar a *Wissenschaftslehre* com um subjetivismo absoluto e com uma forma de niilismo. Mas também pode corrigir o realismo de Reinhold e Bardili, que pretendiam fundar a ‘realidade da consciência’ acima de algo de cuja existência ninguém pode duvidar, ou seja o pensamento¹⁹. Par a doutrina da ciência, idealismo e realismo representam os dois lados de uma mesma moeda²⁰. O idealismo torna o saber o princípio gerador do ser e este último uma mera projeção do saber. O realismo, ao invés, afirma que o saber é gerado a partir do ser. No entanto, ele também afirma que esta geração é possível apenas no horizonte do saber e, em especial, no âmbito do pensamento como (*als*) pensamento²¹. O idealismo identifica imediatamente saber e verdade. O realismo os identifica apenas de modo indireto, ou seja, através da subordinação da manifestação do ser à autorreflexão do pensamento *als* pensamento. Mas, na opinião de Fichte, nem realismo nem idealismo conseguem dar conta de modo acabado da função deste *als* e do sentido em que temos que entendê-lo.

3. Os princípios da fenomenologia reinholdiana

- 5 O fato de Fichte relacionar o correto desenvolvimento da fenomenologia com a sua reação ao realismo bardiliano e reinholdiano não surpreende²². A terminologia e as estratégias de Fichte retomam, com toda evidência, os elementos básicos da *Phänomenologie* que Reinhold apresenta no quarto tomo dos *Beyträge* de 1803. Segundo Reinhold, esses elementos visam a “aplicação dos princípios do realismo racional ao mundo dos fenômenos”, buscando “desencadear” o conhecimento humano definido pela ontologia “ou *logica pura*” através do conhecimento “claro do *racional* como tal e do *sensível* enquanto tal”. O desencadeamento do conhecimento claro desemboca, assim como visto na exposição de *Wissenschaftslehre* de 1804, na purificação e na diferenciação entre fenômenos e meras aparências²³. Mas diferentemente de Fichte, Reinhold não limita a fenomenologia a uma dedução da consciência como lugar em que o absoluto se manifestaria de modo justificado. Na fenomenologia Reinholdiana a consciência estaria

reduzida a uma parte de uma natureza que se desenvolve segundo “potencias” sempre mais complexas, de que a fenomenologia tem que ser apresentação e justificação²⁴. Conforme Reinhold antecipa no *Prefacio* do quarto tomo dos *Beyträge*, esta doutrina da natureza não tem uma origem descritiva, mas trata-se de uma implicação analítica da ontologia ou da lógica pura. Reinhold esclarece este ponto no ensaio em que discute as premissas da sua construção fenomenológica: a *Neue Darstellung der Elemente der rationalen Realismus* do terceiro tomo das *Contribuições*. Trata-se do terceiro de um conjunto de ensaios em que Reinhold apresenta, divulga, e de certo modo repensa, as coordenadas fundamentais do realismo que Bardili tinha apresentado no *Grundriss der ersten Logik* de 1800²⁵. A solução da tarefa fundamental da filosofia, ou seja, a definição dos pressupostos de um conhecimento absolutamente racional e rigoroso através do qual Reinhold desenvolve o ponto de vista de Bardili, tem que passar por uma recondução dos princípios do saber. Contudo, essa redução não pode ser feita como síntese entre sujeito e objeto, como pretendiam Kant, Fichte e Schelling, e sim por uma razão, por assim dizer, desubjetivada, capaz de deduzir “em si mesma e por si mesma” toda alteridade.

- 6 De fato, se o saber estivesse baseado na relação entre um sujeito e um objeto dado, essa datidade limitaria a razão, e o contato entre mente e mundo ficaria fundado em algo irracional e imprevisível que tornaria, desde o início, vã toda fundação do conhecer²⁶. O conhecimento fundado autenticamente tem que agir pelo elemento absoluto e puramente racional do saber, independente de toda limitação exterior, cujas formas são dadas a priori e independem da relação com uma exterioridade: o pensamento (*Denken*). Com este termo Reinhold e Bardili não entendem uma faculdade subjetiva, e sim o elemento puramente lógico e racional implícito em toda relação epistemológica e prática com o mundo, válida além de toda tomada de posição subjetiva²⁷. De fato, o pensamento fica sempre idêntico a si mesmo e a característica dele é a de se repetir, ou seja, de compreender a si mesmo e reapresentar-se como pensamento. A tarefa da filosofia, portanto, não se realiza no nível do pensamento, e sim na altura da sua repetição como *pensamento como (als) pensamento*, que gera a sua “aplicação (*Anwendung*) a si mesmo”. Na medida em que esta repetição não pode acontecer posteriormente à relação com um objeto externo, o desenvolvimento do pensamento tem que ser uma repetição imanente, ou seja na forma segundo “a absoluta identidade como tal, ou, isto que é a mesma coisa, o uno e o idêntico como uno e idêntico” se repete em si mesmo²⁸. Na repetição, o pensamento gera uma multiplicidade e, a partir desta última, a possibilidade de estabelecer relações entre os elementos que se geram pela própria aplicação, pondo o pressuposto para o desenvolvimento discursivo do próprio pensamento. No entanto, para que a auto-aplicação do pensamento possa acontecer, é preciso de um vínculo que não é dado ou oposto ao próprio pensamento, mas que precisa ser assumido a partir deste último. Trata-se da “matéria” que, mais uma vez, não está entendida como algo dado, e sim como uma mera hipótese formulável com base na tese fundamental de que o pensamento tem a característica de se repetir e se apresentar *como* pensamento. Na medida em que o pensamento puro não é “mero” pensamento, ou seja, não é apenas igual a si mesmo, mas se torna igual com si mesmo através da sua repetição na aplicação, é preciso pensar a própria aplicação como uma determinação do pensamento que pressupõe, ou melhor, postula um indeterminado. Este indeterminado não pode ser o pensamento, mas tem que ser o oposto dele, ou seja a matéria, entendida como a *Urbedingung* (condição originária) da aplicação do próprio pensamento. Deste ponto de vista, a matéria pode ser considerada apenas no seu

aspecto formal. Compreendida em função da repetição do pensamento, ela não pode ser considerada como mera matéria, e sim como objeto: matéria fornecida de um sentido. A aplicação caracteriza-se, portanto, por uma “tese” (o pensamento dá-se como pensamento, na aplicação); uma “antítese” (o pensamento, na aplicação, tem que assumir uma matéria) e uma “hipótese” (a própria matéria postulada é condição de possibilidade da antítese). Assim a estrutura geral da aplicação, que Reinhold expressa na fórmula $A+B$, corresponde à definição formal de um objeto para o pensamento, que Reinhold sintetiza na fórmula $B - B$, conforme um objeto tem que se relacionar com o pensamento, não como um dado externo, e sim como exigência implícita na dinâmica do próprio pensamento. Para Reinhold, esta estrutura permite pensar a tese como tese, isto é, o princípio do saber como algo que se põe absolutamente, e não como expressão de uma síntese originária. Ao mesmo tempo, esta estrutura torna possível configurar este pensamento de forma analítica²⁹. Com base nestes dois resultados, Reinhold pode deduzir analiticamente todas as diversas modalidades de dar-se do objeto a partir do princípio fundamental do pensar. No entanto, através da definição do objeto (B) é possível, também, suprassumir a matéria como mera matéria e determiná-la concretamente³⁰. O objeto concreto, enquanto tal, tem que ser pensado como expressão de uma irreduzível exterioridade, proximidade e sucessão, pois a matéria implica uma colocação em um espaço e em um tempo. Esta estrutura, todavia, reflete apenas a essência do objeto concreto (que Reinhold indica com a letra b) a qual, por sua vez, tem que se combinar com a matéria e gerar o objeto como existência irreduzível e contingente (indicada por Reinhold com a fórmula $- B + b$)³¹. Do ponto de vista da essência, este objeto é parte de um organismo, ou seja, reflete uma racionalidade intrínseca. Do ponto de vista da sua posição específica em relação a outros objetos, ele pode ser entendido como parte de uma conexão mecânica. Por fim, como unidade de mecanismo e organismo, o objeto pode ser considerado como vida, a qual, por sua vez, se determina nas formas do quimismo, do magnetismo e da existência puramente mineral³². Uma terceira função da análise tem que mostrar como a conjunção fundamental de pensamento e matéria (a ser exprimida na fórmula $A + C$) não seja é uma composição de elementos preexistentes.

- 7 De fato, na conjunção manifesta-se o pensamento enquanto tal, mas na forma de um objeto dado, para o qual a análise tem atribuído uma determinação espaço-temporal³³. Para esclarecer esta passagem, Reinhold usa a fórmula $B^2 + b^2$. Esta fórmula indica justamente o fato de que o objeto concreto ($- B + B$) precisa se dobrar, ou se refletir em si mesmo. No objeto concreto deduzido a partir do pensamento puro, de fato, a análise individua dois aspectos: o objeto como expressão do percurso analítico, e o objeto como datidade efetiva. Esta última é, por assim dizer, o lugar em que isto, que está deduzido analiticamente, se exhibe e se manifesta. Não é por acaso que justamente neste ponto Reinhold introduz o conceito de representação, caracterizado pela repetição da essência do objeto enquanto tal³⁴. Segundo ele, a “aplicação do pensamento como pensamento na sua aplicação é a manifestação da essência na essência da coisa” define o lugar específico da fenomenologia e determina isto que Reinhold chama de “revelação de Deus na natureza”³⁵. Através da consciência do fato de que o dado é na verdade meio para a revelação de Deus, a filosofia não apenas estabelece a constituição rigorosa do objeto, mas também fixa uma diferença fundamental entre o objeto enquanto dado e a sua raiz racional. Esgota-se, assim, a “análise da análise”, e se passa para a “fenomenologia”³⁶. De fato, com base na autorreflexão do objeto, é possível estabelecer uma distinção entre essência e manifestação e, logo, esclarecer que o “fenômeno é isto,

que tem uma extensão e é mutável enquanto tal”. Porém esta mutabilidade tem que ser entendida a partir do “insuprimível (*Unvertilgbare*) na extensão e na mutação” e precisa pressupor o fato de que esta mutabilidade e extensão se tornam imagem que reproduz (*Nachbild*) a essência sem se tornar de modo nenhum a manifestação dela, e sim a sua condição inseparável”³⁷. Em outras palavras, o fenômeno é expressão da essência imutável através da mutação e da extensão. Mas extensão e mutação não são manifestações da essência, e sim o instrumento ou o horizonte em que a essência se manifesta enquanto tal e na sua unidade. Justamente neste sentido a fenomenologia reconduz, “a experiência ao seu fundamento e, com isto”, estabelece os “critérios que a diferenciam da experiência aparente (*scheinbar*)”. Esta última, de fato, é produzida pela troca entre fenômeno e isto que tem que se manifestar. O *Schein* seria, portanto, expressão de uma falta de consciência do fato de que, além da constituição da autorreflexão do pensamento, tem que ter algo para que esta própria autorreflexão possa ser reconduzida. Na sua doutrina da ciência Fichte falharia em partir da autoidentidade do eu, pois este princípio, a que só podemos chegar através de abstração e reflexão, ou seja através de ações subjetivas, não permitiria dar conta disso que fica além do sujeito e doa sentido para ele³⁸. O problema de Fichte consistiria em não ter enxergado a diferença entre eu absoluto e o ser absoluto de que o eu deveria ser expressão³⁹. A troca entre eles, mais do que o seu suposto logicismo, tornaria a *Wissenschaftslehre* uma filodoxia, mais do que uma filosofia. Esta, de fato, identifica a “aparência da verdade, condição de algo outro, e pela qual a visão fica inconscientemente conduzida na via do seu acabamento”, que “põe como princípio evidente do seu tornar-se e encontrar-se verdadeira”⁴⁰. Além da legitimidade da crítica reinholdiana, o percurso da fenomenologia das *Contribuições* mostra como, tanto Fichte como Reinhold, conceituam a fenomenologia enquanto redução da centralidade da consciência na formação da filosofia. Para Fichte, a consciência concreta é apenas fonte de toda facticidade, ou seja, origem de toda formação e figuração concreta da verdade. Ela é origem e forma de um saber concreto, mas nunca pode produzir o seu conteúdo. Para Reinhold – e em geral no contexto do realismo racional – a consciência é um membro, analiticamente deduzível, de um processo global de manifestação do fato absoluto do pensamento na natureza. Não há filosofia autêntica que possa começar pela consciência ou pelo eu, pois, só existe um verdadeiro extrasubjetivo⁴¹ que se revela na consciência ou, segundo Reinhold no o escrito sobre os *Paradoxos da filosofia mais recente* (1799), só existe um filosofar além do eu⁴². Mas como é possível filosofar além do eu, sem perder todas as garantias fundacionais oferecidas pela admissão da consciência como elemento fundamental da formação de todo saber?⁴³

4. Filosofar além do eu

- 8 A reação de Fichte à fenomenologia reinholdiana não acontece apenas na recolocação da consciência na dinâmica da relação entre absoluto e manifestação, e nem na correta identificação da dialética entre idealismo e realismo que acontece na primeira parte da doutrina da ciência de 1804, de que a mencionada XIII lição faz parte. É notório como uma característica do estilo fichteano do filosofar é a apropriação produtiva e variativa do pensamento de outros autores⁴⁴, e em especial dos seus críticos, para repensar, ou, às vezes, apenas para reapresentar os seus conteúdos fundamentais.

- 9 No desenvolvimento da segunda exposição da doutrina da ciência de 1804 esta apropriação não envolve apenas o pensamento e as críticas de Schelling e Jacobi, conforme foi mostrado pelos comentadores, mas também de modo talvez mais específico, o próprio realismo racional. É notório que Fichte reage ao realismo Bardiliano alegando, entre outros, que o problema fundamental do realismo consiste na falta de uma autorreflexão do próprio pensamento a partir da atividade da consciência concreta. Bardili apresentaria o seu pensamento e as suas leis como algo que é, sem outra demonstração. Mas o fato destas leis fazerem sentido apenas no âmbito da aplicação do pensamento, ou seja, a nível do *Denken als Denken*, põe o problema de tematizar e identificar a dinâmica que permite a duplicação e a repetição do pensamento justamente por meio do *als*, do enquanto. Trata-se de um apontamento feito por Fichte já na *Resenha do Compendio de logica primeira* bardiliano, publicada no 30 e 31 de outubro no *Erlanger Literatur Zeitung*. Entre as outras críticas contidas neste texto curto e denso, Fichte mostra que só em aparência o *Grundriss* e a doutrina da ciência têm o mesmo ponto de partida, cuja formulação seria $A = A$. Para Bardili, de fato, a identidade do pensamento é apenas a repetição do A como pensamento puro, idêntico e imutável. Porém, Bardili não consegue dar conta do caráter de ato próprio do pensamento, nem consegue conceituá-lo como princípio que se desenvolve através da totalidade das ações da consciência. A doutrina da ciência, pelo contrario, entrevê na formação do juízo através da copula ($A \text{ é } A$) uma reflexão acerca do ser posto do primeiro A na consciência. Todo juízo, portanto, envolve uma consciência que reflete sobre si mesma. Não seria correto colocar o pensamento puro acima do eu, pois o eu é o órgão através do qual acontece o intellliger, ou autointelligir (ou seja todas as posições doxicas e categoriais) que caracterizam a relação entre mente e mundo. O pensamento, em outras palavras, não é dado, e sim ato e fato ao mesmo tempo, *Tathandlung*. Esta dinâmica não apenas permite levar à consciência o pensamento puro mas, como ela define o perímetro geral de toda consciência concreta, permite também que a consciência se relacione para um objeto empírico qualquer, justamente no sentido do postulado da doutrina da ciência apresentado, entre outros textos, na *Primeira introdução* de 1797⁴⁵. O pensamento bardiliano, admitido como o ser absoluto, é tratado com o mesmo instrumento que ele deveria fundamentar, ou seja, o saber constituído. Por outro lado, e com efeito, Bardili não esclarece a necessidade da mediação autorreflexiva realizada pela consciência. Portanto, não seria o princípio (o ser, o pensamento), mas o saber (isto é, a compenetração do princípio pela consciência) que deveria desenvolver-se na forma de uma auto-relação que evidencia o pensamento como aquilo que o fundamenta. Se Bardili tivesse pensado o pensamento puro tratado no *Grundriss* a partir do mesmo ato que o torna possível, ele teria justificado isto que no seu sistema permanece uma exterioridade recíproca ou uma concrecência (*Verwachsenheit*)⁴⁶.
- 10 Seria esta falta de um dispositivo autorreflexivo a tornar o realismo de Bardili uma filosofia do senso comum e que, implicitamente, nos faria entender a fenomenologia reinholdiana como uma forma de naturalismo sem legitimação suficiente.
- 11 Na segunda exposição da doutrina da ciência de 1804, e em especial na segunda parte (lições XV-XXI), Fichte aprofunda este pensamento e o direciona explicitamente contra Reinhold e Bardili. Com isso, Fichte busca justificar isto que, no nível da lição XIII, era apenas falado em tese e de modo polêmico. O objetivo da fenomenologia que consta na segunda parte da *Wissenschaftslehre* de 1804, de fato, visa mostrar em que medida a

consciência concreta só é uma mediação, ou, por assim dizer, um 'prisma', mas jamais pode ser princípio de um filosofar acabado. Uma vez que a doutrina da ciência tem remontado na definição do princípio do saber como *esse in mero actu*⁴⁷, ou seja, como um ser extrasubjetivo, caracterizado por uma intrínseca vitalidade e fechado em si mesmo, Fichte identifica esta vitalidade com o ato em que nós cumprimos o início de uma exposição filosófica que tenha como seu tema fundamental o próprio *esse*. De fato, não seria possível ter uma experiência imediata que acontece no momento em que nós nos tornamos conscientes do fato de que a nossa decisão de pensar e tornar o ser absoluto o objeto da nossa exposição filosófica não é condicionada mecanicamente. Isso é fruto de uma decisão consciente, e, por conseguinte, de um agir não condicionado por outro, no mesmo sentido em que a vitalidade do ser depende exclusivamente de si mesma e não aparece motivada por algo que lhe seja alheio⁴⁸. Alias, a doutrina da manifestação do ser baseia-se justamente sobre este pressuposto. A distinção entre fenômeno (*Erscheinung*) e aparência (*Schein*) que a caracteriza pode ser esclarecida justamente nos termos seguintes: a aparência impõe-se apenas a um olhar que objetiva o ser. Surge assim a consciência de uma 'nossa consciência' separada do ser e capaz de representa-lo exteriormente. O fenômeno, ao invés, enquanto manifestação autêntica do ser, indica a maneira em que o ser tem de *ser-aí*, ou seja, tem de tornar-se acessível, não a um olhar objetivante, e sim a uma compreensão vivente da relação originária entre o ser puro e a própria raiz da consciência. Em termos ainda mais específicos, além da possibilidade de identificar a própria vitalidade do ser com aquela do nós, essa definição de fenômeno permite também esclarecer a vitalidade do ser em termos autorreflexivos: como o ser é vitalidade, e esta vitalidade pode ser identificada com a do nós, esta vitalidade é consciente de si mesma e, então, é intrinsecamente autorreflexiva⁴⁹.

- 12 No entanto a esta altura, a identificação entre vitalidade do ser e a do 'nós' ainda fica arbitrária⁵⁰ e, sobre tudo, apareceria sem ter evidenciado uma condição de possibilidade que permita diferenciar entre a mera identificação entre nós é o *esse in mero actu* – isto que daria um idealismo absoluto – e a recondução do nós a uma espécie de emanação de um ser transcendente e dado, isto que daria um realismo⁵¹. A fenomenologia consistiria, justamente, na busca desta condição de possibilidade capaz de ligar – e então de identificar e diferir ao mesmo tempo – o nós e a vitalidade do ser⁵². Em especial, a ligação entre nós e vitalidade do ser permite uma justificação do *als* contido na própria expressão pensamento como (*als*) pensamento e, neste sentido, leva “o tribunal do realismo diante da sua própria máxima”⁵³. Com um gesto muito próximo do realismo racional, ainda na XVI lição, Fichte explica que a investigação acerca da estrutura do nós não pode despontar de uma investigação acerca do ser, tal como ele é em si mesmo. Para ele, isto de fato seria impossível, pois toda investigação do ser tem que ser refletida pela mediação do nós que a desenvolve. Pelo contrário, trata-se de averiguar o modo em que o ser se manifesta exteriormente. Porém, não basta considerar esta manifestação como o resultado de um olhar que objetiva o ser, pois isto daria o ser não enquanto vitalidade, e sim como coisa, como ser morto. A exteriorização do ser como vitalidade tem que acrescentar o próprio ato de dissociar ou desunir e, ao mesmo tempo, unificar da consciência implícito da objetivação da coisa. Poder-se-ia dizer que a manifestação do ser é a “exteriorização do ser que a consciência em si mesma é e realiza”⁵⁴. A existência do ser, portanto, é exterioridade que não o objetiva ou, em outras palavras, 'ex-posição' do ser: efetuação deste último na atividade compreendente – e formativa – da consciência. A atividade da consciência, mesmo não sendo o *esse in mero actu*, não é diferente dele. Pois essa atividade define o horizonte

em que a sua vitalidade pode se expressar e manifestar concretamente em uma multiplicidade de atos que formam, ao mesmo tempo, a multiplicidade da experiência. Ela, portanto, não é aparência (*Schein*) do ser, e sim o fenômeno dela. A redução da investigação acerca da diferença entre ser e fenômeno é, conforme Fichte, sinal do fato de que nós não podemos penetrar na íntima essência do ser, para encontrar um fundamento com base no qual o próprio ser se exterioriza. A nossa investigação só pode se desenvolver ‘de baixo’, ou seja como observação do fenômeno e observação reconstrutiva da gênese dele⁵⁵.

- 13 Contudo, fica ainda a exigência de encontrar a condição com base na qual o *esse em mero actu* e a atividade do nós (isto é: da consciência, do fenômeno) se diferenciam e se referem uma à outra⁵⁶. Para Fichte esta diferenciação tem que passar pela constatação do fato de que, enquanto a vitalidade do ser se exterioriza imediatamente na forma de uma autoconstrução absoluta que não podemos penetrar, a vitalidade da existência articula esta autoconstrução em um conjunto de formulações problemáticas do tipo: “Se se *deve* (*Soll*) compreender, logo se *deve* (*so muss*) e assim por diante”⁵⁷. O *deve* que aparece na primeira parte desta formulação é, para Fichte, expressão de uma relação problemática e categórica ao mesmo tempo. Essa relação reflete substancialmente o motivo fundamental de que o ser se exponha no fenômeno dele, e exista (ou se manifeste) nas diversas atividades da consciência. Por um lado, o *deve* implica uma atuação imediata da liberdade de quem atua e leva “todos os traços do em si que foi compreendido no princípio fundamental”. Neste caso, a atuação vale categoricamente, ou seja, de modo incondicionado e sem exceções. Por outro lado, a validade categórica do *deve* tem que ser sempre fruto de uma adesão livre – de um deferimento interior – de quem atua, sendo uma indicação que ele mesmo expressa. Esta constatação tem tanto um valor lógico, como prático. O *deve* problemático indica a direção em que se desenvolve uma certa argumentação. Porém, quem argumenta que tem que aderir à indicação, de modo livre⁵⁸. Do mesmo modo, do ponto de vista prático, o desempenho da atribuição expressa pelo *deve* implica um agir livre de quem a recebe, e não pode estar reconduzida a uma necessidade mecânica. Assim, entre a vitalidade do fenômeno e a do ser, é possível estabelecer uma diferença e uma identidade. Fenômeno e ser são diferentes na medida em que a atividade do fenômeno pressupõe o fato irredutível do dar-se do ser. Ou, em outras palavras: para que o *deve* expresse a sua categoricidade, é preciso uma admissão problemática que o deixe surgir. Uma vez reconhecido o dever categórico através da problematicidade do *Soll*, este *deve* expressa, ou, poderíamos dizer, ‘traduz’ em termos sensatos a vida do ser inobjetivável, mas apenas inteligível. O fenômeno do ser não reflete uma cega necessidade. Ele pode compreender a si mesmo como fenômeno apenas enquanto olha a si mesmo como expressão da vida e da luz do ser. A fenomenologia, portanto, mostra como todo filosofar acabado, não desemboca em uma filosofia *Aus einem Stuck*, conforme pensavam Reinhold, e logo antes dele Jacobi⁵⁹. Pelo contrário: “Nós, o nós que só podemos reconstruir, não podemos filosofar... Mas se a filosofia deve existir, isto é todavia possível apenas enquanto o nós, com todo o seu reconstruir, vai desmoronar... Não há nenhuma filosofia do nós ou do eu: só há uma além do eu”⁶⁰. Uma correta interpretação da expressão ‘pensar como pensar’, portanto, não tem a ver com uma repetição do pensamento enquanto faculdade psicológica do sujeito, assim como não pode se reduzir ao dar-se imediato de um princípio que transcende toda subjetividade. O *als* contido na expressão *Denken als Denken* tem que ser entendido como o traço de uma recusa teórica e prática da subjetividade a si mesma. Teórica, pois toda argumentação justificada expõe um sentido

que vale além de toda tomada de posição subjetiva e individual. Prática, pois esta validade só pode surgir na mediação da consciência como resultado de um deferimento interior para um horizonte enraizado no eu, mas que fica além do eu.

5. Fenomenologia e Ichlehre

- ¹⁴ Esta posição poderia representar uma resposta indireta à consideração formulada por Husserl na *Crise das ciências europeias*, conforme: “Eu, mim mesmo, como ego transcendental constituo o mundo e, ao mesmo tempo, como alma, eu sou um ego humano no mundo [...] Pode o ego que põe a si mesmo, de que Fichte fala, ser alguém outro que o próprio Fichte?”⁶¹. A pesar da pergunta husserliana ter um marcado teor retórico, a resposta poderia ser sim e não ao mesmo tempo. Sim, na medida em que a fenomenologia fichteana demonstra que não há possibilidade do filosofar acontecer fora de uma mediação representada pelo eu ou pela consciência concreta. Não, pois no sentido da fenomenologia fichteana, a mediação fundamental da consciência é uma estrutura geral em que se manifesta um princípio que não é produzido e/ou constituído por um ser pessoal. Esta conclusão pode ser esclarecida através de uma rápida análise das demais três ocorrências do termo fenomenologia nos textos fichteanos, na *Sittenlehre* de 1812⁶². Nesta série de lições Fichte tira as consequências da visão fundamental amadurecida no âmbito da filosofia primeira, no contexto de uma ciência filosófica especial, ou seja, a ética. Uma vez que está determinado o ponto de partida fático da ética, conforme “o conceito é causa do mundo” – Fichte passa a esclarecer como o conceito é definido pela unidade de vida e ver. O conceito é ver, pois por si mesmo é capacidade figurativa e não simplesmente reprodução passiva⁶³. O *Begriff* é imagem que antecipa e reelabora figurando isto que tem que (*Soll*) ser⁶⁴. Nesta perspectiva o conceito “é absolutamente criativo para a objetividade, como fundante do novo, isto que nunca existia antes”⁶⁵. E neste seu caráter antecipador e criativo, o conceito é vida, “absoluto poder criativo (*Schöpferkraft*) da consciência”⁶⁶. Mas para Fichte a identidade de vida e ver é o eu. Assim, a vida do conceito, que tem causalidade, assume necessariamente esta forma de eu na consciência, e o conceito se muda em causalidade de algo⁶⁷. Esta transformação do saber em causalidade real é entendida enquanto uma ação que o eu realiza e que concretiza a virtualidade do conceito. Esta ação, vista como uma resposta individual a uma tarefa aberta pela ideia correlata ao próprio conceito, é única e irripetível: fruto de uma personalidade, humana e empírica, e índice de uma especificação particular da ideia ética em um ponto de atividade consciente de si mesma. Uma vez que passa da dedução do princípio da ética para a explicação do modo em que o eu pode ser veículo do conceito, o percurso analítico tem que confrontar o aparecer de um elemento não deduzível analiticamente pelo princípio e, logo, reconfigurar a si mesmo em razão do aparecer da liberdade radical. É a esta altura que entra em jogo a fenomenologia, tal como busca que visa encontrar na liberdade do eu os traços, ou melhor, a visibilidade do conceito. Em outras palavras, só inicialmente o eu aparece como implicação analítica da estrutura do conceito, mas, em um segundo momento, precisa ser visualizado como um fato e descrito como manifestação própria vida do conceito. A fenomenologia tem aí uma função dupla. Por um lado, tem que confirmar isto que foi exposto no plano da dedução do princípio e mostrar em qual medida o conceito é causa do mundo. Por outro lado, tem que prosseguir a análise do conceito até exibir os *critérios* conforme os quais seria possível reconhecer como a causalidade do conceito se realiza no mundo, entendido como esfera

para o agir efetivo do eu e de uma comunidade de eus. A fenomenologia, portanto, aparece como doutrina da manifestação da verdade (o eu) em relação à própria verdade (o conceito), no mesmo sentido da segunda exposição da doutrina da ciência de 1804. A *Erscheinung* (o fenômeno, o eu) tem que ser compreendida como ligada de modo essencial à verdade (ou ao conceito) de que é imagem. Com base nisso, pode acontecer a distinção entre *Erscheinung* e *Schein*, ou seja, a entre fenômeno legítimo da verdade e troca entre manifestação e verdade, em que a própria manifestação é tomada como verdade. E apenas neste perfil especulativo a fenomenologia se torna *Ichlehre*. No âmbito da doutrina moral, esta *Ichlehre* baseia-se em dois pressupostos fundamentais. O primeiro tem a ver com o fato de que, mesmo tendo a fenomenologia que apresentar os critérios para o eu se tornar um ser moral, ela não pode ser reduzida a uma *Kunstlehre*, ou seja a uma doutrina que fale como um eu individual possa se tornar moral. Mais do que isso, a fenomenologia tem que mostrar como todo eu, enquanto tal, ou seja enquanto fenômeno autêntico do absoluto e unidade de vida e ver, seja moral por si mesmo⁶⁸. O segundo tem a ver justamente com o critério fundamental da moralidade apresentado pela fenomenologia: “O eu tem que aparecer como querente (*wollend*) de modo imediato”⁶⁹. Só que nesta autocompreensão e como determinado pela vontade, o eu “tem que se manifestar apenas enquanto manifestação, pois não tem que ser a própria vida do conceito, e sim a vida de algo outro, que fica longe de si, do conceito”⁷⁰.

- 15 Uma análise detalhada dos demais critérios que brotam da fenomenologia da doutrina moral fica fora dos objetivos deste estudo. Esta análise geral da posição da fenomenologia na *Sittenlehre*, porém, permite, em primeiro lugar, reforçar um elemento da comparação entre os resultados da fenomenologia reinholdiana e os da de Fichte. Em Reinhold, conforme temos visto, a dimensão material do fenômeno é algo postulado e algo que, se em um primeiro momento, se ‘acrescenta’ ao pensamento para a aplicação, em um segundo momento é supracompreendida pelo próprio pensamento na formação do objeto, de que o eu é uma potência superior. Em Fichte a dimensão material do eu representa um elemento que não pode ser nem deduzido, nem postulado, mas que, ao mesmo tempo, permite que a manifestação aconteça efetivamente como significação ativa de um princípio superior, ou seja, na forma de ação prática determinada e justificada por um princípio. Neste sentido, conforme Fichte alega nas lições XVII e XVIII da *Sittenlehre*, a fenomenologia abre o espaço da responsabilidade pessoal e da intersubjetividade como campo em que esta última pode explicar-se.
- 16 Neste ponto de vista, uma contextualização mais ampla do significado e da extensão do conceito fichteano de fenomenologia, entendida como reestruturação dinâmica da tentativa reinholdiana de construir uma doutrina do fenômeno como manifestação do absoluto, confirmaria o juízo dado desde 1928 por Theodor Celms. Segundo este, a fenomenologia transcendental husserliana representaria, acima de tudo, um desenvolvimento filosófico, metafísico e espiritualista, enraizado no pensamento leibniziano e, especialmente, no idealismo da doutrina da ciência fichteana. Nas *Meditações cartesianas*, onde Husserl fala de uma ciência total do a priori⁷¹, enquanto uma base para a construção de uma ciência universal ou ontologia universal concreta, assim como em *Logica formal e transcendental*, onde a fenomenologia como filosofia primeira e crítica de todos os atos intencionais⁷² ligada a uma *Selbstverantwortung* da filosofia diante a si mesma⁷³, Husserl parece próximo de Fichte. Esta aproximação se dá especialmente no que diz respeito à definição do horizonte prático em que a autojustificação da fenomenologia se inscreve. Mas, por outro lado, a contextualização

da fenomenologia fichteano, como problematização do suposto naturalismo em que desemboca a fenomenologia reinholdiana, confirmaria a interpretação de Stumpf, que muito influenciou a concepção husserliana. Segundo Stumpf, a doutrina da ciência seria apenas expressão de uma forma de misticismo, ou de uma filosofia que recusa toda observação empírica, que fica muito longe da fenomenologia como *Vorwissenschaft* que encontra na descrição empírica e psicológica dos atos do eu, o ponto de partida delas e a matéria originária para elas se desenvolverem⁷⁴. Trata-se de uma ambiguidade que, muito além de ser eliminada, pode representar um ponto de partida para identificar as estratificações e os desvios que levam Fichte até Husserl.

Referências

Zahn, M. (1965). Fichte, Schelling und Hegels Auseinandersetzung mit dem 'Logischen Realismus' Christoph Gottfried Bardili. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 201-223; 464-471.

BIBLIOGRAFIA

- Baratta, G. (1974). *L'idealismo fenomenologico di E. Husserl*. Urbino: Argalia.
- Bardili, C. (1800). *Grundriss der ersten Logik, gereinigt von den Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der kantischen insbesondere; keine Kritik sondern eine Medicina mentis brauchbar hauptsächlich für Deutschland kritische Philosophie*. Stuttgart: Löflund.
- Bernet, R. (2004). *Conscience et existence*. Paris: PUF.
- Bockhove, N. (1991). *Phänomenologie. Ursprung und Entwicklung des Terminus im 18. Jahrhundert*. Utrecht: Scientia.
- Boehm, R. (1959). Husserl et l'idéalisme classique. *Revue Philosophique de Louvain*, 351-396.
- Breazeale, D. (1998). Fichte's Nova metodo phenomenologica. On the methodological role of intellectual intuition in the later Jena Wissenschaftslehre. *Revue Internationale de Philosophie*, 587-616.
- Cogliandro, G. (2005). *La dottrina morale superiore di Fichte*. Milano: Guerini.
- Dedeurwaerdere, T. (2002). *Action et contexte. Du tournant cognitiviste à la Phénoménologie transcendente*. Hildesheim-Zürich-New York: OLMS.
- Dedeurwaerdere, T. (2003). Structure d'éveil et pouvoir d'inference pratique dans la phénoménologie génétique. In Goddard (ed.), *Fichte. La Philosophie de la maturité (1804-1814)* (p. 253-269). Paris: Vrin.
- Erdmann, E. (1848). *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie* (Vol. 3). Leipzig: Vogel.
- Fabbianelli, F., & Luft, S. (2014). *Husserl und die Klassische Deutsche Philosophie*. Dordrecht: Springer.
- Fabri, M. (2016). O motivo ético do recurso à subjetividade transcendental. *Philosophos*, 59-81.

- Ferraguto, F. (2009). Fenomenologia tra etica e ontologia. Sulla Sittenlehre 1812 di J.G. Fichte. In G. Dalmasso, & F. Bonicalzi, *Etica e ontologia* (p. 99-126). Soveria Mannelli: Rubettino.
- Ferraguto, F. (2012). Il concetto di fenomenologia dalla tradizione prekantiana all'idealismo tedesco. In A. Cimino, & V. Costa, *Storia della fenomenologia* (p. 25-36). Roma: Carocci.
- Fichte, J. (1962-2013). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. (R. Lauth, H. Gliwitsky, E. Fuchs, & P. Schneider, eds.) Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman Holzboog.
- Fisette, D. (2010). Phénoménologie et/ou idéalisme? Réflexions critiques sur l'attribution d'une forme ou d'une autre d'idéalisme à la phénoménologie. In M. Maesschalck, & R. Brisart (eds), *Idealisme et phénoménologie* (p. 25-55). Hildesheim: Olms.
- Frege, G. (1918-1919). Der Gedanke. Eine Logische Untersuchung. *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*(2), 58-77.
- Gabriel, M. (2011). *Transcendental Ontology. Essays on German Idealism*. New York: Continuum.
- Goubet, J. (2009). La phénoménologie de Fichte dans la Doctrine de la Science 1804/II. Une approche historique du concept. In J. Goddard (ed.), *L'être et le phénomène. La Doctrine de la Science de 1804 de J.G. Fichte* (p. 466-477). Paris: Vrin.
- Hartmann, N. (1972). *La filosofia dell'idealismo tedesco*. (V. Verra, & B. Bianco, eds.) Milano: Mursia.
- Husserl, E. (1950-). *Gesammelte Werke*. (H. van Breda, & S. Ijsseling, eds.) Den Haag: Nijhoff.
- Hyppolite, J. (1956). L'idée fichtéenne de la doctrine de la science et le projet husserlien. In H. Van Breda, & J. Taminiaux (eds.), *Husserl et la pensée moderne* (p. 184-196). Den Haag: Nijhoff.
- Ivaldo, M. (1987). *I principi del sapere*. Napoli: Bibliopolis.
- Ivaldo, M. (1992). *Libertà e ragione*. Milano: Mursia.
- Ivaldo, M. (1998). La visione dell'essere nella Dottrina della scienza 1804-II di Fichte. *Acta Philosophica*, 41-64.
- Ivaldo, M. (2006). Fichte: l'orizzonte comunitario dell'etica (le lezioni del 1812). *Teoria*, 37-54.
- Ivaldo, M. (2009). Praktische Momente in der Wissenschaftslehre 1804/II. In J. Goddard, & A. Schnell (eds.), *L'être et le phénomène*. (p. 238-351). Paris: Vrin.
- Kant, I. (1902-). *Kants gesammelte Schriften*. Berlin: Reimer.
- Kant, I. (1970). *La dissertazione del 1770. Sulla forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*. (B. Sulmona, ed.) Padova: Radar.
- Karsch, F. (1925). Christoph Gottfried Bardilis logischer Realismus. *Kant Studien*, 437-452.
- Klotz, C. (2001). *Selbstbewusstsein und praktische Identität*. Frankfurt a. Main : Klostermann.
- Kröner, R. (1925). *Von Kant bis Hegel*. Tübingen: Mohr.
- Kœssler, M., & Derocquigny, J. (1928). *Les faux amis ou Les trahisons du vocabulaire anglais: Conseils aux traducteurs*. Paris.
- Lahbib, O. (2004). Husserl lecteur de Fichte. *Archives de Philosophie*, 421-443.
- Lahbib, O. (2009). *De Husserl à Fichte. Liberté e réflexivité dans le phénomène*. Paris: L'Harmattan.
- Maesschalck, M. (2007). Attention et signification chez Fichte et Husserl. Les conditions d'une lecture phénoménologique de Fichte. In J. Goddard (ed.), *Fichte. La Philosophie de la maturité (1804-1814)*. Paris: Vrin.

- Maesschalck, M. (2010). L'attention chez Fichte comme «phénoménologie de la raison». Essai d'une généalogie. In M. Maesschalck, & R. Brisart (eds.), *Idéalisme et phénoménologie* (p. 159-183). Hildesheim: Olms.
- Peimann, R. (2009). *Das Denken als Denken. Die Philosophie des Christoph Gottfried Bardili*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Piché, C. (2005). Der Phänomenologiebegriff bei Kant und Reinhold. *Archivio di Filosofia*, 59-72.
- Piché, C. (2007). Les sources du concept fichtéen de phénoménologie dans la Doctrine de la science de 1804 (2e série). *Laval théologique et philosophique*, 7-20.
- Piché, C. (2010). The Concept of Phenomenology in Fichte's Wissenschaftslehre of 1804/II. In V. Weibel (ed.), *Fichte and phenomenology* (p. 25-40). New York: De Gruyter.
- Pluder, V. (2014). *Idealismus und Realismus*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog.
- Poggi, S. (2014). Husserl und die klassische deutsche Philosophie: eine Leidenschaft im reifen Alter? In F. Fabbianelli, & S. Luft (eds.), *Husserl und die Klassische Deutsche Philosophie* (p. 65-78). New York: Springer.
- Reinhold, K. (1801-1803). *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfänge des 19. Jahrhunderts*. Hamburg: Perthes.
- Reinhold, K. L. (s.d.). *Ueber die Paradoxien der neusten Philosophie*. Hamburg: Perthes.
- Reinhold, K., & Bardili, G. (1804). *Briefwechsel ueber das Wesen der Philosophie*. Hamburg: Perthes.
- Rosenkranz, K. (1840). *Geschichte der kantischen Philosophie*. Berlin: Voss.
- Santoro, T. (2016). Husserl e suas lições sobre Fichte. *Philosophos*, 171-188.
- Scribner, S. (2010). Reduction or Revelation? Fichte and the Question of phenomenology. In V. Weibel (ed.), *Fichte and the phenomenological tradition* (p. 41-56). New York: De Gruyter.
- Stolzenberg, J., & Ameriks, K. (2005). *Deutscher Idealismus und die gegenwärtige analytische Philosophie*. (Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus, Vol. 5). New York: De Gruyter.
- Stumpf, C. (1910). Die Wiedergeburt der Philosophie. In C. Stumpf, *Philosophische Reden und Vorträge* (p. 111-196). Leipzig: Barth.
- Valenza, P. (2003). *Oltre la soggettività finita*. Padova: Cedam.
- Weibel, V. (2010). *Fichte and Phenomenology*. New York: De Gruyter.
- Zöller, G. (1997). An Eye for an I: Fichtes's Transcendental Experiment. In G. ZÖLLER, & A. KLEMM (eds.), *Figuring the Self. Subject, Absolute, and Others in Classical German Philosophy* (p. 73-95). Albany: State University of New York Press.
- Zöller, G. (1998). *Fichte's transcendental Philosophy. The original duplicity of intelligence and will*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zöller, G. (2013). *Fichte Lesen*. Stuttgart: Frommann Holzboog.

NOTAS

1. Exemplos relevantes desta tendência encontram-se em Stolzenberg-Ameriks, 2005; Klotz, 2001; Gabriel, 2011; Pluder, 2014.
2. Uma confrontação recente e ampla acerca da relação entre filosofia clássica alemã e fenomenologia transcendental encontra-se em Fabbianelli-Luft, 2014 e Weibel, 2010. O panorama

da literatura crítica sobre Fichte e Husserl é, neste sentido, imponente. Vou mencionar apenas algumas contribuições mais recentes e significativas sobre esta temática: Breazeale, 1998; Zöller, 1998; Zöller, 1997; Maesschalck, 2007; Maesschalck, 2010; Dedeurwaerdere, 2002; Dedeurwaerdere, 2003; Hyppolite, 1956; Baratta, 1996; Bernet, 2004; Lahbib, 2004; Lahbib, 2009.

3. Cf. a respeito Scribner, 2010, p. 43.

4. Cf. a respeito Koessler-Deraquigny, 1928.

5. Em um ensaio relevante de 2010 Denis Fisetite esclarece que “podemos encontrar pelo menos três usos desta noção [a de fenomenologia, F.F.] em uma única e idêntica tradição. Ele designa o estudo dos fenômenos mentais e coincide portanto com a psicologia descritiva, compreendida em um sentido estrito; designa também em variados filósofos e cientistas da segunda metade do século XIX esta *Vorwissenschaft* ou ciência propedêutica que assume o estudo dos fenômenos e que se apresenta como uma ciência preliminar ao trabalho das ciências como a física a fisiologia, a psicologia e da filosofia também [...] ‘Fenomenologia’, por fim, indica um programa ou uma posição filosófica de uma parte, a *Wesensforschung* das *Investigações lógicas* à qual tem aderido o círculo de Munique e os de Gottinga, e, por outro lado, designa a filosofia transcendental que Husserl elabora depois da publicação das *Investigações lógicas*” (Fisetite, 2010, p. 26). Mesmo sendo esta síntese correta em reconstruir as variadas opções ligadas à formação da fenomenologia transcendental e à progressiva aproximação de Husserl a Fichte, porém, Fisetite não relaciona a ambiguidade da recepção husserliana de Fichte, caracterizada por uma progressiva valorização da doutrina da ciência no âmbito da elaboração do conceito de ‘filosofia primeira’ (p. 49 sg.) e, ao mesmo tempo, por uma atitude crítica no que diz respeito à capacidade do idealismo fichteano de dar conta da estrutura concreta da consciência, na mesma direção de autores tais como Stumpf ou Brentano (p. 33, 39), ao fato de que a fenomenologia no sentido fichteano se liga a um contexto específico que pode ser identificado apenas com o segundo uso do conceito de fenomenologia destacado por Fisetite. Neste artigo, portanto, buscarei fornecer uma reconstrução das raízes históricas pelo menos deste uso específico do conceito de fenomenologia.

6. Esta parece ser, só para mencionar um exemplo recente, a tese de (Fabri, 2016, em especial às páginas 60, 71, 78). Em um famoso ensaio intitulado *Husserl et l'idéalisme Classique* R. Bohem explica que, para além das possíveis aproximações entre doutrina da ciência de Fichte e o projeto fenomenológico-transcendental husserliano, uma interpretação da continuidade entre as duas impositões filosóficas tem que levar em conta três elementos críticos: 1. O fato de que a redução husserliana não pode ser identificada com o percurso idealístico da formação da consciência transcendental em Fichte; 2. O fato de que há uma contraposição radical entre o ‘positivismo’ da fenomenologia, que procede a partir de uma descrição da experiência e o construtivismo da filosofia transcendental de Fichte; 3. O fato de que a avaliação husserliana do percurso da filosofia clássica alemã é substancialmente irônica e empregada como instrumento para responder de modo diferente a algumas questões-chave investigadas também pela fenomenologia transcendental. Cf. sobre este ponto Bohem, 1959 e a discussão sobre estes pontos dada por Poggi, 2014. O mérito principal de Poggi, 2014 consiste em ter mostrado as mediações principais através das quais as questões fundamentais que definem o horizonte da filosofia pós-kantiana chegam até Husserl. Poggi enfatiza a função fundamental de Lask (p. 65-66), autor, em 1903, de um livro importante sobre Fichte (*Fichtes Idealismus und die Geschichte*) mas também de autores, tais como Natorp (p. 69), através do qual Husserl recebe a filosofia kantiana e a de Bolzano, cuja *Wissenschaftslehre* parece estar mais próxima de Husserl que da exposta por Fichte entre 1794 e 1814. Poggi, por fim, não desconsidera a importância de mostrar como, paradoxalmente, a expressão do pensamento husserliano que parece ficar mais longe das reflexões que se desenvolvem no âmbito da filosofia clássica alemã, ou seja, as da V das *Investigações lógicas* de Husserl, seja a que mais legitimamente pode ser aproximada à análise da percepção conduzida por Hegel na *Fenomenologia do espírito*. Tudo isso não significa, obviamente, desconhecer o fato de que Husserl se aproxime gradativamente da perspectiva da doutrina da ciência fichteana,

conforme parece evidente tanto na retórica das lições husserianas sobre Fichte de 1917-18, como no escrito sobre *Fenomenologia e teoria do conhecimento*, só para fazer alguns exemplos (mas cf. para uma análise mais aprofundada deste ponto Santoro, 2016). No entanto, isso não significa que a continuidade entre as duas formas de transcendentalismo tenha que ser admitida como um pressuposto, e sim representa o resultado de complexas filiações temáticas.

7. A expressão 'fenomenologia' ocorre três vezes na segunda exposição da doutrina da ciência de 1804 e três vezes na *Ética* 1812. O termo *Erscheinungslehre*, empregado em um sentido análogo, aparece com frequência maior, mas também em uma acepção mais genérica. *Erscheinungslehre* indica de modo geral a dinâmica de manifestação do absoluto, enquanto o uso específico do termo fenomenologia, conforme veremos ao longo deste artigo, destaca a dinâmica da autocompreensão desta manifestação como fenômeno legítimo (justificado e justificável) do absoluto.

8. Neste artigo vou deixar de lado uma investigação das supostas aderências entre a fenomenologia de Fichte e a de Husserl, limitando-me em fornecer alguns elementos para contextualizar o conceito fichteano de fenomenologia. No mesmo sentido irei deixar de lado uma possível comparação entre a fenomenologia de Fichte e a de Hegel. De fato, não tem provas que Fichte tem lido a obra hegeliana de 1807 e, além disso, ele elabora o seu conceito de fenomenologia em um curso antecedente à *Fenomenologia* de Fichte, que o próprio Hegel não poderia ter levado em conta.

9. Para uma visão mais ampla sobre a pré-história da fenomenologia cf. Bockhove, 1992 e Ferraguto, 2012.

10. Kant, 1970, p. 98 e sg.

11. Kant, 1902, 10, p. 96. Nesta carta a Lambert de 2 de setembro de 1770, Kant explica que a fenomenologia, que ele teria desenvolvido na *Dissertatio* sobre a forma e os princípios do mundo sensível e inteligível, teria como função a eliminação de todo *vitium subreptionis*, ou seja de toda possibilidade desta troca entre princípios do conhecimento sensível e campo das coisas intelectivas.

12. Kant, 1902, 4, p. 554.

13. Fichte, 1962, II, 8, p. 138.

14. Uma representação extensa desta construção há em Ivaldo, 1987, p. 333-348.

15. Fichte, 1962, II, 8, p. 214.

16. Fichte, 1962, II, 8, p. 220.

17. Fichte, 1962, II, 8, p. 214.

18. Fichte, 1962, II, 8, p. 213.

19. Reinhold, 1801-1803, I, p. 67.

20. Fichte, 1962, II, 8, p. 226.

21. Fichte, 1962, II, 8, p. 226.

22. Uma primeira tentativa de entender a fenomenologia de Fichte como reação ao conceito reinholdiano de fenomenologia encontra-se em Piché, 2005; Piché, 2007; Piché, 2010, que se limita em destacar a proximidade entre os conceitos fichteano e reinholdiano de fenomenologia, e a tradição lambertiana e kantiana. Piché mostra, também, a ocorrência de estruturas conceituais muito próximas nos conceitos fichteanos e reinholdianos de fenomenologia, mas não destaca de modo suficiente as diferenças entre os dois modelos conceituais, nem discute de modo específico a construção fichteana do conceito de fenomenologia. A pesquisa de Piché oferece, mesmo assim, instrumentos fundamentais para criticar a abordagem de Goubet, 2009, cuja tese é que, mesmo sendo o conceito fichteano de fenomenologia muito próximo do reinholdiano, não há provas suficientes para confirmar a leitura do quarto tomo das *Contribuições* de Reinhold de parte de Fichte. Além das relevantes semelhanças linguísticas e argumentativas, e além da centralidade de alguns conceitos, tais como o de *Erscheinung* e *Schein*, contra a interpretação de Goubet, poder-se-ia apresentar uma carta de Fichte de 21 de novembro de 1803 (Fichte, 1962, III, 5, p. 5), em que

ele reconhece ter recebido os “escritos” de Reinhold, e não apenas o primeiro tomo das *Contribuições*, conforme alega o próprio Goubet.

23. Reinhold, 1801-1803, IV, p. IV.

24. Reinhold, 1801-1803, IV, p. 109-111. Em ligar a fenomenologia com o desenvolvimento de uma doutrina filosófica da natureza Reinhold ressaltar a influencia da concepção mais explicita que Kant dá à fenomenologia, como parte conclusiva da doutrina do movimento nos *Metaphysische Anfangsgründe*. Nesta obra, de fato, a fenomenologia tem a função mais especifica de evitar a troca entre fenômeno e aparência no que diz respeito ao movimento de um objeto no espaço. Para compreender um objeto como algo em movimento é preciso, a principio, também de uma representação do espaço e, em especial, do espaço como puro e absoluto, que por si mesmo é irrepresentável (existem objetos no espaço, mas não existe o espaço com objeto). Tem-se então que excluir que o predicado do movimento faça parte da constituição do objeto. Mas é preciso também afirmar que o movimento se refira ao modo em que um objeto exista como fenômeno e possa ser conhecido pelo ser humano. A representação empírica do espaço absoluto pode assim estar reduzida a uma simples ideia, ou seja, a uma regra “para considerar... todo movimento apenas como relativo” (Kant, 1902, 4, p. 560). Não é por acaso, neste sentido, que o conceito de movimento seja um pivô que Reinhold usa para passar de uma definição meramente formal da natureza, como mudança, coexistência e sucessão de uma matéria abstrata e informe, até as primeiras formas concretas de manifestação da natureza do ponto de vista material nas categorias de impenetrabilidade, densidade e coesão da própria matéria (Reinhold, 1801-1803, IV, p. 58-59).

25. No contexto da discussão acerca das principais vertentes da filosofia clássica alemã, a posição de Bardili e, mais em geral, a do realismo racional continuam ficando menosprezadas ou até completamente ignoradas. Fora poucos artigos (por ex. Zahn 1995; Valenza 2003) e apenas dois livros (Karsch, 1923 e Peimann, 2009) Bardili aparece como um autor absolutamente desconhecido. Porém, entre as varias representações que discutem o desenvolvimento da filosofia pós-kantiana, há algumas que, apesar da violência critica do Hegel do *Differenzschrift*, que tem influenciado a interpretação do desenvolvimento geral da filosofia pós-kantiana (cf. por ex. Kröner, 1925), ressaltam uma certa filiação especulativa entre o realismo racional e o desenvolvimento da doutrina da ciência de Fichte, assim como da logica especulativa hegeliana e, de certa maneira, parecem indicar que as criticas de Hegel ao realismo racional teriam sido possíveis justamente graças à perspectiva aberta por este último. Já na sua discussão da filosofia pós-kantiana de 1848, Erdmann observa, de maneira geral, como a reflexão bardiliana sobre a identidade do pensamento apresentaria um núcleo especulativo fundamental destinado a exercer uma influencia decisiva, não apenas sobre a filosofia schellinguiana da identidade, mas até sobre a formação hegeliana da ciência da logica (Erdmann, 1848, 430). No mesmo sentido, mas mais especificamente, Rosenkranz, na sua *Historia da filosofia kantiana*, também de 1848, interpreta a filosofia de Bardili como a “conclusão de todas as tendências progressivas do kantismo”, pois o realismo racional procura chegar, “em uma perspectiva diferente da autoconsciência, até a absolutidade da razão e integra-la com o seu conteúdo”. Nesse sentido, não poderíamos interpretar o desenvolvimento do pensamento bardiliano, assim como as suas relações criticas com o pensamento de Fichte, Schelling ou Hegel, assim como a adesão de Reinhold, apenas nos baseando sobre as formulações explicitas desses autores. Claro, o pensamento de Bardili fica ainda confuso e obscuro, mas isso não significaria, para Rosenkranz, que ele não teria apresentado um núcleo especulativo fundamental para a passagem da filosofia transcendental da consciência à especulativa do absoluto (Rosenkranz, 1848, 416). Essa linha hermenêutica está desenvolvida de uma maneira mais sistemática por

Nicolai Hartmann, em *Die philosophie des deutschen Idealismus*. Hartmann, não apenas levanta a importância especulativa do realismo racional, mas se foca em apresentar os pontos específicos desta perspectiva filosófica que mais condicionam, não apenas Fichte e Schelling, mas Hegel também. Para uma definição das coordenadas básicas desta recepção, parece extremamente relevante a divulgação e o repensamento do realismo bardiliano dada por Reinhold. Ela se desenvolve em um conjunto de escritos teóricos, publicados nos seis tomos dos *Beyträge* e que, mesmo com oscilações e revisões, podem representar o coração da posição filosófica reinholdiana entre 1799 e 1803. Eles também são uma representação unitária e sintética dos avanços filosóficos do realismo racional. Vale a pena mencionar a sucessão destes escritos: *Was heißt philosophieren? Was war es, und was soll es seyn?* (BLU, I, p. 66-88); *Vorläufige Zurückführung der Philosophie auf eigentliche Vernunftlehre* (Reinhold, 1801-1803, I, p. 90-99); *Was ist das Denken, als Denken?* (100-113); *Die Elemente des rationalen Realismus oder der philosophischen Analysis* (BLU, II, p. 179-205); *Neue Darstellung der Elemente des rationalen Realismus* (Reinhold, 1801-1803, III, p. 128-162); *Elemente der Phänomenologie oder Erläuterung des rationalen Realismus durch seine Anwendung auf die Erscheinungen* (Reinhold, 1801-1803, IV, p. 105-185); *Die Simplicität der Philosophie im Gegensatz mit der Duplicität der Philodoxie* (BLU, IV, p. 212-218); *Populäre Darstellung des rationalen Realismus* (Reinhold, 1801-1803, V, p. 1-23); *Neue Auflösung der alten Aufgabe der Philosophie* (Reinhold, 1801-1803, VI, p. 1-117).

26. Reinhold, 1801-1803, IV, p. 128.

27. Com Frege, poderíamos dizer que o pensamento é o 'sentido' de todo ato cognoscitivo e pratico, que independe de toda formulação subjetiva e está intrinsecamente ligado a verdade de isto que aparece através da própria formulação subjetiva. Cf. Frege, 1919, p. 61.

28. Frege, 1919, p. 61.

29. Reinhold, 1801-1803, III, p. 135: "Também o filosofar, como *Aplicação do pensamento ao pensamento*, como pensamento na aplicação enquanto tal, não pode ser senão análise, e com certeza na primeira tarefa, em que a filosofia surge apenas e só do *pensamento* da aplicação do pensamento, como pensamento em sua aplicação é a análise da *própria análise*, mesmo a *pura análise*".

30. Reinhold, 1801-1803, III, p. 135.

31. Reinhold, 1801-1803, III, p. 142. A formula $-B + b$ indica propriamente a unidade entre o fato de que o objeto tem que ter uma determinação material ($-B$) e o fato de que esta determinação material implica, em geral, uma colocação espaço-temporal. Reinhold qualifica também estes dois elementos como unidade entre possibilidade ($-B$) e necessidade (b) da cuja síntese derivaria a efetividade do objeto como algo concretamente existente.

32. Reinhold, 1801-1803, III, p. 143-144.

33. Reinhold, 1801-1803, III, p. 150.

34. Reinhold, 1801-1803, III, p. 151. Neste caso também a concepção de Reinhold pode ser explicada do ponto de vista fregeano, conforme o pensamento e a representação são diferentes. Enquanto o pensamento indica o sentido de uma frase, valido independentemente do sujeito que a formula, a representação e o produto de uma figuração subjetiva, ou de um portador (*Träger*) e, longe de ser identificado com o objeto, constitui a repetição do objeto no sujeito representante (Frege, 1919, p. 69).

35. Reinhold, 1801-1803, III, p. 157.

36. Reinhold, 1801-1803, III, p. 157.

37. Reinhold, 1801-1803, IV, p. 109.

38. Reinhold, 1801-1803, IV, p. 175.

39. Reinhold, 1801-1803, II, p. 170.

40. Reinhold, 1801-1803, IV, p. 186.

41. Reinhold, 1801-1803, II, p. 139.
42. Reinhold, 1799, p. 84.
43. Esta pergunta encontra sua justificação no que Fichte escreve por exemplo no paragrafo 7 da Primeira introdução à doutrina da ciência, Fichte, 1962, I, 4, p. 205.
44. Cf. a respeito Zöllner, 2013.
45. Justamente no sentido do postulado da doutrina da ciência apresentado, entre outros textos, na *Primeira introdução à doutrina da ciência* (Fichte, 1962, I, 4, p. 186-187). O dogmatismo de Bardili é sintetizado por Fichte em Fichte, 1962, I, 6 p. 441.
46. Fichte, 1962, I, 6, 438.
47. Fichte, 1962, II, 8, 151-152.
48. Fichte, 1962, II, 8, 152: “Vivemos imediatamente nos atos da própria vida; portanto nos somos o único ser individualizado, em si, de si, através de si, que não pode absolutamente sair para com a dualidade”.
49. Fichte, 1962, II, 8, 152: “Nós: falei que nós objetivamos por nossa vez este ‘nós’ de que estamos falando com a própria vida interior, de que, se refletirmos rigorosamente, somos conscientes de modo imediato”. Fichte destaca oportunamente que a conexão entre nós, vida do ser e autorreflexão, não baseia-se “de modo nenhum sobre uma percepção empírica da nossa vida”, conforme o próprio Reinhold teria destacado no ensaio *Die Erste Aufgabe der Philosophie in ihrem merkwürdigsten Auflösungen*, no segundo tomo dos *Beyträge*, e sim sobre uma compreensão “genética da vida do eu a partir da sua construção do único ser e vice-versa” (Fichte, 1962, II, 8, p. 153), ou seja, com base em uma descrição da estrutura da consciência como lugar fundamental em que é possível produzir um discurso acerca do *esse in mero actu* como princípio do saber.
50. Fichte, 1962, II, 8, 152 e 155. No momento em que se afirma a identidade entre ser e nós, este último projeta a si mesmo e compreende a si mesmo como um objeto. Esta projeção, escreve Fichte, é uma *projectio per hiatus irrationalem*, ou seja, uma projeção que tem uma consistência apenas fática e que ainda não tem encontrado uma válida justificação racional.
51. Fichte, 1962, II, 8, 155.
52. Fichte, 1962, II, 8, 154-55: “Ora, no que diz respeito ao conteúdo desta nova objetivação parece ficar claro desde já que ela leva consigo... apenas a mera repetição e posição reduplicada de um e mesmo eu ou nós completamente fechado, que compreende em si toda realidade e que, portanto, é em si completamente imutável... Mas então, de onde vem esta repetição e reduplicação vazia? Precisamente isto é o que temos que buscar como primeiro termo da nossa descida até a fenomenologia”.
53. Fichte, 1962, II, 8, p. 159. De fato, se Reinhold e Bardili saem de uma concepção do ser como em si, de si e por si “deu que, em uma análise mais precisa do *em si*... que fica incompreensível sem *um não em si*” e, portanto, a compreensão do em si não remonta jamais a uma unidade pura determinada por si mesma, e sim para uma relação. E a relação é constituída de maneira tal que os seus dois termos se excluam e se ponham reciprocamente. De um lado podemos dizer que o em si pode ser compreendido apenas em relação a um não em si. Por outro lado, entretanto, em si e não em si tem que ser postos como elementos distintos, que anulam reciprocamente. A mediação de que fala Fichte, portanto, não é dialética, e sim quádrupla. A unidade da razão e, logo, a dinâmica através da qual o nós objetiva e compreende a si mesmo como vida é o conjunto do implicar-se e do excluir-se recíproco de em si e não em si. A busca fenomenológica tem que abandonar a perspectiva do em si e investigar ulteriormente a síntese quádrupla para mostrar como a aplicação do ser a si mesmo possa ser entendida como autoconstrução do ser (Cf. Fichte, 1962, II, 8, p. 158-159).
54. Cf. Ivaldo, 1998, p. 58.
55. Cf. também a definição do método da doutrina da ciência já na *Grundlage* de 1794, Fichte, 1962, I, 2, 256: “Estabelece-se um fato qualquer da consciência empírica e descompomos nele uma

determinação empírica após a outra, tantas vezes até não fique apenas isto de que não se pode ignorar de modo nenhum a existência e de que nada se possa ainda separar”.

56. Fichte, 1962, II, 8, p. 220.

57. Fichte, 1962, II, 8, p. 166.

58. Para esta interpretação da dimensão prática e teórica da construção *Soll...so, muss* e do papel desta formação na construção da doutrina da ciência de 1804, cf. Ivaldo, 2009, em especial p. 242.

59. Fichte, 1962, II, 8, 189, em que Fichte critica a definição da doutrina da ciência dada por Jacobi no *Allwill* justamente como *Philosophie aus einem Stuck*.

60. Fichte, 1962, II, 8, 189. Do ponto de vista prático, também a investigação da existência ou da estrutura da consciência não tem como objetivo a absolutização do eu, mas sim a possibilidade de entender a inteira multiplicidade da experiência como horizonte que solicita a reconhecer uma razão que ultrapassa a consciência individual e fática, conferindo sentido ao mundo. Os ‘critérios’ de que Fichte fala na *Sittenlehre* de 1812, assim como a doutrina dos ‘pontos de vista’ apresentada na XXVIII lição da doutrina da ciência de 1804 e retomada ao longo da *Anweisung zum seeligen Leben*, representam o resultado da fenomenologia na forma de uma teoria da práxis vivente, ou seja, dos modos pelos quais a manifestação do ser (o livre deferimento do dever) se estrutura como fazer concreto e modificação específica da realidade fática.

61. Husserl, 1950, VI, p. 205.

62. Fora de poucas indicações, não irei neste artigo me concentrar de modo específico e detalhado sobre a fenomenologia da *Sittenlehre* de 1812. Uma descrição ampla e detalhada da fenomenologia na *Sittenlehre* de 1812 encontra-se em Ferraguto, 2009, Ivaldo, 2006, Cogliandro, 2005, Ivaldo, 1992.

63. Fichte, 1962, II, XIII, p. 308.

64. Fichte, 1962, II, XIII, pp. 316-317.

65. Fichte, 1962, II, XIII, p. 334. Esta passagem é enriquecida, ao longo das lições fichteanas, com curtas, mas instrutivas confrontações com Platão, que teria o mérito, para Fichte, de ter desenvolvido uma crítica *ante litteram* à *Naturphilosophie*, conforme o conceito é sempre apenas reprodução de um ser pressuposto. Sobre a função de Platão na *Sittenlehre* de 1812, cf. Ivaldo, 2006, p. 41.

66. Fichte, 1962, II, XIII, p. 312.

67. Fichte, 1962, II, XIII, p. 317.

68. Fichte, 1962, II, XIII, p. 337.

69. Fichte, 1962, II, XIII, p. 343.

70. Fichte, 1962, II, XIII, p. 339.

71. Husserl, 1950, I, p. 182.

72. Husserl, 1950, XVII, 180.

73. Husserl, 1950, VI, p. 5-6.

74. Stumpf, 1910, p. 164, 173, 182.

RESUMOS

The paper aims to analyze the construction of the fichtean concept of phenomenology as a reaction to the phenomenology presented by Reinhold in the *Beytraege* of 1801-1803 (§ 3), from an investigation of the occurrences of this term in the second exposition of the doctrine of science

of 1804 (§ 2 and § 4) and in the *Sittenlehre* of 1812 (§ 5). Finally, the paper will outline some implications of a more specific contextualization of the fichtean concept of phenomenology in the definition of possible elements to investigate the relationship between fichtean and husserlian phenomenology.

ÍNDICE

Keywords: Fichte, Realism, Phenomenology, transcendental philosophy, phenomenon

AUTOR

FEDERICO FERRAGUTO

Pontifícia Universidade Católica do Paraná