

**DE VOLTA A KANT? A FENOMENOLOGIA
TRANSCENDENTAL TARDIA DE FICHTE**
*BACK TO KANT? LATE FICHTE'S
TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGY*

Christoph Binkelmann

Na literatura secundária sobre a obra tardia de Johann Gottlieb Fichte, pelo menos não é incomum atribuir ao Fichte dessa fase um retorno a Immanuel Kant.¹ Como um filho que se perdeu pela metafísica, envolvido em mística e filosofia realista da vida ou do ser, o Fichte discípulo retorna aos braços confiáveis da filosofia transcendental kantiana, à qual ele na verdade desde sempre se filiou. Um intérprete dessa linha de pensamento fichteana tem seguramente boas intenções, pois a comprovação de um retorno a Kant garante a Fichte o ingresso na comunidade de autores que despertam interesse em nosso presente: o contínuo desprezo da filosofia analítica pelo idealismo alemão – embora de forma mitigada e com exceções generosas – atinge Fichte de modo mais veemente quando ele não se mantém nos domínios do reino da filosofia kantiana. Mas como seu fomentador e investigador, ele goza de certa consideração. Portanto, demonstrar uma aproximação do Fichte tardio a Kant também significa conferir a ele uma justificação de existência na azáfama atual da pesquisa – afinal, a pesquisa filosófica jamais se dissocia inteiramente de reflexões estratégicas.

Certamente, tanto em relação ao conteúdo quanto à forma (ou seja, à terminologia), o retorno de Fichte a Kant na filosofia tardia carece de justificação. É o que pretendo demonstrar a seguir, utilizando como exemplo a *Doutrina da Ciência* de 1812. Já superficialmente parece se confirmar a proximidade com Kant: no centro dessa preleção, encontra-se uma teoria do fenômeno ilustrada por meio da diferenciação entre intuição e conceito, da apercepção transcendental, de uma doutrina do juízo etc. É claro e indiscutível que Fichte elabora ali os avanços de Kant na *Crítica da Razão Pura*. Pode ser que oito anos depois da morte do filósofo de Königsberg, em 1812, e na recém-fundada Universidade de Berlim, essa associação com

¹ Esse retorno se mostra em conexão com temas do Fichte do período de Jena, os quais o “Fichte jovem e tardio” (entre 1801 e 1806) não coloca no centro de suas investigações. Cf. Günther Zöller: “Fichte in Berlin in München”, in: *Fichte-Studien* 28 (2006) 1-15.

Kant não estivesse fora de cogitação, mas tampouco era evidente. Na década anterior, o próprio Fichte desenvolvera uma terminologia e teoria próprias com as quais se livrara claramente do papel de exegeta de Kant que ainda lhe cabia em Iena. Contudo, Fichte parece querer retornar a Kant e demonstrá-lo com tal veemência como se fosse o caso tratar-se da confissão arrependida de ter se levado por influências estranhas, especialmente por Friedrich Heinrich Jacobi.²

Por outro lado, há um grande ponto de interrogação depois da expressão “de volta a Kant”. E deve continuar ao final desta contribuição. Espero, com isso, não ter removido a tensão desde já. Mas muito claros são os exemplos das *Doutrinas da Ciência* de outras épocas, como as do período intermediário da produção de Fichte, que se encontram em estreito contato com Kant. Que se pense apenas no começo da *Doutrina da Ciência* de 1804 (segunda preleção), onde Fichte toma a tripartição das críticas de Kant, inclusive a divisão entre perspectiva fenomênica e numênica, como ponto de partida de sua busca pelo absoluto. Ou também algo menos observado: na *Doutrina da Ciência* de Erlangen, de 1805, Fichte associa sua teoria do fenômeno (lá denominada de *existência*) a uma determinação relacional de intuição e conceito, a qual desemboca em uma doutrina transcendental do juízo.³ Além disso, a discussão sobre o absoluto e o trabalho com a crítica de Jacobi a Espinosa e ao niilismo também são o tema da *Doutrina da Ciência* de 1812: como introdução a seu próprio pensamento, Fichte escolhe a teoria do absoluto de Espinosa, realizando nela uma crítica construtiva que permite revelar o acesso à filosofia transcendental.⁴

Por isso, talvez seja também mais correto sustentar que Fichte *sempre* retornou a Kant. Como em todo retorno, é justamente por isso que se trata de considerar que Fichte passou um período mais longo no exílio especulativo e pôde observar a filosofia kantiana como um estrangeiro, ou melhor – para completar nossa metáfora: como alguém que retorna a sua terra natal depois de longo tempo e lá encontra tudo diferente e ao mesmo tempo familiar. Assim, é válido afirmar que um “retorno a Kant” também sempre significou, desde os primórdios ienenses até o fim berlinense, um “ir além de Kant” – precisamente um “retorno ao futuro”.

No que segue, não pretendo chegar a uma comparação direta, objetiva (*i.e.*, tomada por fora, passando por cima da cabeça de Fichte) entre a concepção de Fichte e a de Kant. Muito se escreveu sobre isso para que se possa ousar seriamente falar mais alto (pelo menos nesse âmbito). Procurarei antes descrever a própria tentativa de Fichte – e na potencialização da tentativa, certamente se potencializam as imprecisões. Quero, portanto, descrever como o próprio Fichte situa sua *Doutrina da Ciência* em relação à filosofia (teórica) de Kant. E possivelmente se encontre escondido por trás disso nada mais do que um esforço de ressocialização de uma *ilegalidade* filosófica. Concretamente, mencionarei em primeiro lugar a já bem conhecida história do início dos anos 90 do século XVIII para, em seguida, incluir a *Doutrina da Ciência*

² Essa aproximação possível de Fichte a Jacobi pode ser estabelecida sobretudo em *Destinação do homem* (1800). Para uma abordagem crítica, cf. Ives Radrizzani: “Die Bestimmung des Menschen: Der Wendpunkt zur Spätphilosophie?”, in: *Fichte-Studien* 17 (2000) 19-42. Também o volume 14 da série *Fichte-Studien* (1998) é dedicado à relação Fichte-Jacobi.

³ Eu apresentei essa teoria do juízo, bastante original e até agora negligenciada na pesquisa, em minha contribuição “Die absolute Relation ist das Licht’. Urteil, Licht und Sein in Fichtes Erlanger Wissenschaftslehre”, in: *Fichte-Studien* 34 (2010) 67-87.

⁴ Fichte demonstra com isso que, por um lado, compartilha da crítica de Jacobi a Espinosa, por outro, ele próprio não se torna vítima de um espinosismo.

de 1812 no contexto. Isso servirá para transpor tematicamente o abismo temporal entre o debate em torno da *Crítica da Razão Pura* e a filosofia tardia de Fichte.

I. HISTÓRIA PREGRESSA: FENÔMENO VERSUS COISA EM SI.

Já a centralidade do conceito de fenômeno na *Doutrina da Ciência* de 1812 sugere proximidade com Kant. Afinal, o que chamou a atenção com a publicação da *Crítica da Razão Pura* foi precisamente esse conceito e seu modo de aplicação. Por meio dele, Kant pretendia empreender uma limitação cética da extensão do saber humano que confrontasse especialmente a metafísica dogmática e não fosse vítima do ceticismo humeano. Mas logo em seguida, entraram fortemente em cena Friedrich Heinrich Jacobi e Gottlob Ernst Schulze com o plano de deslocar o foco do fenômeno para o seu conceito oposto, o de coisa em si. Desse modo, eles provocaram dois entendimentos que até hoje marcam a pesquisa sobre Kant e o idealismo alemão: em primeiro lugar, que a teoria kantiana do fenômeno se funda na tese (da incognoscibilidade) da coisa em si e não o contrário; em segundo lugar, que a querela em torno da coisa em si foi o próprio estopim e tema dominante do idealismo alemão.

É sabido que Jacobi e Schulze criticam em uníssono na filosofia crítica de Kant o fato de que sua limitação do conhecimento humano ao fenômeno apenas poderia ser levada a cabo mediante a introdução de uma coisa em si. Pois no fenômeno se manifesta um estado de coisas que Heidegger descreve como “o anunciar-se de algo que não se mostra por meio de algo que se mostra [...]. Aparecer é um não mostrar-se”.⁵ Desse modo, Kant tematiza algo, a saber, a coisa em si, que não lhe seria permitido tematizar dentro de sua filosofia, mas precisa fazê-lo para obter seu ponto de partida, ou seja, o do fenômeno: sem a coisa em si não se chega à doutrina transcendental do fenômeno, mas com a coisa em si não se pode nela permanecer.

Ora, nessa perspectiva soa plausível que, em face de uma limitação do saber ao fenômeno, a coisa em si não poderia nem deveria ser tratada no âmbito do saber crítico. Por isso, Kant estaria envolvido em uma contradição que indica, entre outras coisas, que sua própria limitação crítica não se sustenta. Kant não se atém ao fenômeno – o ater-se ao fenômeno é um tópico do ceticismo antigo e sua crítica ao dogmatismo, no qual, aos olhos de muitos, a filosofia crítica acaba incorrendo ao fim e ao cabo.⁶ Sob o pseudônimo do cético antigo Enesidemo, Schulze denunciará as falhas dogmáticas de Kant. Ao lado de sua conhecida crítica à suposta concepção kantiana da coisa em si, ele submete também o Eu transcendental (e seu aparato categorial), que ele entende com Kant sob o conceito de ânimo, a uma investigação crítica: Kant teria deixado ao fim em aberto, diz Schulze,

“o que propriamente seria esse ânimo, a ser pensado segundo ele como a fonte de certos elementos em nosso conhecimento; e isso antes permite aos leitores de sua obra entender aqui uma coisa em si, um númeno ou uma ideia”.⁷

⁵ Martin Heidegger: *Sein und Zeit* (1927), Tübingen 2006, 29.

⁶ Cf. sobre isso *Sextus Empiricus: Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, ed. por Malte Rosefelder, Frankfurt a. M., 1985, 99 (I, 23). O ater-se (*prosechein*) ao fenômeno implica abster-se (*epechein*) de juízos sobre as coisas ocultas, i.e., não aparentes.

⁷ Gottlob Ernst Schulze: *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, 1792, 166.

Diante das três alternativas, Schulze mostra a impossibilidade de conciliar o Eu com os demais resultados da *Crítica da Razão Pura*. O ânimo não pode de modo algum determinar o fenômeno de modo semelhante a uma coisa em si. Mas então que status possuem os conceitos do entendimento, as formas da intuição, o Eu transcendental ou, em geral, a distinção entre intuição e entendimento? Eles não podem simplesmente ser definidos como sensações, pois de resto isso atestaria um status de aposterioridade. Por outro lado, o filósofo crítico tampouco pode reivindicar um conhecimento de seu Eu como coisa em si, pois assim abandonaria a filosofia crítica – e dessa vez, pela porta dos fundos.

É evidente (ao menos entre os conhecedores de Fichte, por isso eu tomo aqui um atalho) que Jacobi, e também Schulze, levados por sua perspectiva “realista”, forçam o tempo todo sobre o Eu kantiano uma psicologização, como se sua realidade fosse comparável com a realidade de coisas. Isso vale também para a coisa em si, tal como Hegel pontuou de modo ímpar em relação a Schulze:

“a filosofia especulativa [aqui: Kant e Reinhold] é continuamente representada como se diante dela se distendesse de maneira insuplantável como seu horizonte último a experiência comum na forma irretocável de sua realidade comum, e que ela pressuponha e pretenda procurar atrás daquele as coisas em si de seu horizonte, como montanhas de uma realidade igualmente comum que carregue em seus ombros aquela outra realidade; Schulze não consegue representar o racional, o em si, a não ser como uma rocha sob a neve; para o católico, a hóstia se transforma em algo divino e vivo; aqui não acontece o que o diabo desejava de Cristo, a saber, transformar pedra em pão, mas o pão vivo da razão se transforma perpetuamente em pedra”.⁸⁹

Resumidamente: a coisa em si e o Eu são representados como fósseis petrificados. Um pedreiro era filósofo no começo da história da filosofia, hoje todos os filósofos são pedreiros.

Único a ser declarado por Kant como seu entendedor, Salomon Maimon já fizera objeções a Schulze de modo menos polêmico, mais objetivo:

“A Crítica da Razão Pura não determina o ânimo como coisa em si, como númeno, tampouco como ideia. Nela, o ânimo significa nada mais do que o sujeito inteiramente indeterminado das representações, ao qual elas todas se reportam. A determinação desse sujeito como coisa em si, como númeno ou ideia faria do mesmo representação de si. Portanto, não seria mais mero sujeito das representações. Assim, em conformidade com seu conceito, ele precisa permanecer indeterminado. Ele é pensado meramente como o sujeito lógico, mas não sob a categoria a ele correspondente, i.e., jamais como númeno”.¹⁰

O teor da afirmação de Maimon é claro: Kant, ou melhor, todas as afirmações da *Crítica da Razão Pura* atêm-se ao fenômeno, ou seja, elas não ultrapassam o mesmo em direção a uma coisa em si, seja entendida como Coisa-coisa em si ou como Eu-coisa em si. Somente na época dessas questões sobre a coisa em si é que se torna visível o horizonte próprio da filosofia

⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten* (1802), in: HEGEL, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Ed. pela Academia de Ciências de Nordrhein-Westfalen, vol. IV: *Jenaer Kritische Schriften*, Hamburg 1968ss, 201.

⁹ A tradução aqui citada encontra-se em BECKENKAMP, J. *Ceticismo e idealismo alemão*. Manuscrito, 2015, p. 84 (N.T.).

¹⁰ Salomon Maimon: *Gesammelte Werke*, vol. 5, Hildesheim 2000, 413.

transcendental, a saber, o fenômeno, que não é ele mesmo uma relação que surge da interação (inexplicável) de coisa em si e Eu em si, mas a relação de princípio que por autointerpretação (autorrelação) deriva todo o resto. Os óculos realistas através dos quais Jacobi e Schulze olham para Kant têm como pressuposto o primado dos *termos da relação*, entendidos como entidades pré-existentes – como pedras – que constituem a relação do fenômeno, ainda que não possam mais ser tematizadas nessa relação. Em vez disso, Maimon reconhece no pensamento de Kant um primado da relação: é o fenômeno que é tema do início ao fim da filosofia crítica e de cuja autointerpretação derivam todas as afirmações.¹¹

É esse entendimento da filosofia crítica que leva Fichte a ver em Maimon um “dos maiores pensadores de nosso tempo”.¹² Pois também a *Doutrina da Ciência* de Fichte é em sentido estrito *Fenomenologia*, a saber, autointerpretação (lógica) do fenômeno – e, por isso, não é uma doutrina do absoluto ou da verdade, sendo esta última entendida como componente integrante daquela.¹³ Por esse motivo, os elementos estruturais centrais como apercepção transcendental, intuição e conceito, sujeito e objeto etc. devem ser desdobrados a partir do próprio fenômeno para que a permanência dentro do mesmo seja garantida. Precisamente isso é o que Fichte demonstra na *Doutrina da Ciência* de 1812, a qual finalmente passamos a abordar agora.

II. A DOCTRINA DA CIÊNCIA DE FICHTE COMO FENOMENOLOGIA OU AUTOINTERPRETAÇÃO DO FENÔMENO.

Diante do pano de fundo mencionado, os avanços de Fichte na *Doutrina da Ciência* de 1812 podem ser transpostos não apenas para o contexto da teoria kantiana, mas também recuperam a consistência “antiespeculativa” que formulações abstratas preferem legar ao esquecimento.

Uma breve reflexão sobre o conceito de “fenômeno”, empreendida também por Fichte, pode auxiliar aqui para o que segue, além de evitar a espreita de falsas interpretações: “fenômeno” corresponde ordinariamente ao grego *phainomenon*, ou seja, ao que aparece (ao que se mostra); por isso mesmo, pode descrever o processo de aparecimento, o aparecer. Em função disso, ao menos em algumas passagens, o próprio Fichte distingue de forma explícita entre aparecer e aparecimento/fenômeno.¹⁴

¹¹ Essa inversão de perspectiva que propõe partir não do *termo da relação*, da coisa em si, mas da relação, do fenômeno, pode ser considerada como o mérito máximo de Maimon na interpretação de Kant. Também Jan Branssen identifica aqui a excelente contribuição de Maimon para a discussão (*The Antinomy of Thought. Maimonian Skepticism and the Relation between Thoughts and Objects*, Dordrecht/Boston/London 1991, 60).

¹² Johann Gottlieb Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/1795), in: FICHTE, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. por Reinhard Lauth, Hans Jacob, Hans Gliwitzky, Erich Fuchs e Peter K. Schneider, vol. I/2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962-2012, 368. Doravante, a edição será abreviada da seguinte forma: GA, com indicação da seção, volume e número de página.

¹³ Na *Doutrina da Ciência* de 1814 (segunda preleção), Fichte distingue uma doutrina da verdade de uma doutrina do fenômeno. O debate sobre a relação entre ambas já vem de bastante tempo na pesquisa. Segundo a opinião aqui defendida, a doutrina da verdade e o início da *Doutrina da Ciência* de 1812 com o fenômeno do absoluto (e, assim, a discussão com Espinosa) são apenas introdução, ainda não são a doutrina da ciência propriamente dita. Sobre a *Doutrina da Ciência de 1804*, cf. meu artigo “Der Weg zum absoluten Wissen. Die Funktion der Prolegomena in der Wissenschaftslehre 1804/II”, in: Jean-Christophe Goddard/Alexander Schnell (orgs.): *L’être et le phenomena. La Doctrine de la Science de 1804 de J.G. Fichte*, Paris, 2009, 99-109.

¹⁴ Cf. Johann Gottlieb Fichte: *Die Wissenschaftslehre [aus dem Jahr 1812]*, in: GA II/13, 72s. Abreviada a seguir como WL 1812 – GA II/13.

Assim, aparecer e fenômeno devem ser adequadamente distinguidos um do outro, mesmo que ambos estejam *prima facie* talvez mais interligados do que se supõe. Em clara distância de Espinosa, Fichte alude a essa conexão quando parte da representação: *tudo é fenômeno*. De saída, não se afirma com isso nada mais do que o fato de sermos capazes de acessar apenas o fenômeno, ou seja, como ele nos aparece, e jamais o ser como ele é realmente em si. Fichte encontra uma confirmação dessa tese kantiana *ex negativo* por meio da refutação do princípio de Espinosa. Como se sabe, Espinosa parte da substância (absoluta) em sua Ética, a qual Fichte, por intermédio de Jacobi, iguala ao ser e, assim, desloca para a proximidade do ser no sentido de Parmênides. Fora desse ser e de seus modos, *i.e.*, de seus estados, não há nada para Espinosa: o ser é tudo. Fichte lança então a questão sobre como é possível em geral formular um *conceito* de ser e se esse conceito não precisaria ser pensado enquanto consciência, ou seja, contraposição objetiva do ser como algo fora do ser: “ao se dizer que não há nada fora dele, há algo, precisamente esse dizer, fora dele”.¹⁵

Para Espinosa, não há contradição entre ser e conceito de ser (o dizer) na medida em que ele, de acordo com Fichte – e Espinosa recebe essa interpretação também em Hegel – visa por fim a um misticismo no qual todo discurso sobre o ser, e com ele todo o saber, precisa extinguir-se em Deus (o ser).¹⁶ O ser é “conhecido” como tal apenas quando não se faz dele um objeto através da apreensão, pois nesse caso aquele que apreende, o sujeito, estaria fora do ser e, assim, o conceito de ser como o único que é contradir-se-ia a si próprio ou seria simplesmente falso. Em sentido estrito, não se pode de modo algum conhecer o ser, no melhor dos casos seria possível pressenti-lo em uma visão mística de unidade. Da crítica a Espinosa, Fichte chega à tese kantiana da incognoscibilidade da coisa em si. Para a filosofia que procede por conceitos, não é de modo algum possível partir do ser, sendo antes necessário fundamentar o seu conceito. A *Doutrina da Ciência* parte da faticidade do saber, ou seja, do fato de que dispomos de um conceito de ser que se expressa na cópula da proposição apofântica, no dizer “é”. Mas o conceito de ser não é então nada mais do que a consciência, ou seja, o *fenômeno* do ser. Para afirmar que o conceito de ser seja fenômeno, deve-se reformular a predicação “a é b” para “a aparece como b”. Sobre isso, mais adiante.

Consequentemente, Fichte filia-se à tese de que tudo sobre o que falamos ou temos um conceito só pode ser apreendido como algo que aparece (*phainomenon*). Ora, também na tese de que tudo é fenômeno parece se revelar uma contradição semelhante àquela entre ser e conceito de ser. Pois como se coaduna a afirmação *sobre* o fenômeno, sobre o processo de aparecer, com o fato de que tudo é fenômeno, ou seja, tudo é o que aparece? Aceitando-se que tudo para nós fosse apenas o que aparece, poderíamos então adicionalmente saber que todo fenômeno é ou isso significaria uma extensão ilícita do que aparece? Precisamente aqui, poder-se-ia novamente desdobrar o debate sobre a coisa em si: o saber sobre a fenomenalidade só é possível porque o fenômeno não apenas é, mas também *aparece*. Quando se afirma que tudo o que o homem tem diante de si é apenas o que aparece, a afirmação sobre a fenomenalidade (o processo de aparecer) não pode se situar fora do que aparece, mas precisa estar fundada nele.

¹⁵ WL 1812 – GA II/13, 52.

¹⁶ WL 1812 – GA II/13, 54.

Sua fenomenalidade deve aparecer imediatamente no que aparece, tal como Fichte esclarece com base no elemento imagético – ele toma o conceito de imagem como sinônimo do conceito de fenômeno: “a própria imagem explica o que é uma imagem”.¹⁷

De certo modo, Fichte demonstra a necessidade do aparecer, do mostrar-se, a partir do fenômeno do absoluto, o conceito de ser: “o fenômeno precisa, pois, mostrar-se de modo que ele possa formar a oposição no conceito do absoluto, [...] pois fora disso não há nenhum fenômeno do absoluto; é somente sobre seu pressuposto que fundamentamos a demonstração estrita do *mostrar-se*”.¹⁸ Sem mostrar-se, o *fenômeno* do ser jamais poderia ser um fenômeno do *ser*, ou seja, o fenômeno não poderia sequer ser entendido como tal e, com isso, a designação seria completamente sem sentido: o fenômeno deve poder ser apreendido, por um lado, como fenômeno (e não como ser), por outro, como fenômeno do *ser*.

A consequência dessas formulações é o aparecimento-de-si do fenômeno: “temos então o que queríamos, uma forma dupla de um e mesmo fenômeno. O fenômeno é, pura e simplesmente [...]. Ora, esse fenômeno aparece também pura e simplesmente como ele é, si mesmo *em si mesmo*”.¹⁹ Ambas essas formas do fenômeno, que Fichte denomina esquema I e esquema II, não são momentos apenas cronológicos ou separados um do outro na consciência, mas dois aspectos, a dupla aspectualidade do fenômeno: por um lado, fenômeno do ser, por outro, mostrar-se. Apenas quem isola o primeiro momento e o submete a uma consideração unilateral poderia acabar em conflito com a coisa em si.

Na sequência²⁰, Fichte analisa o mostrar-se do fenômeno e chega, por essa via, aos elementos formais apriorísticos do saber. Mais ainda: “a análise dessa segunda forma, do mostrar-se do fenômeno, é agora a verdadeira tarefa da doutrina da ciência. – . O que se segue a partir do mostrar-se? É isso, não mais do que isso ou outra coisa, que é a simples questão que ela tem de responder”.²¹ Talvez Fichte não tenha expressado em outro lugar de sua obra de modo mais claro que a *Doutrina da Ciência* fornece a resposta à questão sobre “o que se segue a partir do mostrar-se”, ou seja, que ela é *fenomenologia* entendida como autointerpretação do fenômeno.

Essa tendência da *Doutrina da Ciência*, *i.e.*, seu voltar-se para o que se mostra, significa simultaneamente um desvio da relação com o ser do (simples) fenômeno: “portanto, a doutrina da ciência abstrai da realidade”²² e se volta apenas para a forma, para o caráter imagético da imagem, a fenomenalidade do fenômeno. Os resultados globais da *Doutrina da Ciência* não dizem respeito à relação com o ser, que como tal permanece inexplicável ou mesmo presente e intocado como saber *fático* (como conceito do ser). Precisamente por esse motivo é que a *Doutrina da Ciência* tematiza também as condições de *possibilidade*, não as de *realidade* do

¹⁷ WL 1812 – GA II/13, 57. Christoph Asmuth apresenta a teoria da imagem de Fichte em: *Bilder über Bilder, Bilder ohne Bilder. Eine Theorie der Bildlichkeit*, Darmstadt 2011, 72-91.

¹⁸ WL 1812 – GA II/13, 73.

¹⁹ WL 1812 – GA II/13, 61 (último grifo meu).

²⁰ WL 1812 – GA II/13, 62ss.

²¹ WL 1812 – GA II/13, 62.

²² WL 1812 – GA II/13, 63.

saber: “o fenômeno está posto ele mesmo de modo problemático <apenas> na imagem, não em seu verdadeiro aparecer, não como ente fático”.²³

Considerado em sua estrutura formal, o mostrar-se remete aos aspectos de identidade e duplicidade: “o fenômeno se mostra” contém uma referência – A aparece B, que é ao mesmo tempo autorreferência: o fenômeno mostra-se a si mesmo, ao fenômeno: “ambos pura e simplesmente Um como o mesmo fenômeno na duplicidade da forma. Algo no objeto, no sujeito, e vice-versa [;] pois é Um o fenômeno: mas esse fenômeno que é Um só pode ser na duplicidade dessa forma”.²⁴ Aparentemente *en passant*, Fichte desenvolve a apercepção transcendental de Kant, o Eu, como primeiro resultado da análise do mostrar-se a partir do próprio fenômeno. A autorreferência formal do fenômeno gera o *Eu*: “simplicidade, clareza tornaram-se valorizadas. Para Kant, mostrou-se vantajoso apenas ter fixado isso em uma questão:– é isto – sem se deixar confundir. *Eu* é forma que retorna em si mesma”.²⁵

Esse comentário notável e confuso expressa duas coisas: primeiro, equipara a pergunta de Fichte sobre “o que se segue a partir do mostrar-se” com a de Kant sobre “como são possíveis juízos sintéticos *a priori*”, conforme já ficou claro a partir da transformação dessa questão em objeto da *Doutrina da Ciência*.²⁶ Segundo, resulta da respectiva questão de cada pensador a centralidade do Eu, como enfatizado na questão de Fichte. E aqui também se torna clara a vantagem da construção de Fichte: ele desvela o mal-entendido grosseiro, pelo qual o fenômeno surgiria a partir da relação dos polos subsistentes Coisa e Eu, ou seja, por meio de uma afecção da sensibilidade do Eu pela coisa em si, ao demonstrar o Eu como *resultado* da autorreferência lógico-formal do fenômeno. Por conseguinte, o Eu não é – como já para Maimon – nem um númeno, nem uma coisa em si ou uma ideia, mas um modo imediato de como o fenômeno é e deve ser. Na medida em que o fenômeno aparece, ele mostra para si que ele é; nessa autorreferência, ele aparece como Eu. Diferentemente de Kant, portanto, Fichte conclui que a apercepção transcendental não deveria ser expressa no “eu penso”, mas no “eu sou”: “o eu sou deve poder acompanhar todas as minhas representações”.²⁷

Um outro passo analítico da autorreferência formal do fenômeno conduz Fichte ao *conceito do conceito*. Em outras palavras: a autorreferência localizada no Eu não é nada mais do que o conceito fundamental – afinal, o que contém esse fenômeno do aparecer, o que ele diz sobre o aparecer? “Aparentemente nada sobre como ele é, mas que ele apenas é em geral <e> não é o absoluto. Um fenômeno do mero ser formal; a mera posição, a pura negação do não-ser, e nada mais”.²⁸ Consequentemente, a primeira exigência impõe que o fenômeno se apreenda

²³ WL 1812 – GA II/13, 65.

²⁴ WL 1812 – GA II/13, 71.

²⁵ WL 1812 – GA II/13, 63.

²⁶ Uma vez que se torna clara a diferença fundamental entre ambas as concepções, é interessante aqui uma comparação com Schelling que, já na juventude, trilha outros caminhos ao reformular a questão kantiana da seguinte forma: “como pode o Eu absoluto chegar a sair de si e contrapor-se pura e simplesmente um não-Eu?” (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795), in: SCHELLING: *Historisch-Kritische Ausgabe*, im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, ed. por Hans Michael Baumgarte, Wilhelm G. Jacobs, Hermann Krings e Hermann Zeltner, vol. I/2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976ss., 99).

²⁷ WL 1812 – GA II/13, 77.

²⁸ WL 1812 – GA II/13, 73.

como tal, ou seja, em sua “autonomia” e sem qualquer determinação qualitativa de como ele seja. Essa igualdade a si mesma é para Fichte aquela que o “eu sou” expressa em primeira linha, o ser formal da autorreferência.²⁹

O que Fichte chama aqui de conceito é ainda o conceito fundamental (o Eu). Por conseguinte, deve-se evitar equipará-lo a nosso pensamento por conceitos. Contudo, ele resulta dessa atividade; em vez de na derivação tardia dessa conexão, pode-se esclarecer isso já na caracterização geral: o conceito designa a autonomia e, com isso, a substancialidade (de algo) onde se encontram ainda ocultos atributos qualitativos. Assim, por exemplo, no conceito de “pedra” ainda não é dito nada explicitamente sobre suas qualidades, apenas que algo é, mas não em absoluto ou em si: algo que aparece e se mostra para nós em relação a suas qualidades. Por isso, a expressão adequada de um conceito diz “ele é ...” (“a pedra é ...”), pelo que a abertura para seu fenômeno predicativo-qualitativo revela tanto quanto sua existência, seu ser formal, a saber, que ele é: predicação e afirmação de existência remetem para Fichte – como também para todo o idealismo alemão – não a diferentes modos de aplicação de ser, mas são aspectos de uma única e mesma coisa, precisamente também identidade, como deriva imediatamente da explicação do conceito a partir do mostrar-se. A separação discreta desses modos de aplicação do ser no século XX torna difícil para nós, contemporâneos, reavaliar essa compreensão, ou nos leva a considerar o velho modo de aplicação como ultrapassado, obscuro e falso.

Também por essas razões, o conceito de Eu que deriva imediatamente do mostrar-se do fenômeno é formulado como “eu sou”. Como já na *Fundação de toda a doutrina da ciência*, revela-se nessa fórmula um juízo tético que deve ser apreendido como um radical predicativo “Eu sou...” e expressa a infinita autodeterminidade do Eu. Diferentemente de objetos ordinários como uma pedra, cujos predicados são fixados pela realidade e reconhecidos através da intuição, os predicados do Eu e do fenômeno são produzidos de modo aberto e por livre autodeterminação.³⁰

Resulta claro do exposto que o conceito é incompleto para si. Em outras palavras, retornando à terminologia abstrata: o conceito sozinho não é nada mais do que uma tautologia formal. O fenômeno certamente se deixaria compreender como identidade de sujeito e objeto, mas não como fenômeno se também não subsistisse uma determinação qualitativa na autorreferência: “o fenômeno não é simplesmente sujeito-objeto, mas é o que é como fenômeno, embora na forma subjetivo-objetiva. Lá objeto, não mais do que isto: aqui mais: *i.e.*, tudo o que o fenômeno é por si mesmo: e do mesmo modo o sujeito”.³¹ Essa compreensão daquilo *que* o fenômeno é, segundo Fichte, é dada pela *intuição*. Se o fenômeno se mostrasse apenas a si mesmo, ele não apareceria *como* fenômeno. Somente por meio da intuição é que o fenômeno se mostra também como fenômeno. Isso leva Fichte à complexa estrutura do mostrar-se: “o fenômeno mostra-se como mostrando-se a si mesmo”. Aqui é possível separar intuição e conceito um do outro: o fenômeno se mostra (ser formal = conceito) como mostrando-se a si mesmo (ser qualitativo = intuição). O conceito é o suporte formal sem conteúdo, a intuição

²⁹ Também aqui se encontra um ponto em comum com Maimon: o Eu é entendido como sujeito lógico sem objetificação predicativo-qualitativa.

³⁰ Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95), in: GA I/2, 277.

³¹ WL 1812 – GA II/13, 74.

é o conteúdo sem suporte. Nessa medida, ambos se condicionam reciprocamente, podendo Fichte formular em bom estilo kantiano: “nenhum conceito sem intuição e vice-versa. O aparecimento-de-si é certamente a unidade sintética de ambos”.³²

Bem observado, trata-se no conceito e na intuição de designações para aspectos do aparecimento-de-si que ainda não têm nada a ver com conceitos empíricos ou intuições, tampouco com categorias do entendimento e formas da intuição. Estes são certamente deduzidos depois (podendo a designação atual ser fundamentada *ex post*), mas também são níveis secundários e inferiores. Trata-se aqui do conceito fundamental (= Eu sou) e da intuição fundamental (do Eu) que resultam em conjunto como o “Eu sou Eu” postos por Fichte desde o começo em conexão com a intuição intelectual (como unidade de intuição e conceito). Além disso, a estrutura do mostrar-se aponta já para a estrutura do juízo: “o fenômeno é visto como etc. [...]. O fenômeno, como ente propriamente, o sujeito lógico: como <isso e> aquilo, o predicado lógico: esse é o conteúdo fundamental desse ver”.³³ Dito de outra forma: o fenômeno se mostra (= sujeito, suporte) como mostrando-se a si mesmo (= objeto ou predicado, conteúdo).³⁴

Caso se quisesse seguir analisando o mostrar-se – o que Fichte certamente fará nas várias páginas seguintes da *Doutrina da Ciência* de 1812 –, então seria necessário observar primeiramente que, em relação ao mostrar-se, a divisão de sujeito e objeto em conceito e intuição deve ser desmembrada em uma quadruplicidade. Isso se deixa apresentar esquematicamente como segue: o fenômeno (objeto) se mostra (sujeito) como mostrando-se (objeto) a si mesmo (sujeito), “e essa quadruplicidade é unificada pelo novo e quinto elemento de um *como*”.³⁵

Na síntese suprema do *como*, da quintuplicidade, encontra-se por fim o fenômeno, o conceito de ser, a expressão completa, pois fenômeno significa nada mais do que algo que aparece *como* algo. Traduzido de volta para a fórmula predicativa, a cópula encontra-se sob o *como*: “o fenômeno se mostra *como* mostrando-se a si mesmo” quer dizer então: “o fenômeno é o fenômeno” ou, dito formalmente, “a é b”. Em oposição a Espinosa, Fichte desenvolve o ser na *Doutrina da Ciência* não como um imediato e absoluto, mas como a mediação suprema, a saber, como *conceito* de ser que representa a síntese suprema e com isso a resposta definitiva à questão kantiano-fichtiana fundamental da filosofia: o que se segue a partir do mostrar-se e como são possíveis juízos sintéticos *a priori*.

Disso não se segue de forma alguma que a filosofia alcance um fechamento como um todo. A quadruplicidade que chega à síntese pelo *como* indica que sujeito e objeto, incluindo também conceito e intuição, devem ser considerados em uma dupla relação: o fenômeno se mostra (sujeito-objeto subjetivo) como mostrando-se a si mesmo (sujeito-objeto objetivo). O sujeito-objeto *objetivo* do mostrar-se é aquele que é representado na filosofia teórica como o primado da intuição (o lugar do predicado!): todo conhecimento começa com a intuição sensível e se reporta a objetos mediados pela intuição. Por outro lado, deve-se considerar o

³² WL 1812 – GA II/13, 77.

³³ WL 1812 – GA II/13, 78.

³⁴ Também aqui se observa a equiparação fichteana de aparecer e ver já existente na tradução de Cícero do grego *phainomenon* por *visum*.

³⁵ WL 1812 – GA II/13, 75.

sujeito-objeto *subjetivo* do mostrar-se como indicando um primado do conceito. Assim, é o conceito que determina a intuição tal como ocorre na relação prática do Eu com o mundo, quando um fim conceitual modifica o mundo dos sentidos por meio da execução da ação.

Eu termino nesse ponto, mas poderia ir além. Com Fichte é sempre assim, pois para ele não há propriamente um fim, assim como também não há um começo, tudo se move no meio e em torno do meio. É o que eu gostaria de resumir na última parte e fundamentar brevemente no conceito de fenômeno.

III. CONCLUSÕES PARA UMA FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL.

Qual a contribuição dessas construções de Fichte para a compreensão de uma fenomenologia transcendental? Por um lado, elas ajudam a eliminar o pré-julgamento de que o conceito de fenômeno como fundamento de uma filosofia transcendental estaria ancorado em uma aceitação *prévia* de uma coisa em si e um Eu. Ao contrário: o ponto de partida é e segue sendo o fenômeno. É somente mediante o desenvolvimento de suas estruturas que surgem as representações de autonomia (falsamente: o ser-em-si), objeto e Eu. Por isso, Fichte parte do meio, da relação e não dos *termos da relação*³⁶; nisto, ele continua a disputa kantiana contra os dogmatismos da velha e da nova metafísica, os quais colocam os termos antes da relação. Esse primado encontra expressão precisamente no mencionado quinto elemento, o *como*, que diz respeito à síntese suprema e que mais bem caracteriza o fenômeno.

Já muitos contemporâneos de Kant não compreenderam esse primado da relação, tendo iniciado por isso uma discussão fundamentalmente falsa que até hoje encontra eco em numerosas interpretações errôneas da filosofia transcendental de Kant e também da de Fichte. Também hoje parece ser mais plausível partir dos termos da relação, não importando tratar-se de um começo a partir do ser (natureza), como nas posições naturalistas dominantes, ou de um começo a partir de estados de consciência (no lugar da consciência), como nas teorias da consciência. Contra isso, as construções de Fichte permitem conceber uma teoria que possibilita explicar tanto a intuição e o pensamento que estão na base da fenomenalidade de nossas relações de mundo, como a autoconsciência (Eu) e também a estrutura de juízos que fundamenta nossa linguagem – tudo isso sem precisar isolar e petrificar essas faculdades ou estados como distintos ou independentes. Fichte enfatiza antes sua conexão interna e determinação dinâmica que perdem seu significado próprio pela fixação em estados ou pela análise em separado de componentes do saber humano. Justamente contra essa petrificação é que Fichte precisava lutar já na disputa acerca da coisa em si; a luta continua...

³⁶ É isso que também torna uma reconstrução de suas ideias tão difícil, de modo que muitos intérpretes preferem ater-se ainda à *Fundação de toda a doutrina da ciência* (1794/95), que aparentemente parte de um começo (princípio) e progride em direção a uma meta. Também por isso é difícil para Fichte elaborar uma introdução, porque ela não pode ser uma introdução para um começo. Que todo pensamento começa sempre no meio é uma compreensão que, além de Fichte, Friedrich Schlegel expressou de modo consequente: “por isso, a filosofia deve começar no meio como o poema épico, e é impossível expô-la e remontar parte por parte de modo que já a primeira estivesse inteiramente fundamentada e explicada por si. É um todo e o caminho para conhecê-lo não é uma linha reta, mas um círculo”. (Friedrich Schlegel: *Kritische Ausgabe seiner Werke*, ed. por Ernst Behler/ Jean-Jacques Anstatt/ Hans Eichner, vol. XVIII, Berlim 1958ss, 518).

ABSTRACT: The paper examines the role played by the concept of “phenomenon” (Erscheinung) in Fichte’s late philosophy. In the conferences on the “doctrine of science” that he held in 1812 in Berlin, Fichte develops a transcendental phenomenology whose roots go back to the dispute on the thing in itself initiated by Jacobi and Schulze. Fichte explains why the use of the concept of “phenomenon” by Kant averts the risk of dogmatism, and shows how the human faculties of intuition and concept, as well as the “I think” (“ich denke”), can be deduced from the notion of phenomenon.

KEYWORDS: phenomenon, thing in itself, “I think”.

RESUMO: Este artigo examina o papel do conceito de “fenômeno” (Erscheinung) na filosofia tardia de Fichte. Nas preleções sobre a doutrina-da-ciência, ministradas em Berlim em 1812, Fichte desenvolve uma fenomenologia transcendental que retoma as antigas querelas acerca da coisa-em-si levantadas por Jacobi e Schulze. Fichte explica de que maneira o uso do conceito de “phenomenon” por parte de Kant evita uma queda no dogmatismo e como as faculdades da intuição e dos conceitos, bem como o “eu penso”, podem ser deduzidas deste conceito.

PALAVRAS-CHAVE: fenômeno, coisa-em-si, “eu penso”.

BIBLIOGRAFIA

ASMUTH, C., *Bilder über Bilder, Bilder ohne Bilder. Eine Theorie der Bildlichkeit*, Darmstadt 2011.

BINKELMANN, C., *Der Weg zum absoluten Wissen. Die Funktion der Prolegomena in der Wissenschaftslehre 1804/II*. In: Jean-Christophe Goddard/Alexander Schnell (orgs.): *L'être et le phenomena. La Doctrine de la Science de 1804 de J.G. Fichte*, Paris, 2009, 99-109.

_____. *Die absolute Relation ist das Licht'. Urteil, Licht und Sein in Fichtes Erlanger Wissenschaftslehre*. In: *Fichte-Studien* 34 (2010) 67-87.

BRANSEN, J., *The Antinomy of Thought. Maimonian Skepticism and the Relation between Thoughts and Objects*. Dordrecht/Boston/London 1991.

FICHTE J.G., Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, ed. por Reinhard Lauth, Hans Jacob, Hans Gliwitzky, Erich Fuchs e Peter K. Schneider, vol. I/2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962-2012.

HEGEL G.W.F., *Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten* (1802). In: HEGEL, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Ed. pela Academia de Ciências de Nordrhein-Westfalen, vol. IV: *Jenaer Kritische Schriften*, Hamburg 1968ss, 201.

MAIMON, S., *Gesammelte Werke*, vol. 5, Hildesheim 2000.

HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit* (1927), Tübingen 2006, 29.

RADRIZZANI, I., *Die Bestimmung des Menschen: Der Wendpunkt zur Spätphilosophie?*. In: *Fichte-Studien* 17 (2000) 19-42.

ROSEFELDER, M. (Org.), *Sextus Empiricus: Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*. Frankfurt a. M., 1985, 99 (I, 23).

SCHELLING, F.W.J., *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795), in: SCHELLING: *Historisch-Kritische Ausgabe, im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. por Hans Michael Baumgarte, Wilhelm G. Jacobs, Hermann Krings e Hermann Zeltner, vol. I/2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976ss.

SCHLEGEL, F., *Kritische Ausgabe seiner Werke*, ed. por Ernst Behler/ Jean-Jacques Anstatt/ Hans Eichner, vol. XVIII, Berlim 1958ss, 518.

SCHULZE G.E., *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, 1792.

ZÖLLER, G., *Fichte in Berlin in München*. In: *Fichte-Studien* 28 (2006) 1-15.

Christoph Binkelmann is the secretary of the scientific committee for the edition of Schelling's works at the Bayerischen Akademie der Wissenschaften. In 2006 he earned a PhD from the Universities of Heidelberg and Poitiers. He taught Philosophy in Dubrovnik (2006/2007) and Berlin (2007) and has been a researcher at the Technische and Humboldt Universities in Berlin, as well as in Dresden and Siegen. He is charged of book reviews for *Fichte-Studien* since 2009. From 2011 to 2015 he has been a member of the board of the International Johann-Gottlieb-Fichte-Society. His main research interests are in Practical Philosophy, Ontology, Transcendental Philosophy, Hermeneutic, History of Philosophy, History of Culture, Aesthetic and Philosophical Anthropology.

Christoph Binkelmann é secretário do conselho científico para a edição da obra completa de Schelling na Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Possui doutorado em cotutela pelas universidades de Heidelberg e Poitiers (2006). Foi encarregado de ensino na universidade de Dubrovnik, na Technische University (2006/2007). Foi pesquisador na Technische Universität e na Humboldt Universität em Berlim, e nas universidades de Dresden e Siegen. É responsável do setor das resenhas da revista internacional *Fichte-Studien*. De 2011 a 2014 foi membro do conselho da Sociedade Internacional Fichte. Atua principalmente nas áreas de filosofia prática, ontologia, filosofia transcendental, hermenêutica, história da filosofia, história da cultura, estética, antropologia filosófica.

Recebido / Received: 22/12/15

Aprovado / Approved: 08/02/16

