

HERMENÊUTICA E O "NOVO" TRANSCENDENTALISMO¹

Hermeneutics and the "New" Transcendentalism

Luciane Luisa Lindenmeyer²

RESUMO

Este artigo trata da relação entre hermenêutica e transcendentalismo. Em específico, são considerados elementos conceituais de dois hermeneutas, Heidegger e Gadamer, bem como a noção de filosofia transcendental elaborada por Husserl. É claro que a questão do transcendentalismo é anterior ao que hoje nós conhecemos por tradição fenomenológica-hermenêutica, na qual estão inseridos os autores mencionados. A proposta aqui é justamente traçar as correspondências filosóficas entre as hermenêuticas da facticidade heideggeriana e filosófica gadameriana e o novo modelo de transcendentalismo constituinte da fenomenologia husserliana. Considero, portanto, as críticas de Husserl a Descartes e a Kant, filósofos que são associados à filosofia transcendental moderna e com os quais Husserl esteve em confronto teórico. Mesmo que a polêmica virada transcendental de Husserl tenha sido muito criticada, sua fenomenologia transcendental é fundada como uma orientação epistemológica que influenciará as teorias da interpretação de seus sucessores supracitados, na medida em que coloca em questão a constituição de "objetividades" pela perspectiva da significação.

Palavras-chave: Hermenêutica. Transcendentalismo. Fenomenologia transcendental. Interpretação.

ABSTRACT

This paper is about the relation between hermeneutics and transcendentalism. In particular, I will consider conceptual elements of two hermeneuts, Heidegger and Gadamer, as well as the notion of transcendental philosophy elaborated by Husserl. It is clear that the issue of transcendentalism goes back to what we know today by the phenomenological-hermeneutic tradition, in which the mentioned authors are inserted. The proposal here is precisely to trace the philosophical correspondences between the hermeneutics of the Heideggerian and Gadamerian philosophical facticity and the new model of transcendentalism that constitutes Husserlian phenomenology. I therefore consider Husserl's criticisms of Descartes and Kant, philosophers who are associated with modern transcendental philosophy and with whom Husserl was in theoretical conflict. Even though Husserl's controversial transcenden-

¹ <https://doi.org/10.51359/2357-9986.2023.251187>

² Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). E-mail lucianelindenmeyer@gmail.com. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-6386-9171>. Doutoranda em Filosofia pelo PPG da UNISINOS. Mestre em Filosofia pela mesma instituição. Bolsista Prosuc/CAPES

tal turn has been widely criticized, his transcendental phenomenology is founded as an epistemological orientation that will influence the theories of the interpretation of his aforementioned successors, insofar as it calls into question the constitution of “objectivities” from the perspective of meaning.

Key-words: Hermeneutics. Transcendentalism. Transcendental phenomenology. Interpretation.

1. Introdução

Este trabalho trata do transcendentalismo pela perspectiva da hermenêutica. Mais especificamente da hermenêutica fenomenológica de Heidegger e da hermenêutica filosófica de Gadamer. O transcendentalismo³ apresenta-se como um problema filosófico importante e pode ser mais claramente recuperado por elementos da filosofia kantiana, justamente por conta de seu próprio vocabulário filosófico. Apesar disso, podemos retroceder ainda mais ao problema do transcendentalismo, ou da constituição da objetividade do conhecimento, na linha histórica da filosofia até o dualismo interacionista cartesiano, na medida em que Descartes funda a filosofia moderna a partir da caracterização epistemológica da fundamentação do conhecimento na subjetividade.

É importante considerar, de imediato, que a atribuição do termo transcendental ao pensamento cartesiano é feita por Husserl. Evidentemente, para os conhecedores da Filosofia Moderna, este é um conceito que não aparece nas produções de Descartes. É em razão da ostensiva influência⁴ de Descartes para a fenomenologia de Husserl que apresento essa remissão à filosofia cartesiana, no que se ao problema do transcendentalismo.

O que de fato interessa aqui é, portanto, essa reformulação da questão ou do problema do transcendentalismo presente no pensamento de Ed-

³ Seguirei aqui a análise de Ricoeur (2009, p. 42) sobre o idealismo transcendental de Husserl, segundo a qual “O movimento filosófico, que representa a ideia da filosofia diante do objetivismo, é o *transcendentalismo* no sentido lato, que remonta à dúvida e ao *cogito* cartesianos”.

⁴ Esta é uma influência “crítica”. Em *Meditações Cartesianas*, Husserl afirma, sobre as *Meditações* de Descartes, que “O estudo dessas meditações influenciou diretamente a transformação de uma Fenomenologia já em desenvolvimento numa forma nova de Filosofia Transcendental. Assim, quase se poderia denominar a Fenomenologia como um neocartesianismo, por mais que ela tenha de rejeitar quase no seu todo”. (HUSSERL, 2013, § 1, p. 39).

mund Husserl. Ele aprofundará o radicalismo do método cartesiano, na tentativa de responder ao problema da interação entre subjetividade e objetividade. Sua proposta é, em verdade, a de romper com essa separação, a partir da noção de subjetividade transcendental. O idealismo transcendental resultante dessas proposições tem como fundamento a análise dos vividos puros como correlatos, isto é, como atos de consciência que constituem as experiências.

No contexto de fundação da fenomenologia, Husserl realiza uma série de críticas aos modernos Descartes e Kant que resultam em uma mudança epistemológica importante, que será absorvida pelas teorias da interpretação de Heidegger e de Gadamer, dadas as suas devidas especificidades e proporções. A partir dessas condições, pretendemos rastrear como esses elementos da filosofia transcendental integraram a tradição “continental” desde a retomada da questão do transcendentalismo em Husserl até as filosofias da interpretação dos grandes hermeneutas, como Heidegger e Gadamer.

Parte significativa da fundamentação teórica da virada transcendental que constitui a fenomenologia de Husserl está relacionada com a crítica aos modelos de filosofia transcendental ou filosofia da subjetividade que caracterizaram a filosofia moderna. Husserl considerava que nem Descartes nem Kant foram capazes de estabelecer um transcendentalismo satisfatório. Isso porque não foram bem-sucedidos na liberação completa do conhecimento das influências do objetivismo. Sua análise dos fenômenos, para além da já bastante conhecida recuperação do *aparecer* em contraste com a distinção entre fenômeno aparente e *coisa em si* kantiana, contará também com uma multiplicidade de modos de doação, ou, ainda, com um vasto horizonte de manifestações e objetividades.

Diante dessas condições teóricas, considero aqui o idealismo transcendental husserliano como um “novo” transcendentalismo, na medida em que suas proposições filosóficas possibilitam um distanciamento epistemológico do pensamento kantiano e fundam uma abordagem do problema da constituição da objetividade por uma perspectiva semântica. Embora não possamos considerar que Husserl seja propriamente um filósofo da lingua-

gem, o procedimento filosófico resultante do seu método fenomenológico está diretamente ligado com a constituição do sentido.

De maneira mais específica, não podemos falar de sentido, na fenomenologia, sem considerarmos a noção de consciência doadora. Por isso, em Husserl (2006, § 55, p. 128), o processo de significação ou de atribuição de sentido implica um procedimento intuitivo. O sentido não depende, portanto, unicamente de uma análise linguística, nem mesmo da dedução de postulados metafísicos, pois que ele decorre de uma adequação entre atos de consciência. Assim, “Enquanto para Kant o conhecimento é concebido num esquema representativo, segundo o qual conceitos e juízos são regras de síntese de nossas representações, para Husserl, conhecer é significar” (RESENDE, 2013, p. 12). É precisamente nessa dimensão da explicitação fenomenológica do sentido que pretendemos reconstituir alguns dos elementos do transcendentalismo husserliano nas teorias hermenêuticas de Heidegger e de Gadamer.

2. Heidegger e a estrutura do *Dasein*

Antes de abordar propriamente as influências do transcendentalismo husserliano para esses autores, faz-se necessária uma definição mais clara do que estava em questão na fundação da fenomenologia como um novo método de aproximação do mundo, ou ainda, como uma ciência própria para o seu *Lebenswelt* ou mundo da vida. Por consequência,

O elemento objetivo não é nunca justamente experienciável como ele mesmo, o que é aliás aceite pelos próprios cientistas da natureza em toda parte onde, em oposição ao seu discurso empirista, o interpretam mesmo como um transcendente metafísico (HUSSERL, § 34, 2012, p. 105).

A virada transcendental husserliana é acentuada a partir da sua obra consagrada *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*⁵, publicada em 1913. Esse aprofundamento do problema da

⁵ Esse é o período em que encontramos uma virada mais acentuada em direção à Fenomenologia Transcendental, embora Husserl já esboce alguns elementos dessa nova perspectiva desde, pelo menos, a *Ideia de Fenomenologia*, de 1907. Um dos pontos centrais para a demarcação do projeto transcendental no *Ideias I* de 1913 é a introdução husserliana do conceito de *Noema*. Com esse novo termo técnico, Husserl dissocia os atos de consciência (*No-*

constituição da objetividade pela perspectiva do seu idealismo transcendental não foi bem recebido pela comunidade filosófica de seu tempo e instigou diversas críticas dos seus interlocutores. Dentre eles, Heidegger e Gadamer, dadas as suas devidas proporções.

Interessa-nos compreender como a hermenêutica assimila o novo modelo de aproximação do mundo⁶ presente na fenomenologia originária de Husserl, de modo que “[...] através da evolução de sua grande tarefa, vai se tornando mais claro que, como tema da intencionalidade, institui-se uma crítica cada vez mais radical ao ‘objetivismo’ da filosofia anterior” (GADAMER, 1997, p. 370). Uma das proposições centrais da fenomenologia husserliana é a de que a relação intencional da consciência com o mundo se dá a partir de perspectivas. Daí se segue que a própria relacionalidade entre consciência e mundo é um elemento imprescindível para a crítica fenomenológica do objetivismo ingênuo.

O transcendentalismo husserliano pode ser melhor definido como uma tentativa de correção da “falta de radicalismo” (HUSSERL, 2012, § 27, p. 81) dos principais modelos de filosofia transcendental que o precederam na linha histórica da filosofia, em especial os de Descartes e de Kant. Assim, sua fenomenologia corresponde à:

[...] uma filosofia que, perante o objetivismo pré-científico e também científico, retorna até a *subjetividade cognoscitiva como lugar originário de todas as formações de sentido e validades de ser*, empreendendo conceber o mundo existente como uma configuração de sentido e validade e, por tal modo, pôr em marcha uma espécie essencialmente nova de cientificidade e de filosofia (HUSSERL, 2012, § 27, p. 80).

ese) dos objetos que são constituídos (*Noema*) precisamente como sentido ou como modo de doação. A noção de sentido, enquanto objeto fenomenológico, é ampliada e chega a ser definida por Husserl (2006, § 94, p. 215) como “correlato noemático pleno”. Diferentemente dos *hiléticos*, os *noemas* não são componentes reais dos vividos e, por isso, podem *aparecer* sob uma multiplicidade de modos de doação. (HUSSERL, § 97, p. 225).

⁶ A análise husserliana do mundo é elaborada de modo progressivo no seu percurso produtivo. Apesar de encontrarmos a formulação mais delineada desse conceito apenas na *Crise*, onde Husserl (2012, § 37, p. 115) trata das estruturas mais gerais do mundo da vida (*Lebenswelt*), encontramos menções ao conceito de mundo também em *Ideias I*, como na passagem “[...] o que quer que possa ser e se chamar mundo e efetividade em geral, tem de ser representado no âmbito da consciência efetiva e possível mediante sentidos ou proposições correspondentes, preenchidos com mais ou menos conteúdo intuitivo”. (HUSSERL, 2006, § 135, p. 298). Em todo caso, a aproximação fenomenológica do mundo deve ser feita a partir da redução fenomenológica, isto é, colocando “entre parênteses toda posição atual da realidade”. (HUSSERL, 2006, § 135, p. 298).

A fenomenologia deve possibilitar, desse modo, um aprofundamento da oposição entre objetivismo e transcendentalismo que não foi adequadamente realizado pelos autores modernos mencionados. A colocação do problema do objetivismo presente na tradição e a defesa do transcendentalismo como alternativa para essas questões estão caracterizadas no período final do pensamento husserliano, isto é, no período de elaboração da *Crise*. A proposição de Husserl (2012, § 14, p. 55) é a de que enquanto o objetivismo está relacionado com o “mundo obviamente pré-dado pela experiência”, o transcendentalismo é definido de modo que “o sentido do ser do mundo da vida pré-dado é uma *configuração subjetiva*, realização da vida empírica pré-científica”. Essa subjetividade não pode, em nenhuma medida, ser interpretada pela perspectiva de um “idealismo psicológico”.

A filosofia transcendental presente na fenomenologia originária de Husserl parece representar perfeitamente a passagem da filosofia moderna para a filosofia contemporânea. O seu pensamento é composto tanto por um apelo à mediação consciencial no que se refere ao problema da possibilidade do conhecimento quanto por uma abordagem semântica, essa última inexistente nos modelos de transcendentalismo presentes na filosofia moderna. Sendo assim, a sua teoria da constituição do conhecimento “significa uma transformação bastante importante no quadro dessa tradição” (OLIVEIRA, 2006, p. 36).

Antes de aprofundar os traços husserlianos presentes na hermenêutica de Heidegger, é também necessário pontuar as diferenças pretendidas por Husserl entre a fenomenologia e a ontologia. Isso porque os traços fundamentais da fenomenologia heideggeriana estão nos seus componentes ontológicos. Husserl, ao contrário, tentará dissociar a sua fenomenologia da ontologia. Uma apressada associação entre esses campos filosóficos poderia ser feita a partir da análise das diferentes ontologias regionais no *Ideias I*, ou das caracterizações do *Lebenswelt*, ou mundo da vida, no período da *Crise*, como o horizonte de experiências possíveis considerando que esse mundo equivale ao “todo das coisas” (HUSSERL, 2012, § 37, p. 116) ou que “sob a forma espaço-temporal do mundo, ele é o todo dos ‘*onta*’ espaço-temporais”, (HUSSERL, 2012, § 37, p. 116).

Apesar disso, o que está em questão na fenomenologia de Husserl não é um enquadramento de suas proposições fenomenológicas na ontologia preexistente. Sua proposta é, sobretudo, a de uma filosofia da consciência de objeto, de modo que “Toda região objetiva se constitui na forma de consciência” (HUSSERL, 2006, § 149, p. 328). Além do mais, ao dispensar aprofundar as questões relativas aos *onta* para além da sua constituição fenomenológica, Husserl pontua que:

Além de aplanarmos o caminho para esta nova temática que, *não sendo embora uma temática ontológica*, diz também essencialmente respeito ao mundo da vida (HUSSERL, 2012, § 37, p. 116, grifo nosso).

Por consequência, precisamos ter em mente que “se o mundo penetra na esfera da fenomenologia, é apenas enquanto correlato” (MOURA, 1989, p. 23). A ontologia e a fenomenologia podem, de certa maneira, estar direcionadas para as mesmas regiões objetivas, porém, a tomada dos objetos como correlatos demarca os limites da fenomenologia em relação aos objetos ainda presumidos como “coisa” na ontologia. A famosa máxima de Husserl da “volta às coisas mesmas” não é senão o “retorno aos atos através dos quais se tem um conhecimento dos objetos” (MOURA, 1989, p. 22).

Mesmo quando Husserl se propõe a tratar de uma ontologia do mundo da vida na *Crise*, o que não suprime ou acoberta a centralidade da sua proposta transcendental, ele deixará explícito que “o sentido de uma ciência a priori próprio desta ‘ontologia’ está em contraste frontal com o da tradição” (HUSSERL, 2012, § 51, p. 142). A dissociação feita por Husserl entre a fenomenologia e a ontologia da tradição diz respeito, para além dos elementos já determinados, ao pressuposto ontológico de que o mundo é verdadeiro em si mesmo. Sua proposta é, sobretudo, a de abster-se dessas asserções para abordar o mundo como “‘fenômeno’ meramente transcendental”. (HUSSERL., 2012, § 51, p. 142).

É necessário, portanto, considerar as possíveis influências da filosofia transcendental de Husserl na hermenêutica de Heidegger, também através das críticas heideggerianas à virada transcendental husserliana. As divergências entre Husserl e Heidegger são, nesse sentido, os caminhos para compreendermos os motivos de Heidegger ser, muitas vezes, classificado

como um autor “intermediário” entre a fenomenologia e a hermenêutica filosófica. Consideramos que parte desse movimento de passagem é ocasionado pela virada ontológica, que fará com que o próprio Husserl considere as insuficiências⁷ do projeto heideggeriano de filosofia transcendental, mas também pelo abandono de um transcendentalismo mediado por uma filosofia da consciência, assim como era proposto nas análises husserlianas das diferentes estruturas de consciência.

As origens da fenomenologia estão ligadas às pretensões husserlianas de fundar uma ciência rigorosa fundamentada por uma “orientação modificada” (HUSSERL, 2006, §33, p. 84) vinculada a um “novo domínio de objetos” (HUSSERL, 2006, §33, p. 84). Sua crítica ao método de orientação positivista trata dos “problemas do dar-se, os problemas da *constituição das objectalidades de toda espécie no conhecimento*” (HUSSERL, 2000, p. 34). Ao tentar responder ao problema de como é possível a objetividade do conhecimento ou como se dá a relacionalidade entre os atos intencionais e os objetos transcendentais através de uma filosofia da consciência, Husserl eleva o problema do transcendentalismo ao nível do estabelecimento do sentido e do significado. No contexto de análise das diferentes intencionalidades já como correlatos, ou ainda, como relacionalidade entre consciência e mundo, o sentido (*noema*) é elaborado como “uma objetividade pertencente à consciência e, no entanto, de *tipo próprio*”. (HUSSERL, 2006, § 128, p. 285). Também nas suas *Meditações cartesianas*, Husserl (2013, § 41, p. 122) considerará que “Todo sentido que se possa conceber, todo ser concebível, chame-se ele imanente ou transcendente, cai no domínio da subjetividade transcendental, enquanto constituinte de sentido e ser”.

A partir dessas definições, o conceito de sentido é, na fenomenologia de Husserl, o conteúdo de consciência. Conteúdo que só poderá ser devidamente acessado através da redução fenomenológica, de modo que passamos da orientação natural para a transcendental. É apenas nessa orientação que podemos compreender o sentido noemático como não sendo o mesmo que os objetos naturais. Por outro lado, apesar de o elemento noemático (senti-

⁷ Em *Verdade e Método*, Gadamer (1997, p. 387) comenta, em uma nota de rodapé, a recepção de Husserl a *Ser e Tempo*: “Parece que Husserl sempre se viu mais enredado na ambiguidade que lhe fazia considerar o ponto de partida heideggeriano do *Sein und Zeit*, ora como fenomenologia transcendental, ora como crítica da mesma”.

do) ser indissociável da consciência, ele “não está realmente nela contido”. (HUSSERL, 2006, § 128, p. 285). É precisamente nessa dinâmica que se dá o direcionamento da consciência para uma determinada objetividade. A estrutura fenomenológica desse direcionamento é determinada pela distinção entre “ato, conteúdo e objeto”. Nessa dinâmica, “Todo noema tem um ‘*conteúdo*’, isto é, seu ‘sentido’, e se refere, por meio dele, a ‘seu’ *objeto*”. (HUSSERL, 2006, § 129, p. 287).

Mesmo que a tradição hermenêutica tenha desaprovado o idealismo transcendental de Husserl⁸, podemos encontrar a incorporação da experiência fenomenológica⁹, e a sua crítica ao objetivismo puro, nos fundamentos da virada hermenêutica heideggeriana. Podemos igualmente considerar que essa virada, para além de um aprofundamento de questões hermenêuticas já presentes em Husserl, é também uma virada ontológica. Husserl ambicionava, como vimos, abster-se das questões ontológicas¹⁰, e mesmo suspender as precedentes disputas metafísicas entre realismo e idealismo. Ainda assim, suas críticas ao psicologismo e ao naturalismo não abdicavam de uma fundamentação da objetividade do conhecimento. Essa posição fundadora da

⁸ Rejeição que se mostra mais evidente em Gadamer (2002, p. 549), como podemos constatar a partir da sua afirmação, ao contextualizar o período de sua formação acadêmica, deixando claro a sua predileção: “O que havia de vivo em nós era a esperança de uma reorientação filosófica ligada sobretudo à obscura palavra mágica ‘fenomenologia’. Mas depois que o próprio Husserl, que com todo o seu gênio analítico e sua inegável paciência descritiva buscava sempre uma evidência última, não encontrou um melhor apoio filosófico do que o idealismo transcendental de cunho kantiano, donde poderia surgir algum amparo intelectual? Foi Heidegger quem o trouxe”.

⁹ Experiência que implica uma mudança de atitude em relação à realidade do mundo, tal como apresentada pelas abordagens do naturalismo fisicalista, principalmente, em termos de psicologia. Como já mencionado, a experiência fenomenológica pressupõe a redução fenomenológica para uma completa suspensão (e não supressão) da orientação natural. Ao não aderir às tentativas de explicar o mundo, aos moldes das ciências naturais, a fenomenologia, como teoria do conhecimento, tem como objetivo a análise dos procedimentos intuitivos que compõem as experiências de consciência. Nesse sentido, o método da fenomenologia é o método descritivo, com o qual busca-se descrever a estrutura e as essências dos “*vi-vidos puros*”. (HUSSERL, 2006, § 75, p. 161).

¹⁰ Sobre esse ponto, Husserl (2006, § 153, p. 341) afirma expressamente em *Ideias I* que nos “nexus entre as fenomenologias constitutivas e as ontologias formais e materiais correspondentes, *não há nada de uma fundação das primeiras por estas últimas. O fenomenólogo não julga ontologicamente* quando reconhece um conceito ou uma proposição ontológica como índice para nexos eidéticos constitutivos, quando neles vê um fio condutor para amostras intuitivas que trazem sua legitimidade e sua validade puramente em si mesmas”. A partir dessa afirmação, retomo aqui a posição husserliana de que as unidades de sentido estão relacionadas antes com procedimentos intuitivos do que com a dedução de postulados metafísicos. (HUSSERL, 2006, § 55, p. 128). A questão central da problemática da constituição fenomenológica não se refere, portanto, ao problema do *Ser*, mas antes às questões relativas ao tema da razão. O objeto da fenomenologia não é o mesmo da ontologia e da metafísica da tradição, pois que estas estavam ainda condicionadas aos “objetos puros”.

fenomenologia pretende, sobretudo, demarcar os limites entre as análises filosófica e científica e será assimilada por Heidegger na constituição da sua teoria da interpretação.

Por conta de seu aparato conceitual, a tradição “continental” é alvo de constantes críticas de representantes de outras “vertentes” filosóficas, na medida em que, a título de exemplo, “filósofos analíticos condenaram a aparente imprecisão e falta de clareza de muitos escritos ‘continentais’ e lamentaram o que eles veem como uma relativa falta de argumentação bem articulada para conclusões definitivas¹¹” (FINKELDE; LIVINGSTON, 2020, p.2). Críticas como essa poderiam nos levar a crer que a tradição fenomenológica-hermenêutica incorre em algum tipo de relativismo filosófico.

Consideramos que uma defesa possível para essas acusações é, justamente, a do comprometimento dos autores aqui tratados com algum tipo de transcendentalismo e, por consequência, com condições filosóficas para a compreensão que são elas mesmas universais. Destaco também que muito embora a tradição fenomenológica-hermenêutica seja fundada por uma posição crítica em relação ao objetivismo, é preciso considerar que ainda assim não será possível renunciar a algum tipo de validade objetiva do ser. Essa validade passa diretamente pelo estabelecimento de condições de possibilidade que assegurem minimamente os modos de ser da compreensão.

Por conseguinte, desde o conceito de *mundo da vida* husserliano, o qual “se opõe a todo objetivismo” (GADAMER, 1997, p. 375), os elementos filosóficos intersubjetivos constituintes da tradição continental estão relacionados com um projeto de ontologia do mundo a partir do qual “se pode indagar pela estrutura do que abrange a todos os mundos ambientais experimentados alguma vez pelos homens, que representa, com isso, a possível experiência do mundo como tal” (GADAMER, 1997, p. 375). Chegamos assim à assimilação da hermenêutica filosófica do conceito de *horizonte* fenomenológico. Nas palavras do próprio Gadamer (1997, p. 373), “Através desse conceito, que também nós teremos motivos para empregar, Husserl

¹¹ Tradução minha: (Cf. FINKELDE; LIVINGSTON, 2020, p.2). “Analytic philosophers have decried the apparent vagueness and lack of clarity of much “continental” writing and have bemoaned what they see as a relative lack of well-articulated argumentation for definite conclusions”.

procura evidentemente empreender a transição de toda intencionalidade res-
trita da intenção à continuidade básica do todo”.

Para além da estreiteza de um objetivismo puro, a hermenêutica filo-
sófica será fundada através de um *horizonte* fenomenológico que “não é
uma fronteira rígida, mas algo que se desloca com a pessoa e que convida a
que se continue penetrando” (GADAMER, 1997, p. 373). O movimento fe-
nomenológico de volta ao *mundo da vida* que é anterior à objetividade cien-
tífica¹² refletirá igualmente na hermenêutica heideggeriana. No entanto,
mesmo que a redução seja definida como um “componente fundamental”
(HEIDEGGER, 2012, p. 39) da fenomenologia, a existência anterior à cien-
tificidade não implicará a volta às estruturas básicas da consciência, mas à
facticidade, à *pré-sença*¹³ no mundo.

Ainda assim, a ontologia fundamental de Heidegger estará compro-
metida com a questão do transcendentalismo. Pelo menos, conforme o aca-
bamento conceitual dado em *Ser e Tempo*, segundo o próprio Gadamer
(1997, p. 387), quem acentua que a ontologia fundamental heideggeriana
apenas corresponde “a uma nova dimensão de questionamento dentro da fe-
nomenologia transcendental”. Possivelmente por conta da concepção hei-
deggeriana de *destruição* das ontologias precedentes: “deve-se efetuar essa
destruição seguindo o *fio condutor da questão do ser* até se chegar às expe-
riências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do ser
que, desde então tornaram-se decisivas”. (HEIDEGGER, 2005, §6, p. 51). A
reconstituição fenomenológica até as experiências originárias do ser menci-

¹² Na Crise, Husserl (2012, § 34, p. 106) caracteriza a primazia do *mundo da vida* em detri-
mento das ciências objetivas, de modo que “O saber do mundo objetivo-científico ‘funda-
se’ na evidência do mundo da vida. Ele é dado de antemão ao trabalhador científico e à co-
munidade de trabalho como solo”. Mesmo aqui, na elaboração conceitual da noção de *mun-
do da vida*, a intuição mostra-se como um elemento basilar da fenomenologia de Husserl,
na medida em que a intuição é anterior às formulações teóricas das ciências e ela “tem já a
sua verdade evidente”. (HUSSERL, 2012, § 34, 109). Podemos, no entanto, não perceber-
mos essa evidência, por estarmos sempre na atitude natural. Para fazê-lo precisamos operar
a redução fenomenológica (*epoché*). Apesar de Heidegger e Gadamer dispensarem a análise
intuitiva de Husserl, é nessa dimensão do *mundo da vida* como um elemento pré-dado e an-
terior às formulações teóricas que ocorre uma incorporação mais evidente da fenomenolo-
gia nas suas teorias da interpretação.

¹³ Cabe aqui uma definição mais apurada desse conceito. Em *Ser e Tempo*, Heidegger
(2006, § 2, p. 33) elucida o significado desse conceito como o “ente que cada um de nós so-
mos e que, entre outras, possui em seu ser a possibilidade de questionar. A *pré-sença* é, sob
essas condições, um “modo de *ser* de um ente”. (HEIDEGGER, § 2, 2006, p. 33). Esse
modo de ser da *pré-sença* possui uma caracterização pré-ontológica na hermenêutica de
Heidegger, i.e., ela corresponde a uma estrutura que é anterior à efetividade ontológica do
mundo.

onadas por Heidegger são equivalentes à estrutura do *Dasein* e não mais à estrutura de uma consciência pura.

A configuração do transcendentalismo na hermenêutica filosófica de Heidegger, uma vez realizada a crítica¹⁴ à filosofia da consciência e mesmo ao idealismo de Husserl, refere-se agora às condições de possibilidades da ontologia ou à ontologia fundamental, que são anteriores a quaisquer pesquisas ônticas. Assim,

A questão do ser não se dirige apenas às condições a priori de possibilidade das ciências que pesquisam os entes em suas entidades e que, ao fazê-lo, sempre já se movem numa compreensão do ser. A questão do ser visa às condições de possibilidade das próprias ontologias que antecedem e fundam as ciências ônticas. (HEIDEGGER, 2005, p. 37).

Após a sua virada ontológica, Heidegger (2012, p. 389) associa o transcendentalismo à ontologia, de maneira que “a ontologia, uma vez que transforma o ser em tema, é uma ciência transcendental”. Com essa associação a estrutura do *Dasein*, ou do ser-aí, é delimitada a partir de algumas condições de possibilidade, dentre elas, dois conceitos bastante husserlianos: a intencionalidade e a temporalidade. Sendo assim, a intencionalidade “tem a condição de sua possibilidade na temporalidade e em seu caráter *ekstático*-horizontal. O ser-aí só é intencional porque ele é determinado em sua essência pela temporalidade”. (HEIDEGGER, 2012, p. 389). A temporalidade como condição de possibilidade implica a ideia de um deslocamento, de um transcender do ser-aí em relação a si mesmo.

É a partir dessa dimensão do transcendentalismo que encontramos um modelo de objetividade alternativo ao objetivismo oriundo da tradição filosófica, desde a fenomenologia husserliana até os esboços da hermenêuti-

¹⁴ Sobre essa crítica, em específico, Gadamer (1997, p. 385-386) destaca que “Sob o termo-chave de uma ‘hermenêutica da facticidade’ Heidegger opõe à fenomenologia eidética de Husserl, e à distinção entre fato e essência, sobre que ela repousa, uma exigência paradoxal. A facticidade da pré-sença, a existência, que não é passível de fundamentação nem de dedução, deveria representar a base ontológica do questionamento fenomenológico, e não o puro ‘cogito’, como estruturação essencial de uma generalidade típica: uma ideia tanto audaz quanto difícil de ser cumprida”. A crítica de Heidegger a Husserl nos levaria a uma discussão muito mais ampla. O ponto importante é que enquanto para Heidegger a questão da facticidade torna-se primordial, para Husserl a distinção entre fato e essência é relevante para a indicação de que a facticidade sempre incorre em contingência, nível insuficiente para o conhecimento eidético e, portanto, objetivamente válido enquanto generalidade essencial.

ca heideggeriana. Situo, portanto, as origens da tradição fenomenológica-hermenêutica para além de qualquer relativismo¹⁵ e destaco que a fundamentação da objetividade nesse contexto “continental” se dará através, num primeiro momento, das reflexões fenomenológicas de Husserl sobre a intersubjetividade transcendental¹⁶ ou mesmo da “impessoalidade” da subjetividade fenomenológica; e num segundo, da ontologia fundamental e da *pré-sença* de Heidegger que influenciará mais diretamente a hermenêutica filosófica de Gadamer.

Em Heidegger encontramos um aprofundamento da questão propriamente hermenêutica da compreensão do ser, de modo que “todo sentido do ser e da objetividade só se torna compreensível e demonstrável a partir da temporalidade e historicidade da *pré-sença*”. (GADAMER, 1997, p. 387). A compreensão é apenas possível através da relacionalidade ou de um pertencimento mútuo do ser-aí e o mundo, ou seja, através do ser-no-mundo. Daí se segue que “Si mesmo e mundo copertencem-se, eles pertencem à unidade da constituição do ser-aí e determinam de maneira co-originária o ‘sujeito’”. (HEIDEGGER, 2012, p. 433). É precisamente nesse sentido que há proporcionalidade entre a compreensão de mundo e a compreensão de si mesmo, com a qual

Si mesmo e mundo não são dois entes, tal como sujeito e objeto, nem tampouco como eu e tu. Ao contrário, si mesmo e mundo são na unidade da estrutura do ser-no-mundo a determinação fundamental do próprio ser-aí. (HEIDEGGER, 2012, p. 432).

A associação heideggeriana entre *Ser* e *Tempo* se dá de modo tensional. Os aspectos conflituosos entre esses dois elementos constituintes da es-

¹⁵ Como se, ao renunciarem a compartilhar o método da filosofia com as ciências naturais, a fenomenologia e a hermenêutica filosófica incorressem em relativismo, sem quaisquer critérios garantidores de objetividade. A assimilação do transcendentalismo de Husserl, que tento reconstituir aqui, nos pensamentos de Heidegger e de Gadamer é um dos elementos que corroboram a ideia de que as suas proposições não são fundadas em preceitos aleatórios ou meramente subjetivos.

¹⁶ Husserl discorreu amplamente sobre o conceito de intersubjetividade. Com esse termo ele pretende tratar, de modo geral, da “tarefa de explicitação fenomenológica que nos é indicada pelos *alter-ego*”. (HUSSERL, 2013, § 42, p. 128). Com o uso desse conceito, Husserl permite-nos compreender a expansão da subjetividade transcendental em direção ao mundo intersubjetivo, ou seja, trata-se aqui das experiências compartilhadas entre mônadas. A intersubjetividade está relacionada com o “problema do *ai-para-mim* dos outros”. (HUSSERL, 2013, § 43, p. 130). Para a resolução dessa questão, Husserl formula um tipo específico de redução ou *epoché*, vinculada à “teoria transcendental do mundo objetivo”. (HUSSERL, 2013, § 43, p. 130).

estrutura compreensiva do *Dasein* enquanto ser-no-mundo são explicitados em razão da impossibilidade de determinação ou captação do ser. É, no entanto, em razão dessa impossibilidade que o desvelamento do sentido do ser torna-se imprescindível. Um componente heideggeriano paradoxal desse desvelamento do sentido é o de que, se por um lado o ser é pensado por meio de uma impossibilidade de acesso, por outro “o sentido do ser já nos deve estar, de alguma maneira, disponível”. (HEIDEGGER, § 2, p. 31). Parece ser esse o cerne da observação de Gadamer (2002, p. 575) de que “Heidegger nos ensinou que a verdade deve ser concebida como desvelamento e velamento ao mesmo tempo”.

A hermenêutica fenomenológica heideggeriana herdará a vocação para a universalidade da fenomenologia husserliana. Essa vocação já implica em si as tensões com o objetivismo da tradição e apresenta um novo modelo de objetividade elaborado como uma nova estrutura ontológica. O que está em questão aqui, no fim das contas, é que o fenômeno da compreensão pressupõe, obviamente, autorreferência e autocompreensão, mas, igualmente, implica um encontro com o fenômeno¹⁷ e a volta “[...] para o que precisa de interpretação: objetos em sua exterioridade¹⁸”. (FIGAL, 2010, p. 16). Não há existência sem o mundo circundante.

Mundo este que é o “*mundo em que me encontro e que é ao mesmo tempo mundo que me circunda*”. (HUSSERL, 2006, § 28, p. 75). Mundo que está imediatamente disponível para todos e onde está situado o “*horizonte de realidade indeterminada*”. (HUSSERL, 2006, § 27, p. 74). Este é também o mundo que será definido por Heidegger (2005, § 14, p. 107), na sua ontologia fundamental como circundante por tratar-se do “mundo mais próximo da pre-sença cotidiana”.

¹⁷ O conceito de redução será, nesse sentido, significativo também para Heidegger, de modo que “sua meta é descortinar sem qualquer parcialidade inicial toda a riqueza dos fenômenos que se dão por si mesmos. O conceito heideggeriano de ‘cooriginariedade’ é uma boa e velha herança fenomenológica”. (GADAMER, 2012, p. 161).

¹⁸ Tradução minha: (Cf. FIGAL, 2010, p. 16). “[...] to what needs interpretation: objects in their exteriority”.

3. Gadamer e a estrutura da compreensão

Como vimos, Gadamer se mostrará mais resistente aos flertes de Husserl com o idealismo transcendental, que ele atribui apressadamente aos neokantianos, e compartilhará com os pragmatistas a atitude crítica em relação às posições filosóficas de orientação fundacionista. Apesar disso, encontramos em suas proposições hermenêuticas uma preocupação autenticamente transcendental. Essa afirmação é bastante trivial para os pesquisadores de sua hermenêutica filosófica e pode ser sustentada a partir das suas considerações evidentemente transcendentais sobre as condições de possibilidade ou estrutura própria da compreensão.

Nesta seção pretendo vincular a orientação transcendental de Gadamer à virada epistemológica presente na fenomenologia de Husserl, isto é, à viragem para o problema da constituição do sentido. A associação entre esses dois autores, uma vez apresentada as conhecidas críticas de Gadamer ao idealismo transcendental de Husserl, pode ser melhor evidenciada no período de desenvolvimento do “testamento filosófico” husserliano, ou seja, as conferências do último Husserl, também conhecidas como o período da *Crise*, já mencionada anteriormente. É nesse contexto que Husserl aprofunda as críticas à ingenuidade epistêmica das ciências naturais reduzidas à perspectiva puramente técnica. Para tanto, Husserl introduz a noção de *Lebenswelt*, ou mundo da vida, para indicar que as insuficiências epistemológicas resultantes do abandono da cientificidade pautada pela racionalidade filosófica terão influências expressivas também no âmbito da cultura e dos valores¹⁹.

O mundo da vida deve, por consequência, ser reintegrado ao contexto epistemológico. Contexto que, por conta da cegueira técnica, pretendia-se puramente objetivo, sem interferências da subjetividade. O transcendentalismo husserliano, agora mais claramente voltado para o mundo, constata que, assim como não podemos tratar de uma subjetividade pura, também não há objetividade pura. Gadamer (1997, p. 378) compreende perfeitamente o diagnóstico husserliano, ao considerar que

¹⁹ Para um maior aprofundamento dessas questões, ver o artigo de Carlos Diógenes C. Tourinho *As duas faces da crítica de Husserl ao naturalismo: dos problemas de fundamentação teórica aos perigos para a cultura*. In. Aoristo International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics. v. 1, n. 2, 2017, p. 9-22.

O que Husserl pretende dizer é, sem dúvida, que não se deve pensar a subjetividade como oposta à objetividade, porque esse conceito de subjetividade estaria então sendo pensado de maneira objetivista. Sua fenomenologia transcendental pretende ser, ao contrário, uma “investigação de correlações”.

Estamos habituados a vincular a noção de objetividade à prática científica, sem propriamente considerar a problematização da questão de que há sempre uma subjetividade formuladora da questão a ser respondida pela empiria, ainda que esta última pretenda ser puramente descritiva. A tradição fenomenológica-hermenêutica considera de modo exemplar a reabilitação do sujeito, sem objetivismos velados, no processo de compreensão do mundo. A subjetividade, ao ser configurada pela orientação transcendental, não se refere às experiências unicamente pessoais. Em *Verdade e Método I*, no seu comparativo entre Dilthey e Husserl, Gadamer (1997, p. 379) avalia que em Husserl “a investigação temática da vida da consciência está obrigada a superar, assim, como em Dilthey, o ponto de partida da vivência individual”.

Essa superação caracteriza perfeitamente em que consiste a subjetividade transcendental, ou ainda, a subjetividade não solipsista e não psicológica, que contém em si o mundo circundante e que constitui a objetividade das experiências. A hermenêutica filosófica pode ser vinculada a um projeto transcendental, a despeito das suas conhecidas críticas às filosofias da subjetividade, na medida em que ela não é uma técnica da interpretação para dar conta de posições individuais, mas visa a responder questões muito mais amplas referidas à universalidade da experiência compreensiva.

A hermenêutica filosófica tem como uma de suas questões temáticas o que é ou como é possível a compreensão. Assim, a proposta hermenêutica de Gadamer é “comparável à postura transcendental” (OLIVEIRA, 2006, p. 227). É claro que Gadamer era também um grande leitor de Kant. Ainda assim, ele, de modo semelhante a Husserl, pretende superar Kant, demonstrando que “a constituição do sentido não é obra de uma subjetividade isolada e separada da história, mas só é explicável a partir de nossa pertença à tradição”. (OLIVEIRA, 2006, p. 227).

Como já colocado anteriormente, as influências husserlianas na hermenêutica de Gadamer estão mais claramente definidas no período final das

produções de Husserl. É justamente aí que estão as obras que consideram, de modo mais aprofundado, a questão do mundo da vida e da relevância da tradição na constituição fenomenológica do conhecimento. O mundo da vida é o horizonte no qual são realizadas todas as nossas experiências. Em termos propriamente husserlianos, esse mundo é “o mundo, que é o universo aberto, o horizonte dos “termos”: campo universal do ente, que toda a praxis pressupõe e sempre novamente enriquece nos seus resultados”. (HUSSERL, 2012, § 52, p. 144).

Os limites e insuficiências das filosofias de orientação idealista tornam-se cada vez mais evidentes ao longo do desenvolvimento da filosofia contemporânea. Não é diferente no contexto da elaboração da filosofia hermenêutica de Gadamer, como ele mesmo considera ao descrever as suas motivações filosóficas em *Verdade e Método II*:

Estava familiarizado com a crise do idealismo subjetivo, que irrompeu na minha juventude com a retomada da crítica de Kierkegaard a Hegel. Essa imprimiu uma direção totalmente diversa ao sentido do que é compreender. (2002, p. 17).

Ao nos familiarizarmos com as proposições gadamerianas sobre a práxis hermenêutica realizada sempre a partir de um horizonte onde o outro é parte indissociável, fica imediatamente evidente a sua incompatibilidade com qualquer teoria que isole o sujeito de contextos mais amplos de compreensão. Alguns dos principais conceitos específicos da filosofia hermenêutica de Gadamer, como o diálogo, o jogo e o horizonte ilustram a pressuposição da presença do outro, dado que “Ali está o outro que rompe com a centralidade do meu eu, à medida que me dá a entender algo”. (GADAMER, 2002, p. 17).

A partir dessa crise do idealismo especulativo e do seu claro distanciamento das questões caras à hermenêutica filosófica, é importante pontuar que o idealismo transcendental de Husserl não é uma reedição dos modelos de idealismo da tradição. Ele é, ao contrário, uma tentativa de correção dos exageros dos modelos de idealismo anteriores e das filosofias transcendentais que tomavam a subjetividade ou a partir de um isolamento do mundo ou através de posições ainda objetivistas. Essa posição crítica torna-se ainda mais inequívoca no último Husserl com a ampliação da caracterização da in-

tersubjetividade transcendental e da tematização da relação do *ego* com os *alter-ego*. Ou seja, a questão da constituição da presença do outro ou da intersubjetividade se dá, na medida em que

A intersubjetividade universal onde se resolve toda objetividade, todo ente em geral, não pode manifestamente ser outra senão a humanidade que, inegavelmente, é ela própria uma parte constituinte do mundo” (HUSSERL, § 53, p. 147).

Está claro que como pano de fundo filosófico do que hoje nós chamamos de tradição fenomenológica-hermenêutica está a preocupação com o estabelecimento da universalidade das experiências de mundo. Eis a alternativa autenticamente filosófica ao objetivismo da tradição. Gadamer certamente estava ciente das diferenças entre os idealismos husserliano e tradicional. O que fica manifesto na sua análise sobre a já mencionada crítica de Heidegger a Husserl. Quer dizer, o que Husserl fez foi

reconhecer o ser-no-mundo como um problema da intencionalidade de horizonte da consciência transcendental, e a historicidade absoluta da subjetividade transcendental teria de poder mostrar também o sentido da facticidade. Por isso Husserl pôde, em seguida, objetar contra Heidegger, mantendo-se consequente na sua ideia central de eu-originário, que o próprio sentido da facticidade é um eidos e pertence, portanto, essencialmente à esfera eidética das generalidades essenciais. (1997, p. 386).

Mesmo compreendendo claramente as especificidades teóricas de seus antecessores, Gadamer aproxima a sua hermenêutica filosófica justamente ao Heidegger que supera de modo insuspeito o transcendentalismo, isto é, o Heidegger tardio. Segundo Gadamer (2002, p. 18), “o Heidegger tardio tratou de superar expressamente a autoconcepção filosófico-transcendental de *Ser e Tempo*”. Um pouco mais adiante, ele reflexiona que “Minha hermenêutica filosófica procura manter-se na direção de questionamento do Heidegger tardio e torná-la acessível de uma nova maneira”. (2012, p. 18).

Ao acentuar as críticas à filosofia da subjetividade, Gadamer fundamenta as suas condições de possibilidade da compreensão a partir da determinação que a historicidade e a tradição exercem sobre qualquer subjetividade compreensiva. Nosso horizonte de interpretação é, portanto, condicionado pela realidade histórica de modo que não há propriamente

uma subjetividade pura e independente desses elementos constituintes “externos”. Isso não significa, porém, que a compreensão esteja totalmente dependente dessas condições, de modo a ser encerrada pela tradição. A compreensão pressupõe uma dinâmica de abertura para novos horizontes. De todo modo, “onde quer que compreendamos algo, nós o fazemos a partir do horizonte de uma tradição de sentido, que nos marca e precisamente torna essa compreensão possível”. (OLIVEIRA, 2006, p. 228).

4. Considerações finais

Diante de todas as condições teóricas já expostas até aqui, podemos considerar que, apesar de o novo modelo de transcendentalismo husserliano ter sido recepcionado de modo claramente crítico pelos seus sucessores, encontramos elementos que nos permitem visualizar as influências husserlianas nas teorias hermenêuticas de Heidegger e de Gadamer. Para além da assimilação de uma experiência de compreensão que é propriamente fenomenológica, as hermenêuticas mencionadas absorvem igualmente alguns dos pressupostos fenomenológicos que asseguram as condições de possibilidade para a realização da compreensão.

O que pretendemos demonstrar foi que apesar das especificidades dos projetos filosóficos de Husserl, de Heidegger e de Gadamer, podemos traçar uma série de elementos constitutivos que são condições filosóficas das suas teorias. No primeiro momento, tratei do transcendentalismo presente na fenomenologia originária elaborado na tentativa de responder ao problema da constituição do conhecimento ou da relacionalidade entre os atos de consciência e os conteúdos de experiência. Em seguida, considereei que, a despeito das críticas que o idealismo transcendental husserliano recebe dos dois grandes hermeneutas mencionados, ainda encontramos em algumas de suas formulações teóricas os pressupostos transcendentais para a realização da compreensão. Assim como para Husserl, a temática da constituição do sentido mostra-se também presente nas suas filosofias hermenêuticas.

As hermenêuticas fenomenológica e filosófica pressupõem o novo paradigma de experiência concebido na fenomenologia de Husserl, na qual consciência e mundo são indissociáveis. Poderíamos, de certa forma, substi-

tuir a noção de consciência pela de sujeito no campo teórico da hermenêutica, se consideramos o abandono da filosofia da consciência. Desse modo, não encontramos propriamente análises aprofundadas sobre a estrutura da vida da consciência em Heidegger ou em Gadamer. Ao acentuar a presença do sujeito, estou ciente também das críticas, principalmente de Gadamer, às filosofias da subjetividade.

Entretanto, há uma diferença considerável em pontuar que o sujeito é indissociável das experiências de compreensão e afirmar que essas experiências ocorrem de modo puramente subjetivo. Em nenhum dos autores mencionados aqui, este é o caso. O que está em questão no contexto filosófico da tradição fenomenológica-hermenêutica é a constituição de sentido para um sujeito, ele mesmo, inserido no mundo, na tradição e em constante interação com o outro. Por fim, sob certas condições filosóficas, as ontologias da compreensão de Heidegger e de Gadamer são fundamentadas com base em estruturas primordiais e necessárias para a efetividade da compreensão.

Recebido em 23/07/2021

Aprovado em 14/12/2022

REFERÊNCIAS

FIGAL, Günter. *Objectivity: the hermeneutical and philosophy*. Translated by Theodore D. George. Albany: State University of New York, 2010.

FINKELDE, Dominik; LIVINGSTON, Paul M (Editors). *Idealism, Relativism, and Realism: New essays on Objectivity Beyond Analytic – Continental Divide*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2020.

GADAMER, Hans-Georg. *Hegel – Husserl – Heidegger*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*, traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 1ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II*, complementos e índice. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Parte I. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. 15ª Ed. Petrópolis, RJ, Vozes, 2005.

HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. De acordo com a Husserliana VI. Trad. Diogo Falcão Ferrer. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HUSSERL, Edmund. *A ideia de Fenomenologia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2000.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. Márcio Suzuki. 2ª. Ed. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*. De acordo com o texto da Husserliana I. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Nova Stella: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

RESENDE, José. *Em busca de uma teoria do sentido: Windelband, Rickert, Husserl, Lask e Heidegger*. São Paulo: EDUC; FAPESP, 2013.

RICOEUR, Paul. *Na escola da fenomenologia*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

TOURINHO, Carlos Diógenes C. As duas faces da crítica de Husserl ao naturalismo: dos problemas de fundamentação teórica aos perigos para a cultura. In. *Aoristo International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*. v. 1, n. 2, 2017, p. 9-22.



Esta obra está licenciada com uma Licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).