



Revista de Estudos das Origens da Filosofia Contemporânea
Journal of Studies on the Origins of Contemporary Philosophy

Geltung, vol. 3, n. 2, 2024, p. 1-30 | e70237

ISSN: 2764-0892



<https://doi.org/10.23925/2764-0892.2024.v3.n2.e70237>

HUSSERL INTÉRPRETE DE FICHTE: INSTINTO TRANSFORMADO E RENOVAÇÃO DA HUMANIDADE

FEDERICO FERRAGUTO

Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR

federico.ferraguto@pucpr.br

RESUMO

Este artigo examina a conexão entre os projetos filosóficos de Edmund Husserl e Johann Gottlieb Fichte, destacando o diálogo crítico e a assimilação mútua entre a fenomenologia transcendental e a doutrina da ciência. A partir das lições de Husserl sobre Fichte, ministradas em 1917-1918, o artigo investiga como ambos os pensadores abordam a relação entre sujeito e mundo, explorando o papel da intencionalidade, do impulso (Trieb) e da renovação ética e cultural da humanidade. A análise enfatiza a reconfiguração da razão e da consciência como bases para uma teoria prática e transcendental, visando reconciliar idealismo e realismo. O conceito de renovação é interpretado como um apelo à construção de uma humanidade mais consciente e orientada por ideais éticos universais, inserindo o pensamento fenomenológico em um contexto histórico e cultural amplo.

PALAVRAS-CHAVE

FENOMENOLOGIA. HUSSERL. FICHTE. TRIEB. RENOVAÇÃO.

ABSTRACT

This paper examines the connection between the philosophical projects of Edmund Husserl and Johann Gottlieb Fichte, highlighting the critical dialogue and mutual assimilation between transcendental phenomenology and the doctrine of science. Based on Husserl's lectures on Fichte, delivered in 1917-1918, the paper investigates how both thinkers address the relationship between subject and world, exploring the role of intentionality, impulse (Trieb), and the ethical and cultural renewal of humanity. The analysis emphasizes the reconfiguration of reason and consciousness as foundations for a practical and transcendental theory, aiming to reconcile idealism and realism. The concept of renewal is interpreted as a call to build a more conscious humanity guided by universal ethical ideals, situating phenomenological thought within a broad historical and cultural context.

KEYWORDS

PHENOMENOLOGY. HUSSERL. FICHTE. TRIEB. RENEWAL.

1. HUSSERL E FICHTE¹

A dupla e recíproca assimilação do projeto fenomenológico transcendental husserliano e do projeto da doutrina da ciência de Fichte, frequentemente destacada na literatura crítica mais e menos recente, foi possibilitada por dois pressupostos fundamentais:

1. O fato de que o contexto em que se forma a fenomenologia transcendental, ou seja, o contexto do neokantismo alemão, é caracterizado por uma massiva recepção do pensamento de Fichte (Fisette, 2010; Lahbib, 2009; Koenke, 1991).
2. O fato de que, do ponto de vista textual, existe um confronto explícito de Husserl com Fichte que, após uma desconfiança inicial, foi efetivamente valorizado pela literatura a respeito.

Esse confronto permitiu entender a doutrina da ciência de Fichte não mais como objeto de um estudo erudito, mas como uma proposta filosófica que desenvolve, de maneira original, o tema da correlação sujeito-mundo, tanto em um sentido teórico quanto em uma dimensão prática². De outro ponto de vista, a leitura da fenomenologia husserliana a partir da perspectiva transcendental de Fichte permitiu inseri-la na grande tradição da filosofia clássica alemã e compreendê-la como um momento fundamental para a construção de uma crítica da razão, voltada a esclarecer a relação entre ciência, teoria da objetualidade própria da ciência e “teoria da teoria em geral” (Husserl, 2000, p. 277), graças ao deslocamento do plano da investigação filosófica do mero objeto pensado para a construção da própria ciência, entendida como função ou atividade do sujeito. Isso representa, tanto em Husserl quanto na tradição pós-kantiana, o primeiro passo para a reconfiguração da filosofia como ciência

¹ Esta pesquisa é financiada por uma bolsa concedida pelo CNPq (Bolsa de Produtividade em Pesquisa - 308011/2021-0)

² O panorama da literatura crítica sobre Fichte e Husserl é, nesse sentido, muito amplo. Mencionei apenas algumas contribuições recentes e significativas sobre esse tema: Breazeale, 1998; Zöller, 1998; Zöller, 1997; Maesschalck, 2007; Maesschalck, 2010; Dedeurwaerdere, 2002; Dedeurwaerdere, 2003; Hyppolite, 1956; Baratta, 1996; Bernet, 2004; Lahbib, 2004; Lahbib, 2009.

rigorosa em uma teoria do renovamento do gênero humano. Mas em que base tal reconfiguração é possível?

A partir das lições husserlianas sobre Fichte de 1917-1918, gostaria de destacar neste artigo como, tanto em Husserl quanto em Fichte, essa reestruturação se baseia em um aprofundamento da dimensão “per-formativa” da consciência.

2. HANDELN ZU HANDELN

A mais significativa e sistemática abordagem que Husserl fornece sobre o pensamento fichteano consiste nas três lições, pronunciadas pela primeira vez entre 8 e 17 de novembro de 1917 e repetidas em 1918, intituladas *Fichtes Menschheitsideal*. Essas lições são, antes de tudo, um importante testemunho dos fermentos políticos e culturais que amadureceram na Alemanha durante a época da “Grande Guerra”.

Mas, além disso, a interpretação de Fichte que Husserl apresenta oferece uma quantidade notável de elementos para determinar a função de alguns aspectos da visão fichteano no amadurecimento teórico do empreendimento fenomenológico-transcendental, tanto em relação aos seus resultados teóricos quanto às suas implicações ético-políticas.

De fato, além de uma interpretação consolidada que considera a leitura de Husserl como motivada pela ideologia e pelas convicções políticas³, é possível entender o percurso husserliano como resultado de uma familiaridade constante com Fichte. Husserl, por exemplo, já havia ministrado um seminário sobre a *Bestimmung des Menschen* de Fichte em 1903, retomado posteriormente em 1915 e integrado por outro seminário em 1918⁴. É verdade que os textos

³ Essa perspectiva interpretativa é consistente com o que os editores da edição do *Fichtes Menschheitsideal* no Vol. XXV da *Husserliana* afirmam: Husserl está simplesmente falando *pro domo sua* (Husserl, 1950, XXV, p. XXVIII-XXXIII). É, portanto, difícil não ceder à tentação de entender o Fichte de Husserl como uma espécie de avatar para necessidades políticas e ideológicas alheias ao ponto de vista específico da *WL*.

⁴ Neste artigo, consideraremos principalmente essas lições, que representam o documento no qual Husserl se engaja de maneira sistemática e completa com o pensamento de Fichte. De

examinados por Husserl nesses seminários podem ser, ainda hoje, classificados entre as expressões “populares” da filosofia de Fichte. Mas também é verdade que a *Bestimmung des Menschen* pode ser considerada uma verdadeira *summula* do pensamento fichteano. Nesse escrito de 1800, Fichte questiona seriamente algumas das principais temáticas abordadas nos primeiros anos de sua trajetória filosófica, configurando a transição da fase de Jena de sua meditação filosófica (1794-1799) para a fase chamada “médio-berlinense” (1800-1804). Um discurso semelhante deve ser feito para outros escritos de Fichte que Husserl conhecia, tais como a *Erste und Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*. Em todos esses casos, mais do que vulgarizações dos pressupostos sistemáticos ou científicos da doutrina da ciência, trata-se de momentos decisivos para a reelaboração e reconfiguração dos problemas e das noções fundamentais da *Wissenschaftslehre*, que possuem uma relevância teórica não menor do que as exposições específicas da doutrina da ciência *in specie*⁵. A leitura das lições

qualquer forma, a presença, na biblioteca de Husserl, da edição das obras de Fichte organizada por F. Medicus atesta a acessibilidade do filósofo à maior parte dos textos de Fichte. Além disso, a biblioteca contém as obras fichteanas *Die Bestimmung des Menschen*, *Über den Begriff des wahren Krieges in Bezug auf den Krieg im Jahre 1813*, *Über Gott und Unsterblichkeit* e *Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt*. Além dessa presença física significativa, as anotações de Husserl atestam uma leitura atenta apenas dos chamados “escritos populares”, das primeira e segunda introduções à *Wissenschaftslehre* de 1797 e das duas primeiras conferências de 1804. No entanto, algumas citações presentes no corpus husserliano parecem evidenciar um conhecimento também de outros textos, como a *Wissenschaftslehre* de 1801, o *Sonnenklarer Bericht* e as *Thatsachen des Bewusstseins*. Além das lições de 1917, encontramos vários, embora não numerosos, referências à filosofia fichteano dentro do corpus husserliano. Na *Krisis der europäischen Wissenschaften*, Fichte é citado no §57 (Husserl, 1950, VI, p. 204-205). Uma segunda série de citações está presente no primeiro volume de *Erste Philosophie* (Husserl, 1950, VII, p. 376; p. 408-409), na conferência de 1931 intitulada *Phänomenologie und Anthropologie* (Husserl, 1950, p. XXVII; p. 172) e no apêndice XXIX (*Beilage*) de *Grenzprobleme der Phänomenologie* (Husserl, 1950, p. XLII; p. 335).

⁵ A esse respeito, acredito ser oportuno observar que, sempre que se fala de escritos “populares” de Fichte, deve-se referir sempre a textos específicos situados em um quadro sistemático bem definido. A filosofia popular é, de fato, posicionada por Fichte, com certa precisão, entre a exposição científica da doutrina da ciência e a filosofia aplicada. Fundamentando-se no “senso natural do verdadeiro” próprio de cada ser humano, a filosofia popular representa, segundo Fichte, uma modalidade expositiva específica dos conteúdos do ponto de vista transcendental, que torna possível a transfiguração dos vínculos teóricos articulados na exposição científica da *Wissenschaftslehre* em um agir racional, prático e concreto de cada indivíduo. Muito mais do que uma vulgarização da *Wissenschaftslehre* em sentido estrito, a filosofia popular representa seu complemento como *Kunst der Vernunft*, ou seja, como saber racional que se autoassegura nas obras que ele mesmo realiza.

husserlianas sobre Fichte permite, portanto, integrar um quadro interpretativo relativamente consolidado e aprofundar seus elementos teóricos.

Além de um uso ideológico do pensamento de Fichte, amplamente difundido na época de Husserl ou nos anos imediatamente anteriores (basta pensar, a título de exemplo, em Treitschke, Meinecke, Windelband ou no próprio Rickert, cf. Marino, 2009), é possível perceber, na filigrana das lições husserlianas, elementos importantes tanto para avaliar o papel da reflexão sobre Fichte no desenvolvimento teórico da fenomenologia, quanto para configurar perspectivas interpretativas relevantes para a própria *Fichte-Forschung*.

Dois momentos significativos se destacam nesse contexto nas lições de Husserl: a conexão entre as noções de *impulso* e *Tathandlung* (I lição) e o problema da *renovação* (*Erneuerung*, III lição).

Além de enfatizar o significado que a visão de Fichte assume para a regeneração da humanidade alemã após a humilhante derrota sofrida em Jena, a primeira lição do *Fichtes Menschheitsideal* esclarece de maneira lúcida o repensar, por parte de Fichte, do criticismo kantiano. De forma análoga a Kant, Fichte colocaria, segundo Husserl, a questão “da existência ou do modo de existir da realidade espaço-temporal, do mundo no sentido natural da palavra” (Husserl, 1950, XXV, p. 271). Mas, diferentemente de Kant, Fichte estaria mais orientado a esgotar a questão na esfera imanente da consciência, entendida como um terreno livre de elementos dogmáticos, como sensações, *sense data* ou materiais hiléticos (Husserl, 1950, XXV, p. 274).

A posição peculiar de Fichte é então explicada por Husserl por meio de uma interpretação original da *Tathandlung*, compreendida como *Handeln zu Handeln* (Husserl, 1950, XXV, p. 275). É precisamente na reconfiguração do *zu* contido nessa última expressão que Husserl identifica o significado fundamental da passagem de Kant para Fichte. Este último é capaz, segundo Husserl, de conceber a “passividade” do eu não como um ser afetado por um

objeto externo, mas como uma autodeterminação pulsional do próprio Eu (Husserl, 1950, XXV, p. 276).

Por outro lado, o esclarecimento das camadas mais elementares da atividade da consciência (afeição, percepção, consciência tética) em relação ao projeto de uma fenomenologia dos instintos permite a Husserl explicar toda a esfera da ação do eu à luz de um *télos*, ou seja, em função de uma instância racional ou do cumprimento de uma tarefa (Husserl, 1950, XXV, p. 274).

Não é difícil perceber, nesses poucos traços, os germes daquele desenvolvimento global que levará Husserl, precisamente por volta dos anos 1920, a imprimir uma virada “genética” à fenomenologia transcendental.

Essa virada consiste, essencialmente, em um aprofundamento da semântica do *Trieb*, da noção de síntese passiva e, de maneira mais geral, de todos aqueles temas que, na introdução às *Analysen zur passiven Synthesis*, Husserl especifica como pertencentes à “gênese universal da consciência” (Husserl, 1950, XXV, p. 24).

A perspectiva interpretativa que Husserl abre em relação a Fichte permite, por outro lado, aprofundar a reflexão sobre o estatuto transcendental da *doutrina da ciência*. Esta última se apresenta, de fato, como um programa filosófico no qual a dinâmica eu-mundo é reconduzida a relações dinâmicas de forças, impulsos e tendências, sem, no entanto, naufragar em uma metafísica dos corpos.

O objetivo de Fichte não é, de fato, encontrar na espontaneidade do eu um princípio metafísico capaz de explicar o objeto contraposto ao eu como um seu produto. Ao contrário, Fichte coloca, desde os seus primeiros escritos, o problema da compreensão das modalidades pelas quais a relação entre eu e objeto pode ser entendida como atividade intencional do próprio eu.

Assim, a integração, na tessitura transcendental da *doutrina da ciência*, de temas inerentes à natureza pulsional do eu (*Trieb* e *Streben*) se perfila como a tentativa de compreender as condições de possibilidade de uma fundamentação prática da filosofia que culmina em uma investigação sobre a função assumida

pelo conceito de fim (*Zweckbegriff*) na realização completa da investigação transcendental da *Wissenschaftslehre*.

Desvinculando-se de toda pré-compreensão ideológica ou propagandística, Husserl identifica, portanto, um dos pontos fundamentais e mais ricos de consequências de toda a estrutura filosófica de Fichte.

3. TENDER DA CONSCIÊNCIA E ORDEM DO REAL

Ao mesmo tempo, a interpretação de Husserl, vista à luz dos seus desenvolvimentos posteriores, destaca uma importante ambivalência da *Wissenschaftslehre* de Fichte e de sua base prática.

Na fenomenologia de Husserl, o *tender* da consciência desenvolve esse movimento a partir do conceito de intencionalidade instintiva (*Triebintentionalität*), que explica seu direcionamento em relação ao mundo e sua constante conexão com ele. Assim, Husserl concilia duas demandas centrais da filosofia alemã: a de uma ciência filosófica rigorosa e a de uma descrição concreta do sujeito que a prática (Henrich, 1991).

De fato, a abordagem husserliana busca integrar idealismo e realismo, mostrando que o real é constituído tanto pela subjetividade quanto por um fundamento ontológico que assegura sua objetividade (Schnell, 2004). A consciência, nesta dinâmica, revela potencialidades inicialmente opacas, reflexo de tendências ocultas na correlação entre sujeito e mundo. Esta valorização do *tender* é resultado de um percurso enraizado no amadurecimento da biologia e da filosofia da natureza do século XVIII (Gambarotto, 2018), que culmina na “transcendentalização” do conceito de impulso. Se trata de um processo de integração de conceitos antropológicos e da filosofia da natureza, tais como *nisus*, *appetitus*, *impetus*, *conatus*, *instinctus*, ou de expressões frequentes na filosofia da natureza do fim do século XVIII, como *Bewegung*, *Neigung*, *Anstoss*, *Streben* (cf. Cesa, 1993; Fabbri Bertoletti, 1990; Buchenau, 2002), e também caracterizado pelo deslocamento da tematização do impulso em um horizonte

especulativo que não identifica apenas as prestações do sujeito concreto, mas sim a estrutura extrasubjetiva da razão que se articula através das prestações subjetivas (Ferraguto, 2025).

A doutrina do impulso elaborada por Fichte nas exposições de *Doutrina da ciência* entre 1793 e 1814 é filha deste contexto histórico e teórico (De Pascale, 1994). A constituição da objetividade, que qualifica o pensamento fichteano desde as primeiras anotações de 1793-1794 intituladas *Eigene Meditationen ueber Elementarphilosophie* e *Praktische philosophie*, se concretiza na dedução da relação entre a absoluta espontaneidade do eu e a referência dele para com um elemento exterior (o não-eu), que se torna necessária para o eu compreender a si mesmo como princípio ativo do conhecimento. O procedimento de Fichte não visa, contudo, encontrar na espontaneidade do eu um princípio metafísico que produza o não-eu, mas pretende pôr o problema da compreensão das modalidades que tornam a relação entre eu e não-eu compreensível através de uma fundamentação prática do conhecimento teórico em termos de esforço (*Streben*; Fichte, 1964, II, 3, p. 48). O esforço, de fato, não anula o objeto no eu, mas expressa o “tender” da razão a se libertar de todo entrave exterior (Fichte, 1964, II, 3, 183-184). Esta tendência, porém, não chega a ser uma causalidade real (Fichte, 1964, I, 2, p. 418). Ela torna-se um impulso do eu a elaborar modelos para assimilar o entrave e doar para ele um sentido racional.

A configuração teórica da racionalidade do agir do eu concreto que opera no mundo é apresentada por Fichte nas lições ministradas entre 1796 e 1799 chamadas de *Wissenschaftslehre nova methodo*. Nesta fase do pensamento fichteano, o conceito de impulso é interpretado como elemento sistemático para explicar a concretude do eu reflexivo no processo de esclarecimento dos princípios para justificar o próprio discurso filosófico. No esclarecimento desta passagem teórica o impulso é entendido como “impulso da inteligência” e, em especial, como impulso para a formação de esquemas de compreensão do entrave, no sentido de uma modificação racional dele (Fichte, 1964, IV, 2, p. 71). A partir deste núcleo teórico que, seja na *Doutrina da ciência nova methodo*, seja

nos textos posteriores (por exemplo nos *Tatsachen des Bewusstseins* de 1811 e de 1813) se constitui, segundo Fichte, o que nós chamamos de mundo ou de natureza. E é com base nesta estrutura que Fichte consegue dar conta (nos *Tatsachen des Bewusstseins*, assim como nos *Diários sobre o magnetismo animal* de 1813) dos desvios da consciência concreta, ou seja, das patologias psíquicas, conceituados como patologias da imaginação (Fichte, 1964, II, 11, p. 34). Neste sentido, a pesquisa transcendental de Fichte não é importante apenas de um ponto de vista historiográfico, mas contribui para a formação teórica de um esquema de compreensão da consciência concreta como algo caracterizado por uma tensão entre consciente e inconsciente, entre consciência racional e operacionalidade instintiva, que está apresentada em todas as suas implicações psicológicas, antropológicas e filosófico-naturais (Maldiney, 1991, p. 143; Scribner, 2010).

A análise das relações entre esforço e sentimento marca um limite no pensamento de Fichte, como aponta Reinhard Lauth (1996). Fichte aborda o sentimento como meio para tomar consciência da natureza instintiva do eu, mas não explora plenamente a receptividade em sua dimensão dóxico-prática (Kinlaw, 2002). Isso gera um cruzamento teórico na filosofia transcendental com duas direções possíveis: aprofundar os nexos internos da *Wissenschaftslehre* como filosofia primeira, ou investigar as estruturas transcendentais da receptividade, incluindo a intencionalidade da percepção.

Após 1801, Fichte segue mais a primeira direção, abandonando a análise das camadas inferiores da consciência concreta e, passando pela doutrina do *Trieb des Seins* apresentada entre 1804 e 1807 (Ferraguto, 2024), chega a um depotenciamento das figuras do tender e do impulso, que são reconduzidas a expressões de estruturas conceituais mais complexas.

Esse depotenciamento aparece de forma muito clara nos *Fatos da consciência* de 1813, onde Fichte foca nas modalidades pelas quais, ao se colocar em operação, a razão pode sempre ir além de uma configuração pontual, entendendo-a como uma realização específica de suas potencialidades ou de

um certo *modus operandi* implícito na construção de uma determinada correlação entre intuição e pensamento, ou entre sujeito e mundo (Fichte, 1845, I, p. 441) e configurando-a progressivamente como “ordem” do real (Fichte, 1845, I, p. 466). Fichte parece, assim, redimensionar a estrutura horizontal de sua filosofia e mostrar como a prestação da consciência intencional não seja determinada em função de uma resposta a um estímulo externo, mas como a sua tendência estrutural de ultrapassar a si mesma implica a formação de esquemas possíveis (e virtuais) para a compreensão do real (Gabriel, 2011, p. XVII-XVIII).

4. INSTINTO TRANSFORMADO

Em termos fenomenológicos, a questão da base para o eu agir conforme a razão, que junta a vida instintiva doeu às suas operações reflexivas, pode ser entendida seja como o movimento por meio do qual a consciência intencional é despertada pela relação com a materialidade da vida, seja como o reflexo do problema da manifestação da vida despertada em tomadas de posição teóricas e práticas doeu (Dedeurwaerdere, 2003). A introdução da noção de impulso (ou de instinto) no jogo autoreflexivo da compreensão transcendental, ou seja, a posição do problema acerca da relação entre a “teleologia interna” ao sujeito, que regra a estrutura aperceptiva doeu a partir do seus nexos motivacionais, e a teleologia externa (constituição racional do mundo e da natureza), já almejada por Fichte na *Wissenschaftslehre*, é o que Husserl, nos artigos publicados no começo dos anos '20 na revista *Kaizo*, chama de *universale Selbstregelung*: universo de uma vida racional autoregrada (Husserl, 1950, XXVII, p. 30). Esta perspectiva, que desempenha um papel fundamental no desenvolvimento da fenomenologia transcendental, se apresenta como uma evolução histórica e teoricamente coerente, se bem atormentada, do conceito husserliano de intencionalidade.

O conceito fenomenológico de intencionalidade como relação entre uma subjetividade consciente e objeto envolve, de fato, uma interpretação da relação

intencional entre sujeito e objeto como um traço que caracteriza a experiência da existência de uma "coisa" que fica diante do sujeito. A um primeiro olhar, a fenomenologia parece resolver-se numa teoria representacionalística da mente, muito próxima da de K.L. Reinhold (Fabbianelli, 2004) e plenamente filha da psicologia experimental que amadurece na Alemanha na segunda metade do século XIX (Poggi, 2011). A representação é entendida como uma consequência da percepção, isto é, de um estímulo sensível externo. Mas uma leitura mais aprofundada revela que, do ponto de vista da fenomenologia transcendental a relação entre a subjetividade e o objeto não deve ser vista somente como um fato ou como um acontecimento, mas também como um processo ou como uma ação por meio da qual o objeto não fica simplesmente presente ou ausente, mas "torna-se" presente o "esconde-se" na ausência (Deodati, 2012). Portanto a intencionalidade é um processo e pode ser compreendida, em vez disso, como uma "tendência". Consequentemente, a atividade intencional objetivante está relacionada com os componentes intencionais e afetivos do sujeito, que contribuem para delinear a esfera do interesse do próprio sujeito no processo de constituição de sua experiência.

Este contexto teórico permite identificar dois movimentos, que têm uma relevância significativa para entender as perspectivas da interpretação husserliana de Fichte. O primeiro envolve a reflexão de Husserl desenvolvida nos *Estudos sobre a estrutura da consciência*, que são um conjunto de manuscritos produzidos por Husserl entre o 1909 e 1914, retomados no curso de 1920-21 sobre a *Transzendental Logik*, assim como em *Erfahrung und Urteil*. De fato, os *Estudos* representam o resultado de uma busca que, apesar do título muito promissor, não apresenta uma investigação sistemática sobre a estrutura da consciência. Trata-se, no entanto, de experimentos fenomenológicos, por meio dos quais Husserl busca abarcar o inteiro campo de desenvolvimento da atividade da consciência nas suas prestações passivas, receptivas e ativas. Como mostra a segunda parte do texto, trata-se também de análises que visam encontrar uma estrutura, no sentido de uma arquitetônica, da consciência, a

partir da qual ficaria possível explicar todos elementos e acontecimentos psíquicos. Entre os vários contextos sistemáticos (Melle, 2015) em que poderia ficar este trabalho husserliano tem com certeza o projeto de uma crítica ou uma teoria da razão que Husserl desenvolve a partir de 1907 e concretiza já nas *Ideias* de 1912 e tem a ver com a os pressupostos para uma crítica fenomenológica dos princípios racionais a partir de uma investigação, desenvolvida sobretudo na terceira parte sobre “Modalidade e tendência”, da “passividade” da vontade, tratada justamente em termos de “tendência”, “inclinação”, “esforço”, “impulso”, ou pulsão.

De fato, um dos fios condutores do *Fichtes Menschheitsideal* é a caracterização da unidade prático-teórica da visão transcendental de Fichte: sua filosofia é um “filosofar”, uma prática que encontra seu sustento em um discurso teórico imprescindível (Husserl, 1950, XXV, p. 276). O verdadeiro mérito do filosofar de Fichte consiste, segundo Husserl, exatamente nessa plena unidade entre a indagação teórica e a realização prática (Husserl, 1950, XXV, p. 274), onde apenas a “nova filosofia mostra o caminho, o único caminho, para a libertação ao se elevar ao ideal autêntico de humanidade representado pela verdadeira moralidade” (Husserl, 1950, XXV, p. 274).

O segundo movimento está explicitamente ligado ao *Fichtes Menschheitsideal*, pois a interpretação da constituição prática da realidade como baseada na unidade de um *telos* (Husserl, 1950, XXV, p. 274) permite reconfigurar, em termos racionais, a irracionalidade da tendência. Essa interpretação husserliana de Fichte alcança plenamente a concepção fichteana da “aplicação” da *doutrina da ciência* e torna-se importante por diversas razões que podem ser resumidas em um trecho dos manuscritos tardios de Husserl, segundo o qual “a fenomenologia dos instintos está na base da teleologia transcendental” (Manuscrito série E, III, 9, 6).

Ao mesmo tempo, a interpretação de Husserl parece antecipar o percurso apresentado nos §§ 40-48 das *Meditações Cartesianas*, onde o filósofo busca reinterpretar o sentido das expressões “idealismo transcendental” (§ 40) e “não-

eu" (§ 48), no sentido de uma teleologia interna ao sujeito, possibilitada por uma racionalização das variadas tendências que o afetam.

5. RENOVAÇÃO E VIDA DE MÉTODO

Antes da síntese dos rumos da fenomenologia realizada em 1931, vale a pena destacar que a ligação estabelecida entre os problemas relacionados a uma fenomenologia dos instintos, as questões inerentes à teleologia da razão e a definição de uma ciência absoluta capaz de instituir, no auge de seu rigor teórico, uma renovação ética da humanidade europeia, representa um dos temas principais dos artigos publicados por Husserl na revista japonesa *Kaizo* entre 1923 e 1924.

Em uma carta a W. Hocking, de julho de 1920, Husserl escreve sobre a necessidade de uma "clareza universal" e de uma "transformação de toda a humanidade", sendo que "a guerra revelou a miséria indizível, não apenas moral e religiosa, mas também filosófica" (Husserl, 1994, III, I, p. 163). A renovação, escreve Husserl a W. Bell um mês depois, necessita de uma "arte, sustentada por ideais éticos supremos e claramente definidos", que também seja capaz de promover uma "educação universal da humanidade" (Husserl, 1994, III, I, p. 12).

Essas afirmações podem parecer distantes do apelo que Husserl faz aos seus ouvintes durante as lições sobre Fichte, em 1917, ao ver na guerra "o destino grandioso e severo... da nossa nação alemã", bem como a "ocasião para uma era de renovação de toda a Europa". Por outro lado, o elemento comum tanto às lições sobre Fichte quanto às cartas e aos artigos citados é a ideia, presente já em 1917, de que "a pura indagação teórica pode e deve ser determinante para a vida" (Husserl, 1950, XXV, p. 271).

De fato, nos artigos sobre a renovação, Husserl aborda o problema da *Erneuerung* como a possibilidade de ver, na falta de sentido da cultura europeia,

o “fato” que deve determinar nossa “conduta prática” (Husserl, 1950, XXV, p. 4).

“Ver a falta de sentido” não significa, para Husserl, dedicar-se à destruição ou ao aniquilamento de toda a tradição cultural europeia. Trata-se, antes, de conferir um sentido a essa tradição, assumindo e reatualizando as tarefas mais autênticas que ela propõe. Dar corpo a essa necessidade implica tomar consciência da incompletude da cultura europeia, ou seja, traduzir essa tomada de consciência em um pensamento “racionalmente evidente”, que ofereça uma justificativa de si, de seu fim e “do método para realizá-lo” (Husserl, 1950, XXV, p. 5).

Isso significa, para Husserl, dar uma definição completa da ideia de ser humano e, em particular, formular uma definição que não seja o produto de uma ciência de meros fatos, mas de uma ciência que inscreva essa definição no âmbito das questões relacionadas à razão prática, isto é, “em uma generalidade que transcenda todas as factuais empíricas e todos os conceitos contingentes” (Husserl, 1950, XXV, p. 10).

A ciência à qual Husserl se refere deve, portanto, “fundar uma racionalidade do agir” e assumir a liderança para a práxis factual do indivíduo, à luz da definição do ideal ético da humanidade. A formação de tal ciência, como primeira resposta ao apelo à renovação e como questão fundamentalmente ética, constitui antes de tudo um trabalho preliminar.

No entanto, ela também representa um primeiro passo para a renovação, pois concebe essa ideia como pertencente, de maneira constitutiva, à essência do ser humano (Husserl, 1950, XXV, p. 21). Em particular, a ciência exigida por Husserl mostra como a renovação não pode ser fundada senão “em uma vontade... originária que deve ser sempre reativada” (Husserl, 1950, XXV, p. 42).

A vida ética coincide, portanto, com uma renovação perpétua, um incessante tornar-se em direção à ideia teleológica infinita. Essa vida deve também ser consciente; ou seja, deve ser dominada por uma constante

autodisciplina, uma vigilância permanente sobre si mesma e uma educação infinita. Em uma palavra, essa vida ética deve ser uma vida de método. Com essa expressão, Husserl indica uma vida individual submetida a uma “crítica de princípio, bem como a uma reflexão última sobre os princípios últimos, inclusive aqueles que tornam possível a crítica”: uma vida em que o sujeito possa justificar a razão de sua suposta vida racional (Husserl, 1950, XXV, p. 107).

Assim, na sua tentativa de dar conta da origem genética das prestações da consciência, a fenomenologia transcendental se insere em um quadro que reflete, sem dúvida, uma trajetória unitária e aponta para a exibição do que Gueroult (1930, p. 9) chamou de “dinamismo genético”, ou seja, de um movimento que, na esteira de Leibniz, é caracterizado por um “aprofundamento ... da imanência da consciência”, visando na reconciliação da filosofia com a unidade de teórico e prático, de sensível e especulativo.

No entanto Husserl, não parece ficar limitado a uma explicação e a uma legitimação da estrutura formal da racionalidade. Na esteira de uma tradição que remonta em Leibniz e passa por autores tais como Schopenhauer, Brentano, Rickert e Natorp, Husserl recebe um elemento especificamente fichteano, em interpretar a estrutura da relação intencional como uma dinâmica que é por si mesmo reflexiva e autorreflexiva (Landgrebe, 1982). Ao mesmo tempo ele amplia a perspectiva de Fichte mostrando como esta dinâmica permita explicar o próprio estruturar-se do objeto enquanto tal.

De fato, em dar corpo à dimensão genética da fenomenologia, Husserl se dedica à reconstrução da dimensão passiva que forma o pano de fundo das prestações do juízo como expressão de uma dinâmica que precede a atuação do sujeito e que a estrutura previamente (cf. por ex. Husserl, 1950, IV, p. 6-7, p. 35, p. 136). Em *Experiência e Juízo*, por exemplo, a descrição da correlação entre sujeito e objeto que subjaz à gênese das prestações do juízo sempre implica “uma intenção que tende para além do dado e de seu modo momentâneo de datidade, a fim de se direcionar para um ulterior *plus ultra*”. Essa tendência

(*Tendenz*), entretanto, não corresponde diretamente a uma deliberação do eu, mas é, por assim dizer, ditada pelo próprio objeto ou pela matéria. A tendência está associada ao modo como as coisas são dadas em função do nexó motivacional que elas identificam, ou seja, ao processo pelo qual, em correspondência com uma certa atitude e em função de uma certa mediação física e ambiental, é privilegiada uma das possíveis manifestações da coisa (Spinicci, 1985, p. 28).

A datidade “assume assim o caráter de uma datidade compreendida de uma maneira particular, um interesse predominante vai para ela, a tendência da experiência termina nela e é preenchida por ela” (Husserl, 1950, IV, p. 60). Esse interesse muda a relação com a coisa, da relação entre sujeito e objeto para a relação entre pessoa e coisa e, nesse nível, a coisa “é o ponto de partida de tendências mais ou menos fortes” (Husserl, 1950, IV, p. 189). Sobre esse fundo “obscuro” da constituição objetiva, Husserl reconstrói a vida do juízo atravessada pela “tendência à consequencialidade do juízo no sentido mais amplo, ou seja, à manutenção da concordância no juízo” (Husserl, 1939, p. 374).

Em seu desenvolvimento, a recondução husserliana do tender aos nexos motivacionais e às conexões associativas faz com que sua natureza não totalmente irracional apareça. A racionalidade aparece no manifestar-se do instinto (*Instinkt*) nas ações e na determinação de seu horizonte vazio, ou seja, de seus objetivos ou dos objetivos de suas tendências (*Tendenzen*). Na medida em que um conteúdo aparece na realização do instinto, ligado a esse conteúdo está também um certo valor. O instinto, em certo sentido, está ligado a algo que vale a pena que aconteça. No entanto, ele está sempre ligado também a um certo horizonte vazio e, nesta perspectiva, tem a função de abrir estruturalmente um campo de possibilidades, que, justamente por ser definido em termos associativos, não é completamente arbitrário.

Para Husserl, de fato, “a razão é instinto (*Instinkt*) transformado, o afeto e a intenção instintiva atravessam toda a vida racional” (Husserl, 1950, XLIII, p. 134). No entanto, isso não implica, segundo o que Montavont (1999, p. 274)

argumenta, em uma incapacidade de penetrar nas profundezas da passividade da consciência e sua assimilação a um tipo de atividade na qual a razão anula e nega a passividade. Mais do que isso, Husserl afirma que o tender perpassa (*durchgeht*) a razão, no sentido de que a racionalidade é concretamente articulada como tal ao se estruturar como uma função do próprio impulso.

Dessa forma Husserl parece sintetizar, de maneira original, tendências complementares que recorrem nas discussões que animaram o debate filosófico alemão e que levaram a compreender o impulso, antes como uma força não teleológica típica dos seres vivos e, depois, por meio de uma complexa assimilação especulativa, como um momento fundamental e não antropológico para a articulação concreta da razão. No entanto, a teleologia da razão, que, segundo Husserl, Fichte enxerga e a fenomenologia transcendental explicita de forma rigorosa (Husserl, 1950, XXV, p. 276-277), não é, como queria Kant, uma função da razão humana em busca da construção de leis para compreender a natureza, mas é implícita na correlação inseparável entre razão e matéria.

6. RENOVAÇÃO E TRANSFORMAÇÃO

O problema de uma reforma ético-cultural da Europa, a ser realizada por meio de uma redefinição de sua história, é um dos principais motores do pensamento de Fichte, já a partir de *Zufällige Gedanken einer schlaflosen Nacht* (1788). Em uma fase mais madura de sua reflexão, Fichte condensa esses temas principalmente em seus escritos “populares”, nos quais a justificação das estruturas culturais e históricas que definem o humano se encontra com a necessidade de que o filósofo dê conta “das condições de sua existência factual na medida em que precisamente excedem toda existência factual e toda empiria” (Fichte, 1964, I, 8, p. 298). Contudo, esse dar conta deve também acompanhar-se de uma determinação da existência empírica como aquilo que deve ser pressuposto para a possibilidade da história (Fichte, 1964, I, 8, p. 299).

Esse procedimento envolve, por outro lado, o problema da autocolocação concreta da doutrina da ciência no desenvolvimento histórico da humanidade e da definição das condições de possibilidade para sua compreensão no quadro histórico-cultural da época em que ela emerge (Fichte, 2000, p. 3). A compreensão da doutrina da ciência deve, de fato, promover uma *Umschaffung*, uma *Umwandlung* e, por fim, uma *Erneuerung* de toda a humanidade (Fichte, 2000, p. 10). Em sua dimensão histórico-cultural, além disso, a *Erneuerung* prometida pela doutrina da ciência deve traduzir-se na ampliação (*Erweiterung*) de um “símbolo filosófico” que se concretizou na Europa cristã, mas que não deve simplesmente ser transmitido passivamente, e sim “renovado”, isto é, constantemente traduzido em algo novo (Fichte, 1934, IV, p. 34).

A conexão desses elementos ocorre, em Fichte, naquele campo sistemático que o filósofo considera como situado entre “a pura ciência e a mera experiência, história (*Historie*)” (Fichte, 1964, II, 5, p. 60). Esse campo é o da filosofia aplicada (*Anwendung*), cuja expressão mais complexa pode ser encontrada na *Staatslehre* de 1813. É precisamente na colocação prática concreta da doutrina da ciência, que Fichte apresenta nesta série de conferências, que se pode esclarecer, de um ponto de vista também sistemático, o vínculo que conecta a definição histórico-política do presente à luz da *Erneuerung* da humanidade, tornada possível, por sua vez, pela própria autocompreensão da doutrina da ciência.

A exposição de conferências de filosofia aplicada, em um sentido geral, busca apresentar um conhecimento em uma imagem, ou seja, em uma forma que não estabelece seu ser, mas apenas o exige (Fichte, 1934, IV, p. 390). Esse nível de exposição da filosofia transcendental é, inicialmente, completamente praxiológico: as conferências de filosofia aplicada, realizadas sob o ponto de vista da doutrina da ciência, oferecem um “ensino para o uso científico do intelecto” (Fichte, 1934, IV, p. 394).

Como vimos ao ler Husserl, no entanto, a delimitação transcendental do âmbito praxiológico do sujeito concreto reveste-se de uma importância decisiva

para o desdobramento autorreflexivo do conhecimento transcendental, na medida em que ela permite delinear o alcance histórico da própria filosofia e, ao fazê-lo, clarifica e aplica os modos pelos quais um conhecimento autorreflexivo pode impactar a vida.

Esses complexos problemáticos permitem isolar pelo menos três significados de *Anwendung* nas conferências de Fichte. Em primeiro lugar, o retorno da filosofia à vida, por meio da aplicação, coincide com o alcance da consciência filosófica à verdadeira sabedoria. Esta última consiste na produção criativa de uma ação livre, resultado da clareza da visão transcendental. Trata-se, portanto, de um saber que se esgota plenamente na ação, que “morre” como saber e vive de uma vida criadora do ser, ao compreender este como necessário para a manifestação concreta da liberdade.

Em segundo lugar, em uma acepção talvez mais fraca, “aplicar” a filosofia significa torná-la guia para a vida e, assim, compreendê-la no sentido mais tradicional de filosofia prática. Por fim, um terceiro significado – de caráter mais marcadamente metodológico – das lições de filosofia aplicada se configura como “representação das condições exteriores, dadas no mundo, da liberdade ética”. Nessa representação, a ciência é *tatbegründend*: ela assume algo previamente dado, mostra como esse dado pode ser deduzido a partir da auto-clarificação do saber e, com base nisso, fundamenta indiretamente uma ação efetiva.

Essa terceira possível especificação de *Anwendung* evidencia a relação entre a exposição factual da filosofia aplicada, as condições factuais das quais essa exposição emerge e a doutrina da ciência enquanto exposição autorreflexiva e genética das leis e da essência do saber. Dessa forma, a doutrina da ciência unifica teoria e prática, torna-se capaz de fundamentar uma ação racional e funda a si mesma como ação racional (Fichte, 1934, IV, p. 29).

Mais precisamente, a doutrina da ciência, em sua aplicação, se esclarece como “impulso e determinação de uma vida que cria o mundo”, em relação às “circunstâncias externas” que permitem a concretização da liberdade. A

aplicação deve, portanto, tornar prática a mera especulação, não apenas retirando a especulação de si mesma, mas transfigurando sua explicação na forma de um “apelo a” e “exibição de” uma prática de pensamento que possibilita uma tomada de posição autônoma na concretude ético-política representada pela vida do Estado (cf. Radrizzani, 1997, p. 36 e p. 43-44).

Não obstante, a abertura concreta da doutrina da ciência ao mundo não pode ser efetivamente prática se não for esclarecida em seu caráter de evento (Fichte, 1934, IV, p. 570) — Fichte fala mais propriamente de *Erscheinung* (Goddard, 1996, p. 73) —, ou seja, como elemento factual e indedutível da história, mas que a própria *WL* legitima a partir de um conceito que ela mesma deduz em sua necessidade (Fichte, 1845, IV, p. 529-530): o propósito metastórico se inscreve na própria estrutura da razão e dá sentido a todo o processo histórico.

7. HUMANITAS

O exercício de pensamento ao qual a ideia de *Erneuerung* apela consiste, portanto, em uma redefinição do conceito de *humanitas*. A definição essencial do ser humano deve, contudo, ser ao mesmo tempo uma dedução, ou seja, uma exposição da legitimidade de uma definição das condições do humano que acompanha a definição das condições de possibilidade da própria formulação da definição e de sua pretensão à universalidade.

Para compreender melhor essa passagem, é necessário fazer referência aos resultados teóricos alcançados por Husserl nos anos que estamos analisando. A definição das ideias de renovação e vida de método avança, de fato, lado a lado com uma redefinição da investigação fenomenológica, que coincide com uma reavaliação substancial dos resultados pós-kantianos do transcendentalismo.

Não me refiro apenas à célebre carta a Rickert de 1917 (Husserl, 1994, V, p. 178), mas a passagens específicas do texto *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*. Nesse texto — concebido, assim como as lições sobre Fichte,

como um *Eintrittsrede* para sua posse em Friburgo — Husserl escreve que o progresso mais significativo da filosofia pós-kantiana consistiu em superar o problema da transcendência, tal como configurado por Kant, sem perder o significado fundamental das conquistas do transcendentalismo kantiano (Husserl, 2000, p. 103).

Esse repensar do problema da transcendência — que, nas lições sobre Fichte, coincide exatamente com a transição de Kant para o próprio Fichte (Husserl, 1950, XXV, p. 271) — deve ter como eixo principal uma “crítica da razão” (Husserl, 2000, 134), que trate o pensamento não como algo pensado, mas como o próprio ato de pensar (Husserl, 2000, p. 73). Essa epistemologia deve conceber a objetualidade, constituída no âmbito das ciências factuais, e as próprias ciências como funções da subjetividade constituinte (Husserl, 2000, p. 279).

Reconduzir a constituição da objetualidade e das ciências, entendidas “como tema da história da cultura” (Husserl, 2000, p. 279), à função da subjetividade constituinte significa, para Husserl, concebê-las à luz do “sistema ideal das funções ideais da consciência em sua conexão unitária” (Husserl, 2000, p. 279). Mais precisamente, isso significa reconduzir os fatos às possibilidades da consciência, tematizáveis graças à “liberdade da fantasia fingente” (Husserl, 2000, p. 179).

O trabalho da fantasia fingente, que identifica a especificidade dos procedimentos da fenomenologia transcendental como pesquisa da essência (Husserl, 1950, XXVII, p. 13 e sg.), constitui, de fato, o caminho autêntico para atribuir realidade aos dados em virtude de uma ideia.

Quanto à constituição conceitual dos fatos, a fantasia fingente mostra a possibilidade de uma negação da relatividade do dado perceptivo para uma compreensão da universalidade do real. Em relação ao momento perceptivo singular, o trabalho da fantasia permite exibir a esfera de possibilidades da qual a percepção singular representa uma realização específica, contextualizando o real e contribuindo para explicar a complexidade da experiência.

O trabalho da fantasia, portanto, inscreve o sedimentar-se da atividade da consciência em tomadas de posição efetivas, seja no quadro de referência a um *plus ultra*, entendido como o horizonte das infinitas possibilidades que constitui o pano de fundo para o atuar da percepção singular, seja no horizonte de um *plus ultra*, pois vincula a livre ficção a possibilidades específicas, motivadas pelo contato da consciência com o dado factual.

A atribuição de realidade às coisas converge, no decorrer da investigação fenomenológica, não tanto em uma dedução *stricto sensu* do dado individual, mas na produção de uma regra, de esquemas de compreensão da correlação da consciência com o dado, que não são fixados de maneira definitiva, mas que, em parte, se atualizam continuamente e, em parte, remetem a uma reconfiguração que a própria consciência deve realizar de si (Husserl, 1950, XXVI, p. 171 e p. 173).

A liberdade da fantasia fingente, de fato, não é um arbítrio indiferente, mas uma liberdade cujo campo se restringe progressivamente cada vez que uma possibilidade específica é atualizada em detrimento de outra. A escolha pelas possibilidades de consciência não é feita por um sujeito supremo totalmente livre, mas por uma atividade constituinte que se desenvolve, no curso da experiência, como “passagem ao ato”, ou seja, como a realização de possibilidades legitimadas com base no curso da própria experiência (Bernet, 2004).

A análise da *Erweckung* ocupa, nesse movimento, uma posição fundamental, pois permite revelar o “contexto” no qual amadurecem as modalidades do constituir-se de uma consciência reflexiva de si em relação ao mundo. A atividade reflexiva se exerce, de fato, em um contexto que Husserl define como “tendencioso”, o qual, no entanto, só pode ser compreendido como tal de forma recursiva, ou seja, à luz do olhar reflexivo.

A possibilidade do despertar encontra, assim, sua fonte originária no fortalecimento da reflexividade por meio de seu encontro afetivo com o mundo, entendido como causalidade de motivação. A explicitação da relação entre

teleologia interna e teleologia externa, como explicitação do tecido motivacional do sujeito singular, não se reflete, portanto, em uma pesquisa sobre motivações externas ao sujeito, mas em uma investigação consciente de “todo o arco de tipicidade das operações singulares e de suas formas intersubjetivas” (Husserl, 1950, VI, p. 204), que tem como instrumento, mas também como objetivo, a *Selbstbesinnung*, o conhecimento apodítico de si mesmo e, portanto, do mundo (Husserl, 1950, VI, p. 430).

A reconstrução desses passos teóricos permite, a meu ver, compreender melhor o sentido das noções de *Erneuerung* e *Leben der Methode* na economia do pensamento husserliano.

A redefinição da ética, que deve reconduzir à renovação da Europa, sobrepõe-se, de fato, à redefinição do discurso filosófico nos termos da *Selbstbesinnung*. Essa redefinição coincide, precisamente, com um apelo ao que é o *ethos* mais próprio do discurso filosófico em si: o método.

O método, no entanto, não representa apenas um exercício preliminar para a realização de uma determinada modalidade de compreensão filosófica. Ele exhibe, antes, a natureza do pensar como consciência de sua historicidade integral (cf. Sinigaglia, 1999). Por meio do apelo à constituição passiva da atividade reflexiva, Husserl pode tematizar toda a esfera de expectativas e motivações implícitas em cada determinada compreensão do mundo que emergiu ao longo da história e, assim, explicitar o sentido completo da herança cultural da Europa.

Dessa forma, Husserl consegue também evidenciar as razões do “fracasso” e da “miséria” das concepções e tradições culturais que caracterizam a humanidade europeia (Husserl, 1950, XXIX, p. 371-372).

A apresentação do problema da renovação implica, de fato, a exigência de que a *Selbstbesinnung* fenomenológica se traduza também em uma *historische Besinnung*, capaz de determinar a ideia teleológica que permite compreender toda a história da filosofia como um movimento de libertação: o mundo

histórico se abre na consciência da ideia ética, da qual a demanda por renovação é uma expressão concreta.

Por outro lado, a investigação sobre a origem do sentido impõe percorrer a constituição transcendental até alcançar as camadas últimas da passividade e do presente vivente, que possibilitam uma crítica apodítica da experiência transcendental capaz de justificar sua pretensão fundacional.

Dessa maneira, o empreendimento fenomenológico, além de explicar as origens culturais da Europa, realiza e justifica-se como uma disposição metodológica crítica e radical. Ao fazer isso, ele cumpre seu procedimento autorreflexivo, esclarece suas condições factuais de possibilidade e justifica sua função histórica como reativação individual da tomada de consciência e da vontade implícitas na ideia de renovação:

O conhecimento, que se torna consciente em casos individuais, da possibilidade de justificativas evidentes, assim como da possibilidade de predispor o próprio agir e de poder moldá-lo para que ele não seja justificado apenas a posteriori e como algo casual, mas, ao ser fundamentado por considerações racionais evidentes, traga consigo antecipadamente a garantia de sua própria legitimidade, cria a consciência da responsabilidade da razão, ou seja, a consciência ética (Husserl, 1950, XXVII, p. 36).

Enquanto ciência universal, a filosofia deve ser reconduzida a si mesma, simultaneamente restituindo ao seu próprio operar a definição de sua legitimidade.

Nessa inevitável circularidade, a filosofia pode assumir a responsabilidade por todas as disciplinas individuais e, sobretudo, pela “responsabilidade de si mesma no sentido mais radical e absoluto”. Essa circularidade exhibe o caráter ético implícito na redução fenomenológica, que torna a fenomenologia transcendental uma ciência crítica, autorreflexiva e imanente, mas que é apresentada também como uma “conversão ética e formação de uma cultura ética universal” (Husserl, 1994, VII, p. 253) e como “o nascimento e o início de uma nova época para a humanidade”.

O filósofo, que alcança viver uma vida de método, torna-se, assim, responsável por uma exigência percebida não como mera expressão geográfica (neste caso, a ideia de Europa), mas como forma espiritual.

O aspecto interessante desse complexo movimento teórico de Husserl consiste na contínua sobreposição e mútua implicação dos planos em que se desenvolve sua investigação.

Apenas por meio da autorreflexão fenomenológica completa — que inclui também a legitimação da historicidade de sua própria existência — é possível a definição de uma ética universal como apelo à responsabilidade absoluta, capaz de instituir a renovação e de levantar a questão sobre se “a uma humanidade pertence essencialmente a aproximação ao ideal de uma comunidade ética de vontade, baseada na razão livre, somente por meio de um Estado” (Husserl, 1950, XXVII, p. 58).

A pesquisa fenomenológica configura-se, nesse sentido, não apenas como um modelo epistemológico cuja sustentabilidade deve ser verificada, mas, antes de tudo, como um hábito, uma disposição individual capaz de legitimar um dispositivo político.

Este último, por sua vez, representa a condição histórica preliminar por meio da qual a pesquisa fenomenológica pode realizar sua própria *Selbstbesinnung* e projetar, com base nisso, possíveis modelos de ação racional: “O homem, enquanto *animal rationale*, age racionalmente: em toda sua ação há a intenção para a racionalidade, a intenção de poder responder criticamente por seus objetivos e por suas obras” (Husserl, 1950, XXIX, p. 282).

Com base nessas considerações, é possível compreender também o complexo movimento com o qual Husserl conclui suas lições sobre Fichte, onde, aludindo aos desenvolvimentos ético-políticos do pensamento deste último, afirma:

Em nada a personalidade de Fichte se manifesta mais esplendidamente do que na forma como, nos anos da mais profunda humilhação da Alemanha, ele colocou diante dos olhos do povo alemão, de forma nobre, sua ideia

nacional e na forma como, ao mesmo tempo, a uniu ao ideal de um povo verdadeiro e autêntico; e ainda na forma como despertou no povo a fé no fato de que, no caso de ele cumprir livremente seu destino mais elevado, disso deve advir a libertação também para toda a humanidade. O Fichte das guerras de libertação fala também a nós (Husserl, 1950, XXV, p. 292).

A formulação de um novo conceito de humanidade, ao qual Husserl se dedica e que se encontra implicitamente também em certos resultados da reflexão fichtiana, expressa, portanto, a tensão em tornar toda a humanidade participante dos instrumentos para se conceber com base nesse conceito, o que define também o fim ou o “sentido” do próprio pensamento que o produziu.

A expressão histórico-geográfica da qual emerge a ideia de humanidade pode assim ser rearticulada com base na tarefa configurada na livre prática autorreflexiva do pensamento.

É interessante notar, nesse nível, como Husserl consegue captar, na análise da filosofia fichtiana, uma das características da doutrina da ciência, ou seja, a relação entre autorreflexão transcendental e renovação da humanidade como reforma ético-política desta última.

Deixemos para outro momento uma reflexão mais aprofundada sobre a diferença entre os dois conceitos gerais de fenomenologia que tanto Husserl quanto Fichte elaboraram. O que me parece interessante destacar, em conclusão, é o fato de que a fenomenologia husserliana se alimenta de uma profunda reelaboração de alguns elementos fundamentais do pensamento de Fichte que, apesar das diferenças, não perde sua estrutura radicalmente transcendental.

Tanto em Fichte quanto em Husserl, a filosofia é a penetração racional da realidade, que se realiza no apelo à construção de novas e mais significativas formas de habitar o mundo.

BIBLIOGRAFIA

BARATTA, G. *L'idealismo fenomenologico di E. Husserl*. Urbino: Argalia, 1974.

- BERNET, R. *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*. Paris: PUF, 2004.
- BREAEALE, D. Fichte's Nova metodo phenomenologica. On the methodological role of intellectual intuition in the later Jena Wissenschaftslehre. *Revue Internationale de Philosophie*, 587–616, 1998.
- BUCHENAU, S. Trieb, Antrieb, Triebfeder dans la philosophie morale prekantienne. *Revue germanique Internationale*, 2002.
- CESA, C. Der Begriff Trieb in den Frühschriften von J.G. Fichte (1792–1794). In C. Cesa & N. Hinske, *Kant und sein Jahrhundert* (p 165–185). Frankfurt am Main: Lang, 1993.
- DEDEURWAERDERE, T. *Action et contexte. Du tournant cognitiviste à la Phénoménologie transcendente*. Hildesheim-Zürich-New York: Olms, 2002.
- DEDEURWAERDERE, T. Structure d'éveil et pouvoir d'inférence pratique dans la phénoménologie génétique. In J. Ch. Goddard, *Fichte. La Philosophie de la maturité (1804–1814)* (p 253–269). Paris: Vrin, 2003.
- DEODATI, M. *La dynamis dell'intenzionalità*. Milano: Mimesis, 2011.
- DE PASCALE, C. Die Trieblehre bei Fichte. *Fichte-Studien*, 229–251, 1994.
- FABBIANELLI, F.K.L. Reinhold e la psicologia. *Archivio di Filosofia*, 2004.
- FABBRI-BERTOLETTI, S. *Impulso, formazione e organismo. Per una storia del concetto di «Bildungstrieb» nella cultura tedesca*. Firenze: Le Lettere, 1990.
- FERRAGUTO, F. Fenomenologia tra etica e ontologia. Sulla Sittenlehre 1812 di J.G. Fichte. In *Etica e ontologia* (p 99–126). Soveria Mannelli: Rubettino, 2009.
- FERRAGUTO, F. Dalla Nova Methodo alla Prima Methodo: Tendere e impulso nel tardo Fichte. *TRANS/FORM/AÇÃO (UNES Marília. On Line)*, 47, 1–21, 2024a.
- FERRAGUTO, F. Do pensar ao tender: perspectivas fenomenológicas sobre o realismo racional. *Cadernos de Filosofia Alemã*, 2025.
- FICHTE, J.G. *Sämtliche Werke*. Berlin: De Gruyter, 1845.
- FICHTE, J.G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (R. Lauth, H. Gliwitzky, E. Fuchs & K. Schneider, Eds.). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1964.

- FICHTE, J.G. *J.G. Fichtes Ultima inquirenda*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2000.
- FISSETTE, D. 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, *Idéalisme et phénoménologie* (p 25-55). Hildesheim: Olms, 2010.
- GABRIEL, M. *Transcendental ontology*. New York: Continuum, 2011.
- GAMBAROTTO, A. *Vital forces, teleology and organization: Philosophy of nature and the rise of biology in Germany*. New York: Springer, 2018.
- GODDARD, J. CH. Le Christ et l'histoire dans la Staatslehre de 1813. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 71-83, 1996.
- GUEROULT, M. *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*. Paris: Les Belles Lettres, 1930.
- HENRICH, D. *Konstellationen. Probleme und Debatte am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*. Stuttgart: Cotta, 1991.
- HUSSERL, E. *Gesammelte Werke* (H.L. van Breda & S. Ijsseling, Eds.). Den Haag: Nijhoff, 1950-.
- HUSSERL, E. *Briefwechsel*. Dordrecht-Boston-London: Springer, 1994.
- HUSSERL, E. *Fenomenologia e teoria della conoscenza*. Milano: Bompiani, 2000.
- HYPPOLITE, J. L'idée fichteenne de la doctrine de la science et le projet husserlien. In H.L. Van Breda & J. Taminiaux, *Husserl et la pensée moderne* (p 184-196). Den Haag: Nijhoff, 1956.
- KINLAW, J. Disposition, Feeling, and the Primary of Practical Reason in Fichte's Jena Philosophy. In D. Breazeale & T. Rockmore, *New Essays on Fichte's later Jena Philosophy (1795-1799)* (p 140-156). Evanston, IL: Northwestern University Press, 2002.
- KOENKE, R. *The rise of neo-Kantianism: German academic philosophy between idealism and positivism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- LAHBIB, O. Husserl lecteur de Fichte. *Archives de Philosophie*, 421-443, 2004.
- LAHBIB, O. *De Husserl à Fichte. Liberté et réflexivité dans le phénomène*. Paris: L'Harmattan, 2009.

- LANDGREBE, L. *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*. Hamburg: Meiner, 1982.
- LAUTH, R. *Il problema trascendentale della libertà*. Milano: Guerini, 1996.
- MAESSCHALCK, M. Attention et signification chez Fichte et Husserl. Les conditions d'une lecture phénoménologique de Fichte. In J.Ch. Goddard, *Fichte. La Philosophie de la maturité (1804–1814)*. Paris: Vrin, 2007.
- MAESSCHALCK, M. L'attention chez Fichte comme «phénoménologie de la raison». Essai d'une généalogie. In M. Maesschalck & R. Brisart, *Idéalisme et phénoménologie* (p 159–183). Hildesheim: Olms, 2010.
- MALDINEY, H. *Penser l'homme et la folie*. Grenoble: Millon, 1991.
- MARINO, P. Edmund Husserl e la Grande Guerra. *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche*, 52–66, 2009.
- MONTAVONT, A. *De la passivité chez Husserl*. Paris: PUF, 1999.
- POGGI, S. L'intenzionalità della coscienza dopo Brentano e prima di Husserl. In A. Cimino & V. Costa, *Storia della fenomenologia* (p 39–51). Roma: Carocci, 2012.
- RADRIZZANI, I. La Doctrine de la Science et l'ingagement historique. *Archives de Philosophie*, 23–47, 1997.
- SCRIBNER, F. S. *Matters of Spirit: J.G. Fichte and the Technological Imagination*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2010.
- SINIGAGLIA, C. Presentazione. In E. Husserl, *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento* (p IX–XXXV). Milano: Cortina, 1999.
- SPINICCI, P. *Edmund Husserl*. Firenze: La Nuova Italia, 1985.
- ZÖLLER, G. An Eye for an I: Fichte's Transcendental Experiment. In G. Zöller & A. Klemm, *Figuring the Self. Subject, Absolute, and Others in Classical German Philosophy* (p 73–95). Albany, NY: State University of New York Press, 1997.
- ZÖLLER, G. *Fichte's transcendental Philosophy. The original duplicity of intelligence and will*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

[Received: December 20th 2024. Editorial decision: January 13th 2025]