


# A MATERIALIZAÇÃO DA CONSCIÊNCIA E A DEFESA DA FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL EM HUSSERL

**Guilherme Felipe Carvalho<sup>1</sup>**


Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC/PR)

 <https://orcid.org/0000-0002-8797-5614>

E-mail: guilhermefelipe589@gmail.com

**Federico Ferraguto<sup>2</sup>**

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC/PR)

 <https://orcid.org/0000-0002-3874-8300>

E-mail: federico.ferraguto@pucpr.br

## RESUMO:

O presente artigo pretende discutir a defesa que Husserl faz da fenomenologia transcendental diante da atitude de materialização e da naturalização da consciência, que domina na atitude que está na base da formação das ciências naturais. Herdando certos elementos da Filosofia Clássica Alemã, Husserl compreende que é somente por meio do *a priori* que a filosofia pode ser efetivada como ciência rigorosa. A análise se desenvolverá, inicialmente, por meio da discussão crítica do problema que Husserl indica haver nas ciências baseadas na atitude natural, ou seja, a materialização da consciência. Em seguida, mostraremos como diante do projeto de construção de uma filosofia como ciência rigorosa, o naturalismo, ingênuo em sua fundamentação, é o principal obstáculo a ser superado por conta das consequências que dele podem surgir, implicando em correntes como o psicologismo, materialismo e positivismo. Por fim, apontaremos a maneira como Husserl faz uma defesa da fenomenologia transcendental contra a ingenuidade da ciência natural que permanece presa nos fatos empíricos e faz destes o critério último de atestação da verdade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Husserl; Naturalismo; Materialismo; Transcendental.

## THE MATERIALIZATION OF CONSCIOUSNESS AND THE DEFENSE OF TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGY IN HUSSERL

### ABSTRACT:

The aim of this paper is to discuss Husserl's defence of transcendental phenomenology in the face of the attitude of materialization and the naturalization of consciousness, which dominates the attitude that underlies the formation of the natural sciences. Inheriting some elements of classical German philosophy, Husserl understands that it is only through the *a priori* that philosophy can be realized as a rigorous science. Our analysis will initially be developed through a critical discussion of the problem that Husserl identifies in the naturalistic sciences based on the natural attitude, which is the materialization of consciousness. Next, we will show how, in relation to the project of building a philosophy as a rigorous science, naturalism, which is naive in its foundation, is the main obstacle to be overcome because of the consequences that can arise from it, implying currents such as psychologism, materialism and positivism. Finally, we will point out the way in which Husserl defends transcendental phenomenology against the naivety of natural science, which remains trapped in empirical facts and makes them the ultimate criterion for attesting to truth.

**KEYWORDS:** Husserl; Naturalism; Materialism; Transcendental.

<sup>1</sup> Doutorando(a) em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC/PR), Curitiba – PR, Brasil. Bolsista CAPES..

<sup>2</sup> Doutor(a) em Filosofia pela Università degli Studi di Roma Tor Vergata. Professor(a) da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC/PR), Curitiba – PR, Brasil. Pesquisador CNPq.

## Introdução

Em seu sentido mais geral, a filosofia transcendental é caracterizada por sua tentativa de superar a distinção entre idealismo e realismo, entre racionalismo e empirismo ou, novamente, entre materialismo e espiritualismo (Luft, 2016). Essa característica não se deve a uma genérica tendência conciliadora. Ao contrário, ela faz parte de sua natureza crítica e catártica, bem como de sua principal ambição: “fundar” uma ciência filosófica rigorosa. É o próprio conceito de “fundamento” do conhecimento filosófico, de fato, que nos leva além das distinções entre “correntes” filosóficas, colocando o problema das condições pelas quais damos sentido à realidade que nos cerca (Lohmann, 2010). O problema do fundamento, nesse sentido, também nos leva a deslocar nosso olhar das afirmações sobre as propriedades das coisas, dos objetos ou do sujeito, ele mesmo entendido como uma coisa, para a estrutura do próprio afirmar (Lauth, 1989). Assim, a filosofia se torna metafilosofia, articulada tanto em relação àquele que a formula concretamente quanto a seus temas e às formas em que é realizada em termos históricos. Essa mudança implica que a filosofia transcendental não pergunta sobre a origem factual da realidade material das coisas, mas sobre as formas que temos para compreendê-la (Ferraguto, 2019). Fichte argumentou que a filosofia transcendental não é uma cosmogonia, ou seja, uma investigação sobre a origem do mundo material, mas uma gnosiogonia, uma justificação das formas pelas quais a razão configura um determinado mundo (GA, I, 8, 250). Para Kant, o idealismo transcendental é também o exato oposto dessa redução da materialidade da realidade a um esquematismo do sujeito, pelo qual Jacobi o censurou (cf. Jacobi, 2001, p. 42).

O idealismo transcendental é, para Kant, essencialmente um dualismo. Ele admite a matéria, mas só pode interrogar sua estrutura em função de sua conexão com a sensibilidade, ou seja, com uma forma representacional, uma vez que “retirada de nossa sensibilidade” a matéria “se resolve em nada” (A4III, A370). Em sua discussão sobre essa passagem, Karl L. Reinhold mostra como o conflito entre o materialismo e o espiritualismo se deve a uma preocupação com a “sede e a fonte da capacidade da alma de receber”, sem colocar o problema da “capacidade” de receber “e em que ela consiste”. Pois sem uma compreensão correta dessa capacidade, não é possível explicar o filtro representacional por meio do qual o dado é recebido pela consciência, processado e transformado em um objeto para nosso conhecimento ou ação. Assim, a resposta a essa pergunta explica “todo o mal-entendido que divide materialistas e espiritualistas” e a necessidade de eles “abraçarem o sobrenaturalismo ou o ceticismo dogmático” (Reinhold, 1789, 266). Ambos, de fato, tendem a radicalizar sua posição e encontrar a origem da matéria em uma criação irracional, ou restringir sua ambição de conhecer a um fechamento cético igualmente irracional em si mesmos. À luz da posição de Reinhold, parece não fazer mais sentido perguntar, como Carr faz, se a tradição transcendental tem mais a ver com uma teoria da representação ou com uma crítica da representação. De qualquer forma, trata-se de compreender as estruturas, as potencialidades e os limites das possíveis formas de constituição do sentido por meio da consciência.

Por mais que se possa restringir a “tradição transcendental” ao binômio Kant-Husserl e desconsiderar o processo de filiação que leva de Kant a Husserl<sup>3</sup>, a dimensão metafilosófica da

---

<sup>3</sup> Ao alegar que a discussão pós-kantiana confunde as intenções kantianas ao tentar, por meio de sua tendência “fundacionalista”, restaurar uma metafísica do sujeito ou uma concepção averroísta do *Eu* Carr (1999, p. 53-54), não reconhece a contribuição fundamental da filosofia pós-kantiana para o desenvolvimento do transcendental, da qual, ao contrário, dão conta já Lauth, (1989) e Siemek (1984 e 1990). Acima de tudo, Carr não reconhece que a dimensão “fundacionalista” que é desenvolvida nesse contexto anda de mãos dadas com um aprofundamento da dimensão “metafilosófica” da filosofia transcendental, que o próprio Carr (1999, p. 100) reconhece como a pedra angular do transcendentalismo entre Kant e Husserl. Além disso, do ponto de vista histórico, consideramos muito importante admitir, de acordo com Carr, a existência de uma tradição transcendental (Carr, 1999, p. 9). Mas, ao contrário de Carr, e como tentaremos mostrar neste artigo, acreditamos que essa tradição é alimentada por tentativas

redução da matéria à imanência da consciência também aparece ao limiar da discussão contemporânea com a fenomenologia transcendental husserliana. Para Husserl, de fato, o “transcendental” não significa simplesmente que o que deve ser conhecido remonta a um sujeito, mas que toda atualidade da consciência - como L. Tengelyi sempre apontou corretamente (cf. por ex. 2005) – “implica” potencialidades que não se apresentam à consciência com toda clareza (Schnell, 2015). Precisamente por essa razão, à luz da fenomenologia transcendental, não faz sentido colocar o problema da matéria, por si mesmo. Ao contrário, “a construção de uma coisa a partir das moléculas e dos átomos que a compõem já de qualquer forma prefigurada na coisa intuitiva como um agregado de coisas conectadas de acordo com um vínculo causal” (Hua IV, § 16, 50). E, precisamente por essa razão, a coisa, em sua materialidade, é dada na multiplicidade das intuições sensíveis de um *Eu* que faz experiência. É sempre a coisa para o sujeito individual que, escreve Husserl: é “pensado e sempre de alguma forma esquecido por quem analisa” (Hua IV, § 18, 55). Nesse rastreamento e apresentação da série de conexões de percepções que leva a visão fenomenológica a alcançar a datidade original de uma coisa, a percepção não tem primazia, na medida em que ela mesma é desconstruída e rastreada de volta às conexões associativas e motivacionais que a constituem como a “unidade de uma operação que, por sua essência, é produzida pela simultaneidade de duas funções em referência correlativa” (Hua IV, § 18, 58) e que subordina a própria percepção ao corpo. Assim, de um ponto de vista fenomenológico, a matéria é um *plenum* sensível (Hua VI, § 9, 28), mas esse *plenum* não é o resultado do exercício das forças de uma substância espiritual, o que, para Husserl, caracteriza tanto a interpretação hobbesiana do *cogito* de Descartes quanto o próprio pensamento de Hobbes como o iniciador do materialismo moderno e da psicologia materialista moderna (Hua XVII, § 14, 94).

À luz do que foi dito, Husserl, como Reinhold, permite-nos, portanto, olhar para o problema da matéria a partir de três pontos de vista, imediatamente ligados à questão do fundamento da filosofia. O primeiro tem a ver com a ideia de que não existe uma matéria dada, mas uma matéria constituída por meio da correlação que caracteriza a consciência, como *Bewusstsein*, unidade de ser e ser consciente. Fundar a filosofia significa apreender e descrever as estruturas dessa correlação a fim de justificar nossas afirmações sobre algo. A segunda tem a ver com o fato de que essa constituição é alcançada por meio de uma recondução das conexões ocultas que identificam o dado e sua percepção. O fundamento, portanto, não se dá por meio do recurso a um determinado princípio, mas se desenvolve em um complexo entrelaçamento de afirmação sobre algo e afirmação sobre o afirmar, o que garante que cada passo dessa ascensão possa ser justificado. Portanto, e em terceiro lugar, o fundamento não indica um processo concluído, mas uma prática contínua do próprio fundamentar, tornando-o uma crítica do dado e uma autocrítica de si mesmo. Como exercício autocrítico, a fenomenologia, enquanto ciência rigorosa, distingue-se das ciências que não adquirem uma consciência clara de seus pressupostos (Hua I, § 63, 178).

No presente artigo, queremos desenvolver esse último aspecto e, acima de tudo, mostrar em que termos a fenomenologia, como ciência rigorosa, se posiciona como uma crítica das filosofias baseadas em um pressuposto fatural e materialista. Com isso, almejamos mostrar que a fenomenologia não pode ser reduzida a esse pressuposto, como De Palma (2020) pensa em fazer, contribuindo para uma problematização do materialismo em função de possíveis perspectivas de sua superação em uma filosofia (transcendental) mais abrangente. Nossa análise se desenvolverá, primeiramente, através do problema que Husserl indica haver nas ciências de orientação naturalista, ou seja, a naturalização da consciência. Em seguida, mostraremos como em face do projeto de construção de uma ciência rigorosa o naturalismo é o principal obstáculo a ser superado

---

e filiações temáticas que tornam as questões filosóficas que envolvem tanto Kant quanto Husserl mais complexas e ricas e, ao mesmo tempo, nos permitem entender as distorções que distanciam um do outro.

devido às consequências que dele podem surgir. Por fim, apresentaremos a defesa que Husserl faz da fenomenologia transcendental contra a ingenuidade da ciência natural que permanece presa nos fatos empíricos e faz destes o critério último de atestação da verdade.

### O problema da naturalização da consciência

A fenomenologia transcendental, expressa como ciência rigorosa, mesmo estando enraizada na realidade mundana, rejeita os fatos empíricos como o critério definitivo para a validação da verdade. Este ponto de vista ecoa a ideia de Kant, que, apesar de reconhecer a experiência como ponto de partida indispensável para o conhecimento, argumenta que não todo o conhecimento deriva dela (AAIII, B1). Assim, na filosofia transcendental de Kant, e posteriormente na fenomenologia de Husserl, a experiência é vista tanto como essencial quanto insuficiente para garantir o conhecimento universal e seguro. Derivar todo o conhecimento da sensibilidade seria, em Kant, incorrer no empirismo, e em Husserl, incorrer em um realismo materialista (Fragata, 1965).

Nessa linha de raciocínio, a crítica que Husserl endereça a uma possível abordagem materialista, perpassa, primeiramente, pela crítica ao naturalismo. Por este conceito, o autor entende “uma consequência da descoberta da natureza, natureza no sentido de uma unidade do ser espaço-temporal de acordo com leis naturais exatas” (Hua XXV, 8). Correntes como materialismo, psicologismo e positivismo - enquanto variações do naturalismo - compartilham um fundamento em comum: a naturalização da consciência, tratando-a como um ente material (Hua, XXV, 9). Compreender o desenvolvimento científico, seria, nesta acepção, entendê-lo somente como uma realidade descritiva de fatos empíricos. Como consequência, para Husserl, não haveria, espaço para se pensar em uma normatividade absoluta no que concerne às ciências, por estarem estas afixadas à materialidade contingente, estariam fadadas ao relativismo, visto que “de fatos sempre seguem somente fatos” (Hua III/I, § 8, 15).

Isso significa, para Husserl, que “o conhecimento do mundo nas ciências naturais, mesmo nas mais desenvolvidas, não é um conhecimento final da realidade” e mesmo que cientistas da natureza não duvidem das ciências desenvolvidas, “logo divergem assim que eles próprios começam a refletir sobre a interpretação final da verdade do que é oferecido nelas, [onde] um declara-se materialista, outro idealista e o terceiro positivista” (Hua XXIV, 98)<sup>4</sup>. Nesse sentido, as ciências empíricas são por si mesmas factuais, na condição de algo que possui existência na esfera espaço-temporal, enquanto algo existente *hic et nunc*, que detém uma determinada validade. Devido à sua transitoriedade, os fatos empíricos poderiam existir de outro modo, logo que são contingentes. O mesmo é aplicável às leis naturais, que igualmente sendo válidas (sempre temporalmente) devido a determinadas circunstâncias, não perdem o seu caráter de probabilidade.

O principal problema que incorreria nessa tomada de posição naturalista seria a ingenuidade com que as investigações seriam conduzidas: as ciências naturais *não* perguntam pela legitimidade epistemológica com que conduzem os seus trabalhos. Neste âmbito é que Husserl promove uma diferenciação entre atitude filosófica e atitude natural. A atitude natural encontra-se despreocupada com a crítica do conhecimento. Nessa esfera, persiste uma *passividade* do sujeito em relação aos objetos. Assim, o sujeito expressa aquilo que a experiência direta lhe oferece e generaliza de modo indutivo (cf. Hua II, 17). Porém, Husserl adverte que a indução promove apenas “uma generalização vaga da experiência” (Hua XVIII, § 21, 72), não se constituindo como

---

<sup>4</sup> Mesmo a doutrina husserliana sendo expressa como idealismo fenomenológico-transcendental, Husserl tenta, de modo constante, diferenciar a sua filosofia das demais formas de idealismo. Para tal, cf. Hua III/I, § 22.

uma lei autêntica, mas apenas como provável<sup>5</sup>. Já no sentido contrário, encontra-se o pensamento filosófico (ou mais especificamente, a fenomenologia). Através do despertar da reflexão acerca da relação entre conhecimento e objeto, surge, neste âmbito, uma série de dificuldades. Enquanto para o pensamento natural, o conhecimento é uma obviedade; na esfera filosófica ele apresenta-se enquanto um *mistério*, visto que o pensar natural não se interroga acerca da possibilidade do conhecimento.

Quando o conhecimento é posto em questão, segundo Husserl, há um conflito da razão consigo mesma (Hua XXIV, 185). Uma saída natural poderia ser o ceticismo, que em todas as suas variações, tem como marca o contrassenso. Com isso, há uma dupla tarefa que concerne à fenomenologia o enquanto uma crítica da razão: i) através de uma *tarefa crítica*, denunciar os erros existentes no pensamento natural no que concerne à relação do conhecimento, ao seu sentido e ao seu objeto. Por conseguinte, superando as teorias céticas acerca da essência do conhecimento, demonstrando as suas persistentes contradições a tarefa positiva da fenomenologia consiste em esclarecer, através da investigação de essência, os problemas inerentes à correlação do conhecimento, tanto ao seu sentido, quanto ao seu objeto (cf. Tourinho, 2016).

Por meio da resolução destas tarefas, a fenomenologia, desse apresenta como crítica do conhecimento e analisa de modo correto os resultados alcançados pela reflexão. Pois a investigação naturalista, em um nível não ainda plenamente esclarecido do ponto de vista epistemológico, realiza uma confusão sobre a possibilidade do conhecimento, sobre o ajustamento/adequação (*Triftigkeit*) do conhecimento, empregando erroneamente falsas interpretações acerca da essência do conhecimento, tendo suas expressões presentes no materialismo, psicologismo, positivismo etc. Neste contexto, Husserl entende por fenomenologia: “uma ciência que engloba uma conexão de disciplinas científicas. Não apenas um método, mas também uma atitude do pensamento especificamente filosófica, um método especificamente filosófico, por excelência” (Hua II, 23).

Na interpretação de Husserl, haveria na fenomenologia algo que falta às ciências naturalistas e que é a causa central de seus contrassensos: a diferenciação entre ato cognoscitivo e conteúdo apreendido. Se tais ciências compreendem que o conteúdo alcançado através do ato é uma variação deste, logo a adequação à causalidade material do mundo é que conferiria a condição de verdade à teoria. Isso reconduz à argumentação presente em *Prolegomena zur reinen Logik (LU I)*, onde Husserl reconhece que o psicologismo lógico (cf. Porta, 2010), enquanto derivação do naturalismo, é um tipo de relativismo, e que, por conseguinte, conduz ao ceticismo. Segundo o autor, o psicologismo não realiza uma diferenciação essencial entre atos intencionais da consciência e os objetos vislumbrados por ela. Em suma, confunde-se ato com conteúdo (cf. Hua XVIII, § 22)<sup>6</sup>. Contra isso, Husserl reconhece a existência de leis ideais (*Idealgesetze*), sendo leis “que se fundam puramente no sentido (na ‘essência’, no ‘conteúdo’) dos conceitos de verdade, proposição, objeto, qualidade, relação, vínculo, lei, fato etc” (Hua XVIII, § 37, 129). Estas leis ideais, que são eternas e independentes de um sujeito que as pense, são apresentadas em contraste com as leis reais (*Realgesetze*), que são empíricas e *eo ipso* prováveis. Tal demarcação é

---

<sup>5</sup> Um exemplo desta probabilidade pode ser encontrado nas Leis de Newton, que embora sejam válidas universalmente, podendo ser falseadas o quanto quiser, são ainda assim, *leis prováveis*. Na história da Filosofia, é conhecido o argumento de Hume contra a causalidade: é o hábito que condiciona uma *pretensa* causalidade. No caso de Husserl, há uma interessante passagem em: “O que está verdadeiramente estabelecido não é a lei da gravitação tal como é expressa pela astronomia, mas apenas uma proposição da forma: segundo o nosso conhecimento atual, é uma probabilidade teoricamente fundamentada da mais alta dignidade que a lei de Newton se aplique à área de experiência alcançável com os meios atuais, ou que se aplique a qualquer uma das infinitas variedades de leis matematicamente concebíveis, que apenas podem diferir da lei de Newton na esfera dos inevitáveis erros de observação. Esta verdade é abundantemente carregada de conteúdo fático; por conseguinte, ela não é uma lei no sentido autêntico da palavra” (Hua XVIII, § 23, 83).

<sup>6</sup> Husserl compreende o conceito de ato como uma vivência intencional: “nomeamos os ‘atos’ não enquanto atividades psíquicas, mas como vivências intencionais” (Hua XIX/I, § 13, 393).

determinante à argumentação husserliana, visto que caso as leis ideais fossem oriundas de factuais psicológicas, então elas teriam de exprimir um conteúdo psicológico referente ao sujeito que as pensa; fato que, como se verá, é inadmissível ao autor (Hua XVIII, § 23).

Nessa linha de raciocínio, não é a materialidade que forma a consciência; não são as leis lógicas que se adequam à estrutura cognoscente do sujeito, mas ao contrário: é o sujeito quem tem, necessariamente, de se adequar às exigências prescritas pelas leis ideais (Hua XVIII, § 34). Reconhecida, portanto, a existência de uma normatividade ideal, Husserl argumenta acerca das consequências do psicologismo, que não somente conduz ao relativismo, mas, em última instância, ao ceticismo. Ora, se as leis pertencentes à lógica fossem determinadas pelos fatos empíricos, como observa o psicologista, então teria de se admitir que caso os fatos fossem organizados de outro modo pela natureza, logo as leis lógicas também seriam distintas, ou “caso não houvesse nenhuma constituição [humana], também não haveria nenhuma verdade” (Hua XVIII, § 35, 126). O mesmo entendimento pode ser aplicado à afirmação de que se o ser humano é quem outorga legitimidade ao conhecimento e a lei ideal é uma derivação da realidade, logo poder-se-ia concluir que a lei lógica é dependente de um sujeito que a julga, e que, por isso, cada um estaria autorizado a julgar arbitrariamente (Hua XVIII, § 35).

A consequência de não separar leis ideais de leis reais, ato de conteúdo, necessidade de contingência, levará Husserl a compreender o psicologismo como a fidedigna expressão de um relativismo cético, que pode ser expresso em afirmações como: i) a verdade estando condicionada ao fato empírico, que por ser mutável, poderia se mostrar de outra forma. Logo, não haveria verdade; ii) não havendo verdade, chegar-se-ia à atestação de que, na verdade, é que *não há verdade*; iii) o conteúdo intencionado pelo ato sendo um produto psicológico do pensar, estaria condicionado às condições materiais, logo, se a materialidade fosse disposta de outra forma, as leis lógicas também seriam pensadas de outro modo.

Dessa maneira, ao contrário do que ocorre no pensamento naturalista, conforme apresentado em *LU I* (Hua XVIII, § 2, 22), à teoria do conhecimento é exigida uma clarificação conceitual entre a diferença basilar que há entre as percepções interior (psicofísica) e fenomenológica (autêntica imanência). É vedada à teoria do conhecimento enquanto fenomenologia, uma *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, isto é, uma confusão dentre os domínios conceituais/heterogêneos que perpassam determinada ciência. Por isso é que, por mais que o início da reflexão aconteça com um ser humano físico/carnal, o ponto ao qual a fenomenologia tem de ser afixado se encontra para além da mera materialidade. Necessariamente, o ponto de partida incondicionado (leia-se, autoevidente e apodítico) que Husserl procura se encontra na imanência genuína (*reell*), distinta daquela outra que mesmo estando “dentro” do sujeito, ainda é uma transcendência<sup>7</sup>. Nesse caso, é decisivo compreender e diferenciar entre: i) imanência genuína, depurada via redução fenomenológica de toda a materialidade; e ii) imanência real (*real*), que diz respeito à estrutura psíquica/material do sujeito cognoscente. Ora, não compreender tais diferenças seria incorrer justamente na referida *metábasis ei allos genos* e pensar tal como o naturalista, que não diferencia i) aquilo que é pensado, ii) daquilo *por meio do qual* tal coisa é pensada (cf. Hua XVIII, § 22). O requerido conceito de evidência à fenomenologia, nesse caso, refere-se, necessariamente, à genuína imanência, que, como Husserl assinala, não concerne a um sentimento<sup>8</sup>, a uma vivência psíquica, mas a uma autêntica estrutura *a priori* que torna legítima

<sup>7</sup> Pode-se notar que esses vocábulos se relacionam intimamente com a proposta de redução fenomenológica, que é uma etapa imprescindível à construção de um sistema transcendental. Diante disso, a apreensão empírica será *somente um ponto de partida*, mas não fundamento (doação absoluta) da crítica do conhecimento, justamente porque ela não detém a capacidade de revelar um dado incondicionado, apodítico. E do mesmo modo, não faria sentido a Husserl empreender uma fenomenologia como idealismo transcendental se as suas investigações não penetrassem na esfera do *a priori* e ficassem restritas à materialidade.

<sup>8</sup> Em *LU I* (Hua XVIII, § 51), sobre o sentimento, Husserl demonstra que a afirmação do psicologista consiste na tese de que é por meio da evidência de um sentimento interior que é garantida a veracidade de determinado juízo. A questão de Husserl é: onde

a atestação do conhecimento. A imanência genuína, neste caso, é o que constituirá *precisamente* o conceito de evidência (cf. Hua II, 35).

Assim, se o objetivo é prosseguir no desenvolvimento da crítica do conhecimento sobre a sua possibilidade, é necessário que a ciência fenomenológica não se restrinja em esclarecer o conhecimento enquanto um fato psicológico, mas que busque trazê-lo à sua clareza essencial, através de sua própria doação (*Selbstgegebenheit*), isto é, de sua *autêntica imanência*. Para tal, é necessária a implementação da redução fenomenológica, que vale para a esfera empírica, impedindo com que a investigação fenomenológica utilize qualquer proposição referente às teses naturalistas. Todavia, aqui surge uma aparente contradição: sem conhecimento dado não há avanço, e se a crítica tem de pôr em prática a redução fenomenológica, logo o conhecimento não é possível. Husserl objeta que se a crítica não pode assumir nada enquanto previamente dado, então tem de ela própria estabelecer o dado incondicionado a si mesma. E como resultado, a crítica pode seguir em frente inspirando-se na meditação cartesiana da dúvida, da doação absoluta por meio da evidência da *cogitatio*.

Assim, a imanência do *cogito ergo sum* é o que servirá como ponto de partida à crítica do conhecimento, pois garante a ausência do mistério sobre a possibilidade de legitimidade do conhecimento. Tal evidência da *cogitatio*, enquanto correlato intencional do *cogito*, não deve ser compreendida enquanto uma experiência em seu sentido psicológico/material (posto que também é uma transcendência), mas ideal. Neste sentido, para Husserl, é um absurdo buscar a fundamentação epistemológica através da transcendência, da psicologia empírica ou mesmo das ciências naturais, pois a imanência, em especial a genuína, é o que representa a condição necessária para a obtenção do conhecimento<sup>9</sup>.

### O problema do naturalismo na construção de uma ciência rigorosa

Em *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Husserl vê nessa imanência do fundamento uma expressão da tendência que acompanha a filosofia desde seus primórdios, que é a pretensão de se tornar uma ciência rigorosa. Essa tendência envolve certamente as necessidades teóricas da filosofia, mas as une a motivações éticas, segundo as quais o fundamento da filosofia não é apenas a base epistemológica de afirmações universalmente válidas, mas também o motivo que impulsiona a própria justificação (Hua XXVII, 68). Embora esse projeto nunca tenha sido abandonado por completo por parte dos pensadores, o fato é que nunca pôde ser realizado com êxito. Há, entretanto, momentos históricos em que tal intento se apresentou ora mais, ora menos elevado. O ápice teria se apresentado em Kant e, especialmente, em Fichte (Hua XXV, 141). Embora nem sempre com a devida competência técnica, Husserl encontra em Fichte um exemplo substancial da unidade das dimensões teórica e prática da filosofia, que torna a incompletude do processo de fundamentação a expressão de uma prática que confirma e, de certa forma, permite enveredar, para além de toda filosofia dependente de fatos externos ao sujeito, a autoimanência de uma filosofia como ciência rigorosa (Rockmore, 2005). De fato, Husserl consegue enxergar que, em Fichte, como a própria fenomenologia transcendental, essa unidade não é extrínseca, mas sim

---

se funda e qual é a autoridade deste sentimento? Husserl ainda afirma que falta ao empirismo a correta diferenciação entre o real e o ideal na atividade do pensar, bem como a relação existente entre a verdade (*Wahrheit*) e a evidência. E ainda afirma que a evidência não se define enquanto um sentimento conjunto a certas leis naturais (*naturgesetzlich*), mas que se define enquanto uma vivência da verdade (*Erlebnis der Wahrheit*), quando algo ideal é vivenciado de modo real. A verdade apresenta-se enquanto um ideal, e a sua vivência particular enquanto um juízo evidente, e este é uma doação originária. Este termo “doação originária” não está presente na primeira versão de 1900. Já em *Ideen I*, Husserl também se refere a essa questão do sentimento no § 21, denominado de “*Unklarheiten auf idealistischer Seite*”.

<sup>9</sup> “Somente [...] através da redução fenomenológica, eu obtenho uma doação absoluta [*absolute Gegebenheit*] que não apresenta nada mais de transcendente” (Hua II, 44).

envolvida no próprio proceder reflexivo e autorreflexivo da filosofia e de sua prática concreta por um indivíduo.

A explicação transcendental da *Wissenschaftslehre*, de fato, procede de acordo com duas séries. A primeira diz respeito aos pensamentos do filósofo como um homem real. A segunda refere-se ao objeto observado pelo filósofo, que é o próprio *Eu* (GA I, 4, 210). Dessa forma, o objeto observado pelo filósofo aparece como uma entidade viva, dotada de sua própria atividade e de suas próprias leis (GA I, 4, 213), em relação à qual a própria observação se apresenta como algo absolutamente externo, abstrato e artificial (GA I, 4, 213). Essa afirmação de Fichte é a primeira figura da universalidade da Doutrina da ciência. A imanência de seu procedimento, ligada à sua alegada validade universal, é desenvolvida com base na independência de seu objeto em relação à atividade do observador. Assim, o *Eu* observado assume a aparência de um fato objetivo e imutável com relação às maneiras pelas quais a própria observação pode ser realizada. Nesse ponto, no entanto, surge um problema, de cuja resolução emerge um outro sentido da universalidade da *Wissenschaftslehre*, mais intimamente ligado à questão da individualidade: de onde o filósofo encontra seu objeto, ou seja, qual é o “*Eu*” observado pelo filósofo? Fichte responde que “aquele *Eu*” que vem a se construir não é nada além de seu próprio *Eu*. Somente em si mesmo ele pode perceber o ato do “*Eu*” mencionado acima e, para percebê-lo, ele deve realizá-lo. Ele o produz em si mesmo por um ato de vontade e liberdade (GA I, 4, 214). A observação filosófica se revela como a autocompreensão do filósofo com base em suas próprias leis. Com base nessas leis, ele articula a sua autoconsciência em termos proposicionais. A consciência proposicional, de fato, pressupõe uma relação entre sujeito e objeto, e essa estrutura é produzida em si pelo filósofo por meio de um ato de arbitrariedade e liberdade. No entanto, é já a partir desse ato que o filósofo se compreende imediatamente como um agente.

Essa autocompreensão imediata tem um caráter predominantemente metódico, é o resultado de uma ação de “segundo grau” por meio da qual o filósofo, como *Eu*, imediatamente se vê como *Eu*, e esse é o primeiro efeito de seu ato de liberdade por meio do qual ele dá origem à compreensão filosófica. Em outras palavras, a tematização que ele realiza com relação a si mesmo já é uma expressão imediata de sua ação prática. No entanto, não se pode argumentar que a filosofia deve ser construída em um ato de mera arbitrariedade (GA I, 4, 214). Para Fichte, há um único “ponto fixo” da filosofia, que é a intuição intelectual. Com essa expressão, o filósofo não se refere à intuição mística do absoluto como uma identidade original (Schelling, 1804), mas à espontaneidade original, não relacionada à percepção sensível, que o filósofo pressupõe antes e junto com todo o seu desempenho cognitivo (GA I, 4, 220). Para Fichte, a consciência dessa espontaneidade é expressa na consciência e na fé na lei moral, ou seja, em um critério não sensível que orienta as escolhas do indivíduo, mesmo na prática da filosofia (GA I, 4, 119). É o meio da lei moral, portanto, que garante a universalidade dos atos do filósofo quando eles são entendidos como o produto da simples vontade. Por outro lado, mesmo o fato de o filósofo “ver” a si mesmo, e decidir fazê-lo, não pode ser pensado sem a determinação da lei moral, uma vez que somente por meio dela é possível ao *Eu* retornar a si e libertar-se da dependência de um objeto estranho, voltando sua atenção para si. Isso é possível na medida em que o filósofo, como um homem real, pode, pelo menos uma vez, ter experimentado a determinação prática da lei moral, percebendo-se imediatamente como um “homem” agindo de acordo com um determinado fim (GA I, 4, 218; Perrinjaquet, 1993).

Fichte consegue, assim, sintetizar a universalidade da filosofia como ciência rigorosa e a individualidade de sua prática, abrindo espaço para pensar o rigor da ciência não como uma condição permanente e definitiva, mas como uma prática constantemente renovada e articulada na história. Então, se a fundação tem que se desenvolver independentemente de um conteúdo sensível, então é preciso achar, através da reflexão, um conceito que possa ser preenchido por uma



forma e não por uma matéria (GA, IV, 3, 276). Este conceito é o da liberdade ou da espontaneidade. A liberdade, de fato, é um conceito não-sensível, mas também não metafísico. O desenvolvimento da filosofia transcendental visa entender como a liberdade fornece as condições de sua própria produção, tornando-se assim de instância metafísica uma instância metodológica (Lahbib, 2009, p. 15). Com base no exposto, não é difícil entender como, apesar de toda a cautela, Husserl encontra em Fichte um representante dos motivos fundamentais do espírito de seu tempo e uma revitalização dos objetivos que a própria fenomenologia estabelece como uma ciência filosófica rigorosa (Hua XXV, 268 ss.; Poggi, 2016).

Husserl também indica que uma ciência para ser rigorosa não pode estar baseada em fatos, principalmente no que diz respeito aos seus fundamentos. Posto que fatos por serem contingentes geram apenas novos fatos, e disso resultaria uma mera indução, Husserl, na esteira de Fichte, demonstra que a validade da lei não depende de uma indução (Hua XVIII, § 21, 74), mas sim, pela busca de um fundamento *a priori* e incondicionado que explique o funcionamento da consciência intencional. Tal como em Kant, o *a priori* tem como uma de suas características a universalidade, isto é, a não variação entre um sujeito e outro (AIII, AXIV). É por isso que o historicismo é combatido por Husserl, pois é uma doutrina que *relativiza a verdade*, tratando das idealidades enquanto resultados de processos históricos. Afinal, se os mesmos processos tivessem ocorrido de outro modo, logo as idealidades também seriam constituídas de uma maneira diferente. O ideal, no pensamento historicista, é uma derivação do material, o que para Husserl é inadmissível (Hua XVIII, § 36, 127-128). No entanto, se em Fichte a fundamentação consiste em uma redução da contingência à espontaneidade da razão em termos de coerência e imanência absoluta, em Husserl a apoditicidade do saber consiste em uma explicitação total das componentes dos conceitos utilizados, o que torna a filosofia atividade crítica e, então, ciências dos verdadeiros começos baseada na decisão livre.

Assim, para Husserl seria “um absurdo designar leis que valem para verdades enquanto leis para fatos. Nenhuma verdade é um fato, isto é, algo temporalmente determinado”, e ainda acrescenta que uma “verdade pode significar o que uma coisa é [...], [m]as a verdade mesma está além de toda determinação temporal, isto é, não tem sentido nenhum determinar o seu ser temporal” (Hua XVIII, § 24, 87). Desta maneira, enfrentando a relativização da verdade, Husserl busca distinguir o real do ideal, demonstrando que as essências *não são* construções históricas, mas idealidades *atemporais*. Esta dimensão atemporal, no entanto, não é dada, mas é o resultado de um processo de explicitação dos componentes dos atos concretos da consciência, pela qual a racionalidade não aparece nem como o resultado de uma derivação sensível, nem como um mundo inteligível, para além do *Eu*, mas como atuação metodológica consciente de si mesma.

### A impossibilidade empírica de fundamentação

Para Husserl, a filosofia naturalista é o resultado de uma descoberta espaço-temporal, com base em leis naturais. O pesquisador natural, por sua vez, interpreta os fenômenos, sejam físicos ou psíquicos, enquanto *resultantes da realidade natural*. O psíquico, neste caso, mesmo separando-se ligeiramente do físico, é compreendido como uma variação deste. O fundamento supremo de atestado epistemológico, reside, assim, na esfera material. O fato de o conhecimento começar pela experiência, mas não derivar somente da experiência (Hua XVIII, § 24, 86), significa que reduzir todo o conhecimento a uma compreensão material é, mais uma vez, um retrocesso não somente ao empirismo, mas de sobremodo ao psicologismo, que é uma consequência do naturalismo. Neste sentido, Husserl aproxima-se mais uma vez de Kant, ao compreender que os juízos sintéticos, enquanto uma expressão sensível, são meramente particulares, e, portanto, contingentes. Com isso, somente o juízo analítico por meio do *a priori* é quem possibilita um alcance universal. E a

possibilidade de ter uma ciência naturalista como fundamento da teoria do conhecimento é um verdadeiro contrassenso. Pois como lembra Husserl: “através de fatos, podem ser originados somente novos fatos” (Hua XVIII, § 36, 126).

Como visto, Husserl declara que toda ciência natural é ingênua. Para ela, toda a realidade a ser investigada está pronta, está dotada de um sentido acabado. Toda a sua investigação move-se, por conseguinte, no nível empírico, no âmbito de uma realidade mutável. Fato este que pode proporcionar apenas uma maior ou menor *probabilidade* em relação à lei estabelecida. Até mesmo o “psíquico não detém um mundo para si, mas é dado enquanto uma experiência de um *Eu*, como um *Eu-vivido* [...], ligando-se a certas coisas físicas, chamadas corpos” (Hua XXV, 13). Essa aceitação de uma realidade pronta por parte do naturalista, é mais um dos argumentos favoráveis ao idealismo transcendental, põe o sujeito enquanto o centro do alcance epistemológico: Husserl ao adentrar na defesa do idealismo, assim como Kant, determina que o sujeito é ativo no processo de outorgar sentido ao objeto que se lhe apresenta (cf. Zahavi, 2015, p. 241). E, portanto, não há um mundo meramente *pronto*.

Como mencionado, na fenomenologia husserliana, a experiência sensível, mesmo sendo de fundamental importância, é vista como insuficiente por si mesma. A construção de uma ciência geral, neste caso, é desintegrada de uma ciência empírica. Isso também ocorre porque para Husserl, contestar a validade do pensamento puro é uma forma de ceticismo, e este é, essencialmente, um contrassenso, cujo desdobramento fundamental é a instalação do completo relativismo (cf. Hua XVIII, §§ 34-38). Uma teoria cética, para o autor, compreende o conjunto de “teorias cujas teses ou afirmam explicitamente ou aplicam analiticamente em si, que as condições lógicas ou noéticas de possibilidade de uma teoria geral são falsas”; isso conduz, mais uma vez, o ceticismo à contradição, pois se “não há verdade, não há conhecimento nem fundamentação de conhecimento etc” (Hua XVIII, § 32, 120), como tais afirmações se tornam, deste modo, verdadeiras/aceitas ao pensamento cético? Eis um dos apontamentos de Husserl.

Não obstante a isso, além de o empirismo poder resultar no ceticismo<sup>10</sup>, uma das implicações mais importantes que Husserl ressalta é que a “experiência direta fornece apenas singularidades e não universalidades, ela, portanto, não é suficiente” (Hua III/I, § 20, 44). Isso significa que o empirismo, além de poder ter como consequência o ceticismo, ao trabalhar sob a indução apenas constrói uma teoria *provável* (cf. Hua XVIII, § 21), fato que Husserl se opõe com veemência. Todavia, a crítica husserliana ao empirismo<sup>11</sup> não acaba nesse ponto, mas se estende a um argumento que também pode servir como justificativa para a redução fenomenológica: a crítica de que os empiristas utilizam um ponto de partida que acaba por entrar em contradição, no caso, a experiência. Diante disso, Husserl afirma: “partimos daquilo que se encontra antes de todo ponto de vista” (Hua III/I, § 20, 45). Isto é, a autêntica investigação não pode tomar algo pronto (nenhuma ciência existente) como ponto de partida, mas somente a própria reflexão por meio do *cogito-cogitatio*, pois “o [*Eu*] puro parece ser algo necessário por princípio e, na medida em que é absolutamente idêntico em toda mudança real ou possível dos vividos, ele não pode, em sentido algum, ser tomado por parte ou momento real dos próprios vividos” (Tourinho, 2016a, p.

<sup>10</sup> Mais uma diferença entre a fenomenologia e o empirismo, é que Husserl parece reprovar a distinção entre qualidades primárias e secundárias referente aos objetos. Contra tal objeção, ele afirma que “todo conteúdo essencial da coisa percebida, isto é, a coisa toda que se encontra na composição [*Leibhaftigkeit*] com todas as suas qualidades, sendo algumas vezes perceptíveis, é ‘mero fenômeno’, e a ‘coisa verdadeira’ é a coisa da ciência física” (Hua III/I, § 40, 82).

<sup>11</sup> De fato, não é conveniente falar em “empirismo” em sua generalidade como se fosse algo só, mas sim em “empirismos”, isto é, de acordo com a sua corrente, pensador etc. Entretanto, mesmo com as diferenças entre os pensadores tidos como “empiristas”, um fato é de total concordância entre eles: que a sua reflexão tem como ênfase a sensibilidade e a sua relação para com o conhecimento. Para um maior aprofundamento sobre as críticas em específico que Husserl estabelece aos grandes expoentes da tradição empirista, tais como Hume, Berkeley e Locke, cf. *Erste Philosophie (1923/24: Hua VII)*, e cf. Santos, 2010.

90). Essa inviabilidade que é garantida de modo *a priori* é o fundamento ao qual Husserl busca superar a mera empiria e construir uma ciência absoluta.

De fato, as experiências são fundamentais no desenvolvimento humano, entretanto, a reflexão não pode ficar confinada a elas. A consciência absoluta somente se torna “humana” por meio de uma corporeidade, sendo que é somente por meio do corpo que a consciência se torna representada no mundo, em uma esfera tanto temporal quanto espacial. Diante disso, é por meio do vínculo entre consciência e corpo<sup>12</sup> como unidade, que é possível ser realizada uma compreensão recíproca entre os seres animados que pertencem ao mundo, mediante este recurso é que o ser humano além de encontrar a si também se depara o outro indivíduo (cf. Hua I, §§ 49-50). É por meio da apercepção que ocorre a vinculação (*Anknüpfung*) de reconhecimento. A consciência, entretanto, ao se desdobrar em um corpo, nada perde de sua essência. Mediante isso, surge um novo tipo de transcendência para além daquilo que se encontra de modo genuíno, que é a transcendência empírica de um “*Eu*-sujeito idêntico e real” através do qual os seus próprios elementos constituintes são expressos na forma de uma aparição psicofísica, onde há tanto corporeidade quanto apercepção (Hua III/I, § 53).

A consciência intencional possui, deste modo, um vínculo para com a natureza sensível. Neste âmbito é que Husserl distingue entre vivido psicológico e transcendental, sendo este absoluto e necessário e aquele como contingente e relativo (*vide* a já abordada imanência genuína e real). O vivido absoluto confere sentido ao empírico. O psíquico, em geral, é empírico. Husserl afirma que se não houver uma nítida diferenciação entre o transcendente e imanente, corre o risco de a investigação acabar por psicologizar o elemento eidético (Hua III/I, § 61). Por isso, há uma diferenciação entre essências imanentes e transcendentais: estas referem-se às essências de fatos individuais transcendentais à consciência; aquelas, pertencentes ao âmbito genuíno, concernem à própria estrutura da consciência.

Os atos do indivíduo, independentemente de sua característica, referem-se, de um modo ou de outro, ao mundo circundante. O mundo é a esfera das vivências intencionais, pois “tenho consciência [dele] como imediatamente presente” (Hua III/I, § 28, 59). O mundo real, como afirma Husserl, independentemente das tomadas de decisões por parte do sujeito, continua a estar “disponível” (*Vorhandene*) a ele. O sujeito, neste caso, “pertence ao mundo”. O sentido das coisas materiais é somente possível pelo fato de estas serem um *correlato* da consciência intencional. A ideia da transcendência é o correlato eidético da ideia pura da experiência identificadora (*ausweisenden*). A experiência somente é possível devido às regras formais essencialmente determinadas de modo *a priori* (Hua III/I, § 47).

Diante disso, pode-se observar que para Husserl, “somente a fenomenologia, ao retornar às fontes da intuição na consciência transcendentalmente purificada, nos torna claro o que realmente reside nela quando falamos agora de condições formais de verdade e agora de condições formais de conhecimento” (Hua III/I, § 147, 340-341). Essa configuração de fenomenologia encontra, estando posta em solo transcendental, uma possibilidade de desenvolver uma doutrina que forneça as condições de consolidação de uma ciência rigorosa. Pois o idealismo fenomenológico, segundo o autor, possui um alcance universal, pois dispensa qualquer fundamentação de ordem, e por isso que o fundamento tem de ser encontrado de modo imanente, pois somente o *a priori* é que possui as condições de universalidade, ao contrário do que ocorre no pensamento naturalista.

---

<sup>12</sup> Sobre a temática do corpo, cf. Missaggia, 2017.

## Considerações finais

Conforme exposto, podemos observar que a crítica que Husserl faz ao naturalismo, o conduz a uma defesa da fenomenologia transcendental. O projeto husserliano, enquanto tarefa crítica, permeia a construção de uma doutrina apriorística que escape a todo tipo de relativismo. Por mais que todo o conhecimento inicie com a experiência, Husserl concordando com Kant, afirma que nem todo o conhecimento provém da experiência. Isso, por sua vez, demanda princípios apriorísticos. Para Husserl, a empiria é fundamental no que tange o conhecimento; entretanto, a materialidade é incapaz de fornecer as bases necessárias para a construção de uma ciência rigorosa, pois este projeto demanda um fundamento incondicional que tem de ser, de ordem *a priori*. Afinal, fatos empíricos apenas fornecem novos fatos empíricos e as suas teorias são meramente prováveis.

Husserl identifica que há uma tendência que acompanha a filosofia desde o seu início: o intento de se tornar uma ciência rigorosa. Tal desenvolvimento contempla a construção de uma doutrina universal, fundamentada puramente em princípios racionais, que não possam ser relativizados. Mesmo que este projeto nunca tenha sido abandonado por completo, ocorre que nunca foi efetivado. A Idade Moderna, em especial, representa o apogeu deste projeto, nas filosofias de Kant e Fichte. Para o autor, o idealismo, em especial, o fenomenológico, é a forma de filosofia que permite com que as questões relativas ao pensamento sejam respondidas de um modo racional e irrelativo. Por isso é que o recurso ao empirismo é parte inicial do conhecimento, mas insuficiente, posto que fatos são *eo ipso* relativos.

Em face disso, Husserl enfatiza que *somente* a fenomenologia é quem promove as condições legítimas para o alcance do conhecimento verdadeiro. Esta organização da fenomenologia transcendental descobre a possibilidade de desenvolver uma doutrina que forneça as exigências de consolidação daquela ciência rigorosa tão almejada por Husserl. Pois o idealismo fenomenológico, segundo o autor, possui uma abrangência universal, que ao efetivar a redução fenomenológica, afasta-se de qualquer fundamentação que possa ser oriunda do naturalismo. O fundamento da fenomenologia, revelado sob a forma do *Eu* puro, detém uma veracidade apodítica, a partir da qual toda a reflexão se faz possível, permitindo a construção de uma doutrina que detém as condições suficientes para o enfrentamento de todo projeto de materialização da consciência.

## Referências

- CARR, D. *The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition*. Oxford University Press, 1999.
- CARVALHO, Guilherme Felipe. A ciência rigorosa em Husserl. *Pólemos*, v. 19, p. 101-117, 2022.
- CARVALHO, Guilherme Felipe. Da suspensão do juízo ao dado apodítico: o objeto da fenomenologia de Husserl em 1907. *Alamedas*, Toledo, 11, 2 (dez.), 101–113, 2023.
- DE PALMA, Vittorio. Realismus und Idealismus bei Husserl. *Bulletin d'analyse phénoménologique*. XVIII 3, 2022.
- FERRAGUTO, Federico. Realtà, rappresentazione e ragione alle soglie del XIX secolo. *Archivio di Filosofia*, p. 219-229, 2019.
- FICHTE, J. G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann- Holzboog (GA, I, 4), (1964), 2013.
- FRAGATA, Júlio. Husserl e a Filosofia da Existência. *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 21, Fasc. 1 (Jan. - Mar.), pp. 17-35, 1965.
- GONZÁLEZ PORTA, Mario Ariel González. *Edmund Husserl: psicologismo, psicologia e fenomenologia* / Mario Ariel González Porta. – São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- HUSSERL, Edmund. (Husserliana I) *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*; herausgegeben und eingeleitet von Stephan Strasser. Nijhoff, Den Haag, 1950.
- HUSSERL, Edmund. (Husserliana VII) *Erste Philosophie I* (1923/24) Erster Teil Kritische Ideengeschichte: Erster Teil: Kritische Ideengeschichte; herausgegeben von Rudolf Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1956.
- HUSSERL, Edmund. (Husserliana II) *Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen*. Husserliana (Band II). Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.
- HUSSERL, Edmund. (Husserliana XVIII) *Logische Untersuchungen*. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik, ed. Holenstein Elmar, in Husserliana, Band XVIII, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1975.
- HUSSERL, Edmund. (Husserliana III) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Neu herausgegeben von Karl Schumann. Nijhoff, Den Haag, 1976.
- HUSSERL, Edmund. (Husserliana VI) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Nijhoff, Den Haag, 1976.
- HUSSERL, Edmund. (Husserliana XXIV) *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*. Vorlesungen 1906/07. Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, 1984.
- HUSSERL, Edmund. (Husserliana XIX/I) *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band - I. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Nijhoff, Den Haag, 1984.
- HUSSERL, Edmund. (Husserliana XXV) *Fichtes Menschheitsideal*. In: Aufsätze und Vorträge (1911-1921). Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- HUSSERL, Edmund. (Husserliana XXV) *Philosophie als strenge Wissenschaft*. In: Aufsätze und Vorträge (1911-1921). Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- HUSSERL, Edmund. (Hua XXXVIII) *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*. Texte aus dem Nachlass (1893-1912). Hg. von Thomas Vongehr, Regula Giuliani. Dordrecht: Springer 2004.
- HUSSERL, Edmund. (Hua VII) *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis*. Vorlesung 1909. Hrsg. von Elisabeth Schuhmann. Springer: Dordrecht, Netherlands, 2005.
- JACOBI, F.H. *Fede e Nichilismo*, Morcelliana, Brescia, 2001.

- KANT, Immanuel. (AIII) *Kritik der reinen Vernunft*. Werke in Zwölf Bande. Ed. W Weischedel, Frankfurt: Suhrkamp, 1974.
- LAHBIB, Oliver. *De Husserl à Fichte*. Liberté et réflexivité dans le phénomène, Paris, l'Harmattan, 2009.
- LAUTH, R. *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski* (pp. 373-384). Hamburg: Meiner, 1989.
- LOHMANN, P. Architektur und System. Das Verhältnis von Gedankengebäude und Baugedanke. In: G. Di Giovanni, *Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment* (p. 241-254). Dordecht, Heidelberg, London: Springer, 2010.
- LUFT, S. Muss Philosophie als transzendentaler Idealismus auftreten? Zur 'wahren Gestalt' der Philosophie bei Husserl und seinen Vorgängern im Deutschen Idealismus und Neukantianismus. In: F. Fabbianelli & S. Luft (Eds.), *Husserl und die klassische deutsche Philosophie* (pp. 29-49). Cham: Springer, 2016.
- MISSAGGIA, Juliana. O conceito husserliano de corpo: sua dualidade e função nas experiências perceptivas. *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*. v. 8. n. 3, p.196-208, 2017.
- PERRINJAQUET, Alain, Wirkliche und philosophische Anschauung in Fichtes System der Sittenlehre (1798). In: *Fichte-Studien*, p. 57-81, 1993.
- POGGI, S. Husserl und die klassische deutsche Philosophie: eine Leidenschaft im reifen Alter? In: F. Fabbianelli & S. Luft (Eds.), *Husserl und die klassische deutsche Philosophie* (pp. 65-77). Springer, 2016.
- PORTA, Mario Ariel González. Psicologismo e idealismo en Frege y Husserl. *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 37, n. 117, p. 57-86, 2010.
- REINHOLD, K. L. *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Prag: Widtmann, 1789.
- ROCKMORE, Tom, On classical and neo-analytic forms of pragmatism. *Metaphilosophy*, p. 259-271, 2005.
- SANTOS, José H. *Do empirismo à fenomenologia: a crítica do psicologismo nas Investigações Lógicas de Husserl*. São Paulo: Loyola, 2010.
- SHELLING, J.W.F. *Philosophie und Religion*, Tübingen, Cotta, 1804.
- SCHNELL, A. Zur Relevanz der Phänomenologie in der aktuellen Realismus-Debatte. *Acta Universitatis Carolinae Interpretationes*, 2, 71-83, 2015.
- SIEMEK, Marek J. *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*. Felix Meiner Verlag, 1984.
- SIEMEK, Marek. Husserl und das Erbe der Transzendentalphilosophie. *Fichte-Studien*, 1,145-152, 1990.
- TEMGELYI, L. *Experience and infinity in Kant and Husserl*. Tijdschrift Voor Filosofie, 67(3), 479-500, 2005.
- TOURINHO, Carlos Diógenes C. A dupla tarefa da teoria do conhecimento no itinerário das "Cinco Lições" de Husserl. *Pensando – Revista de Filosofia* Vol. 7, No 13, 2016.
- TOURINHO, Carlos Diógenes C. Autoconstituição do Eu transcendental na fenomenologia de Husserl. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 39, n. 3, p.87-100, Jul./Set., 2016a.
- ZAHAVI, Dan. Husserl and the transcendental. In: GARDNER, Sebastian & GRIST, Matthew (eds.). *The transcendental turn*. Oxford, GB: Oxford University Press UK, 2015.

---

**Contribuição dos(as) autores(as) / Author's Contributions:** Guilherme Felipe Carvalho e Federico Ferraguto participaram da pesquisa, da discussão e da redação do artigo. Ambos(as) aceitaram e aprovaram a versão final do texto.

---

**Autor(a) para correspondência / Corresponding author:** Guilherme Felipe Carvalho. guilhermefelipe589@gmail.com