

Crítica da Finalidade à Racionalidade Científica: A Perda Radical do Mundo-da-Vida

[Critique of Purpose to Scientific Rationality: The Radical Loss of the Lifeworld]

Rafael Ferreira*

Resumo: A crítica da finalidade expõe os limites da racionalidade científica. Como produto desta, deseja-se interrogar as consequências do objetivismo em sua relação com o afastamento do mundo-da-vida (*Lebenswelt*). Teremos como ponto inicial uma crítica da razão científica a partir dos fundamentos anunciados por Edmund Husserl no que tange pensar uma fenomenologia da crise. Com efeito, o argumento fenomenológico buscará elementos de que o empreendimento da racionalidade teleológica moderna limitou a própria forma de pensar e fazer ciência e, portanto, conduzindo a humanidade a um abandono do mundo moral. Portanto, ao voltar-se para o horizonte vital do mundo-da-vida, se exige a necessidade da própria negação do objetivismo como uma atitude necessária para a renovação.

Palavras-chave: Atitude fenomenológica. Mundo vital. Edmund Husserl.

Abstract: Criticism of purpose exposes the limits of scientific rationality. As a product of this, we want to question the consequences of objectivism in its relationship with the departure from the lifeworld (*Lebenswelt*). We will start with a critique of scientific reason based on the foundations announced by Edmund Husserl regarding the phenomenology of the crisis. Indeed, a phenomenological argument will seek elements that the enterprise of modern teleological rationality has limited the very way of thinking and doing science and, therefore, leading humanity to an abandonment of the moral world. Therefore, in turning to the vital horizon of the life-world, there is a need for the very negation of objectivism as a necessary attitude for renewal.

Keywords: Phenomenological attitude. Vital world. Edmund Husserl.

*Doutorando em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Mestre em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas pela Faculdade de Ciências Aplicadas da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Bacharel e licenciado em Geografia pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). E-mail: rbferreira.geografia@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9964-8282>.

A crítica fenomenológica da finalidade põe em questão uma reflexão sobre o sentido, a tarefa última e genuína da ciência. A fenomenologia husserliana oferece argumentos importantes sobre este debate, especialmente, nos seus últimos escritos sobre a “Crise”: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 1936. Uma reflexão crítica sobre a perda de sentido das ciências, na viagem do século XIX, pontua uma tarefa fenomenológica genuína sobre as possibilidades de um redirecionamento do *ethos* da ciência. Neste artigo vamos dar passos menores sem qualquer pretensão de abarcar toda a problemática. Estritamente, objetivamos apresentar alguns pontos de uma crítica fenomenológica à ciência moderna no que tange os questionamentos ao objetivismo como uma faceta exacerbada da racionalidade científica moderna. Em primeiro momento, deseja-se compreender os argumentos de Husserl acerca do pronunciamento de uma crise das ciências, tal como, o próprio sentido desta crise.

Em um segundo momento, após considerar o objetivismo como uma face da racionalidade (ingênua), interpretaremos a ocorrência de uma espécie de colonização do mundo-da-vida pelo objetivismo. Se as ciências estraram em crise, conforme acusou Husserl (2012a) na década de 1930, grande parte deste problema se deve a um desvirtuamento de sentido teleológico. Entre outras

coisas, o objetivismo teria, com efeito, negligenciado a dimensão subjetiva do mundo em detrimento de conduzir a ciência a “meras ciências de fato”. Se julgarmos que o objetivismo pode em um determinado momento ser sinônimo de ciência positivista, Bech (2001, p. 87) contribui quando argumenta que esta “[...] hace abstracción 1) de la subjetividad, y 2) del sentido inherente a los hechos, y con ello ignora los problemas vitales de la humanidad. La crisis de las ciencias equivale a una crisis de los valores [...]”. Tão logo, se a crise das ciências conduziu a própria crise da humanidade, toda o nosso espírito (*Zeitgeist*) adoeceu.

Portanto, argumentar a recuperação do mundo-da-vida significa, um retorno aos fins, aos homens, ao sentido, as metas, as ações. Não temos dúvidas que tais questionamentos ainda podem nos servir na atualidade quando pensamentos os caminhos metodológicos, por exemplo, de boa parte das ciências humanas. Uma postura que advém do antigo racionalismo – ainda vigente – pode ser observado quando o trabalho científico se volta tão somente às suas próprias obras (seu melhoramento técnico e metódico) e, por outro lado, a desconsideração da dimensão inter e subjetiva do mundo-da-vida como solo vital pré-científico e antepredicativo. E este argumento não é mera especulação: os estudos que mantenho

na ciência geográfica (humana)¹ tem me mostrado que muitas investigações ainda pouco se interessam pelo descobrimento do mundo-da-vida como um solo de validades. Tão logo, a subjetividade passa a conotar pejorativamente como um procedimento “pouco científico”. Mesmo que o caráter objetivista não seja o mesmo do início do século XX, ainda se faz necessário argumentar a necessidade do mundo-da-vida como solo fundante de toda cientificidade, e mais, a sua anulação possibilitaria uma nova aproximação com a filosofia e retomada de reorientação da própria ciência.

Tornar claro, a partir de certas regras lógicas é pressuposto para qualquer ciência. Não seria esta a tarefa científica e filosófica que move o pensamento de todos nós, “homens do conhecimento”? O que há então de problemático nesta questão? A resposta é pontual: a finalidade. Iniciamos então a tentativa de explorar e descrever fenomenologicamente o quanto se tornou duvidoso este projeto de caráter teleológico, questionando o *ethos* da ciência e, por conseguinte, apontando para a problemática do *telos*.

Redução dos homens a meras coisas, meros fatos

A racionalidade científica moderna desencadeou uma interpretação de mundo pautado no objetivismo (*Objektiv*). A consequência deste pressuposto conduziu a uma ideia de que o mundo só poderia ser enunciável através de uma ciência objetiva, isto é, o objetivismo como o caminho convicto de uma verdade. Mesmo com o diagnóstico problemático em torno do sentido e da razão científica, Husserl (2012a, p. 1) faz um questionamento de saída: “Há efetivamente, em face de seus constantes êxitos, uma crise das ciências?” É neste horizonte que recorreremos aos escritos da fenomenologia da crise com fins de clarear melhor a crítica husserliana no que tange a atitude objetivista da ciência.

Husserl (2012a) em seu primeiro parágrafo anuncia uma crise das ciências, erguendo que toda a sua cientificidade tornou-se questionável: sua tarefa e metodologia. Crise significa, assim entende-se em seu primeiro espectro negativo, perda de sentido (da vida, da razão de ser, dos valores) que perpassa por uma tomada objetivista da vida. Em seu caráter positivo e original, quer dizer “escolha” ou “decisão”. Porém, antes de entrarmos na obra é preciso considerar que o tema da crise

¹A geografia humanista e fenomenológica (de base hedeggeriana, husserliana, Merleau-pontyana, etc.), com exceção, tem oferecido novos horizontes de estudo.

(falo aqui em sentido *lato*: espiritual e existencial) em Husserl não se localiza em uma única obra ou circunscrita em lugar específico, mas faz parte de todo um movimento filosófico, seja em sua forma velada ou não. O que se pretende dizer? Nas “Investigações Lógicas” (*Logische Untersuchungen: prolegomena zur reinen Logik*, 1900), Husserl (2015) apresenta uma refutação sistemática do psicologismo. Certamente, já evidenciava o desvio de sentido e tarefa que as ciências (especialmente, a psicologia) e a própria filosofia tinha tomado. Um outro acontecimento refere-se as duas importantes perdas que Husserl teve durante a Primeira Guerra Mundial: a morte no campo de batalha de seu filho Wolfgang Husserl, em março de 1916 (BRUZINA, 2004) e, posteriormente, seu amigo e discípulo Adolf Reinach, em novembro de 1917 (MORAN, 2000). A decadência moral da guerra aumentou e reafirmou o sentido de crise em Husserl. Desde 1900 quando tenta corrigir a psicologia de sua tarefa em fundamentar a lógica (FABER, 1943) e, posteriormente, questionando os rumos da filosofia (HUSSERL, 1965) em *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1910), a tarefa fenomenológica husserliana (seja da lógica, das ideias, da renovação e, sobretudo, da crise) sempre teve como problema patente o horizonte de realização da ciência e da filosofia.

Nas linhas a seguir daremos atenção a “Crise”, especialmente, no § 1 e § 2.

Em primeiro lugar por que Husserl fala em uma crise das ciências e em perda vital? Qual é o seu sentido? Para Zilles (2008, p. 48) “A crítica de Husserl ao objetivismo da ciência gira, pois, em torno de dois aspectos: a) o esquecimento do sujeito e de seu mundo vital; b) a perda da dimensão ética, pois o método matemático objetivista renuncia explicitamente a tomar posição sobre o mundo do dever-ser”. Vamos pontuar melhor algumas dessas questões. Husserl aponta que o racionalismo (ingênuo) – positivo – cegou às questões últimas da ciência em detrimento de um ideal de *prosperity* e, portanto, toda sua cientificidade tornou questionável. Esta crítica não recai tão somente as ciências naturais, mas vale igualmente para as ciências do espírito pois estas teriam adquirido o ideal de exatidão das ciências da natureza. Este acontecimento é evidente quando olhamos para a divisão entre geografia física e geografia humana: a primeira, na metade dos anos 1950, sofreu fortes influências dos pressupostos neopositivos e passou a compreender, por exemplo, o espaço geográfico de modo contrastante com a geografia humana.

Se as ciências do espírito se deixaram levar pelo rigor positivista, Husserl desse modo, vai considerar que uma crítica séria e necessária se deveria realizar, sobretudo, porque a crise representou um adoecimento espiritual. Porém, uma pergunta ainda permanece: porque as ciências do espírito não con-

seguiram realizar o rigor que as ciências da natureza impuseram e, conseguintemente, salvar a Europa de sua crise humanitária? Se a humanidade europeia caiu em decadência cultural cabe as ciências do espírito sua parcela de culpa. Porém, não se pode tomar a crítica husserliana como uma espécie de irracionalismo ao ponto de questionar as realizações científicas, mas tão somente se questiona “[...] todo modo como ela definiu a sua tarefa [...]” (HUSSERL, 2012a, p. 1). Caberia reorientar as ciências e guiá-las a uma espécie de um racionalismo autêntico, isto é, resolver os problemas espirituais dos homens. Um outro questionamento emerge: por que Husserl entende que a crise das ciências conduziu a própria crise da humanidade europeia? Para ele o projeto da razão, como uma escolha do mundo europeu, forjou modos de viver e de se satisfazer, isto é, somos (enquanto ocidente) fruto de uma ciência que buscou a todo o momento o conhecimento e esclarecimento e, portanto, não poderíamos pensar o contrário: a ciência é parte da formação cultural e espiritual da nossa humanidade (ocidental), que se inicia na filosofia grega (HUSSERL, 2012b).

Em “A ingenuidade da ciência” (*Die Naivität der Wissenschaft*)² Husserl (2009) considera que as ciências, em sua produção histórica, pretenderam desde

sempre dizer sobre as coisas do mundo e construir imperativos de validades. Na sua fase moderna elas passaram a dizer muito devido a uma autoconsciência de si – enquanto “sujeitos” que apresentam resultados e verdades. A partir de certas regras – que se constituíram intuitivamente em seu mundo circundante – determinam predicativos sobre as coisas. “O método tecnicizado decorre de uma operação com signos e palavras irrefletidos, esvaziados de sua significação e de seus modos de validade originais e próprios” (HUSSERL, 2009, p. 666). Ainda no texto, Husserl assinala que os cientistas já algum tempo teriam deixado de se preocupar sobre as questões últimas da razão. Com efeito, sem hesitar, passam a buscar tão somente os conhecimentos produzidos e acumulados, isto é, voltando-se para o seu próprio material histórico, para si mesmos – seus questionamentos e finalidades. Portanto, para Husserl pecam em compreender os problemas relativos de seus próprios processos históricos, por isso, não negam os conhecimentos acumulados, mas sim, buscam aprimorá-los. É neste cenário que os cientistas têm sido educados: reconhecendo apenas sua história e limitados em compreender a historicidade que formaram as teorias e práticas – isto é, a razão e a subjetividade constituidora.

²Texto redigido provavelmente em outono de 1934 (encontra-se inserido no volume XXIX da Husserliana). Cf. HUSSERL, E, *Die Krisis der europäischen wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934-1937. Herausgegeben von Reinhold N. Smid. Husserliana vol. XXIX, Dordrecht: Kluwer, 1993.

O pensar se torna um pensar com sucedâneos, que no âmbito dessa técnica possuem evidência própria, estabelecimento de finalidades próprias, tarefas e resoluções de tarefas próprias, separadas de toda evidência das finalidades, das tarefas e dos caminhos de soluções indicados originalmente por aquelas palavras e signos (HUSSERL, 2009, p. 666).

No prefácio, em “A filosofia do não”, Bachelard (1974, p. 164) nos fornece reflexões sobre esta questão. Diz ele: “O espírito científico só se pode construir destruindo o espírito não científico”. Não temos aí uma crítica a-histórica sobre a ciência, Bachelard (1884-1962) enquanto filósofo e poeta do final do século XIX, vê no século XX um mundo cada vez mais direcionado a uma racionalidade, especialização e normatização da vida. Para o autor a racionalidade que conduz a ciência moderna vem antes de qualquer pretensão metafísica ou filosófica. O que isso significa e o que está em jogo? Pode-se afirmar que as pretensões científicas moderna (igualmente, as ciências atuais) não tem interesse às “grandes questões. Conforme Bachelard, o racionalismo científico quer aplicar-se. “Se aplica mal, modifica-se. Não nega por isso os seus princípios. Dialectiza-os” (BACHELARD, 1974, p. 163). Neste cenário, para o autor haveria duas formas de in-

terpretar a ciência, embora, intrinsecamente relacionadas: a ciência empírica enquanto aquela que busca leis claras, coordenadas e dedutivas; e a ciência racionalista que condiciona suas realizações ao imperativo das provas e aplicação. Pensamos que ambas condicionam suas preocupações na manutenção de lógicas metodológicas e teóricas internas. Dilthey (2002) usa o termo ciências explicativas (que seriam as ciências da natureza) em sua obra “Ideias para uma psicologia descritiva e analítica” (*Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*).

Husserl (2012a) vai, com efeito, considerar no § 2 da que a perda de significância das ciências para a vida ocorre, portanto, porque elas se tornaram meras ciências de fatos. O ideal de prosperidade, conforme supracitado, teria cegado o homem para as questões decisivas da humanidade e para as possibilidades de uma vida autêntica e genuína. Tão logo, “meras ciências fatos fazem meros homens de fatos” e, de forma mais radical considerou: “Na urgência da nossa vida – ouviremos – esta ciência nada tem a nos dizer” (HUSSERL, 2012a, p. 3). As questões últimas – já demasiadamente em referência – quer problematizar sobre o sentido de toda existência humana, ou melhor, o que teria a ciência a dizer sobre a razão, sobre homens e sua liberdade. Portanto, a mera ciência teria subtraído todo o aspecto subjetivo da vida. É nesse sentido que a ingenuidade da ciência passa, ne-

cessariamente, por uma crítica do historicismo e por uma não tematização da razão (HUSSERL, 2009). A ingenuidade da ciência residiria na própria falta de interesse em querer saber de seus próprios atos e caminhos trilhados. Em geral, a acumulação e o aprimoramento tornaram-se um exercício cotidiano e, com isso, limitando-se a sua mera pretensão de atitude prática e não mais de atitude teórica, conforme fora conduzido a cientificidade na Grécia (HUSSERL, 2012a).

Após todo o empreendimento científico no que diz respeito ao que se tornou brilhantemente com êxito, um certo espírito de fazer ciência passou a vigorar e a impor a realidade mundana sob leis naturais de explicação. Isso significou que todos os eventos humanos (históricos e culturais) ficaram condicionados sobre estes preceitos. Este espírito científico conduziu então a uma naturalização das ideias, ou conforme aponta Husserl (1965), uma naturalização da consciência. Husserl está expondo uma preocupação já pontada no início deste trabalho: quando fundamentações gerais entram em curso e pouco se sabe de seus fins e, sobretudo, as possibilidades claras dessa realização a tarefa genuína de uma ciência de rigor desabe ao fracasso. As ciências positivas (como as exatas e biológicas) conseguiram realizar esta tarefa de rigor, porém, apenas pela metade, uma vez, faltar-lhe crítica interna e conhecimento acerca de seus fins.

Tomemos uma situação como exemplo: uma estudante de Biomedicina, certamente encantada com a sua ciência, não hesitou em afirmar que a sua disciplina se constituía como a verdadeira ciência. Tal afirmação direcionada a mim buscava tão-somente desconstruir a tarefa científica da geografia (minha primeira formação) como se esta estivesse fora dos padrões de ciência: que mede, calcula, aplica, formula, soma, faz experimentos, etc. Tal pensamento, a partir de uma compreensão de ciência empírica e racionalista evoca um certo espírito e juízo que faz refletir na estudante uma crença ingênua no seu ideal de ciência. Nesta situação, o reducionismo reside sobre um tipo de parâmetro de ciência que não ultrapassa suas próprias idealizações e, portanto, o que é ciência, seu sentido e finalidade é algo totalmente ignorado. É claro, estas situações não podem ser vistas como algo particular às ciências exatas e naturais, mas sobretudo e de um modo diferente, no seio das próprias ciências humanas e sociais. A seguir vamos pontuar algumas questões, já mencionadas por alto, sobre a crítica husserliana posta em “A filosofia como ciência de rigor”.

A crítica ao naturalismo e ao historicismo

Toda a turbulência que as ciências passaram nas décadas anteriores, que ex-

puseram, hora ou outra, uma crítica à sua validade ser, é de se notar que na atualidade ela nunca esteve tão segura e sólida de seu papel. Mesmo após a decaída ética no passar de duas guerras mundiais, toda a sua produção de conhecimento não perdera validade, ao contrário, melhorou-se o seu nível técnico e metodológico e, portanto, caminhando para pesquisas de cunho mais objetivistas. Este “mundo” científico, dado como “verdadeiro”, revela por trás pressupostos epistemológicos, que por vezes se divergem, no entanto, se convergem ao tornar a ciência objetivista: de um lado temos o naturalismo e do outro o advento do historicismo.

A fim de estreitar este debate iremos mobilizar dois filósofos: Edmund Husserl e Wilhelm Dilthey. Pretende-se com os autores dar continuidade a crítica epistemológica às ciências constituídas positivistas no final do século XIX. Buscaremos apresentar o problema dos temas anunciados visando compreender as análises e, por conseguinte, uma questionabilidade ao conhecimento produzido – sobre o objetivismo da ciência moderna. É preciso deixar claro que ao trazer os dois autores para esta seção não se trata de uma escolha meramente casual ou por convergências de temáticas, ao contrário, tiveram eles ricas aproximações filosóficas. Embora não seja muito mencionada ou referenciada, diálogos entre Husserl e Dilthey, ocorreram em certos momentos e em certas temáticas. Sabe-

se que em 1905 Husserl realizou uma visita a Dilthey em Berlim após saber que este explanou sobre sua obra (“Investigações Lógicas”) em um seminário. Noutra momento, em 1910, Dilthey envia a Husserl uma cópia de sua obra, “A construção do mundo histórico nas ciências humanas” (*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*). No ano seguinte houve correspondências sobre a recente publicação de Husserl, “A filosofia como ciência de Rigor” publicada na revista *Logos* (DRUMMOND, 2007). Um fato interessante, é que Husserl utilizou alguns termos de Dilthey como, “ciências do espírito”, ou mesmo, a própria compreensão de vida e vivência trabalhada nos seus últimos escritos (*Krisis*). De forma breve se apresentará a crítica ao historicismo e ao naturalismo no horizonte problemático aqui em questão: a racionalidade e o objetivismo.

Husserl (1965) nas primeiras linhas do tópico, “A filosofia naturalista”, faz de imediato uma primeira consideração de fato: o naturalismo como consequência do descobrimento da natureza considerada como unidade do ser espaço-temporal conforme as leis naturais exatas. A fonte originária desses princípios é um advento que vem desde a matemática de Galileu (HUSSERL, 2012a), até sua afirmação com os pressupostos da geometria analítica e a ideia da natureza de Descartes (*res extensa*). Por seu turno, o historicismo se ergue – como tarefa – nas ciências do espírito como

fonte essencial de sua própria idealização, entendimento e realização. Assim, estas ciências se constituíram pelas suas sucessões históricas.

Com feito, no campo de suas verdades, agora em jogo de um lado o naturalismo das ciências exatas e a criação histórica das ciências do espírito, Husserl aponta que esta condição possibilitou um tipo de falsificação sobre do que elas poderiam e não poderiam fazer conforme seus modos (objetivos) de investigação. Desse modo, as ciências de um lado se afirmaram sob a base da racionalização das coisas e, por outro, vislumbrando o avanço das técnicas e sua própria transformação nas diversas áreas do saber.

A construção das ciências naturais é determinada pelo modo como seu objeto, a natureza, é dado. Imagens vêm à tona em uma alternância constante; essas imagens são ligadas a objetos, esses objetos preenchem e ocupam a consciência empírica e formam o objeto da ciência natural descritiva (DILTHEY, 2010a, p. 33).

Não há dúvidas, que uma crítica analítica tanto em Husserl como em Dilthey não se apresentam como argumentações contra as ciências naturais e exatas, mas sobretudo, as próprias ciências do espírito (ou humanas) (DILTHEY, 1949). De fato, a análise

de uma racionalidade é posta em jogo não porque se trata apenas de questionar e argumentar os pressupostos metodológicos ou lógicos das ciências, mas sim, porque o homem e sua experiência mundana ficou negligenciada no que tange a subjetividade transcendental (HUSSERL, 2012a) e, por outro, tornando-se um mero sujeito a-histórico (DILTHEY, 2010a). Não entanto, é preciso considerar: “[...] se puede entender que Dilthey no admita pensar al hombre como un sujeto puramente trascendental, desarraigado de la dimensión histórica que, en definitiva, alberga momentos tales como significación, sentido, valor, etc.” (SALDES, 2006, p. 70). Certamente, não desejamos entrar no campo das divergências entre Husserl e Dilthey, embora uma consideração é necessária: a tarefa de Husserl caminhava para a constituição da fenomenologia transcendental e questionava Dilthey sobre o problema histórico como fundamento de compreensão total da vida humana – existências e significados. Cabe ressaltar, como lembra Gros (2009), que apesar de tais afinidades (temas, palavras e ideias) existirem entre os autores (críticas ao projeto das ciências positivistas) não são homólogos.

No corpo da crítica historicista e naturalista que Husserl (1965) aponta na sua pretensão de uma “ciência rigorosa” um fato é evidenciado no início desde texto: o sucesso da ciência positivista para o autor não se deu mera-

mente de forma casual, mas sim, pelo sucesso de afirmação de seus métodos tanto no nível prático e teórico. Não obstante, para Husserl (2012) esta condição fez pretender que tais ciências estariam com competências de conduzir as possibilidades do conhecimento. Retornando para uma visualização das ciências humanas e paralelamente com todo o progresso das ciências naturais e sua influência no horizonte do conhecimento, as ciências do espírito repousam na construção do mundo histórico. Embora apresente a crítica ao naturalismo, por um lado, Dilthey entendeu que todo saber da ciência encontra-se na natureza e, por outro, acreditou que no século XX as ciências do espírito sofriam de um mal historicista (relativismo) (SILVA, 2009). Ainda segundo Silva compreender o campo de reflexão crítica do historicismo abrange alguns temas decisivos para uma análise problematizando. O autor aponta 5 pontos do qual nos interessa dois: a) A limitação da pesquisa histórica à coleta e estabelecimento de dados históricos, ou seja: positivismo e objetivismo históricos (como, por exemplo, R. Eucken sobre a tendência científica do século XIX); b) A relativização de todos os sistemas de valores e de orientação a propósito dos fenômenos do passado no fluxo imprevisível da história, ou seja: relativismo histórico (como denotam muitos autores no início do século XX).

Nesse sentido, na arena da história as ciências do espírito depuseram

toda as suas possibilidades do conhecimento. No entanto, como aponta Silva (2009) no campo do relativismo histórico isso significou uma certa ausência teórica e prática. Assim, o positivismo se desencadeou com sucesso na formação espiritual nas ciências humanas ao contemplarem a história como seu solo fundante sem questionabilidade. Para Dilthey (2010b, p. 37) “[...] as ciências humanas não formam um todo dotado de uma constituição lógico [...]”, ao contrário do conhecimento natural (HUS-SERL, 1965, DILTHEY, 2010b).

Husserl ao apontar a “filosofia como ciência rigorosa” estava comprometido com que Descartes iniciara no século XVII: a filosofia como ciência universal e absoluta. Nesse sentido, a filosofia como ciência primeira (antes das ciências) diante de uma crise, por pretender ser também positivista, devia voltar-se ao rigor de uma metodologia que reerguesse a própria tarefa universal como balizadora da genuína ciência (até então em crise). Assim, a própria ciência teria sua tarefa.

La ciencia que dispone de un fundamento universal y apodíctico y que a su vez proporciona tal fundamento, surge de ahí como la función humana necesariamente más alta: como lo he dicho, su función es permitir a la humanidad desarrollarse hasta el plano de la autonomía personal, de la autono-

mía humana de irradiación universal. Ésa es la idea: la idea que engendra el impulso vital afectado del más alto grado de humanidad (HUSSERL, 1992, p. 137).

A superação da crise dar-se pela retomada de uma razão que até então tinha perdido seu foco (direcionada para a espiritualidade humana). Para Dilthey, trata-se de superar a metafísica da história que vem desde as ideias de Hegel e o próprio papel que as ciências humanas buscaram na compreensão histórica enquanto realidade relativa, isto é, busca trazer a importância de se pensar o sujeito histórico na sua dimensão individual – a construção do mundo histórico. Nesse sentido, no campo de uma compreensão, a história não diria sobre os indivíduos, mas sim, dos indivíduos que a história pode ser entendida.

Portanto, as ciências humanas como produto de um historicismo doente não se preocuparam em fundar uma via rigorosa de seu fundamento – ao contrário do sucesso das ciências naturais. Nesse sentido, a ciência, de um lado, se tornou positivista pelos seus métodos naturalistas e, por outro, passou a encarar o histórico como guardião de seu horizonte último; em outras palavras, se desocupou da vida do homem em todos seus significados existenciais. Assim, tanto Husserl como Dilthey buscaram reconduzir a “verdadeira” tarefa das ciências do espírito, como formação da própria vida das pessoas e do conhe-

cimento. As ciências humanas, ainda hoje não alcançaram a tarefa dos autores, seja pela via da filosofia, seja por sua própria condução.

O solo vital mundo-da-vida: a perda e a recuperação do mundo

El olvido del mundo de la vida es responsable, según Husserl, de desarrollos equívocos que sólo pueden ser subsanados mediante el regreso al mundo de la vida. De antemano, el mundo de la vida no es objeto de una simple descripción o, menos aún, meta de una búsqueda que tenga como fin la inmediata plenitud de la vida; constituye más bien el tema de un re-cuestionamiento (Rück-Jrage) metódico y diversificado, como a menudo se dice (WALDENFELS, 1997, p. 43).

Dedicaremos aqui por diante ao tema mundo-da-vida. Recorremos aos anexos XVII, XVIII, XIX e XX que compõe a obra “A crise das ciências”. Conduzimos anteriormente uma crítica a racionalidade científica. Foi questionado o caráter teleológico do qual todo o pensamento da racionalidade projetou. Portanto, nesse sentido, a finalidade em todo seu empreendimento, a fins, tornou-se duvido, pois, o objetivismo como uma faceta da racionalidade

dade ocultou o solo vital do mundo-da-vida. Até este momento este conceito não tinha ganhado atenção e, portanto, vamos apresentar elementos fundamentais objetivando pensar as possibilidades de uma reorientação para além da racionalidade científica. Nesse sentido, primeiramente, deseja-se trazer alguns apontamentos sobre o entendimento de mundo na problemática da racionalidade com o objetivo de descortinar o mundo-da-vida e suas estruturas.

Questiona-se: o “mundo cientificizado”, alcançado na modernidade, conduziu a uma compreensão de infinitude, do qual se impõe *a priori* pressupostos e predicções? Aproximando-se de Stein (2003), no que tange pensar ideias sobre “concepções de mundo” (*Weltanschauung*), uma interpretação desta ordem (que elabora uma visão global de mundo) só poderia ser possível se “suas” regras e metas gerais fossem determinadas *a priori*. Isso ocorreria se passássemos a entender que a racionalidade assumiu validade de ser na ciência e na vida moderna. No entanto, Stein (2003) pondera que a possibilidade de uma só concepção científica de mundo se torna problemática, uma vez, terá esta que assumir todas as ciências e suas próprias concepções de mundo. No entanto, acreditamos que isso não quer dizer que este interesse não foi pretendido, ao contrário, cada ciência, fechada no seu objeto de investigação, oferece uma interpretação de mundo

levando-o a uma fragmentação, ainda que universalize pelo projeto da racionalidade. Com efeito, a questão volta-se novamente para o modo de como a representação do mundo ganhou valor universal na racionalidade moderna – não relativo.

Considera-se, desse modo, que a concepção científica de mundo conduziu (via uma transcendência) uma obstrução do mundo-da-vida – este de constituição relativa (transcendental – relativo ao sujeito). A infinitude reside no ideal de ciência que trabalha na continuidade de melhoramento sobre seu próprio mundo circundante (*Umwelt*) e que se alastra para toda vida particular. Com efeito, este mundo objetivado e científico, a partir de um empreendimento (atitude teórica e prática), anulou o mundo-da-vida enquanto expressão da vida ativa, pré-tematizado. No mundo finito, “[...] vivemos, conscientes dele como horizonte dos nossos fins particulares, sejam momentâneos e mutáveis, sejam uma meta que duravelmente nos orienta” (HUSSERL, 2012c, p. 381 – anexo XVII). Este mundo é quem constitui os meus valores, me é próprio (SZILASI, 2003).

O mundo pré-dado é o horizonte que abrange, em fluxo constante, todas as nossas metas, todos os nossos fins, passageiros ou duradouros, precisamente tal como de antemão os “abarca” implicitamente uma

consciência intencional de horizonte. Nós, os sujeitos, não conhecemos na vida normal uma e ininterrupta quaisquer metas que alcancem mais longe, não temos, aliás, sequer uma representação de que pode haver outras. Podemos também dizer que todos os nossos temas, teóricos e práticos, residem sempre na unicidade normal do horizonte da vida “mundo” (HUSSERL, 2012a, p. 117).

Conforme Waldenfels (2001), enquanto horizonte universal, o mundo é aquele onde tudo aparece. Com efeito, o homem contemporâneo participante do mundo objetivo ou sob uma visão científica do mundo na racionalidade dilui-se junto com todas as suas subjetividades transcendentais e, portanto, lhe causando o esquecimento do próprio eu (ego). Esquecer-se do ego obscurece a possibilidade de uma ontologia autêntica. Ocorre que o “mundo objetivo” atualmente na sua validade de ser, tal como é – representação –, pouco é posto em questionamento pela ciência moderna, uma vez, estar dado na atitude científica-natural e não na atitude fenomenológica – que suspende a tese do mundo como verdade inquestionável. Entende-se: a atitude natural é “aquela em que espontaneamente vivemos, acreditando na existência do mundo exterior” (ZILLES, 2008, p. 8). Nesta atitude a consciência é ingênua

e, portanto, se distinguindo da atitude fenomenológica. Esta última “[...] trata-se de suspender nossa atenção nesse horizonte para ocupar-nos exclusivamente com o próprio mundo da vida, ou seja, como tem lugar para nós a permanente consciência da existência universal, do horizonte universal de objetos reais, efetivamente existentes” (ZILLES, 2008, p. 44). Como vimos, a atitude natural encerra um cogito não reflexivo; é o mundo das coisas e dos valores, que aí está para mim e para os outros como efetivamente é (HUSSERL, 1949).

Não obstante, a necessidade de um “retorno às coisas mesmas” se torna cada vez mais urgente em nosso tempo. As imposições de um mundo racional que se intensifica pelas normatividades e normalidades das institucionais e da própria ciência requer uma avaliação exigente de suas finalidades. Os costumes e valores universalizados (por exemplo, consumismo e egoísmo) empregam sobre os indivíduos um mundo pré-dado. Desse modo, o conhecimento foi “apropriado” regendo formas de totalitarismo: do planejar, do fazer e do saber.

O contraste entre subjetivo do mundo da vida e o “objetivo” do mundo “verdadeiro” reside, então, no fato de que este é uma substrução lógico-teórica, a substrução de algo principalmente não perceptível, prin-

principalmente não experienciável no seu ser-si-mesmo próprio, ao passo que o subjetivo do mundo da vida se destaca, em tudo e em qualquer coisa, precisamente pela sua efetividade (HUSSERL, 2012a, p. 104).

Com efeito, suspender a tese deste “mundo objetivo”, assim como o projeto de homem contemporâneo traz a epoché fenomenológica como uma tarefa indispensável. Cabe ressaltar, que não basta “por entre parêntese” o mundo, mas, sobretudo, as nossas próprias atitudes e costumes. O mundo objetivo é duvidoso (não apodítico), sobretudo, porque a atitude científica, em sua tarefa, acabou anulando os interesses que residem no mundo-da-vida e toda a sua significação (HUSSERL, 2012c – anexo XVIII). No entanto, é preciso considerar que não se trata de dicotomias entre os mundos, ao contrário, a problema da constituição vital do mundo-da-vida é condição própria e fundante do mundo objetivo. Com razão, Waldenfels (2001) pontuou: há o mundo enquanto horizonte universal (onde tudo aparece) e o mundo enquanto solo universal (onde tudo tem seu início).

Embora vivamos em maior parte no mundo em atitude natural (de modo ingênuo), ainda sim repousa nele, após a epoché (sua perda e recuperação), uma evidência originária da experiência humana da qual a reflexão descortina. Certamente, não se pode negar a existência desse mundo que pauta a nossa

experiência predicativa, no entanto, é preciso considerar que ele não pode ser tomado como único e verdadeiro; sendo que ele interrompe o conhecimento do mundo-da-vida.

El mundo objetivo (*objektiv*) es el constituido por cada cual. Es un mundo empobrecido, en comparación con el *Lebenswelt* que me es propio, y este empobrecimiento depende de la medida en que me está cerrada la puerta del *Lebenswelt* propio de ustedes (inadecuadamente accesible). La Naturaleza accesible para todos los egos en la constitución común – o sea, la naturaliza objetiva (*objektiv*) de cada cual, el campo de investigación de las ciencias naturales – es algo todavía mucho más pobre (SZILASI, 2003, p. 143).

O mundo objetivo, “artificialmente criado”, limita a experiência subjetiva (transcendente imanente) do mundo-da-vida: quando dispenso os meus interesses (valores, metas, saberes, vontades) forjados intersubjetividade em uma dada comunidade em detrimento de uma adesão ao mundo global e externo, abandono a minha própria subjetividade constituidora. Conforme Szilasi (2003, p. 130) a “[...] trascendencia inmanente, el *Lebenswelt* propio, no es objetivo (*Objektiv*) universalmente. Pasa a serlo mediante el acuerdo y la

evidencia generales”.

O mundo-da-vida sempre existiu, mesmo antes da ciência, ou melhor, a ciência é construída na sua obviedade (HUSSERL, 2012a). Isso quer dizer que ele não deixa de existir, é impossível: o mundo-da-vida é o mundo experienciado por mim e por todos. Ele é o solo universal – é o nosso mundo particular (HUSSERL, 2012c – anexo XVII). Vejamos mais elementos sobre o problema do mundo, a fim de não cairmos em dicotomias, isto é, que o mundo objetivo possa ser algo apartado do mundo-da-vida, ao contrário, ele é sustentado no puro fluir universal do mundo, imerso em ligações sintéticas (HUSSERL, 2012a – § 38). Para Schutz (2012) “[...] nós não só agimos no mundo, mas também sobre ele”. Porém, ressalva que mundo objetivo impõe certas condições e, portanto, devemos trabalhar sobre ele com ações (SCHUTZ, 2012, p. 84). Pontuamos que ao homem comum o cogito não é reflexivo às coisas que objetificam sua vida. Para Schutz na vida cotidiana o homem pouco se preocupa com a clareza do seu conhecimento, porém este mundo não é um todo problemático, mas é substrato imprescindível. “La estructura del mundo social es significativa no solo para quienes viven en esse mundo, sino también para sus interpretos científicos. Al vivir en el mundo, vivimos com otros y para otros, y orientamos nuestras vidas hacia ellos” (SCHUTZ, 1972, p. 39).

Percebe-se que o retorno ao mundo-da-vida as experiências antepredicativas tem caráter válido e podem servir como uma espécie de depósito de um saber evidente. Ainda que o objetivismo prevaleça sobre a produção do conhecimento, nada pode ter de causalidades na formação da vida social – logo, não há um nexo causal no mundo-da-vida. Todas as nossas orientações e interesses no mundo estão pautadas em reinterpretações passadas ou intencionadas para uma expectativa de horizontes determinados ou indeterminados. Husserl (2012a, p. 133) chama atenção: “No viver em relação mútua, porém, cada um pode tomar parte na vida do outro. Assim, o mundo não é de todo modo, existente somente para o homem isolado, mas para a comunidade humana [...]”. Husserl (1949, p. 64) já havia apresentado na sua obra “Ideias para uma fenomenologia pura” (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*) de 1913 tais pressupostos do qual chama no § 27 de “mundo da atitude natural” e o “mundo circundante”: “[...] tengo consciencia de un mundo extendido sin fin en el espacio y que viene y ha venido a ser sin fin en nel tempo”. De fato, as estruturas do mundo-da-vida dão aos sujeitos evidências que podem ser reinterpretadas devido a acumulação cultural da sociedade. Nesse sentido, as ações e projeções dos sujeitos raramente caem em um vazio devido ao seu solo vital. O “chão do mundo” dá

concretude existencial para as pessoas, e o mundo-da-vida uma evidência originária (HUSSERL, 2012a).

Em uma dimensão mais concreta da experiência humana, a reflexão sobre o mundo-da-vida, oferece um conhecimento qualitativo sobre a vida e toda sua constituição fundamental. O mundo social é por via do mundo-da-vida a possibilidade de construir uma “teia de significações”, de redes e relações intramundanos. Não cabe no mundo-da-vida qualquer interpretação que leva a hierarquias ou mesmo uma espécie de categorização, pois ele não é lógico ou teórico, mas sim, o “solo” transcendental. Portanto, sendo ele a fonte de conhecimento de todas as formas constituídas no mundo social – as objetividades, as culturas e as subjetividades. No entanto, para todo este alcance a racionalidade científica tornar-se uma obstrução, pois se coloca distante da vida significativa e tão logo não pode ela pretender fundamentar o conhecimento do mundo, ao contrário: uma ciência do mundo-da-vida é condição de possibilidade para a própria fundação de toda ciência objetiva ou objetividade científica.

[...] a ciência de espécie nova do mundo da vida abarca irrecusavelmente por fim, na universalidade de tarefas que constituem a sua cientificidade específica, todos os problemas com sentido para o ser e o conheci-

mento da verdade. Não só todas as questões do conhecimento que desempenham um papel na vida (na vida pré e extracientífica), como também – em num estágio superior – todas as questões da ciência objetiva. Agora, porém, numa maneira de fundamentação que conduz a novas dimensões e, por fim, na medida em que estas dimensões se abrem nas suas infinitas profundezas, a uma ciência universal que encerra em si todos os conhecimentos e problemas de conhecimentos imagináveis – todos os problemas da razão (HUSSERL, 2012c, p. 385 – anexo XVIII).

Esta radicalização, de substituição, precisaria de todo um trabalho primoroso de pensamento. Por isso, não vamos aqui tentar qualquer maior profundidade e dar a cabo as pretensões de Husserl. Cabe, neste momento, apontar alguns elementos fundamentais, uma vez, termos indicado no início deste trabalho o nosso ponto de vista de enfrentamento da crise que adveio da racionalidade objetivista. Para Aztaiza (2011, p. 10):

La ciencia del *Lebenswelt* se presenta desde este contexto como una ciencia que precede y es base para toda ciencia objetiva, como una suma de franjas en

las cuales emergen y se constituyen los hechos del mundo y, sobre todo, como um horizonte de hechos que no es dado de una sola vez y para siempre sino que se desarrolla mediante formas y estilos históricamente proporcionados.

Considera-se: a ciência do mundo-da-vida 1) tem seu caráter universal, isto é, base para todas as ciências objetivas; 2) voltando-se suas preocupações para o mundo, porém, não dado igualmente à todos, ao contrário, considerando 3) os mundos particulares e todo a sua significação histórica, seus preenchimentos, suas metas. Goto (2008, p. 150) nos apresenta mais elementos: “[...] a distinção entre as ciências objetivas e a ciência do mundo-da-vida está estabelecida em dois tipos de *a priori* que dão na experiência: o mundo-da-vida pautado em um *a priori* concreto (experiência originária e pura) e as ciências em um *a priori* lógico objetivo (idealidades)”. Além de oferecer um novo fundamento para as ciências e o conhecimento, a ciência do mundo-da-vida nos coloca em uma atitude teórica e prática do qual o trabalho do cientista volta-se para os interesses humanos, para um regresso à experiência. O que realmente expressa esta atitude? Conforme Husserl (2012a, p. 258) “significa um estilo habitualmente fixo da vida volitiva em direções da vontade ou interesses por ele prefigurados, em fins últimos, em realizações culturais cujo

estilo de conjunto fica, portanto, deste modo determinado”. A reflexão sobre o mundo-da-vida demanda compreender todas suas estruturas fundamentais de existência: atitude, vontade, metas, temático, experiência. O que se descortina são operações intencionais da consciência, uma vez, toda consciência é consciência de algo, é dirigida à..., é consciência de mundo.

Considerações finais

No mundo-da-vida atuam os indivíduos, as interações e as possibilidades de entendimentos mútuos. Uma ética e política fenomenológica se põe em pauta quando o retorno do mundo-da-vida põe abaixo todo o caráter objetivista da vida. Ao problema ético as questões voltam-se para as dimensões dos povos e sua cultura, volta-se para os interesses significativos dos grupos. A objetivação da vida e da cultura pelo objetivismo científico ao produzirem o afastamento do mundo-da-vida, então, dirigiram uma perda de valores, um abandono do mundo moral e a própria consciência de liberdade e responsabilidade. Tão logo, o mundo-da-vida, em uma primeira tarefa, visa romper com o reducionismo e o cientificismo. A sua negação retira a possibilidade de uma vigilância da pura técnica. Uma outra consequência do abandono do mundo-da-vida foi a crença que a vida pode ser toda mensurável e quantificá-

vel pelo método. Nesse sentido, que a atitude fenomenológica se põe a todo o momento sob o rigor de sempre estar em alerta para questionar a cultura. A “Crise”, portanto, além de apontar a perda vital do mundo-da-vida, expõe toda uma tarefa de renovação (*Erneuerung*) da cultura e, nesse sentido, apresentando as possibilidades da constitui-

ção de um mundo dos valores. A reflexão do mundo-da-vida é uma crítica da finalidade. Assim, ir para o domínio da ética, dos valores ou da cultura requer um aprofundamento não meramente dos pressupostos lógico-teóricos, mas da evidência que repousa neste solo vital.

Referências

- AZTAIZA, J. A. S. El concepto de “Mundo de la vida originario” en la fenomenología de Husserl. *Revista Légein*, 2011, n. 12, pp. 7-22. Disponível em: <<http://revistalegein.univalle.edu.co/legein12.html>>; acessado em: [24/08/2014].
- BACHELARD, G. *A filosofia do não*. Tradução de Joaquim José Moura Ramos. Os Pensadores XXXVIII. São Paulo, Abril Cultural, 1974.
- BECH, J. M. *De Husserl a Heidegger: la transformacion del pensamiento fenomenologico*. Barcelona: UNIVERSITAT DE BARCELONA, 2001.
- BRUZINA, R. *Edmund Husserl and Eugen Fink: beginnings and ends in phenomenology, 1928–1938*. Yale University Press, 2004.
- DILTHEY, W. *Psicologia e Compreensão. Ideias para uma psicologia descritiva e analítica*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002.
- _____. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. São Paulo: Ed. Unesp, 2010a.
- _____. *Introdução às ciências humanas: tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história*. Trad.: Marcos Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.
- _____. *Introducción a las ciencias del espíritu: en la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1949.
- _____. *La filosofía como autorreflexión de la humanidad*. In.: HUSSERL, E. *Invitación a la fenomenología*. Paidós, Barcelona, 1992. p. 35-73.
- DRUMMOND, J. J. *Historical dictionary of Husserl's philosophy*. Lanham, Md: Scarecrow Press, 2007.
- FARBER, M. *The Foundation of phenomenology: Edmund Husserl and the quest for a rigorous science of philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1943.
- GOTO, T. A. *Introdução à psicologia fenomenológica: a nova psicologia de Edmund Husserl*. São Paulo: Paulus, 2008.
- GROS, A. E. El vínculo intelectual Husserl-Dilthey en “la filosofía como ciencia estricta” y el intercambio epistolar de 1911. *V Jornadas de jóvenes Investigadores, IIGG, UBA*, Buenos Aires, 2009. Disponível em: <<https://www.academica.org/000-089/252.pdf>>; acessado em [19/03/2010].
- HUSSERL, E. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a.
- _____. *Ciência da realidade e idealização: a matematização da natureza*. In: _____. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Trad.: Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b. p. 221-248.
- _____. *Anexos XVII, XVIII, XIX e XX*. In: _____. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Trad.: Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012c. p. 380-388.
- _____. *A ingenuidade da ciência*. Tradução de Marcella Marino Medeiros Silva. *Scientiæ Studia*, São Paulo, v. 7, n. 4, 2009. p. 659-67.
- _____. *A filosofia como ciência de rigor*. Tradução de Albin Beau. Coimbra: Atlântida, 1965.
- _____. *Investigações lógicas: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Tradução de Pedro M. S. Alves Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.
- _____. *Die krisis der europäischen wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934-1937. Herausgegeben von Reinhold N. Smid. Husserliana XXIX, Dordrecht: Kluwer, 1993.

- _____. *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1949.
- MORAN, Dermot. *Introduction to phenomenology*. London: Routledge, 2000.
- SALDES, Y. P. D. Ciencias de la naturaleza y ciencias del Espíritu en la perspectiva de Dilthey. *Revista Philosophica*, 2006, v. 30, pp. 65-76. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/213407>>: acessado em [19/03/2010].
- SCHUTZ, Alfred. *Fenomenologia e relações sociais: textos escolhidos*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2012.
- _____. *Fenomenologia del mundo Social. Introducción a la sociología comprensiva*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1972.
- STEIN, E. *La pasión por la verdad*. 2ª ed. – Buenos Aires: Bonum, 2003.
- SZILASI, W. *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2003.
- WALDENFELS, B. Mundo familiar y mundo extraño. Problemas de la intersubjetividad y de la interculturalidad a partir de Edmund Husserl. *Ideas y Valores*, 2001, n. 116, pp. 119-131. Disponível em: <<https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/29234>>: acessado em [20/09/2014].
- _____. *Husserl a Derrida: introducción a la fenomenología*. Editores: Barcelona: Paidós, 1997.
- ZILLES, Urbano. A fenomenologia husserliana como método radical Husserl; EDMUND, Edmund. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Trad.: Urbano Zilles. 3. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. p. 11-57.

Recebido: 23/03/2020

Aprovado: 21/09/2020

Publicado: 30/12/2020

