Aufklärung
Revista de Filosofia
AUFKLÄRUNG, João Pessoa, v.13, n.2, Out., 2026, p.1-16 / e.77795
DOI: https://doi.org/10.18012/arf.v13i2.77795
Recebido: 15/05/2025 | Aceito: 30/09/2025
CC BY 4.0: https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

Husserl, Ricoeur e a consciência

[Husserl, Ricoeur, and consciousness]

Luciane Luisa Lindenmeyer[1]
Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil

Resumo: A fenomenologia foi fundada sob influência da radicalização do *cogito* cartesiano, sendo a consciência justamente o elemento que representa o que é imediatamente evidente e que seria, portanto, irrefutável. Husserl insistiu em seu caráter de intencionalidade que caracteriza a constante interação da consciência com a realidade transcendente, embora a consciência seja ainda um "resíduo fenomenológico". A hermenêutica de Ricoeur rompeu de modo mais evidente com as "filosofias do sujeito". A sua teoria da interpretação superou a propositura de uma fundamentação do conhecimento pautada por dados imediatos para converter-se numa tarefa de "tomada de consciência" e de "superação de si", resguardando a efetivação da interpretação, por meio da instauração do sentido do objeto textual. Este artigo explora as nuances comuns entre Husserl e Ricoeur, sem pretender esgotá-las, que fazem referência aos conceitos de *ego,* temporalidade, intencionalidade e intersubjetividade, como aspectos relevantes das teorias da consciência de ambos os autores. Nas suas abordagens, encontramos o uso da noção filosófica de consciência como componente conceitual de uma teoria do sentido, o que pressupõe que a articulação filosófica da consciência seja acompanhada da tematização da superação dos "limites do si".
Palavras-chave: Consciência; Fenomenologia; Hermenêutica; Husserl; Ricoeur

Abstract: Phenomenology was founded under the influence of the radicalization of the Cartesian *cogito*, with consciousness being precisely the element that represents what is immediately evident and therefore irrefutable. Husserl insisted on its intentional character, which characterizes the constant interaction of consciousness with transcendent reality, although consciousness is still a "phenomenological residue." Ricoeur's hermeneutics broke more evidently with the "philosophies of the subject." His theory of interpretation overcame the proposition of a foundation of knowledge based on immediate data to become a task of "becoming aware" and "self-overcoming," safeguarding the effectiveness of interpretation through the establishment of the meaning of the textual object. This article explores the common nuances between Husserl and Ricoeur, without intending to exhaust them, which refer to the concepts of ego, temporality, intentionality, and intersubjectivity as relevant aspects of both authors' theories of consciousness. In both approaches, we find the use of the philosophical notion of consciousness as a conceptual component of a theory of meaning, which presupposes that the philosophical articulation of consciousness is accompanied by the thematization of overcoming the "limits of the self".
Keywords: Consciousness; Phenomenology; Hermeneutics; Husserl; Ricoeur

Introdução

Os campos teóricos da fenomenologia e da hermenêutica encontram-se intimamente conectados em razão de inúmeros conceitos comuns que constituem cada um de seus métodos filosóficos. Não se pode ignorar,

1 *Doutora em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos-UNISINOS, com bolsa CAPES/Proex. Professora substituta no Departamento de Ciências Humanas e Filosofia da UEFS. E-mail: lucianelindenmeyer@gmail.com*

AUFKLÄRUNG, João Pessoa, v.13, n.2, Out., 2026, p.1-16 / e.77795

evidentemente, que existam especificidades investigativas no que se refere a cada uma de suas finalidades teóricas. A fenomenologia, nos moldes husserlianos, pretendeu estabelecer os pressupostos necessários para que a filosofia se convertesse em um fundamento seguro para o conhecimento. A hermenêutica, de maneira geral, na qualidade de teoria da interpretação está situada numa outra categoria, na qual é necessária a superação do que aparece imediatamente para o sujeito, de forma que a interpretação seja concebida com base em variados fatores que não podem ser obtidos unicamente por uma experiência "pré-reflexiva".

A hermenêutica, em especial a filosófica, pressupõe a efetividade de uma experiência propriamente fenomenológica, no sentido da superação da dicotomia entre as categorias epistêmicas de "sujeito" e "objeto". Há condições divergentes e convergentes entre a fenomenologia e a hermenêutica que podem ser percebidas com a aproximação comparativa entre dois expoentes dessas duas tradições filosóficas, Edmund Husserl e Paul Ricoeur. Em particular, pelo uso que cada um desses autores fez do conceito de "consciência", usos que apresentam uma conotação, respectivamente, positiva e negativa. Portanto, é preciso empreender a resolução da questão "o que é a consciência?" para cada um desses autores continentais clássicos.

Mesmo que haja um antagonismo evidente acerca dos elementos que caracterizam a consciência para a fenomenologia husserliana e para a hermenêutica ricoeuriana, existem claras influências da fenomenologia no pensamento de Ricoeur, quem esteve em contato direto com os textos originais dessa escola filosófica. É importante destacar que tanto Husserl quanto Ricoeur deixam transparecer em seus pensamentos uma predisposição ontológica, que surge pela busca do desvelamento do ser das coisas e pela tentativa de aproximação com o que é "verdadeiro". Em Husserl (2013, § 41, p. 122), não há "ser verdadeiro", enquanto "sentido", para além do "domínio da subjetividade transcendental". Para Ricoeur (1990, p. 18), as "preocupações ontológicas" são aquelas "segundo as quais *compreender* deixa de aparecer como um simples modo de *conhecer* para tornar-se uma *maneira de ser* e de relacionar-se com os seres e com o ser".

Com base nos elementos conceituais até aqui apresentados, este artigo pretende analisar a importância da noção de consciência tanto para a fenomenologia husserliana quanto para a hermenêutica ricoeuriana. No primeiro momento, considero uma das principais concepções teóricas para a compreensão do projeto fenomenológico de Husserl, a saber, a intencionalidade da consciência, especialmente na sua configuração ostensivamente "transcendental". Demonstrarei a centralidade da consciência intencional, em sua configuração "não-solipsista", articulada como estrutura *noético-noemática* e que situa o *ego* transcendental em um horizonte de significação e de "atividades intersubjetivas"[2]. Detenho-me, principalmente, em *Ideias I* (*Hua III*) e nas *Meditações cartesianas* (*Hua I*), considerando a continuidade da fundamentação husserliana relativa aos conceitos de intencionalidade como estrutura *noético-noemática* e de intersubjetividade transcendental.

2 Especialmente no período das *Meditações cartesianas* (*Hua I*).

AUFKLÄRUNG, João Pessoa, v.13, n.2, Out., 2026, p.1-16 / e.77795

Em seguida, abordo a noção de consciência enquanto "tarefa hermenêutica", tendo em vista a crítica ricoeuriana à pretensão de estabelecer uma "consciência pura", como proposta por Husserl, especialmente no período que sucedeu a "famigerada" virada transcendental. Embora Ricoeur pretendesse dissociar a sua abordagem das influências idealistas na conceitualização da "consciência", ainda assim, não podemos enquadrá-lo facilmente em um dos lados da dicotomia cartesianismo/anticartesianismo. Pensar a consciência a partir da "hermenêutica do si" de Ricoeur é considerar as suas reflexões acerca de conceitos correlatos como a dialética entre "mesmidade" e "ipseidade", a questão da temporalidade e da intersubjetividade e as suas consequências para o problema da identidade "pessoal" e "narrativa". Apesar de esses conceitos terem sido desenvolvidos em obras distintas, eles representam aspectos parciais da proposta ricoeuriana de crítica às "filosofias do sujeito" e "egologias".

A intencionalidade da consciência fenomenológica e a constituição do "eu sou" transcendental

É na "esfera da consciência" que se desdobram as análises husserlianas dos fenômenos. Esse pressuposto é, muitas vezes, a fonte de mal-entendidos e associações históricas equivocadas. Pode-se facilmente assimilar o interesse fenomenológico na constituição das experiências conscientes a vertentes epistemológicas de orientação subjetivista.

A consciência, no contexto do pensamento fenomenológico, não pode ser compreendida sem considerarmos o seu caráter intencional, por meio do qual ela é sempre vinculada à realidade objetiva, de forma que ela não pode ser pensada de maneira isolada de sua realidade experienciante, como nos moldes da abordagem solipsista da consciência. O íntimo encadeamento fenomenológico da consciência com a realidade objetiva possibilita, em primeira instância, uma análise filosófica da própria atividade de pensamento, de modo que a sua efetividade depende diretamente do vínculo entre esses dois elementos. O próprio pensamento é avaliado com base na sua relação com a inteligibilidade das coisas. Isso significa que

> Toda a análise intencional vai além da vivência da esfera imanente momentânea e realmente dada, e certamente de tal maneira que, desvendando as potencialidades, que agora são patenteadas de modo real e em horizonte, ela expõe multiplicidades de novas vivências em que se torna claro o que era apenas implicitamente visado e que, desse modo, era já intencional (HUSSERL, 2013, p. 18).

A intencionalidade corresponde à própria estrutura da consciência, a qual nunca é, no contexto da fenomenologia, dissociada dos objetos transcendentes, mesmo que a análise dos fenômenos seja realizada pela subjetividade

AUFKLÄRUNG, João Pessoa, v.13, n.2, Out., 2026, p.1-16 / e.77795

transcendental[3]. É por meio da intencionalidade da consciência que os objetos ou as "coisas mesmas" aparecem para o sujeito de forma direta enquanto fenômeno, dessa maneira a consciência fenomenológica difere-se daquela concebida pelas tradições filosóficas precedentes. O diálogo crítico de Husserl com a tradição filosófica da modernidade ocorre a partir da condição de que "Nas tradições cartesiana, hobbesiana e lockeana, que dominaram nossa cultura, nos foi ensinado que quando estamos conscientes estamos principalmente conscientes de nós próprios ou de nossas próprias ideias" (SOKOLOWSKI, 2012, p. 18).

A visão dualista que sustentou a dicotomia consciência-mundo prevaleceu em grande medida como paradigma das análises filosóficas até a reconciliação entre as categorias "sujeito" e "objeto" que começou a ser esboçada no campo da psicologia por Franz Brentano, quem apropriou-se do conceito medieval de intencionalidade para tratar dos fenômenos psíquicos, que correspondem a ocorrências que sempre se referem a objetos externos ao sujeito consciente.

Edmund Husserl foi fortemente influenciado pelo racionalismo cartesiano, mas para a fenomenologia não basta isolarmos a consciência da realidade a fim de nos assegurarmos de nossas próprias capacidades cognitivas, uma vez que nossa consciência, ao ser intencional, é constituída por tudo o que lhe aparece enquanto fenômeno. A consciência fenomenológica não pode ser isolada do mundo para ser analisada "em si", já que é parte de sua própria constituição filosófica a íntima associação com o que é transcendente, isto é, com o que é externo a ela mesma[4].

A radicalização do *cogito* cartesiano realizado pelo pensamento fenomenológico tem como elemento fundamental, a intencionalidade, de modo a "corrigir" os erros "psicologistas" de Descartes no tratamento filosófico da problemática transcendental. Em nível fenomenológico,

> A mente e o mundo são correlatos entre si. Coisas aparecem para nós, coisas verdadeiramente descobertas, e nós, de nossa parte, revelamos, para nós mesmos e para os outros, o modo como as coisas são [...]. Discutindo a intencionalidade, a fenomenologia ajuda-nos a reivindicar um sentido público do pensamento, do raciocínio e da percepção. Ajuda-nos a reassumir nossa condição humana como agentes da verdade (SOKOLOWSKI, 2012, p. 21).

3 A insistência husserliana, após a virada transcendental iniciada a partir de seus escritos de 1913, em utilizar o conceito de subjetividade transcendental não nos deve levar a compreendê-la como equivalente da noção cartesiana de *cogito*. A acepção husserliana de transcendentalismo implica a mesma radicalidade metodológica do cartesianismo, especialmente no que se refere ao seu caráter "meditativo", entendido como o "para mim" da experiência. No entanto, a condição de "suspensão" da realidade mundana e da intersubjetividade, não representa a "antecedência" do ego diante da realidade do mundo, mas sim a mudança no foco atencional no "aí para mim". Se em Descartes, "O ego permanece isento de todo questionamento. Com a *epoché*, entretanto, mesmo o eu, porquanto está absorvido no mundo, encontra-se submetido à suspensão de sua realidade substancial ingênua" (DEPRAZ, 2008, p.12).

4 É sempre preciso fazer ponderações acerca da compreensão husserliana da relação fenomenológica entre imanência e transcendência. O uso técnico do conceito de intencionalidade indica justamente a ruptura husserliana com as epistemologias modernas que pressupunham essa dicotomia na fundamentação de suas teorias do conhecimento.

AUFKLÄRUNG, João Pessoa, v.13, n.2, Out., 2026, p.1-16 / e.77795

A consciência intencional não corresponde a uma experiência individual, na qual o irrefutável seja a existência da subjetividade, já que o conceito de consciência refere-se, para a fenomenologia, a uma "experiência transcendental", que pressupõe a existência da realidade externa e transcendente. É nesse caráter que a consciência apresenta diversas modalidades de intencionalidade, sendo que cada uma delas é direcionada para um tipo específico de objetos externos. Husserl (2013, § 12, p. 66) considerou que não há uma relação imediata entre a pretensa certeza cartesiana do *ego cogito* com a experiência transcendental que é viabilizada pela fenomenologia, ou seja, a "[…] evidência do ser do *ego*, ela não coincide, porém, sem mais, com a evidência acerca do ser dos múltiplos dados da experiência transcendental".

A experiência transcendental pressupõe os múltiplos modos de intencionalidade. A intencionalidade pode ser, num primeiro momento, perceptual, quando a consciência estiver em contato com os mais variados objetos, como também pictorial, quando o objeto intencionado é alguma modalidade de fotografia ou gravura (SOKOLOWSKI, 2012, p. 21). Em todo caso, "As vivências cognitivas – e isto pertence à essência – têm um *intentio*, visam (*meinem*) algo, referem-se, de um ou outro modo, a uma objectalidade. É próprio delas referir-se a uma objectalidade, mesmo se a objectalidade lhes não pertence" (HUSSERL, 2000, p. 83).

A consciência intencional é o resíduo fenomenológico[5], ou seja, é o componente central e inicial para todo o procedimento fenomenológico que se segue dessa modalidade de consciência. A sua "estrutura" é relacional ao transcendente e caracterizada pelo objeto ao qual ela corresponde, seja ele existente ou não. Uma definição objetiva de consciência em Husserl é a de que "[…] a expressão *consciência* abrange *todos* os vividos" (HUSSERL, 2006, § 33, p. 83). A consciência é sempre relativa a um sujeito concreto e à sua "efetividade natural". A ambiguidade correntemente pontuada na análise fenomenológica dos vividos diz respeito à volta à "esfera da consciência", que soa como a tese cartesiana do *cogito*, como o elemento constitutivo basilar. No entanto,

> […] uma vivência não é puramente interna à consciência, sem a qual permaneceria privada e não teria qualquer chance de alcançar a objetividade de uma verdade possível. Husserl também confere à vivência uma dupla objetivação, que passa, por um lado, por seu vínculo com os objetos do mundo, e, por outro, pela necessária liberação de sua essência" (DEPRAZ, 2008, p. 21).

A proposta teórica a ser cumprida pela análise fenomenológica é a de descrever as diferenças entre cada uma das categorias de intencionalidades que

---

5 Husserl (2006, *§ 33,* p. 83) utilizou a expressão "resíduo fenomenológico" para fazer referência à sua polêmica definição de "consciência pura". A compreensão de seu significado técnico implica a introdução do conceito de *epoché*, na medida em que a consciência é o resíduo fenomenológico, porque, ela é o elemento que prevalece diante da "suspensão". No entanto, longe de incorrer no erro do solipsismo, Husserl (2006, *§ 33,* p. 83) pretendeu recorrer à consciência pura não como a certeza da "consciência de si", mas a fim de recuperar o "mundo como *eidos"*.

AUFKLÄRUNG, João Pessoa, v.13, n.2, Out., 2026, p.1-16 / e.77795

correspondem à consciência, tendo em vista os critérios essenciais que constituem os objetos intencionais. É nesse sentido que não é possível falarmos de "essência" sem considerarmos aspectos que possam ser universalizados, ou seja, que digam respeito à estrutura "*noético-noemática*[6]" relativa à intencionalidade da consciência fenomenológica. O vínculo fenomenológico entre *noese* e *noema* refere-se ao "caminho que vai das evidências objetivas para as correspondentes evidências fenomenológicas essenciais". A "evidência fenomenológica" é o *noema,* o "sentido"[7] do vivido de consciência e dos seus "momentos noéticos" (HUSSERL, 2006, § 87, p. 202).

Se a consciência fenomenológica é sempre uma consciência compartilhada e pública, o que Sokolowski (2012, p. 20) chamou de "publicidade da mente"[8], o que está no centro da análise filosófica da fenomenologia é o próprio pensamento, não em um sentido psicológico, mas como sendo a todo momento vinculado aos fenômenos, conforme eles aparecem para a consciência. O direcionamento intencional da consciência para "as coisas mesmas" visa a não apenas compreender a via subjetiva da constituição do conhecimento, como também a dimensão objetiva do mundo. Isso significa que "Se estamos privados de intencionalidade, se não temos um mundo em comum, então não entramos na vida da razão, da evidência e da verdade" (SOKOLOWSKI, 2012, p. 19).

É dessa maneira que a fenomenologia promoveu a reintegração gnosiológica entre "sujeito" e o "objeto" de conhecimento, antes separados pelo pensamento positivista ou mesmo o de viés idealista. O sujeito aparece como indissociável das técnicas e metodologias que pretendem formular o conhecimento, por meio das suas capacidades de perceber, imaginar e lembrar. Esses elementos são basilares para o entendimento da teoria fenomenológica e representam "variações" da própria consciência, de modo que "A cada momento posso, refletindo, dirigir um olhar atento particular para esta vida originária. Posso captar o presente como presente, o passado como passado, tal como ele próprio é" (HUSSERL, 2006, § 8, p. 57).

É diretamente por meio da explicitação da intencionalidade da consciência, como constituição dos "modos de apreensão", que a fenomenologia propõe a relevância da aparência dos fenômenos enquanto parte integrante do ser daquilo

---

6 Husserl aprofundou a sua análise da estrutura noético-noemática da consciência em *Ideias I.* Um ato noético implica sempre um correlato noemático, de maneira que "Aos múltiplos dados do conteúdo real, noético, corresponde uma multiplicidade de dados, mostráveis em intuição pura efetiva, num '*conteúdo noemático*' correlativo ou, resumidamente, no '*noema*'" (HUSSERL, 2006, *§ 88,* p. 203).

7 Husserl utiliza esse conceito em "significação ampliada", de maneira que, por exemplo, o sentido da percepção é o "percebido como tal", da recordação o "recordado como tal" (HUSSERL, 2006, *§ 88, p. 204).*

8 Sokolowski (2012, p. 21) considerou que essa característica da consciência transcendental ou intencional postulada pela fenomenologia husserliana, e muitas vezes ignorada por seus críticos, é o seu grande diferencial, de modo que "Uma das grandes contribuições da fenomenologia foi ter rompido com o predicamento egocêntrico, ter dado um xeque-mate na doutrina cartesiana. A fenomenologia mostra que a mente é uma coisa pública, que age e manifesta a si mesma publicamente, não apenas dentro de seus próprios limites".

o que aparece. Diante dessas circunstâncias, "Os aparecimentos são reais; eles pertencem ao ser" (SOKOLOWSKI, 2012, p. 24). A aparência dos fenômenos representa o modo como eles se manifestam para a consciência, por meio dos atos intencionais. A grande peculiaridade da abordagem fenomenológica da consciência, contexto em que ela é sempre intencional, está no ponto em que as características essenciais dos fenômenos não estão unicamente na mente do sujeito, porque consciência e objeto nunca são dissociados. A consciência fenomenológica, apesar de seguir as linhas gerais do "protótipo filosófico cartesiano", não é fechada em si mesma.

Com a tematização metodológica da intencionalidade como basilar para a análise fenomenológica dos vividos, as "ambiguidades" acerca do idealismo husserliano tornam-se evidentes, especialmente, no contraste com as versões idealistas anteriores. Em razão disso, é imprescindível pontuar que "É verdade que Husserl se pensa distante do 'idealismo subjetivo', e recusa explicitamente essa classificação. Toda realidade existe através de uma *Sinngebung*, mas isso não significa 'transformar o mundo inteiro em uma aparência subjetiva'" (MOURA, 1989, p. 14).

Discorrer sobre a consciência fenomenológica é considerar a maneira como esse conceito adquire uma peculiaridade em relação às abordagens filosóficas precedentes. A crítica husserliana ao psicologismo realizada nas origens da formulação teórica da fenomenologia demonstra que a sua proposta é, em certo sentido, um projeto ontológico. Portanto, está implícita nos seus preceitos a pretensão de universalização de seus princípios, como o da experiência fenomenológica e da consciência intencional, componentes teóricos que são sempre públicos, sendo que todos os dados essenciais que se manifestam para a consciência são compartilhados e nunca correspondem a interpretações subjetivas.

Essa característica é claramente assimilada pela tradição hermenêutica, em especial a da hermenêutica filosófica, no que se refere a recusa de métodos e de técnicas de interpretação para abordar a compreensão enquanto condição de existência, isto é, propriamente no seu caráter mais universal. Isso significa que

> A compreensão não se concebe como um processo subjectivo do homem face a um objecto mas sim como um modo de ser do próprio homem; a hermenêutica não se define enquanto disciplina geral, enquanto auxiliar das humanidades, mas sim como tentativa filosófica que avalia qua avalia a compreensão, como processo ontológico – o processo ontológico do homem (PALMER, 2011, p. 168).

Em linhas gerais, o chamado "processo ontológico do homem" só poderia ser adequadamente considerado por meio de um "novo método", que não aquele das ciências naturais. O questionamento fenomenológico da pretensa "objetividade" científica manteve-se como um tópico relevante para a hermenêutica filosófica. Não há uma ontologia do homem sem que se considere primeiramente as

"experiências vividas"[9]. Afinal, "Os estudos humanos não lidam com factos e fenômenos que silenciam o homem mas com factos e fenômenos que apenas são significativos pela luz que trazem aos processos internos do homem, a sua <experiência interna>" (PALMER, 2011, p. 110).

A noção husserliana de imanência, associada à consciência intencional, tematiza essa dinâmica de significação, embora abra mão da tomada do ego transcendental como um tipo de "fundamento primeiro". O desenvolvimento intencional dos vividos de consciência não são constituídos por uma dinâmica inferencial empírica, mas por uma "síntese" constitutiva entre a facticidade objetual e o estrato "eidético", ou das idealidades. O "eu sou" transcendental não equivale ao eu psicológico "cartesiano" que resiste à dúvida intelectiva e que alcança o mundo inferencialmente.

AUFKLÄRUNG, João Pessoa, v.13, n.2, Out., 2026, p.1-16 / e.77795

> […] do mesmo modo que o eu reduzido não é um qualquer pedaço do mundo, também, inversamente, o mundo e qualquer objeto mundano não são um pedaço do meu eu, algo que se possa encontrar realmente na minha vida de consciência como uma parte real; sua, como um complexo de dados de sensação ou de atos. Esta transcendência pertence ao sentido próprio de tudo o que é mundano, se bem que este sentido, que determina no seu todo o que é mundano, com a sua validade de ser, só o adquira ele e só o possa adquirir a partir do meu experienciar (HUSSERL, 2013, § 11, p. 64).

A grande contribuição do pensamento fenomenológico para a hermenêutica está diretamente vinculada ao seu paradigma de experiência, que tem como pressupostos tanto a intencionalidade como a temporalidade da consciência. Com a suspensão do juízo diante dos dados imediatos que aparecem para a consciência, a fenomenologia pretende fundamentar o conhecimento de todas as ciências. Os dados imediatos não equivalem ao que é óbvio, em razão da suspensão do juízo que deve ser aplicada, de modo quase contemplativo, para que qualquer engano filosófico seja evitado.

Embora a intencionalidade e a temporalidade da consciência não sejam a mesma coisa, aspecto conhecido por Ricoeur (2007, p. 120), como explicitado nas suas considerações sobre a fenomenologia do tempo de Husserl: "O próprio título das *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo* já anuncia seu teor: a consciência do tempo é declarada íntima. Além do mais, a palavra 'consciência' não é aqui tomada no sentido da 'consciência de', no modelo da intencionalidade". Ainda assim, é preciso aludir à condição de que o "eu transcendental" é vinculado à temporalidade não apenas como uma modalidade de

9 É preciso pontuar que este aspecto já havia sido reivindicado por Dilthey na sua análise filosófica da distinção metodológica entre ciências naturais (*Naturwissenschaften*) e ciências humanas *(Geisteswissenschaften)*. Sobre esse aspecto das influências originárias da hermenêutica filosófica, Palmer (2011, p. 110) assinalou que "Dilthey sustentou que <os estudos humanísticos> ou <ciências humanas> *(Geisteswissenschaften)* tinham que forjar novos modelos de interpretação dos fenômenos humanos. Estes tinham que derivar das características da própria experiência vivida; tinham que basear-se nas categorias de <sentido> e não nas categorias de <poder>, nas categorias da história e não nas das matemáticas".

"imanência", mas como uma dinâmica de "identificação" e de "síntese universal" da experiência imanente (HUSSERL, 2013, § 18, p. 79). É nesse sentido que Ricoeur pensará o tempo como inerente à temática da consciência e, de modo mais específico, da "identidade narrativa".

AUFKLÄRUNG, João Pessoa, v.13, n.2, Out., 2026, p.1-16 / e.77795

A tarefa hermenêutica da "tomada de consciência" e a "desapropriação de si"

Em nível da hermenêutica filosófica[10] de Ricoeur, encontramos a mesma indissociabilidade entre o sujeito e o mundo presente na fenomenologia. O conceito de consciência possui relevância filosófica como vínculo elementar entre essas duas instâncias. No entanto, há uma conotação claramente negativa[11] atribuída a esse conceito, no interior de sua teoria da interpretação que visa ao estabelecimento do sentido de tudo o que está oculto por múltiplas "ideologias" contidas nas mais variadas modalidades de discurso. Em contraste com a orientação fenomenológica de análise dos "modos de doação" dos fenômenos, "A hermenêutica é o sistema pelo qual o significado mais fundo é revelado, para além do conteúdo manifesto" (PALMER, 2011, p. 52).

A filosofia da linguagem contida no interior da teoria hermenêutica de Ricoeur pressupõe a análise dos componentes ocultos que compõem a língua, na tentativa de reconstituir os possíveis significados de sua estrutura. Na acepção ricoeuriana,

> A hermenêutica é o processo de decifração que vai de um conteúdo e de um significado manifestos para um significado latente ou escondido. O objecto de interpretação, i. e., o texto no seu sentido mais lato, pode ser constituído pelos símbolos de um sonho ou mesmo por mitos e símbolos sociais ou literários (PALMER, 2011, p. 52).

10 Diante do desenvolvimento histórico da hermenêutica, Gadamer é certamente o grande representante da hermenêutica filosófica. Ricoeur é muitas vezes caracterizado como o autor de uma "hermenêutica da confiança" em oposição à "hermenêutica da suspeita" oriunda das filosofias de Nietzsche, Marx e Freud. Apesar disso, Ricoeur acompanhou Gadamer em alguns desdobramentos acerca dos conceitos de "interpretação" e de "sentido". Durante muito tempo a questão da interpretação esteve presente nas discussões filosóficas e teológicas, "A hermenêutica *filosófica* é, no entanto, de uma data muito mais recente. No sentido mais restrito e usual, ela designa a posição filosófica de Hans-Georg Gadamer e, eventualmente, também a de Paul Ricoeur" (GRONDIN, 1999, p. 24).

11 Podemos compreender essa negatividade atribuída à consciência a partir da noção de "não-soberania do sujeito", como assinalado por Gagnebin (1997). O contexto de suas influências teóricas para a rejeição da pretensa relevância epistêmica do sujeito e da consciência pode ser caracterizado do seguinte modo: "Ricoeur distingue três correntes distintas, mas que se reforçam mutuamente nessa denúncia do *humanismo* metafísico, tal como Heidegger, nas pegadas de Nietzsche, o tinha definido: primeiro, um pensamento poetizante que se reclama, justamente, do segundo Heidegger; depois, o estruturalismo tanto linguístico como, sobretudo, antropológico (Lévi-Strauss); enfim, a renovação da psicanálise com a doutrina lacaniana" (GAGNEBIN, 1997, p. 263).

AUFKLÄRUNG, João Pessoa, v.13, n.2, Out., 2026, p.1-16 / e.77795

A consciência hermenêutica que subjaz as dinâmicas de compreensão e de desvelamento das experiências cotidianas implica igualmente a dimensão da temporalidade[12], que vincula o sujeito existente no presente ao passado da tradição e do texto interpretado. A tarefa hermenêutica de "tomada de consciência" é interpretativa, na medida em que a temporalidade seja assimilada pelo intérprete, ou seja, é preciso que toda interpretação tenha a consciência de ser "historicamente situada" (RICOEUR, 1990, p. 66).

A problemática filosófica do tempo, está igualmente implícita na conhecida distinção ricoeuriana, especialmente empreendida em *O si-mesmo como um outro*, entre as noções de mesmidade e ipseidade. Esses conceitos remetem à problemática "cartesiana" do "sujeito", do "eu penso", do "eu sou" (RICOEUR, 1991, p. 11). Porém, Ricoeur (1991, p. 30) não considera o pressuposto de que haja uma equivalência entre o "si" e o "eu", isto é, "Dizer si não é dizer *eu*. O *eu* se põe ou é deposto".

De modo mais específico, os conceitos de "mesmidade" e "ipseidade" são articulados por Ricoeur na problematização do clássico problema da "identidade pessoal", vinculado por ele à questão da "identidade narrativa". A identidade narrativa pressupõe a dimensão temporal como narração, como a coerência interna de nossa própria existência. Para que haja coerência na linha temporal de nossa vida concreta, é preciso que haja "a transferência do sentido do constituinte para o constituído". Nesta análise, Ricoeur (1997, p. 422) recorre à fenomenologia husserliana da consciência interna do tempo e a sua "hilética da consciência" a fim de compreender a identidade narrativa como uma dinâmica de atribuição de sentido de si realizada pelo sujeito.

O que faz com que o *ego* seja "si mesmo", ou ainda, seja "idêntico" a si mesmo? É na articulação da resposta a essa questão que a temporalidade se torna uma temática incontornável. Ricoeur (1991, p. 13) definiu "mesmidade" como equivalente de "identidade-*idem*" e "ipseidade" como "identidade-*ipse*". A mesmidade implica duração ou permanência da identidade do "eu" como "si mesmo". A mesmidade precisa ser "dialeticamente" sobreposta pela ipseidade, a fim de alcançar a "alteridade do diverso do si" (RICOEUR, 1991, p. 13).

Nesse sentido da superação intersubjetiva dos limites da própria subjetividade, Ricoeur aproxima-se de aspectos da fenomenologia husserliana da intersubjetividade. Husserl, especialmente nas *Meditações cartesianas*, sistematizou a temática da intersubjetividade transcendental, de modo a realizar a "[…] tarefa de abertura do campo infinito da experiência transcendental" (HUSSERL, 2013, § 13, p. 58). Considerar que o ego transcendental exerça um

12 A questão da temporalidade é importante tanto para a análise ricoeuriana da interação hermenêutica entre sujeito intérprete e o objeto textual, quanto para a fundamentação da sua hermenêutica do si e da relação dialética entre mesmidade e ipseidade. Em *A memória, a história e o esquecimento*, Ricoeur (2007, p. 52) pontuou, em referência à análise husserliana da consciência interna do tempo e a análise da "duração" temporal, que "Durar, é permanecer o mesmo". Em nível fenomenológico, não há percepção ou recordação sem a noção temporal de duração e a distinção husserliana, empreendida nas *Lições* de 1905, entre "impressão" e "retenção". "Essa distinção *é s*uficiente para distinguir o agora da consci*ê*ncia do 'que acabou *de* passar' que dá uma extensão temporal à percepção".

papel elementar na constituição dos vividos não implica o seu isolamento radical diante do mundo e dos outros, se partirmos do pressuposto de que

> De fato, dever-se-á mostrar que um solipsismo transcendental é apenas um subnível filosófico e que, enquanto tal, ele deverá ser delimitado, do ponto de vista do método, para que a problemática da intersubjetividade transcendental, como problemática fundada e, portanto, de nível mais elevado, possa ser tomada em consideração de um modo correto (HUSSERL, 2013, § 13, p. 58).

AUFKLÄRUNG, João Pessoa, v.13, n.2, Out., 2026, p.1-16 / e.77795

Embora a proposta husserliana incorra em um tipo de análise egológica, a proposta ricoeuriana da dialética entre os níveis da mesmidade e da ipseidade atualizou, para uma perspectiva hermenêutica, a problemática da interação entre o "eu" e o "outro". Ricoeur aprofundou a temática da intersubjetividade sob uma perspectiva crítica das filosofias do sujeito que propunham a independência do ego diante do mundo, como ele mesmo pontuou:

> Considero aqui paradigmáticas as filosofias do sujeito em que ele esteja aí formulado na primeira pessoa - *ego cogito* -, em que o "eu" se defina como eu empírico ou como eu transcendental, em que o "eu" seja colocado independentemente, isto é, sem confrontação com outro, ou relativamente, requerendo a egologia o complemento intrínseco da intersubjetividade (RICOEUR, 1991, p. 14).

A mencionada superação dialética da mesmidade, por meio da ipseidade, viabiliza o "confronto" do "si" com o "diverso do si". Em verdade, ao possibilitar o sair da mesmidade do "si", a ipseidade é um tipo de alteridade que faz do outro implícito no "si", ou seja, "O *si-mesmo como um outro* sugere desde o começo que a ipseidade do si-mesmo implica a alteridade em um grau tão íntimo, que uma não se deixa pensar sem a outra" (RICOEUR, 1991, p. 14). A partir dessa condição existencial primordial, a dialética necessária entre mesmidade e ipseidade é composta por desdobramentos éticos, por meio dos quais "A *autonomia* do si surgirá aí intimamente ligada à *solicitude* com o próximo e à *justiça* para cada homem" (RICOEUR, 1991, p. 30).

A "superação de si" é também reivindicada por Ricoeur nas dinâmicas em que o sujeito é chamado à interpretação da obra textual, aspecto elementar da sua hermenêutica, ocorre a "desapropriação de si" como uma abertura ao objeto hermenêutico. No entanto, não há equivalência entre a "desapropriação de si" postulada por Ricoeur e a tese da "aniquilação" do pressuposto da subjetividade[13], bastante difundida na sua contemporaneidade histórica. Embora a dinâmica interpretativa exija a desapropriação de si, seria preciso resguardar a pertinência metodológica da nossa capacidade de "autodesignação", no sentido de que

13 É interessante pontuar, acompanhada de Gagnebin (1997, p. 265) que, diante das disputas entre as escolas "cartesianas" e "anticartesianas", a ausência de deslumbramento de Ricoeur diante dessas duas tendências de sua época, se dá sob influência da fenomenologia, ou seja, "Vemos aqui, com nitidez, como a vertente fenomenológica do pensamento de Ricoeur o defende dos encantos entrecruzados do estruturalismo, da desconstrução e também da filosofia analítica".

> Ora, essa possibilidade de transportar a autodesignação em primeira pessoa sobre a terceira, por mais insólita que seja, é provavelmente essencial no sentido que nós damos à consciência a qual juntamos à própria noção de acontecimento mental; pois podemos consignar estados mentais a uma terceira pessoa sem admitir que essa terceira os sinta? (RICOEUR, 1991, p. 48).

AUFKLÄRUNG, João Pessoa, v.13, n.2, Out., 2026, p.1-16 / e.77795

Ao considerarmos a importância também de elementos que não aparecem de maneira imediata para a hermenêutica ricoeuriana, podemos perceber uma ruptura em relação à proposta fenomenológica que prioriza os fenômenos que se manifestam para a consciência, a fim de que apenas a *intuição eidética* seja o critério de base da experiência. Ao contrário da formulação de um pressuposto teórico pautado por dados conscientes imediatos e que busca analisar apenas os fenômenos puros, a hermenêutica ricoeuriana pretende estabelecer o sentido interpretativo através de um processo de dissociação com toda e qualquer "ideologia", o qual pressupõe a observação de elementos que são obscuros e, portanto, não imediatos. Em verdade, a ideologia é, para Ricoeur (1990, p. 77), um tipo de "consciência falsa", que se oporia às modalidades de consciência "hermenêutica" e "crítica"[14].

Assim como a hermenêutica filosófica de Gadamer, a teoria da interpretação de Paul Ricoeur é também fortemente influenciada pela fenomenologia husserliana, no entanto, é importante considerar que,

> Seu impacto [...] não provém de sua pretensão a uma fundamentação originária e imediata da fenomenologia pela consciência pura – pretensão certamente presente e importante – mas de sua insistência na intencionalidade dessa mesma consciência, isto é, da relação essencial e primeira da consciência ao mundo fora da consciência. Em outras palavras, a fenomenologia husserliana rompe 'a identificação cartesiana entre consciência e consciência de si' ou ainda permite 'escapar ao solipsismo de Descartes (...) para levar a sério o quadro histórico da cultura (GAGNEBIN, 1997, p. 261-262).

Tanto Husserl quanto Ricoeur estão de acordo com a crítica ao solipsismo cartesiano, tendo em vista uma consciência que é pretensamente separada do mundo transcendente e analisada apenas a partir de sua própria capacidade de pensamento. Contudo, Ricoeur não utilizou a noção de consciência como um fundamento de sua teoria, uma vez que a interpretação deve ter como princípio o desvelamento do sentido presente nos símbolos, ou seja, a "tarefa hermenêutica" refere-se a uma tomada de consciência que permite a liberação de todos os elementos ilusórios provenientes da linguagem simbólica, de forma que todas as ideologias inseridas nos discursos analisados sejam reconhecidas.

Há uma forte mediação da linguagem em um sentido próximo do

14 Sobre a distinção entre esses dois modos de consciência que integram a teoria da interpretação de Ricoeur, ele pontuou que "A instância crítica se situa […] acima da consciência hermenêutica, pois afirma como empreendimento de 'dissolução' das coações oriundas, não da natureza, mas das instituições" (RICOEUR, 1990, p. 124). Essa subdivisão analítica não deve, no entanto, prevalecer, uma vez que Ricoeur (1990) desenvolverá os pressupostos de uma "hermenêutica crítica".

psicanalítico. O papel que a noção de consciência recebe na hermenêutica de Paul Ricoeur aproxima-se da concepção desenvolvida por Freud na sua teoria psicanalítica, no sentido de que ela pressupõe um "compreender que culmina na tomada de consciência do paciente" (RICOEUR, 1990, p. 126).

AUFKLÄRUNG, João Pessoa, v.13, n.2, Out., 2026, p.1-16 / e.77795

Em nível da instituição de uma "consciência filosófica" que é, ao fim e ao cabo, uma tarefa hermenêutica, não é puramente autorreflexiva e solipsista, "[…] mas reconhece, com um certo alívio alegre, que existe algo fora dela, e mais, que esse algo é tão fundamental como apaixonante" (GAGNEBIN, 1997, p. 262). Ricoeur expandiu os "limites" da consciência hermenêutica, aliando-se, moderadamente, às vertentes de pensamento que descentralizaram o papel epistêmico da subjetividade. Diante da crítica ricoeuriana do pretenso uso metodológico da consciência, postulada como a "transparência de si" do sujeito epistêmico, a tarefa hermenêutica, sem abandonar a noção filosófica de consciência, é "da interpretação e da compreensão não apenas do(s) sentido(s) já dado(s), mas igualmente dos processos de criação de sentido(s)" (GAGNEBIN, 1997, p. 266).

Em *O si-mesmo como outro*, Ricoeur compreendeu a relevância da tematização da noção filosófica de consciência a partir da análise da intersubjetividade, problemática que contém em si os limites do isolamento da subjetividade em si mesma. Ao mesmo tempo, como antecipado por Husserl, qualquer análise da intersubjetividade implica a introdução da questão da corporeidade. Por isso, "Essa dissociação entre a pessoa como entidade pública e a consciência como entidade privada é da maior importância para a sequência de nossas análises" (RICOEUR, 1991, p. 47).

Dadas as variações entre a consciência fenomenológica, associada à pretensão de estabelecer um pressuposto a partir do qual o conhecimento será fundamentado; e a consciência hermenêutica, que pressupõe a necessidade de superar os dados imediatos de uma consciência "ilusória"; é preciso considerar que as ilusões da consciência já haviam sido reflexionadas no cerne da fenomenologia:

> Os enganos são algo público, e assim também o são o encobrimento e a camuflagem; todos esses são tipos de fenômenos nos quais uma coisa é tomada por outra. Enganos, encobrimento e camuflagem são reais em seu próprio modo; eles são possibilidades do ser, e eles pedem a sua própria análise (SOKOLOWSKI, 2012, p. 23-24).

As ilusões provenientes de uma consciência que discorre acerca de dados imediatos ou intencionais, ocorrem em razão não de erros de percepção, mas sim devido à interferência de nossa própria capacidade imaginativa. Podemos acreditar perceber um determinado objeto quando o que está em jogo são as influências das nossas faculdades imaginativas, que também interferem nos atos intencionais da consciência. Para a fenomenologia, as ilusões e enganos que impedem a consciência de chegar às "coisas mesmas" são, justamente, resultantes das clássicas dicotomias entre a consciência e o mundo assim como a que se refere à separação entre fenômeno e realidade.

A tarefa hermenêutica da consciência proposta por Ricoeur está de acordo, em alguns aspectos, com a concepção psicanalítica do inconsciente, no sentido de que há a necessidade de superar a pretensão de que a análise da consciência seja capaz de explicar as nossas experiências de mundo. Assim,

AUFKLÄRUNG, João Pessoa, v.13, n.2, Out., 2026, p.1-16 / e.77795

> Ricoeur andava desde sempre desconfiado com relação à afirmação idealista clássica da soberania do sujeito [...] Ricoeur desconfia da mesma tendência a uma *hybris* totalizante que já denunciava no solipsismo cartesiano e que ele fareja na aplicação acrítica – isto é, que não reconhece seus limites – dos recentes paradigmas anticartesianos (GAGNEBIN, 1997, p. 263).

Assim como na fenomenologia husserliana, a hermenêutica filosófica de Ricoeur rompeu com a imediata associação entre o conceito de consciência e a condição de "certeza de si". Ao mesmo tempo, Ricoeur pretendeu superar a "definição geral" de hermenêutica como "desvelamento de sentido", a fim de privilegiar o "ato de interpretação de um texto" e de adotar uma perspectiva ontológica (PALMER, 2011, p. 160). Aspecto este que um tanto destoante das proposições fenomenológicas originárias.

Mesmo com as diferenças de finalidade entre fenomenologia e a hermenêutica do si, a consciência é tematizada no quadro geral de suas proposições. Na fenomenologia, a consciência é o aspecto constituidor das experiências, embora não pressuponha uma irrefutabilidade do "si". A negatividade da consciência na hermenêutica de Ricoeur não refuta totalmente a viabilidade filosófica desse conceito, mas insiste na defasagem da ideia de uma "transparência de si" e da "soberania" da subjetividade diante do objeto hermenêutico.

Considerações finais

O ponto comum mais significativo entre as duas abordagens filosóficas analisadas está no reconhecimento dos "limites de si" e na necessária tematização da intersubjetividade como uma questão central para a teoria do significado. Se em Husserl a intersubjetividade é um tipo de intencionalidade e diz respeito ao reconhecimento da "presença" do outro, em Ricoeur a "intersubjetividade hermenêutica" pode ser estendida a uma obra de arte ou um texto. O sentido do texto não é dado para a consciência de maneira imediata, ele deve ser alcançado depois do reconhecimento dos elementos ilusórios, e eles são oriundos, muitas vezes, de nossa própria consciência.

A temporalidade é um aspecto igualmente relevante nas teorias da consciência de Husserl e Ricoeur. Em Husserl, a temporalidade é parte da dinâmica de síntese das experiências de consciência e foi integrada ao desenvolvimento intencional da "significação", com base na estrutura *noético-noemática*. Em Ricoeur, o tempo é basilar tanto para a consolidação da "identidade narrativa" em sua coerência própria, quanto é o pressuposto do desvelamento interpretativo do significado textual.

A crítica de Ricoeur ao sujeito cartesiano e à "consciência pura" husserliana parte da premissa de que o indivíduo precisa ser deslocado de sua identidade através do contato com o texto ou com a obra para a efetividade da interpretação. Os dados imediatos captados pela consciência não são suficientes no que se refere à interpretação, mas ainda podemos considerar a importância da intencionalidade para a experiência fenomenológica. Experiência que, transposta para a hermenêutica, possibilita o vínculo entre o sujeito e o objeto a ser interpretado. Na interpretação do objeto textual, é pressuposta uma dinâmica de significação viabilizada pela "desapropriação de si", a fim de despojar a subjetividade de qualquer "soberania" e "imediaticidade".

A realização da interpretação só pode acontecer, na medida em que houver não apenas uma fusão de horizontes entre o sujeito e a obra, mas também quando o sujeito estiver apto a abandonar a sua própria identidade primeira, de forma que os dados imediatos ou os fenômenos intencionais captados por uma consciência pura não bastam para a interpretação de um ou texto ou obra. A efetividade da interpretação depende de uma análise dos múltiplos símbolos que constituem a linguagem. Essa é a via que possibilita a restituição do "sentido oculto" que só pode ser acessado após a superação das ilusões que, para Ricoeur, podem ser características da própria consciência.

O projeto teórico de Ricoeur está de acordo com a crítica husserliana em relação ao idealismo ingênuo, mas a sua concepção estende-se para uma visão de verdade que é, inclusive, não descritiva e que não é pautada exclusivamente pela intuição de fenômenos puros. A consciência não é um fundamento para a formulação de sua hermenêutica, mas sim uma tarefa a ser aplicada de modo a "tomar consciência" dos elementos que estão ocultos no objeto a ser interpretado. No contexto da hermenêutica ricoeuriana, o objeto em questão refere-se especialmente a obras escritas e que, por isso, devem ser levadas em conta as características da linguagem em uso.

Fenomenologia e hermenêutica pressupõem, no entanto, a superação dos "limites do si" para a efetivação de suas teorias do sentido, não puramente linguístico. A "superação de si" da fenomenologia é intencional e representada pela constante interação entre os níveis da imanência e da transcendência. Na hermenêutica ricoeuriana, essa superação é consolidada pela dialética entre mesmidade e ipseidade e pela dinâmica interpretativa da "desapropriação de si", em nome de uma "consciência histórica" que insere o intérprete no presente, o contextualiza no passado da tradição e o projeta para o futuro.

Referências

DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Trad. Fábio dos Santos. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricoeur. In: *Estudos Avançados* 11. (30), 1997. p. 261-272. Disponível em < http://www.scielo.br/pdf/ea/v11n30/v11n30a16.pdf > Acesso em 29 abr. 2025.

GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.

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. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.
HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo.* Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da moeda, 1994.
HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris.* De acordo com o texto de Husserliana I; editado por Stephan Strasser; traduzido por 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.
PALMER, Richard E. *Hermenêutica.* Trad. Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2011.
RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento.* Trad. Alain François [et. al]. Campinas, P: Edutora da Unicamp, 2007.
RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias.* Organização, tradução e apresentação de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: F. Alves, 1990.
RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como outro.* Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas, SP: Papirus Editora, 1991.
RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*, Tomo III. Trad. Roberto Leal Ferreira. Campinas, SP: Papirus, 1997.
SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à fenomenologia*. Trad. Alfredo de Oliveira Moraes, 3ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

AUFKLÄRUNG, João Pessoa, v.13, n.2, Out., 2026, p.1-16 / e.77795