

## A HERANÇA DA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA NA HERMENÊUTICA DE GADAMER

*The Legacy of Husserl's Phenomenology to Gadamer's Hermeneutics*

João Caetano Linhares  
UFMA

**Resumo:** Uma questão que surge para aqueles que começam a trabalhar com a hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer consiste, em parte, na pergunta sobre os limites da relação da hermenêutica com a fenomenologia husserliana. Ou seja, até que ponto a hermenêutica expressa posições dependentes dos modos de pesquisa da fenomenologia. Neste texto, buscamos rastrear como essa relação acontece explicitamente nos textos de Gadamer, apontando que há uma consequência prática da herança fenomenológica que é absorvida pela hermenêutica.

**Palavras-chave:** Fenomenologia; Hermenêutica; Herança.

**Abstract:** A question to raise to ones that start to study the Gadamer's hermeneutics is, in part, to ask about the limits of the relationship of his hermeneutics with the Husserl's phenomenology. In other words, in which extension hermeneutics express dependent standpoints of phenomenology. In this paper, we try draw this how this relationship come to light, explicitly, in the Gadamer's texts, showing that there is a practical consequence of phenomenological legacy that is assimilated by Hermeneutics.

**Keywords:** Phenomenology; Hermeneutics; Legacy

### 1. A Fenomenologia Husserliana.

Encontrar os fundamentos e os critérios do conhecimento sempre consistiu em parte da tarefa da filosofia. Para o encaminhamento dessa tarefa foram tomadas diversas vias. Numa dessas vias se considerou o mundo como existente à parte do sujeito, ou seja, como se o mundo possuísse uma estrutura e significado que fosse independente do sujeito. A este tipo de concepção se convencionou chamar de “realismo”. Para tal concepção a mente se adequa as coisas, a verdade aparece como correspondência da mente aos objetos. A modernidade inverte esta ordem e considera

---

como fundamento para o “conhecer” as “ideias” do sujeito que conhece. Nasce aí o subjetivismo moderno ou, o que aqui consideraremos o mesmo, o idealismo .

De fato, Descartes inaugura o subjetivismo moderno nas suas meditações e Kant dá continuidade ao projeto com sua “revolução copernicana”. O problema que resulta, no entanto, é aquele de como restaurar o sujeito ao mundo. A redução cartesiana é feita de tal modo que não resta via de acesso ao mundo para o sujeito. O outro lado da moeda do racionalismo cartesiano é a via empirista, que nega a noção de “ideia”, “essência”, e os “conhecimentos de essência”<sup>1</sup>. Ou seja, só há conhecimento para o empirista por meio da experiência natural das coisas. Isto gera o problema de explicar como é possível conhecer aquilo que não temos experiência natural e mesmo assim são ou podem ser intuídas, e são existentes não como meros fictos ou imaginado.

É a partir desse contexto que se estabelecerá a fenomenologia de Husserl. Husserl em seu texto *“Idéias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica”*<sup>2</sup> procurou superar a separação que se realizou na modernidade entre sujeito e mundo. Husserl parte daquilo que é mais evidente que é o mundo natural, daí o mote da fenomenologia “às coisas mesmas”. Tal postura já põe consigo o limite das investigações que podem ser levadas adiante, que é o próprio mundo que se dá em nossa experiência cotidiana. Aquilo que podemos chamar de essência já está na dação dos objetos ao sujeito.

“Essência” designou, *antes de mais nada*, aquilo que se encontra no ser próprio de um indivíduo como o que ele é. Mas cada um desses “o quê” ele é, pode ser *“posto em ideia”*. A intuição empírica ou individual pode ser convertida em *visão de essência* (ideação) – possibilidade que também não pode ser entendida como possibilidade empírica, mas como possibilidade de essência. (HUSSERL, p.35, 2006)

Husserl defende que toda intuição possui uma visão de essência. Que ao objeto que o sujeito vê e toca e que está a minha frente, ou seja, o objeto intuído

---

<sup>1</sup> C.f. Husserl, 2006, p. 60.

<sup>2</sup> Conhecido que será citado como “Ideias I”.

---

empiricamente, corresponde um eidos, uma essência que se dá junto com a apreensão intuitiva.

Husserl, desse modo, retira a ênfase do sujeito e do mundo e põe na relação do sujeito com o mundo. O mundo, enquanto intuição, apresentação e representação de objetos, está sempre aí para um sujeito. Ele é mostraçã, fenômeno. Husserl enfraquece a concepção de racionalidade da modernidade, uma vez que dá lugar a uma noção de contingência e de possibilidade de erro e correção do erro de apreensão intuitiva. O mundo actual enquanto mostraçã de objetos à nossa consciência pode aparecer ora de um modo ora de outro. Pois é inegável que tal aparição ocorre sempre no tempo. Surge, assim, no interior da problemática husserliana, a questão de como podemos aceitar uma noção de contigencialidade e ainda evitar o relativismo ou mesmo um subjetivismo.

Para lidar de modo adequado com essa questão, Husserl lança mão de uma distinção entre percepção e presentificação. Perceber é doar originariamente o sentindo, é ter a mão. Presentificar seria trazer de volta aquilo que foi percebido. No entanto, no fluxo espaço-temporal no qual a consciência – o *eu* – se encontra, percepções presentificadas podem receber nova significação. Neste sentido, podemos ainda representificar presentificações anteriores, de modo que, seja mantida uma unidade de sentido entre o que foi percebido antes e aquilo que é percebido agora. Outra distinção importante aqui é entre o objeto intuído e o objeto transcendente. O objeto intuído é aquele perfil que a consciência visa em seus diversos momentos. O objeto transcendente é aquele substrato último da percepção.

Suponhamos uma mesa. Em um dado momento, o sujeito percebe, a partir de uma posição determinada no espaço, que a mesa é branca. No momento seguinte, ao dar a volta na mesa o sujeito percebe que a mesa possui um lado que é de cor verde. No primeiro momento o sujeito compreende, baseado na evidencia que dispunha, que a mesa era da cor branca, no segundo momento ele corrige sua compreensão anterior, porque encontrou evidencias melhores. O objeto é o mesmo, mas agora aparece de modo diferente.

É por meio de experiências assim que se evita cair no relativismo, ou até mesmo, numa espécie de subjetivismo, ao recorrer a “evidência”, à coisa mesma. No

nosso exemplo, se houvesse discordância entre dois sujeitos sobre a cor da mesa, aquele que deu a volta na mesa poderia simplesmente convidar o seu interlocutor para ver o outro lado. Ou seja, para a evidencia empírica.

Uma vez que Husserl fundamenta a relação do sujeito com o mundo. Surge a questão, para a qual ele também estava atento, da relação do sujeito com os outros sujeitos-eus que também se mostram como percepção. O problema da intersubjetividade tem ocupado muitos fenomenólogos. Este mundo que se apresenta para o eu e no qual o eu já se encontra é também um mundo de valores.

Este mundo, além disso, não está para mim aí como um mero *mundo de coisas*, mas em igual imediatez, como *mundo de valores*, como *mundo de bens*, como *mundo prático*. Descubro, sem maiores dificuldades, que coisas a minha frente estão dotadas tanto de propriedades materiais como caracteres de valor, eu as acho belas ou feias, prazerosas ou desprazíveis, agradáveis ou desagradáveis etc. (HUSSERL, p. 75, 2006)

Ter evidência de um objeto físico é diferente da evidência de um valor, de um bem. Algo pode, diferente de outros objetos, aparecer para o sujeito como um bem, no entanto, como um valor pode ser fundado de modo que se evite o relativismo da orientação natural na qual nos encontramos na imediatez de nossas percepções? Os problemas da relação entre o sujeito e o mundo são bem encaminhados pela fenomenologia husserliana, porém, no que diz respeito aos valores, e principalmente, aos valores morais há muito ainda o que se explorar da fenomenologia.

Talvez o problema seja que no que diz respeito ao mundo dos valores o sujeito permanece na orientação natural. Os valores são efetivos, estão aí, como doxa/crença, algo de certo modo se impõe. Como uma convicção. Obviamente, a convicção sobre o mundo pode ser alterada, desde que haja novas evidências que contradigam as evidências anteriores. Como observa Melle (2007).

O mundo no qual vivemos na riqueza total de suas determinações categoriais, axiológicas e práticas e os sujeitos pessoais “comunalizados” na riqueza de sua *hexis* pessoal são correlatos. Eles são coagulações solidificadas da instituição primeira das realizações do eu. (p.5)

Ou seja, o mundo em suas determinações é correlato aos sujeitos. O mundo como valoração também pode ser correlato aos sujeitos? O “bem” é uma coisa? O problema se torna claro aqui. O que estabelece a comunalização dos valores entre os sujeitos pessoais?

Podemos pôr o problema da seguinte maneira: todos os objetos empíricos estão inseridos numa “região” à qual corresponde uma ontologia regional. Ou seja, para a região “natureza” corresponde uma eidética “natureza”. Da mesma maneira para a história e consciência, correspondem uma eidética. Mas e para o *ethos*? A ética não se põe como mera ciência formal, ou seja, não se detém sobre o que deve ser feito, que ações devem ser performadas, a partir de leis *a priori*. A ética não é uma ciência nomológica exata.

De fato, Husserl põe como tarefa ética a renovação da cultura, o melhoramento do homem: “devemos reconhecer como exigência ética *absoluta* uma semelhante disposição para o combate em direção a uma humanidade melhor e a uma autêntica cultura” (p.5, 2014). A ética é uma ciência do dever ser. No caso de Husserl tal dever ser tem como objetivo a renovação da cultura.

As realidades singulares separadas, correspondentemente, os seus sujeitos-eus, surgem uns para os outros em relações de mútua compreensão (intropatia); através de atos de consciência “sociais”, instituem (imediate ou mediadamente) uma forma de tipo completamente novo de conjugação de realidades” (HUSSERL, p. 9, 2014)

Husserl, obviamente, pretende ir além da “intropia” imediatamente dada de modo empírico, para a essência dessa “intropia”, para a essência dos “atos sociais”. Para através dessa fundar a ciência do agir verdadeiramente humano. Para que a partir deste fundamento possamos renovar a humanidade.

Podemos perceber que, da mesma forma que é tarefa da fenomenologia a pergunta pela estrutura essencial do som ou da cor, é tarefa da fenomenologia a busca pela essência do agir valorativo. O homem em sua generalidade está entre o natural (Natur) e o espiritual (Geist). No entanto, difere daquilo que é natural, pois na

natureza impera a necessidade, enquanto, que no espírito impera a liberdade. A essência do agir humano, aparece, então como Liberdade.

O problema é que Husserl, assim observa Melle (2007, p.9), retrocede ao pensamento kantiano ao buscar a lei que determinaria a vontade racional. Busca estabelecer a vida ativa como um todo, e de uma vez por todas sob a lei da razão do imperativo categórico. No entanto, o que devemos ter claro em nossa atenção é que a vontade não segue imperativos categóricos e sim hipotéticos. E que aquilo que se considera como imperativo por trás da reflexão husserliana, o imperativo de Brentano que consiste em: “faça o melhor entre o realizável” (apud MELLE p. 9, 2007). Tal imperativo não é propriamente categórico, mas hipotético.

O que queremos defender aqui é que a busca de Husserl por uma ética capaz de renovar a cultura não pode resultar numa ética das regras, que a essência do agir humano não consiste em seguir regras. E por isso Husserl, assim afirma Melle, considerará a lei moral teórica e fria.

### **Gadamer e a Fenomenologia**

Os impulsos da fenomenologia husserliana tem reflexos na hermenêutica de Gadamer. De fato, em sua obra Verdade e Método, Gadamer evidencia a importância de Husserl no processo de autocompreensão das ciências humanas, ou seja, para a hermenêutica filosófica.

Gadamer chama atenção para a superação do subjetivismo moderno por parte de Husserl. Uma vez que ele converte a consciência do sujeito em vivência intencional. Para ele a consciência, entendida fenomenologicamente, aparece agora como uma espécie de coordenação essencial entre sujeito e objetos, e não mais como um objeto a mais. Outro aspecto que Gadamer avalia da fenomenologia é a noção de horizonte que, por sua vez, está conceitualmente ancorado na noção de que toda vivência se mostra no fluxo da própria vida do eu. “Toda vivência implica horizontes do anterior e do posterior e se funde, em última análise, com o *continuum* das vivências presentes no anterior e no posterior para formar a unidade do fluxo da vida.” (GADAMER, p. 329, 2005)

De acordo com Gadamer, a constituição da consciência do sujeito surge a partir da necessidade de compreensão do fluxo. O fluxo das vivências se dá no tempo, nos “vazios” do antes e do depois, que estão por trás de todo ato intencional. Devemos ter o mais claro possível que as vivências intencionais tem sempre em vista o “visado”. Este visar da consciência, se compreendido de modo transcendental, não implicaria temporalidade, mas por outro lado, temos a questão do fluxo que só pode se dar temporalmente.

Esses dois conceitos da fenomenologia husserliana terão influências na hermenêutica de Gadamer: Consciência e Horizonte. Sobre o horizonte afirma:

à intencionalidade-horizonte que constitui a unidade do nexos vivencial corresponde uma intencionalidade-horizonte igualmente abrangente por parte dos objetos. Pois tudo o que está dado como ente está dado como mundo e leva consigo o horizonte do mundo. (GADAMER, p. 330, 2005)

Ou seja, mesmo com o esforço da *epoche*, da suspensão de validade do mundo natural (que é próprio da ontologia das ciências naturais) o mundo se mantém como dado previamente. A avaliação de Gadamer é que a redução transcendental mantém o mundo ali em seu horizonte. Ainda chama nossa atenção para o fato que em suas retratações Husserl não fala mais em consciência, nem de subjetividade, mas de “vida”. E o horizonte mais originário é chamado “mundo da vida”.

O mundo da vida se opõe a todo objetivismo. Trata-se de um conceito essencialmente histórico, que não tem em mente um universo do ser, um mundo que é. Nem mesmo a vida infinita de um mundo verdadeiro, a partir da progressão infinita dos mundos humanos e históricos, pode ser formulada com sentido na experiência histórica. (GADAMER, p. 332, 2005)

Estamos sempre no mundo da vida enquanto seres históricos. Gadamer quer com isso mostrar que há um conteúdo prévio que permanece mesmo na redução transcendental, que é a historicidade da consciência. O mundo da vida é mundo histórico no qual a presença dos outros já é dada. O problema aqui é aquele já apontado e observado por Gadamer: como se fundamenta a validade do mundo

comunitário a partir da subjetividade? “Essa é a tarefa mais difícil que se coloca à análise fenomenológica da constituição, e Husserl esteve incansavelmente refletindo sobre os seus paradoxos. Como pode surgir ao 'eu puro' algo que não possua validade objetiva, mas que quer ele mesmo ser 'eu'?” (GADAMER, p. 333, 2005).

Como apontamos anteriormente, o que surge problemático para Gadamer é o estatuto da intersubjetividade fundada a partir da subjetividade-egóica transcendentalmente fundada pela fenomenologia husserliana. Pois o eu puro não tem em vista o “tu”, o “outro”, de modo imediato e originário. Em “Ideias I”, Husserl destaca que os outros sujeitos-eus não possuem o mesmo tipo de transcendência que os objetos alvos de nossas intuições doadoras. Isto é deste modo na medida que o “outro-tu” é compreendido como um “alter ego” a partir do “ego”. Para Gadamer, esse *eu outro* é também compreendido como separado do eu, mas, do mesmo modo que o eu, é autônomo.

O “outro” aparece inicialmente como uma coisa da percepção, que mais tarde “se converte”, por empatia, num tu. É verdade que em Husserl esse conceito de empatia é pensado de um modo puramente transcendental, no entanto, está orientado para a interioridade (Innesein) da autoconsciência e fica devendo a orientação segundo o âmbito funcional da vida, que ultrapassa em muito a consciência, e ao qual ele pretende retroceder”. (GADAMER, p. 336, 2005)

Gadamer, e isso é o que procuramos defender aqui, pensa a sua hermenêutica como um desenvolvimento da fenomenologia husserliana. E o conceito de tradição dá lugar para essa compreensão. De fato, Gadamer considera que a hermenêutica se movimenta entre a fenomenologia e a dialética. Entre o transcendentalmente dado e o horizonte histórico-linguístico insuperável.

Ao afirmarmos que a hermenêutica é um desenvolvimento da fenomenologia temos em vista que Gadamer viveu, mesmo que indiretamente, num ambiente acadêmico criado e, de certa forma, dominado pelo movimento fenomenológico. A própria preleção de Heidegger, que tanto marcou Gadamer, “ontologia: hermenêutica da facticidade” possui uma forte influência da fenomenologia de Husserl.

No seu texto “O movimento fenomenológico” (1963), Gadamer procura traçar uma narrativa do desenrolar desse movimento. Nesta tarefa, ele começa por chamar a

atenção para a novidade do modo de pesquisa fenomenológico que consistiu no dar voz aos fenômenos, ou seja, ao invés de recorrer a sistemas filosóficos pré-concebidos. “Uma fenomenologia do conhecimento precisa levar isso em conta. Seu caso modelo é a própria percepção. O que importa aqui é o fato das nossas percepções apreenderem as coisas em uma 'dadação corporal' (GADAMER, p. 145, 2012)

Dois aspectos que Gadamer elogia na fenomenologia de Husserl podem ser evidenciados desde já: o fato de partir da evidencia factual e o conceito tardio da fenomenologia husserliana de “mundo da vida”. Husserl considera que a pesquisa deve partir da realidade efetiva da experiência que o sujeito faz. Neste sentido, não poderia haver, ou pelo menos o sujeito não deveria se deixar levar, por esquemas preconcebidos. No entanto, (e este é o que faz a hermenêutica ir além da fenomenologia) temos por outro lado a ideia do “mundo da vida” que consiste naquele conjunto de determinações que compartilhamos com aqueles com os quais vivemos. Essa é a aporia da fenomenologia para a qual a hermenêutica pretende ser uma resposta.

O fato de o ser-aí humano fático só poder ser iluminado de acordo com o seu *eidos*, de acordo com a sua essência, no interior da pesquisa fenomenológica, mas de, porém, em sua unicidade, finitude e historicidade, ele não poder ser reconhecido em verdade como o caso de um *eidos*, mas antes apenas como aquilo que há de mais real, foi uma aporia, um problema fundamental. Junto com essa aporia Husserl e a pesquisa fenomenológica acabam por experimentar em seu conjunto a sua própria limitação, finitude e historicidade. (GADAMER, p.148-149, 2012).

O ser-aí fático é um *eidos*, no entanto, tal *eidos*, essência, só é constituído em sua historicidade e finitude. O ego transcendental, que para Gadamer, em última instância era o objetivo da fenomenologia husserliana, algo derradeiro, era um “eu” vazio, que não se tinha muito a fazer com ele. O problema aqui é aquele da intersubjetividade, ou seja, de como a partir do eu transcendental podemos chegar ao “outro” ou “outros”, a comunidade.

O que estava em questão nunca era outra coisa senão o caráter dubitável disso ou daquilo que se afirmava como sendo, mas

---

justamente uma tal dúvida já se pressupunha o selo universal de experiência da crença no mundo. (GADAMER, p. 171, 2012).

Dessa forma, afirma Gadamer, o mundo da vida passa a ser distinguido na fenomenologia husserliana como sempre válido. De fato, o mundo da experiência vivida, sempre acompanha nossa consciência, talvez até a determine.

A tarefa prática da hermenêutica surge da auto-compreensão das ciências humanas. Para compreender em que consiste a “questão prática” (que também é uma questão para Husserl), Gadamer retorna aos “antigos”, de modo mais específico a Aristóteles. O problema da fenomenologia é o seu caráter prático-ético, ou seja, dos fundamentos da racionalidade prática. Gadamer entende que o retorno a Aristóteles pode ser apresentar características que auxiliem no esclarecimento da questão prática.

Outro aspecto que Gadamer chama a atenção é para o caráter da metodologia e sistematicidade das ciências. Em Aristóteles, de acordo com Gadamer a metodologia diz mais respeito aos próprios objetos das ciências do que a estas mesmas. Daí que tenhamos, nos critérios aristotélicos, uma ciência teórica, outra prática e outra poética, que são distintas devido as diferenças em seus objetos visados. Tais ciências se distinguem por sua busca pelos *archai*, princípios primeiros que regem essas ciências. No entanto, algo mais deve estar claro aqui, que há uma diferença entre filosofia prática e racionalidade prática. A primeira é reflexão/compreensão, a segunda é aplicação/realização. Embora a ética sempre se mantenha numa pretensão prático-normativa. “A ética não se limita a descrever as normas vigentes, mas busca fundamentar sua validade e o introduzir normas mais justas”. (GADAMER, p. 353, 2009)

Embora Gadamer afirme que a ética não se limita a descrever as normas vigentes, a ética, enquanto filosofia prática, parte do *ethos*, que é o mundo compartilhado. Neste sentido a hermenêutica se mostra como uma práxis, como uma filosofia prática, ao tratar das questões prévias que determinam o todo das atividades humanas e que auxilia o sujeito, que não é transcendental, na sua escolha do “bem”.

É na busca do “bem”, que é uma busca prática, que a hermenêutica se filia ao pensamento aristotélico, pois para Gadamer, “Aristóteles ampliou o horizonte de problemas da filosofia prática de tal modo que a questão a respeito da melhor constituição, e assim, uma questão prática, a questão do “bem”, elevou-se acima das

---

variedades das formas de constituição estudadas e analisadas por ele.”(GADAMER, p.364, 2009).

A racionalidade prática é hermeneuticamente formada à medida que tem lugar central a “compreensão”, que dá sentido ao que Gadamer chama de “reunião em conselho”. Ou seja, são os que estão próximos como amigos que determinam a nossa educação prática, e não uma consciência neutra e universal. O mundo da vida concebido como mundo de valores já está posto em nossa vida com os outros. Não necessitam ser fundados, mas podem ser criticados e modificados por meio da avaliação com os outros. A norma prática não surge na consciência de um eu, mas está para ele em suas determinações de horizontes.

São as implicações morais, na realidade, que se ligam a esse contraponto da racionalidade prática (*Phronesis*). [...] A virtude da razão prática não deve ser concebida como uma faculdade neutra que busca encontrar fins justos para meios práticos. Ela está, antes, inseparavelmente ligada ao que Aristóteles chama de *ethos*. *Ethos* é para ele a *arche*, o “fato prévio” que serve como ponto de partida de todo esclarecimento filosófico-prático. (GADAMER, p.365, 2009)

O “fato prévio” é o *ethos*, aquilo que é dado no mundo da vida de modo empírico, que está na cultura e história. O sentido para o qual Gadamer aponta aqui é aquele que considera a racionalidade prática como cativa, até certo ponto, da orientação natural. Que no que diz respeito a reflexão ética continua insuperável.

O ponto de partida da reflexão ética, se seguimos as indicações da hermenêutica, é a normatividade dada. Disso resulta que a racionalidade pura, ou o eu transcendental não pode estabelecer *a priori* normas de ação, nem encontra-las. O que uma teoria ética (que é sempre prática em suas pretensões), que pretende ser bem sucedida, deve ser capaz de fazer é se elevar acima das várias realizações do *ethos* e buscar encontrar a estrutura geral do agir.

Aristóteles em sua filosofia prática, como Gadamer a compreende, pressupõe que estamos conformados por uma normatividade que é, obviamente, como já nos referimos, aquela na qual fomos educados e essa normatividade sustenta a vida social. Por outro lado, tal normatividade não é imutável. “A vida social consiste num processo

constante de reajuste das vigências existentes. Mas a tentativa de derivar *in abstracto* as ideias normativas e dar-lhes validade com o pretexto de sua retidão científica não passa de uma ilusão” (GADAMER, p.367, 2009).

### 3. Conclusão

O que percebemos foi que esta dimensão prático-histórica não foi ignorada por Husserl. De fato, como observa Lee (2000), ao considerar a intencionalidade como prática as dimensões da intersubjetividade e da historicidade dessa atividade da consciência aparecem como aspectos importantes a ser observados. Husserl, e isto devemos ter claro em nossas mentes, não entende o sujeito como imparcial, mas sim como um sujeito no mundo. A subjetividade transcendental não contribui para a constituição do mundo de modo solipsista, na constituição toda subjetividade está conectada com outras subjetividades. Essa dimensão intersubjetiva carrega sempre a dimensão histórica. “Ao dizer isto, quero significar que os modos de funcionamento numa subjetividade transcendental são transmitidos de gerações passadas para esta subjetividade e, após ser modificada de um modo próprio, pode, posteriormente, ser transmitida para gerações futuras” (LEE, p. 56, 2000). Ou seja, o que Gadamer via como uma falta em Husserl, já se encontra no próprio Husserl, que é o fato da dimensão histórica da constituição (intencionalidade) dos sujeitos estar sempre incorporada no horizonte da intersubjetividade e historicidade.

O que inquietou Gadamer em suas reflexões foi justamente os aspectos da fundamentação da intersubjetividade e da historicidade que acompanha os sujeitos que agem e pensam. A tarefa da renovação da Europa como superação do positivismo permanece em Gadamer. É sempre difícil rastrear a influência que um filósofo exerce sobre outro. Na medida que a herança de um modo de fazer filosofia determina um outro pensador possui pelo menos dois aspectos: aquilo que o filósofo herda de modo mais ou menos consciente e aquilo que não está muito claro para ele mesmo, mas que é implicado. Nestes dois sentidos que podemos considerar que a hermenêutica gadameriana é uma herdeira da fenomenologia.

## Referências

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

\_\_\_\_\_. **Hermenêutica em Retrospectiva: A Virada Hermenêutica**. Vol. II. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. **Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Tradução de Flávio Paulo Maurer; revisão de Enio Paulo Giachini – 7ª ed. - Petrópolis, RJ: Vozes, Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2005.

\_\_\_\_\_. **Verdade e Método II: Complementos e índice**. Tradução de Enio Paulo Giachini; revisão de Márcia Sá Cavalcante Schuback; 4ª edição – Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

HUSSERL, Edmund. **Europa: crise e renovação**. Tradução Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão – 1ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

\_\_\_\_\_. **Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica: Introdução Geral à Fenomenologia pura**. Trad. Márcio Suzuki – Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **Investigações Lógicas: prolegômenos à lógica pura**. Tradução de Diogo Ferrer. - 1 ed.- Rio de Janeiro: Forense, 2014.

LEE, Nam-In. Practical Intentionality and Transcendental Phenomenology as a Practical Philosophy. **Husserl Studies** 17; p. 49-63; 2000.

MELLE, Ulrich. Husserl's Personalist Ethics. **Husserl Studies** 23, p. 1-15, 2007.

---

Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia/UFMA  
Professor Assistente de Filosofia da UFMA  
E-mail: [joao.caetano@ufma.br](mailto:joao.caetano@ufma.br)