

**ABORDAGEM ANALÍTICA SOBRE A  
CRÍTICA DO MÉTODO EMPÍRICO  
PARA PRODUÇÃO DE  
CONHECIMENTO EM DESCARTES,  
HUME, HUSSERL E POPPER, ASSIM  
COMO DA CONSTRUÇÃO DE  
TEORIAS SOCIOLOGICAS EM  
SCHUTZ, BERGER E LUCKMAN**

*Pietro Nardella Dellova<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Na primeira parte deste texto, analisamos Descartes, que é considerado o pai da moderna filosofia e, também, em certa medida, o fundador do idealismo moderno, que pretendeu demonstrar a existência de Deus e da separação entre alma e corpo. Descartes é cristão, de modo indubitável e, por isso mesmo, raciocina a partir dos textos cristãos e da teologia cristã. Seu processo é o de submeter tudo à dúvida como princípio geral. Hume, por sua vez, começa por diferenciar os dois tipos de abordagens, da *filosofia moral* ou *ciência da natureza humana*, considerando que cada uma

delas pode não apenas interessar como contribuir para o desenvolvimento humano. Husserl vale-se da fenomenologia como método de investigação descritivo. Popper, por outro lado, considera que as hipóteses ou sistemas de teorias das chamadas ciências empíricas, especialmente, seus procedimentos, devam submeter-se à análise lógica da investigação científica ou à análise lógica do conhecimento. Na segunda parte, verificamos que Schutz considera que para interpretar e explicar a ação e o pensamento humanos é preciso começar em um ponto que antecede o científico, a realidade cotidiana. É nesta região cotidiana em que pode haver compreensão, pois nela há uma participação efetiva do homem. A compreensão entre pessoas, com todos os percalços, desafios, conquistas, ocorre exatamente neste âmbito, o da realidade cotidiana. Ali o homem atua, comunica-se. Uma pessoa normal, atenta, vive e atua. Berger e Luckman, por sua vez, propõem desvelar os fundamentos do conhecimento na vida cotidiana. Não a partir dos intelectuais, mas dos agentes “cotidianos” em suas vidas igualmente cotidianas e ordinariamente comuns.

<sup>1</sup> Pietro Nardella-Dellova é Doutor em Ciências Jurídicas e Sociais pela Faculdade de Direito da Universidade Federal Fluminense, UFF; é Doutor em Ciência da Religião pela PUC/SP; é Mestre em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, USP; é Mestre em Ciência da Religião pelo Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião da PUC/SP; é Pós-graduado em Direito Civil e Processo Civil pela Faculdade de Direito de SBC; é Pós-graduado em Literatura pela Faculdade de Letras da UniMarco; é Formado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia da Universidade Franciscana, e é Bacharel em Direito pela Faculdade de Direito SBC. É membro efetivo da Comissão de Direito e Liberdade Religiosa da OAB/SP – São Paulo; Membro da Comissão de Notáveis da OAB/BC, Balneário de Camboriú, Santa Catarina; Membro da “*Accademia Napoletana per la Cultura di Napoli*”, Nápoles, Itália; Associado ao Grupo Martin Buber, de Roma, para o Diálogo entre Israelenses e Palestinos; Associado à Resistência Democrática Judaica (grupo judaico para defesa da Democracia). É Autor de vários livros, artigos e pareceres jurídicos; é Poeta, com vários livros de

Poesia publicados, e membro da UBE – União Brasileira de Escritores. Em 2011 criou o Grupo de Estudos e Pesquisas NUDAR – Teorias Críticas Aplicadas ao Direito Civil. É Pesquisador e Coordenador do Grupo de Estudos do Programa de Pós-graduação, *stricto sensu* (Mestrado e Doutorado), em Educação da CNPq/USF. É Professor, desde 1990, de Literatura, Direito Civil, Filosofia, Direito Processual Civil e Direitos Humanos em vários cursos (graduação e pós-graduação), entre os quais, Universidade Federal Fluminense, Faculdade de Direito Padre Anchieta, ESA – Escola Superior da Advocacia, Direito UNIMEP, EMERJ – Escola da Magistratura do Estado do Rio de Janeiro. Atuou como Professor visitante (2011-2013) na Faculdade de Direito da USP, abordando o tema “Direito Romano, Direito Civil e Direito Hebraico Comparados”. É Pesquisador bolsista CAPES/FUNDASP no Programa de Estudos Pós-graduados da PUC/SP, abordando o tema “Direito, Direitos Humanos e Judaísmo”. Atualmente também desenvolve estudos e pesquisas em *New York, USA*.

**PALAVRAS-CHAVE:** método empírico de conhecimento, Descartes, Hume, Husserl e Popper, construção de teorias sociológicas, Schutz, Berger e Luckman

**ABSTRACT:** In the first part of this text, we analyze Descartes, who is considered the father of modern philosophy and also, to some extent, the founder of modern idealism, who sought to demonstrate the existence of God and the separation between soul and body. Descartes is undoubtedly a Christian and, for this very reason, he reasoned from Christian texts and Christian theology. Its process is to submit everything to doubt as a general principle. Hume, in turn, begins by differentiating the two types of approaches to moral philosophy or the science of human nature, considering that each of them may not only interest but also contribute to human development. Husserl uses phenomenology as a method of descriptive investigation. Popper considers that the hypotheses or systems of theories of the so-called empirical sciences, especially their procedures, should be submitted to the logical analysis of scientific investigation or the logic of knowledge. In the second part, we find that Schutz considers that in order to interpret and explain human action and thought, it is necessary to start at a point that precedes the scientific, everyday reality. It is in this everyday region in which there can be understanding, because in it there is an effective participation of man. The understanding between people, with all the setbacks, challenges, achievements, occurs exactly in this context, that of everyday reality. There the man acts, communicates. A normal, attentive person lives and acts. Berger and Luckman, in turn, propose to unveil the foundations of knowledge in everyday life. Not from intellectuals, but from “everyday” agents in their equally everyday and ordinarily ordinary lives.

**KEYWORDS:** empirical method of knowledge, Descartes, Hume, Husserl and

Popper, construction of sociological theories, Schutz, Berger and Luckman.

## **Parte I - Método Empírico para Produção de Conhecimento: Visita ao pensamento de Descartes, Hume, Husserl e Popper**

### **Descartes**

Dentre as obras de Descartes,<sup>2</sup> considerado como o pai da moderna filosofia e, também, em certa medida, o fundador do idealismo moderno, escolhemos as *MEDITAÇÕES*,<sup>3</sup> obra de 1641, de caráter metafísico, estruturadas em *Seis Meditações*, com inclusão de *Objecções e Respostas*, bem como da *Carta ao Deão e Doutores da Sagrada Faculdade de Teologia de Paris*. Das Seis Meditações, ativemo-nos sobre as quatro primeiras.

René Descartes esclarece, na *Carta*, que seu objetivo último com as Meditações, é demonstrar a existência de Deus e a separação entre alma e corpo e, citando uma Epístola de S Paulo (Aos Romanos, 13), afirma que o que se pode conhecer e saber de Deus é expresso por razões, que não estão em nenhum lugar, exceto no espírito humano e, por isso mesmo, é perfeitamente coerente que se busque um método pelo qual mais facilmente se possa chegar ao conhecimento de Deus. Descartes é cristão, de modo indubitável e, por isso mesmo,

---

<sup>2</sup> René Descartes (1596-1650)

<sup>3</sup> Meditações (1<sup>a</sup> a 4<sup>a</sup>)

raciocina a partir dos textos cristãos e da teologia cristã.

É apresentando a dúvida, a dúvida de tudo e sobre tudo o que respeita os sentidos, como processo de busca do conhecimento e da verdade, destacando a falsidade, que, logo na *Primeira Meditação*, Descartes dá as razões em função das quais se pode duvidar de tudo e, mormente, do universo material.

É um processo, o de submeter tudo à dúvida, como princípio geral, que Descartes encontra o caminho de libertação e de preparo para o encontro com a verdade na *Segunda Meditação*. E esta força de negação encontra-se exatamente no espírito humano, tendo em vista que, podendo colocar tudo sobre dúvida, e por duvidar, existe. Assim, tudo o que pode ser colocado em dúvida, sobretudo, o que é “apreendido” pelos sentidos, passa a não existir, embora exista, por duvidar, o próprio espírito humano. E nisto está a liberdade do espírito humano.

A ideia de Deus é perfeita e, nisto Descartes, nas *Terceiras Meditações*, faz comparação com a máquina, cuja ideia se encontra no espírito do operário que aponta para um fim, o objeto, sendo que a ideia do operário ou de qualquer outro que lhe tenha ensinado, neste caso, comparativamente, à ideia de Deus, deve ser perfeita, pois é ele a causa de nós existirmos (o espírito do operário e a máquina).

Explica Descartes que na sua Quarta Meditação ele não pretende fazer uma busca em

relação aos erros do pecado que, segundo ele, é o caminho em busca do bem e do mal. Não se trata desta ou daquela categoria, mas, sim, do verdadeiro e do falso, portanto não está tratando de ética ou de teologia, mas das que tratam da ciência especulativa à luz da razão.

Como foi dito, não se trata de buscar e nem mesmo de conhecer o bem e o mal, categorias da ética e da teologia, mas de buscar o verdadeiro e o falso, este como fenômeno dos sentidos de que dispomos, mas, que podem nos enganar e aquele como a certeza de que há um verdadeiro, independentemente do que vejo, ouço, degusto, toco ou cheiro. O fato de poder sentir não me assegura a verdade do que percebo ou considero perceber ou, ainda, afirmo perceber.

O primeiro procedimento de Descartes é colocar tais e quais sentidos em dúvida, não simplesmente uma dúvida de descrença, porém, uma dúvida consciente, proativa, determinada e, neste caso, sobretudo, das coisas materiais. E esta dúvida faz nascer um processo de pensamento de conclusão: se duvido, penso e, se penso, logo, existo. Em outras palavras, a dúvida traz a certeza do pensamento e pensar, por sua vez, a certeza da existência. Poderíamos, então, dizer que duvidar é, via de regra, existir.

E nesta dúvida, descubro, então, que tenho a liberdade de duvidar. É possível que as coisas materiais não existam, sendo, por exemplo, frutos de um erro ou desvirtuamento,

ou seja, uma percepção equivocada de algo que não existe (o exemplo dos sonhos) e o desvirtuamento de algo que pode existir, mas que, por quaisquer razões, são apreendidas em modo absolutamente distante de sua substância.

Bem, se colocamos, conforme Descartes, tudo sob dúvida, vivenciamos um processo de expurgo, de purificação e, diríamos, ainda, de leveza, pois as amarras são desatadas. Se, assim, posso colocar tudo em dúvida, tenho a liberdade de duvidar, portanto, ao duvidar, eu existo e, por isso mesmo, é impossível afirmar o contrário, ou seja, que não exista o meu espírito. Ele existe! Além do espírito existir, exatamente por ter o poder de duvidar, ele não se divide, é indivisível, enquanto o corpo, ao contrário, é divisível ou, ainda, imperfeito.

E se meu espírito existe, sendo impossível que não exista, haverá uma causa maior para que exista, dentro do princípio da causalidade (ou, ainda, do nexos causal), em função do qual, posso reconhecer a causa pelo efeito. Então, se o espírito humano, indivisível, é perfeito, porque pode duvidar e, assim, pensar, é efeito da causa maior, indivisível, isto é, Deus.

A isto chegamos, não pelos enganosos sentidos, mas por um poder do espírito. Perfeição do espírito, pensamento!

Pois bem, após esta síntese inicial, retomemos estas Quatro Meditações já que sobre elas tratamos nesta reflexão.

Em sua *Primeira Meditação*, impõem-se o despojamento, tanto das opiniões quanto dos sentidos. Aqui, temos, então, um processo de dúvida de proposições e da experiência sensível (empíria). Afastando-se das opiniões e da experiência sensível, dos sentidos, em um processo de duvidar de tudo, sem restrição. A isso chamamos a *dúvida hiperbólica*. Mas, não se trata de um processo particularizado, ou seja, de colocar-se em dúvida os sentidos em relação a este ou aquele objeto, ou, ainda, duvidar desta ou daquela opinião. Mas, de modo geral, proativo, atingir as bases, os alicerces, sobre os quais o equívoco foi levantado. Portanto, repetimos, trata-se de voltar a um ponto zero e, dali construir algo novo, sem a experiência, empíria, e com razão!

A questão dos alicerces refere-se a um posicionamento simples, conforme Descartes. Se é possível que um dos sentidos possa enganar meu juízo uma única vez, poderá tantas outras vezes. Por isso mesmo, além de poder haver erro nos sentidos (e há), aliás usamos este fenômeno como categoria capaz de invalidar um ato ou negócio jurídico, ou seja, é um vício de negócio jurídico (o erro).

Assim, os meus sentidos podem me enganar. Em termos mais atuais, poderíamos dizer que pode haver uma falha nas memórias olfativas, auditivas, visuais, táteis, gustativas, porque estamos lidando com elementos de primeiro plano. O perfume que sentimos pode ser totalmente falsificado, imitativo. Um gosto

pode ser uma imitação. O que tenho, na verdade, é um juízo *a priori* desta ou daquela característica e, posso, geralmente (mas, não sempre) encontrar algo na experiência que tem a ver com o que penso, antecipadamente.

Há um exemplo que um antigo Professor da Universidade Federal citou: o caso de um aluno, pós-graduando, que tinha uma deficiência visual. É um bom exemplo, pois podem faltar um ou mais sentidos. Se os sentidos, existindo, podem falhar ou, também, pode não haver este ou aquele sentido, tudo o que crio ou afirmo com base nesta experiência de sentidos é, ao menos uma vez, falsa e, sendo uma vez falsa, poderá sê-lo muitas outras vezes.

A deficiência em relação aos sentidos é, digamos, um primeiro grau da dúvida (da necessária dúvida que me faz chegar à verdade!).

Outra situação, indicada por Descartes, refere-se aos sonhos. Pois o sonho, estejamos ou não dormindo, reproduz algo que parece existir em um determinado contexto. No sonho parece que ouvimos, cheiramos, vemos etc., mas é um engano. Os sonhos apontam, então, para um segundo grau do processo de duvidar. Não sei o quanto vivo uma situação ou se a sonho simplesmente.

Os objetos dos meus sentidos, ou sonhos, ligam-se, na verdade, a realidades simples. Isto significa que há categorias simples, como o tempo, espaço, peso, cor etc. e, com estas categorias, eu percebo o objeto.

Portanto, se há categorias simples, estamos em face, não da experiência, mas do pensamento, pois é com o meu pensamento, com a minha razão, que identifico, matematicamente, as categorias simples.

Tudo, segundo Descartes, nos leva ao processo da dúvida hiperbólica. Mas é preciso aprender – e apreender – com esta dúvida. É preciso torná-la parte do meu procedimento (metafísico) de busca pela verdade. A isto, então, chamamos “*gênio maligno*”, ou, em outras palavras, o processo psicológico que me faz compreender, em profundo, o processo da dúvida. Isto ocorre porque os sentidos me deixam em uma zona de conforto, ou, segundo Descartes, em um processo de preguiça. Então, não se trata de uma dúvida superficial ou momentânea, mas constante, metódica, efetiva.

Descartes, neste ponto, ainda na *Primeira Meditação*, reflete sobre a dúvida que o leva à ideia de um *Deus enganador*. Talvez, o conceito seja o mesmo do de um “*gênio maligno*” (citado acima). Pois, se Deus, sendo perfeito, conforme afirma Descartes, cria um ser (humano) ou, como dirá mais adiante, *uma coisa pensante* que, *por ser pensante existe*, como pode este ser, com espírito perfeito, indivisível, enganar-se com os desvirtuamentos dos sentidos ou, ainda, nos sonhos. Sentidos desvirtuados e possibilidade de sonhar são demonstrações de uma imperfeição. Então, se Deus é perfeito, todavia, permite o engano, sendo ele mesmo, portanto, enganoso.

Se aplicássemos o conceito do *deus enganador* ou do *gênio maligno*, comparativamente, à outra cultura, que não a cristã, por exemplo, na judaica, chegaríamos a conclusões interessantes (mas que não serão abordadas por conta de ser um trabalho de reflexão limitada aos pensadores indicados na questão.).

Mas, como uma rápida passagem, se abandonarmos os conceitos cristãos de Deus criador, Deus único, poderemos chegar, no sentido judaico, à multiplicidade das Forças da Criação (chamo aqui de Forças da Criação, pois a tradução da palavra hebraica “Elohim” por “Deus”, carece de base gramatical, tendo em vista que a expressão Elohim indica uma multiplicidade. Mas, independente, disso, e ainda sem a visão cristã de leitura dos textos hebraicos, quando os “Elohim” criam o mundo e o jardim edênico, plantam nele várias árvores, entre elas *a da vida* e do *conhecimento do bem e do mal*. Pois bem, há uma proibição de que se coma os frutos da árvore do conhecimento do bem e do mal, mas seu fruto é vistoso, aprazível, ou seja, desperta os sentidos, especialmente, olfativo, visual e, então, gustativo.

Mas, a expressão “*árvore do conhecimento do bem e do mal*”, assim traduzida, não corresponde totalmente ao texto hebraico, pois, a melhor tradução seria “*árvore do aprofundamento no conhecimento do bem e do mal*”. Ao colocar-se ali tal árvore, os Elohim (deus) fazem-no para enganar o homem e,

também, com a presença do “gênio maligno” que em hebraico é “hasatan” (opositor). Na leitura judaica dos textos hebraicos, a árvore, com seus frutos maravilhosos, fora colocada ali exatamente para provocar o homem a comê-la, o que não fez.

Então, “hasatan”, o gênio maligno, o incentivou ao que era absolutamente necessário. Podemos dizer que, também, nesta leitura, Descartes aproxima-se um tanto da leitura judaica (o que, embora cristão, não parece nada impossível, pois viveu muito tempo com os holandeses, protetores dos judeus, pois basta lembrar que lutou ao lado e sob as ordens de Mauricio de Nassau, um dos que protegeram os judeus, sendo responsável, inclusive pela instalação da primeira Sinagoga em Pernambuco, Recife). Bem, Descartes, neste sentido e com os conceitos de “deus enganador” e de “gênio maligno” aproxima-se da leitura judaica, pois a árvore, com seus frutos, fora colocada para que o homem dela comece e “hasatan”, ao contrário do pensamento medieval, não tinha nenhuma função destruidora, mas de colocar dúvida essencial no homem. É o processo de Descartes.

Uma linha a mais, ainda, no que respeita às opiniões, objeto de dúvida de Descartes, valendo-me da filosofia judaica, Martin Buber, em relação aos juízos de valor horizontais (opiniões) faz um estudo do mito de Caim, o eterno assassino. Segundo Martin Buber (*Imagens do Bem e do Mal*, 1986) a



opinião ou juízo de que Caim seja um assassino “ad perpetuo” é um engano; segundo ele, Caim não é assassino, mas assassina. Ou seja, não há verdade na afirmação tradicional, mas um equívoco, pois não sendo assassino, poderia não ter assassinado seu irmão (Abel). E por que assassina? Por estar na sua menor resistência e maior excitação. Então, a verdade não é a palavra substantiva, mas o verbo que impõe uma linha de raciocínio, vertical, em busca da verdade de Caim.

Também ele chegará a esta conclusão. Pois, o deus enganador, em sua perfeição absoluta, permite ao homem o engano dos sentidos, bem como a dúvida hiperbólica (ou profundamente ativa) a fim de chegar ao conhecimento, não dos sentidos (ou dos sonhos), mas da razão. Neste sentido, uma vez mais, prova-se a existência de Deus e sua infinita bondade, pois, com a dúvida e o poder de duvidar, deu ao homem a condição de pensar e, portanto, existir, a fim de que, após este processo possa ter clara certeza do que ser o verdadeiro.

Na sua Segunda Meditação, Descartes reconhece que o processo pelo qual entrega-se à dúvida ou, em outras palavras, a duvidar de tudo, é assustador, mas ainda que lhe pareça assombroso, é melhor seguir adiante no mesmo processo, duvidando de tudo e das experiências sobre tudo, até que encontre um ponto de certeza. Ele cita Arquimedes: é preciso um ponto de apoio, seguro, certo, indubitável, a

partir do qual seja possível abordar todas as outras coisas.

Este é o ponto zero que não pode estar nas coisas, mas no pensamento, sendo, também, a primeira certeza que conduz a todas as outras. Encontrar este ponto de certeza lhe vem como esperança, pois a incerteza sobre todas as coisas o conduz a afirmar (ou supor) que tudo se percebe pelos sentidos, ou seja, o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar são ficções e, portanto, plenos de incerteza. Não seria necessário buscar em algum Deus ou em alguma potência o influxo dos pensamentos, mas no próprio homem.

Mas se é um homem que se propõe duvidar e, retomando o pensamento do “deus enganador”, descobre que é constantemente enganado, então, este homem existe, pois que “alguém o engana”. Ser enganado é um dado de existência e mais, pensar sobre isto é um dado de existência. Então, é porque duvida e, porque duvida, existe! E esta certeza de ser não pode advir nem depender dos sentidos e do corpo, pelas razões de erro (ou de sonho) apontadas anteriormente. Pensar que existe um “deus enganador” não é, assim, negativo, mas, positivo, pois este papel, o de enganar, serve exatamente para não permitir que pensemos nada ser. Enquanto pensamos, somos!

Surge, então, uma primeira verdade: a de que todos os sentidos e todo o corpo podem ser, pelo processo da dúvida, excluídos, *menos o pensamento*. O pensamento, exatamente

porque duvida, é o único que resiste à exclusão e mantém-se.

Mas não se trata de um pensar a partir das sensações e sim sobre as sensações, ainda que seja para negar ou duvidar, de modo que o pensamento seja inseparável do ser.

Não se trata da sensação do corpo, seja o corpo o que for, pois na *regra fundamental da dúvida* poderemos concluir pelo não ser do próprio corpo ou, ao menos, pelo não ser independente. O pensamento, sendo o ponto de apoio, traz a certeza de que o homem é, também, uma coisa. Mas, *uma coisa que pensa!*

E, conforme afirma Descartes, ser uma coisa que pensa é duvidar, conceber, afirmar, negar, querer e que também imagina e sente. Mas tudo isso se deve ao pensamento, pois, não existindo o pensamento, nada seria. Tudo, enfim, é puro pensamento e nisto consiste uma segunda verdade! Pensar, ainda que para duvidar, é a certeza da existência, independente de qualquer outra coisa.

O processo, a partir da regra da dúvida, de descoberta do pensamento, exige que se afaste dos sentidos, das opiniões e da imaginação (da imagem que se cria). Neste caso, o da imaginação, Descartes traz o exemplo da cera, enquanto um corpo tátil ou perceptível pelos sentidos, imediatamente tirado da colmeia que possui, digamos, atributos de cheiro, tessitura, cor, gosto, é uma figura, enfim, é conhecida por características que, de resto, estão presentes em todas as coisas.

Mas, aproximada do fogo, a cera perde todas estas características e, então, Descartes pergunta se ela deixa de ser cera. A resposta é não, isto é, ela continua sendo cera apesar de não possuir mais os caracteres percebidos anteriormente. Os sentidos não podem mais captar aquelas características, mas ela continua sendo cera. Não pelo que se tornou, ou pelo que era, ou simplesmente porque é apresentada e a vejo, mas por um julgamento superior, pelo pensamento. Pode haver algum erro no julgamento, vez que transita entre os sentidos, imagens e imaginação. Considera-se poder haver erro, não pelo sentido, mas pelo pensamento ou pelo espírito humano. Aliás, o pensamento que revela o espírito.

Outro exemplo interessante, trazido por Descartes, refere-se à visão de homens que são vistos pela janela. Poder-se-ia dizer: “são homens” ou, para além de um juízo comum, que são chapéus e casacos cobrindo bonecos movimentados por molas.

Tanto no exemplo da cera quanto no da visão dos homens pela janela, há uma percepção imediata, comum, característica. A coisa pode ser encontrada pelos sentidos, mas, se duvido ou se submeto a coisa às mudanças, sejam quais forem, terei alguma outra certeza, que não passam pelos sentidos, mas pelo pensamento. Pensar a coisa e não senti-la é o senso revelador. Portanto, o pensamento é o que fica ou, voltando à Arquimedes, o ponto de



apoio em função do qual penso as características da cera ou dos homens que vejo.

Porém, não se trata de um pensamento anterior, mas da atualização constante do pensamento. Agora, estamos diante de uma terceira verdade, a de que é pelo processo do pensamento e não dos sentidos, que posso conhecer o espírito e, sobretudo, que conhecer o espírito é mais fácil do que conhecer o corpo.

É importante uma citação literal de Descartes, ao final da *Segunda Meditação*:

“(…) mas, enfim, eis que insensivelmente cheguei aonde queria; pois, já que é coisa presentemente conhecida por mim que, propriamente falando, só concebemos os corpos pela faculdade de entender em nós existente e não pela imaginação nem pelos sentidos, e que não os conhecemos pelo faro de os ver ou de tocá-los, mas somente por os conceber pelo pensamento, reconheço com evidência que nada há que me seja mais fácil de conhecer do que meu espírito...”

Na *Terceira Meditação*, busca interromper o fluxo imaginativo e da apreensão por intermédio dos sentidos, mas de forma ainda mais severa. É um procedimento sempre proativo de Descartes, ou seja, que impõe consciência deste método que, por sua vez, não é um estado de enlouquecimento ou de entrega ao desconhecido. É um apagamento consciente, para sair de um tipo de conhecimento horizontal, a saber: o proveniente dos sentidos ou das opiniões que levam, uma, duas (ou várias) vezes ao engano e a juízos frágeis. É um

apagamento que pressupõe, portanto, a quebra do paradigma, especial o comum ou de senso comum, para alcançar-se um outro, maior e certo.

Por isso mesmo, os primeiros passos levam a uma certeza, a uma certeza inicial: “*sou uma coisa que pensa*”, como dito acima. E, completando, ainda com Descartes: “...uma coisa que pensa, duvida, afirma, nega, conhece poucas coisas, ignora muitas, ama, odeia, quer e não quer, imagina e sente...”.

E, ao mesmo tempo um tipo de pensar, um tipo de conhecimento. Mas saber de tudo isso é o primeiro conhecimento e isto não se deve aos sentidos, mas a um pensamento superior, vertical.

Na filosofia cartesiana, em especial nestas *Meditações*, o que se depreende é que o único ponto de apoio (Arquimedes) é mesmo o *Cogito!* O *cogito* é o ponto a partir do qual é possível a busca do conhecimento e da verdade para além do senso comum.

Compreendendo o senso comum como aquela crença de que o conhecimento está na pessoa, nascido com ela e ensinado pela natureza. Este senso comum com base nos sentidos, opiniões e juízos suscetíveis de falsidade, merece crítica, como parte do processo de investigação. É ainda o que propõe Descartes em sua *Terceira Meditação*. Ou seja, que é inseguro (quando não impossível) acreditar no instinto natural ou na percepção dos sentidos (por todas as razões apontadas em suas

*Meditações* iniciais). Entrementes, se não há uma ideia clara, certa, não suscetível de equívocos, nada pode ser concluído. E, na disputa das ideias ou das percepções, os equívocos se multiplicam.

Descartes traz um novo exemplo, o sol, em função do qual há, pelo menos, duas noções conflitantes: a que se traz pelos sentidos, que demonstra ser o sol muito pequeno, e a outra em função da informação advinda da Astronomia, que conceitua que o sol é muitas vezes maior do que a terra. Ambas, conforme Descartes, são diferentes do que realmente é o sol, mas, a proveniente dos sentidos merece menos acolhida, pois é ela a mais diferente do próprio sol. Os sentidos tendem a falhar mais do que o resultado de uma pesquisa científica. Em face deste exemplo, então, é possível dizer – e afirmar – que as ideias advindas de elementos exteriores não são os elementos exteriores e nem mesmo que alguma coisa provocada por outra, por exemplo, o calor do sol, seja ele mesmo o sol. O sol produz o calor, mas o calor não é o sol.

Um outro exemplo, tanto referente aos sentidos, mas, principalmente acerca das opiniões, Descartes o traz indicando as ideias pouco claras acerca do *frio* e do *calor*. O máximo que é possível dizer é que o frio é ausência de calor e que o calor ausência de frio e, realmente, isto diz pouco. Não são ideias claras e distintas!

Na verdade, por ser eu uma coisa pensante, concluo que todas as outras coisas existem e são substâncias. Mas todas as coisas são substâncias extensas de determinados conceitos que eu carrego comigo, como tempo, duração, peso etc. Sendo eu e as coisas substâncias, temos semelhança, neste ponto, mas, diferente das coisas, eu posso pensá-las e até mesmo negá-las. Então, na busca de provas sobre a existência de Deus, Descartes chega a isso, ou seja, se temos noção de tempo, espaço, duração etc., temos, realmente, noção do finito ou da substância finita, o que me leva para um plano do infinito.

Em síntese, podemos dizer que, até aqui, existo porque penso e penso porque duvido. O deus que aparece como enganador ou como gênio maligno, cumpre uma função, que é a de não permitir que eu não seja. Duvidando, eu sou. No mesmo sentido, se tenho noção de finitudes, tenho, igualmente, a certeza da infinitude de Deus! Isto se faz pelo método da *exclusão*, trabalhada na *Terceira Meditação*.

A saber: exclusão de tudo que seja animado ou de realidade animada, na natureza; exclusão das ideias sobre estas realidades; exclusão das ideias que sejam mais ou menos extensão das ideias que tenho de mim mesmo e que imponho sobre as coisas; e, finalmente, exclusão das noções dos atributos característicos das coisas. Podemos, ainda, dizer aqui, um tipo de exclusão do finito para chegar-se ao infinito. Ou, em outras palavras, o

finito e sua apreensão pela razão, capaz de provar o infinito.

Novamente, afirma-se que o homem, *uma coisa pensante*, capaz de tanto enganar-se como, por este método, compreender a cegueira, a confusão e a fragilidade das percepções, não poderia ter saído do nada. Neste sentido, Deus não é uma potência para uma demonstração e *poder ser uma coisa pensante* o prova! Deus é a causa da coisa pensante e, sendo ele a causa o é de si mesmo, como ser perfeito e criador de tudo, incluindo, lógico, a coisa pensante que sou eu.

Afastadas pelo *princípio da dúvida* (ou do duvidar de tudo) as possibilidades cabais de conhecimento pelos sentidos, somado ao *cogito*, o espírito humano revela-se a coisa pensante, mas não extensa, sem participação de coisa alguma do próprio corpo. Revela-se, com isso, que a *coisa pensante*, agora conhecida pelo espírito, é *incompleta* e *dependente*, conforme afirma Descartes e, é exatamente neste ponto que a ideia de Deus, enquanto ser *completo* e *independente*, torna-se clara, sendo mais simples e fácil descobrir a existência de Deus do que da própria coisa pensante. Mas, ainda assim, o homem não é a substância não pensante, mas, conforme a *Quarta Meditação*, alguma coisa que intermedeia Deus e o nada (fruto do processo da dúvida universal e hiperbólica).

Mas este estado da *coisa pensante*, pode conduzir à percepção ou juízo de que haja

uma falha no Deus que parece ser perfeito, e, Descartes traz o exemplo do artesão que, a cada vez, faz algo melhor e perfeito. Então, o Deus perfeito é um Deus enganador, embusteiro, maligno? Não, afirma Descartes.

Por ser a coisa pensante, o homem, no entremeio entre o nada e o Deus criador, descobre, pensando em seu espírito e não pelos seus impulsos ou sentidos, que está em erro. Mas, aqui, erro não tem o sentido negativo. *Erro é simplesmente a privação de um conhecimento.*

Metafisicamente falando, por não compreender na plenitude o porquê de Deus assim fazer, não é possível submetê-lo à dúvida. Não é possível compreender a razão de Deus, daí que, ele não se anula ou desaparece, mas se reafirma, agora, não por duvidar dele, mas por não poder duvidar dele. Há algo, Deus, que escapa da minha compreensão e da minha negação. Por outro lado, na medida em que me descubro imperfeito e dependente, não há razão para considerar todo universo imperfeito ou dependente, mas apenas eu, já que eu estou sujeito à percepção equivocada ou aos instintos e, ainda, às percepções fantasiosas (sono ou perturbação qualquer).

Mas, se por um lado não sou perfeito, posso, contudo, submeter minhas sensações, juízos e opiniões anteriores, a um completo campo de dúvida. Se posso assim proceder, é porque tenho algo relacionado ao meu espírito

que me permite avançar, escolhendo, ou seja, um *livre-arbítrio* (ainda que incompleto).

Na medida em que posso tudo questionar e de tudo duvidar e não o faço, uso mal meu livre-arbítrio. Ou, ainda, se afirmo, sem clareza e sem entendimento, igualmente, uso mal meu livre-arbítrio. A privação do conhecimento, motriz do erro (e do pecado) não se deve, conforme Descartes, a Deus, mas ao mau uso do livre-arbítrio. E nisto está a perfeição de Deus, por ter dado um “poder” de compreender e obter conhecimento e, também, uma falha do homem (minha falha enquanto coisa pensante) de usá-la mal (talvez por aquela preguiça de que falou Descartes alhures).

Assim, fazendo uso do espírito e da capacidade do livre-arbítrio, descobre-se que há erro, ou seja, privação do conhecimento, na medida em que antecipo juízos de valor sobre coisas que não conheço perfeitamente. E mais, que minha vontade ganhe alguma primazia em relação ao meu conhecimento, o que me leva ao erro. O conhecimento do fenômeno do entendimento deve ser preferido à determinação da vontade, já que esta pode ser defeituosa e aquele, não.

Finalmente, no processo de dúvida universal, chegamos à força do entendimento e ainda mais, do conhecimento do entendimento que impõe-se, agora, proativamente, no sentido

de não se permitir (ou de não me permitir) à formulação dos juízos sobre quaisquer coisas que desconheço ou que conheço mal. Com as palavras de Descartes:

“(…) pois todas as vezes que retenho minha vontade nos limites do meu conhecimento, de tal modo que ela não formule juízo algum senão a respeito das coisas que lhe são clara e distintamente representadas pelo entendimento, não pode ocorrer que eu me engane, porque toda concepção clara e distinta é sem dúvida algo de real e de positivo..”

## Hume

Nos dedicaremos, agora, um pouco sobre a *Investigação sobre o Entendimento Humano*, 1748,<sup>4</sup> de David Hume.<sup>5</sup>

Neste trabalho, um ensaio na verdade, Hume começa por diferenciar os dois tipos de abordagens da *filosofia moral* ou *ciência da natureza humana*, considerando que cada uma delas pode não apenas interessar como contribuir para o desenvolvimento humano.

O primeiro tipo de abordagem considera o homem como um ser feito para a ação, cujo julgamento se dá pelo *gosto* e, também, *pelo sentimento*. Trata-se de um tipo agradável a todos e que, veiculado, para logo entra no cotidiano das pessoas, pois trata das virtudes, comportamentos, diferenciam

---

<sup>4</sup> *Investigação sobre o Entendimento Humano* (Seções de 1 a 7)

<sup>5</sup> David Hume (1711-1776)

virtudes e vícios, excitam os sentimentos e procuram incentivar as práticas honoráveis, de amor e sociabilidade. Tem a ver com a cotidianidade.

A outra abordagem está menos ocupada com o homem enquanto um ser ativo, feito para a ação, mas com seu entendimento. Portanto, não o *ethos*, ou seja, o comportamento do homem, mas sua natureza, é objeto de trabalho árduo e incessante. É um tipo de pesquisa que tem como destinatário uma pequena camada da sociedade, exatamente aquela formada por estudiosos, doutores, academicistas. Não tem a ver com o mundo da práxis! Esta é a filosofia chamada por Hume de abstrusa!

Se o primeiro tipo de abordagem caracteriza um filósofo agradável, popular e aceito em todos os níveis, especialmente aqueles sem muita pretensão de profundidade, o segundo gera, por sua vez, o que se chama *filósofo puro*. Hume não despreza aquela nem esta, mas critica a sociedade pelo fato de preferir a primeira, mais fácil, cotidiana, que esta. Possivelmente, as duas deveriam completar-se. Ocorre, entretanto, *que a mais difícil é aquela que pode oferecer a exatidão em lugar da beleza e o raciocínio mais justo em lugar do mais delicado sentimento*.

Portanto, logo de início, Hume já aponta para seu posicionamento filosófico. Preferirá encontrar luz nas trevas, pois este árduo trabalho metafísico é o que trará maior e

mais duradouro prazer. Mas não é apenas nisso que reside a importância da filosofia mais difícil, já que seu efeito é a oferta de exatidão da natureza humana e de seu entendimento. Hume apresenta sua repercussão na vida cotidiana, como nas atuações do advogado, político ou general.

Mas não se trata de entregar-se, também, a uma metafísica, então, falseada e obscura (abstrusa), como dirá Hume no início de seu ensaio, logo na Seção I:

“(...) devemos submeter-nos a esta fadiga a fim de vivermos tranquilos daí em diante, e cultivar a metafísica com algum zelo para destruir as ideias falsas e adulteradas. A indolência que, para algumas pessoas, oferece uma salvaguarda contra essa filosofia enganosa, é, em outras, sobrepujada pela curiosidade; e o desespero que prevalece em certos momentos deve ceder lugar a esperanças e expectativas mais risonhas. O raciocínio exato e justo é o único remédio universal, apropriado a todas as pessoas e a todas as disposições; e só ele pode subverter essa filosofia abstrusa e esse jargão metafísico que, misturado à superstição popular, a torna de certo modo impenetrável aos raciocinadores incautos e lhe dá um ar de ciência e de sabedoria...”

Hume considera que as experiências marcam a origem do pensamento, embora este seja sempre inferior à experiência. Segundo ele: “o mais vívido pensamento poderá ser inferior à mais simples das emoções”.

As percepções da mente podem ser tênues e daí as chamam de *pensamentos ou ideais*, como também podem ser fortes e

profundas e, então, chamam-se *impressões*. Não há a liberdade ilimitada do pensamento, pois o que realmente faz é, valendo-se de combinações, transposições, adições, subtrações em face do que se apresenta pelos sentidos e experiências, não faz mais que aproximar duas ideias compatíveis (exceto os casos de doença mental).

Como ideias compatíveis, Hume exemplifica com a montanha de ouro e com o cavalo virtuoso. No primeiro caso, por conhecer-se o outro e a montanha, é possível associá-los. No segundo caso, o que se sabe de conduta virtuosa é transferida ao cavalo.

Mesmo as ideias mais sublimes, diz Hume, se resolvem (e se provam) em ideias simples que, por sua vez, derivaram de experiências anteriores. O que o pensamento faz é ampliar a mesma ideia a toda a altura ou profundidade ilimitadamente, mas nenhum pensamento é solto ou nascido em si mesmo.

Pessoas que não tiveram determinados sentidos ou lhes faltou determinada experiência terão dificuldade para pensar o fenômeno verificado pelo sentido faltante, assim como, a experiência não vivida não se tornará pensamento.

Em um primeiro momento, conclui Hume que as ideias abstratas e obscuras tendem a desaparecer ou a servir de desvirtuamento, mas as impressões permanecem. O mecanismo para demonstrar se a ideia é ou não abstrata ou obscura limita-se a uma pergunta proposta por

Hume ao final da Seção II: “*quando se suspeita que qualquer termo filosófico seja tomado sem significância deve ser lançada a pergunta: de que impressão deriva esta suposta ideia?*”.

Mas, embora nasçam de impressões ou experiências, as ideias se associam, por mais ou por menos. Há sempre uma associação de ideias, ainda que não expressa na língua (e pela língua) não obstante, na mente de quem fala. As associações se constroem no pensamento, entre ideias, obedecendo a princípios (*psicológicos ou de associação*) que, segundo Hume, são: *semelhança, contiguidade* (temporal/espacial) e a *causa e/ou efeito*. São os princípios básicos, mas conforme o pensamento e a análise que dele fazemos podem surgir outros princípios, como o exemplo que ele mesmo, Hume, traz em relação aos princípios da contradição ou da oposição. Segundo ele, no exemplo, dois contrários tendem a se anular, mas, no pensamento, a contradição demonstra a existência do que foi anulado.

Se, conforme os exemplos de Hume, é-me apresentado um quadro, o nosso pensamento se dirige ao original (semelhança); ainda, se alguém nos mostra um aposento de uma casa, imediatamente perguntamos (ou pensamos) sobre os outros (contiguidade espacial); também, se pensamos nas palavras de uma carta, imediatamente pensamos no momento de sua tessitura (contiguidade temporal), bem como, se olhamos uma



machucadura, imediatamente, pensamos na dor (causa/efeito).

Aqui, parece-nos que Hume leva ao máximo a empiria (ou empirismo), pois mesmo as associações de ideais se fazem a partir de uma dada experiência, como afirmado no início de seu ensaio. Lembremos sua afirmação de que a sensação experiencial é sempre muito mais vida do que a que a faz recordar ou aquela que imaginamos. E isto ocorre mesmo quando as experiências são, digamos, do espírito, como sentir um profundo ódio ou ira e simplesmente se irritar; ou, ainda, viver uma paixão e pensar ou imaginar esta paixão. Ainda que lhes dê classificação distinta, conforme a intensidade, como descrito acima, em *ideias* ou *pensamentos* e *impressões*, respectivamente, menos e mais intensas!

Todos os objetos do nosso conhecimento podem ser apresentados em dois grupos diferentes: um deles é a *relações de ideias*; o outro, *coisas ou questões de fato*.

O primeiro, *relações de ideias*, refere-se àquelas coisas que são demonstrativamente certas ou de verdades claras, coisas certas e que existem desde sempre, coisas tais que são apreendidas pelas Matemáticas, pelo simples pensar, como sói acontecer com as operações que nos dão a entender, por exemplo, um triângulo, um quadrado, mesmo que não houvesse triângulo e quadrados.

*As coisas* ou *questões de fato*, não podem ser conhecidas com a mesma certeza das *relações de ideias*, posto que de uma determinada coisa, nesta segunda classe, é sempre possível demonstrar o contrário (e isto não significa contradição), como no exemplo de Hume: “*o sol não nascerá amanhã*” ou, o seu contrário “*o sol nascerá amanhã*”. E, por isso mesmo, é inútil tentar demonstrar qualquer tipo de falsidade nestas afirmações, pois, se fosse possível, implicaria em uma contradição e, portanto, não suscetível de ser compreendida pelo espírito humano.

Embora o pensamento seja uma relação com alguma ideia ou impressão, as categorias ou a ideia de *espaço e tempo* não possuem nenhuma impressão à qual correspondam. Posso ter um objeto qualquer e ter dele a ideia de extensão, mas não de espaço, assim como na música, sentir ou ouvir o som, e a ideia de som, mas não de tempo. Não há nada de realidade objetiva no espaço e no tempo, mas posso afirmar que o espaço é uma coexistência de pontos, enquanto o tempo é uma série de impressões sucessivas. Coexistência e Sucessividade, mas não realidade concreta. Mas, se uma ideia é o resultado de uma experiência, não é possível, senão verbalmente, dizer algo sobre as categorias tempo e espaço.

Quanto ao princípio de causa e efeito, ou relação de causa e efeito, determina-se aí uma experiência, como por exemplo, um homem que encontra um relógio em uma ilha,

pode concluir que outros homens podem ter passado por aquela mesma ilha. Há, neste caso, uma *inferência* entre o fato (achar o relógio) presente e o fato passado (ter passado ali alguém). Mas somente é possível inferir por dados de coligação. Ainda como exemplos: se ouvimos uma voz no escuro, podemos concluir haver ali uma pessoa; o calor e a luz são efeitos do fogo, e outros tantos exemplos, em função dos quais podemos levar ao conhecimento um determinado fato ou concluir de determinada maneira, desde que façamos a ligação entre causa e efeito, nexos causal ou nexos de causalidade. É possível inferir a causa pelo seu efeito.

É a experiência e não um *a priori*. O efeito é um fato resultante de outro fato, a causa. Neste caso, poderíamos dizer, exemplarmente, se alguém recebe um objeto, uma coisa nova, mesmo sendo muito hábil, terá dificuldade (quando não impossibilidade) de afirmar algo sobre o que produz ou de sua causa, pois sua habilidade racional não alcança nada do fato experiencial. Portanto, aqui, são afastados os esforços *a priori*, pois qualquer afirmação deve ser construída a partir da observação e da experiência.

Há uma ignorância, *a priori*, que dificulta a identificação dos elementos causa e efeito. Entretanto, mesmo havendo esse desconhecimento quanto ao nexos causal, como os fenômenos são muitos, podemos nos guiar, em certa medida, valendo-nos de um princípio

mais ou menos estável. Este princípio seria parametrizado pelo que chamamos de *costume* ou *hábito*, pois na repetição há a propensão de se renovar a mesma operação e, neste caso, não há nenhum mecanismo racional ou intelectual. É conforme Hume, uma propensão como efeito do *costume* (hábito).

Trata-se de um princípio da natureza humana, pois o fato é que toda inferência só é possível pela experiência, aliás, como efeito do hábito (costume) e não do raciocínio. Neste sentido, o hábito (costume) é a orientação para o comportamento humano, pois se espera no futuro o que já tenha ocorrido no passado.

O processo pelo qual podemos esperar suceder no futuro o que já ocorreu no passado pode ser designado, por falta de outra palavra melhor, como *crença*.

Pois, todas as pessoas *acreditam* no mundo externo independentemente da percepção, e tudo isso é absolutamente certo, enquanto crença, ainda que seja uma ficção. Ainda que haja uma percepção não constante, sou levado a crer e, possivelmente, a fingir que haja uma continuidade. O costume ou o hábito me faz acreditar que as coisas serão como espero que sejam, já que me valho de princípios como os da contiguidade e da conexidade. Não se trata, uma vez repetimos, um resultado do pensamento abstrato, mas da experiência. Não há qualquer tipo de substância espiritual ou corporal, mas impressão e representação da impressão (ideia).

Afastados todos os princípios tradicionais da filosofia, resta, no contexto de Hume, *as impressões* como fonte única do conhecimento. Podemos dizer que na impressão, o sujeito e o objeto se esgotam. Quando se fazem *associações de ideias*, estas referem-se às impressões passadas. E o *hábito* (costume) faz esperar (e crer) que ocorra no futuro o que se verificou no passado (ou mesmo no presente), pois isto se demonstra certo e evidente.

Mas, embora faça tais e quais afirmações, Hume, ao contrário de muitos céticos (já que o ceticismo leva ao absolutamente inútil), a busca pelo conhecimento e pela verdade deve estar circunscrita ao poder da mente humana.

Excluindo os números, cuja ciência é perfeita e abstrata, resta esta busca limitada. Tentar aplicar a ciência abstrata, especialmente, as Matemáticas, para além de seus limites, leva à ilusão e a juízos sofismáticos.

Na Seção XII, fora desta reflexão, mas pertinente a encerrar a abordagem sobre Hume, encontramos algo que parece bem expressivamente interessante:

“(...) quando tomamos um livro na mão, devemos perguntar: <<contém algum raciocínio abstrato acerca de quantidade ou números?>> No. <<Contém qualquer raciocínio sobre questões de fato ou da existência?>>

No. Então, joga-o no fogo pois contém apenas sofismas e ilusões.”

## Husserl

Partamos de uma rápida conceituação de “fenomenologia”.<sup>6</sup> Fenomenologia é o estudo descritivo de um fenômeno ou conjunto de fenômenos, manifestado (ou manifestados) no tempo e no espaço, em oposição à realidade transcendente, da qual se manifesta (ou se manifestam) e, também, em oposição à crítica da sua legitimidade. Porém, o termo abrange um tempo anterior e posterior a Husserl,<sup>7</sup> mas apenas com esse ganha o volume e a expansão que hoje conhecemos.

É possível dizer que no contexto de Husserl, é um método de investigação descritivo que começa com a ideia de *redução* e, daí, eventualmente, nas possíveis classificações de seu trabalho, a de uma sintética, no sentido de ocupar-se (também) da síntese ou dos processos de síntese. Não é fácil enquadrar a filosofia de Husserl em um campo, digamos, “quadricado”, mas é possível dizer que, a partir dele, a fenomenologia ganhou um impulso no campo da investigação do conhecimento e da ciência.

É preciso, neste intenso processo de revisão e atualização, imposta à fenomenologia, mesmo em Husserl apenas, encontrar um ponto

<sup>6</sup> Ideas Relativas a una Fenomenología Pura u una Filosofía Fenomenológica (edição original de 1913)

<sup>7</sup> Edmund Husserl (1859-1938)

de investigação e abordagem da razão e do espírito, desfeitos tanto pelo positivismo quanto pelo materialismo. Para tanto, o plano investigativo é a apreensão da essência e, sobretudo, o seu conhecimento. Daí que sua crítica ao positivismo e ao materialismo pressupõe retirar a atenção de um objetivo científico para um subjetivo da consciência.

Então, como método, diríamos método fenomenológico, há dois pressupostos de realização: *redução eidética* e *redução fenomenológica*, respectivamente. No primeiro pressuposto, a forma de colocar entre “parêntesis” o mundo e o eu existente, bem como a concentração sobre a essência dos objetos e dos atos e, neste caso, a consciência pura como região precedente da construção do sentido. Subjetividade, não inerte ou distante, mas ativa, atuante, que antecede toda a objetividade.

A consciência, então atuante, dá e recebe sentido. Pelo método fenomenológico, recupera-se o papel do sujeito, pois nada pode ter, em termos de conhecimento e ciência, um dato objetivamente puro, sem a intervenção de um “eu”. O que se pretende, então, é o dato original, a atuação da consciência que, isolando (ou colocando entre parêntesis) atribui sentido ao mundo.

Levada às últimas consequências, a fenomenologia criou correntes (aliás, um de seus aspectos é mesmo o universo de visões e revisões), mas, em especial, o existencialismo e

a ontologia, conforme se intensifique a atenção no sujeito ou no objeto.

Para evitar-se transformar o pensamento de Husserl em idealismo, como no caso kantiano, este filósofo trabalha com duas categorias importantes: *noesis* e a *noema*, respectivamente referindo-se à consciência ativa sobre um dado objeto de estudo e o sentido apreendido do mesmo objeto ou, em outras palavras, a *noesis* como ato psíquico e *noema*, o conteúdo objetivo do mesmo.

Esta operação se verifica na chamada *redução* ou *epochè*, cuja descrição dela resultante não se faz de forma empírica, mas da descoberta da essência, de um conteúdo, antes de tudo, intencional e, então, *eidético*.

A ciência, presa a um materialismo formalista ou a um objetivismo naturalista e, neste sentido, positivista é revisitada e reconstruída, então, pelos conceitos de Husserl em que a experiência humana aparece (ou reaparece) como uma categoria primeira e que não pode ser desprezada. É, diríamos, uma pré-categoria científica, fundante de outras categorias da consciência e justificar, bem como legitimar, os princípios da intencionalidade, conduzindo a estes, ou seja, aos princípios da intencionalidade, todo conhecimento que tem a aura e dignidade de ciência ou do fazer ciência.

No livro *Ideas Relativas a uma Fenomenologia Pura u uma Filosofia Fenomenológica* (edição original de 1913,

*digamos, primeira versão, tendo em vista que depois, houve outras duas edições/versões, em 1922 e 1928, demonstrando o processo de evolução do pensamento husserliano. Este trabalho que, como dito acima, revela mais um método que propriamente uma filosofia ou sistema filosófico, reservando-se o termo “filosofia” para outros trabalhos de Husserl, começa, logo na apresentação, fazendo uma distinção entre psicologia e fenomenologia, sendo aquela a ciências dos fatos e, esta, a ciência eidética (da essência).*

Enquanto os fatos têm uma realidade, diríamos, empírica, a essência (*eidōs*) é irreal, no sentido de ser compreendida pelo seu caráter transcendental e abstrato, sendo, ainda, diferentemente daqueles, universal e necessária. A essência, e não os fatos, constitui-se em fundamento da realidade da experiência, que traz, assim, o sentido da evidência.

Eis a evidência imediata, isto é, o que se pode chamar intuição (refiro-me à essência ou *anschauung*), mas não qualquer intuição, senão a intuição originária. Porém não é o ponto em função do qual se começa e, sim, o ponto no qual se chega, a evidência imediata, chamada, então, *redução fenomenológica*, a *epochè*. O fenômeno metodológico a que chamamos *epochè*, é a exclusão (não a negação) de tudo aquilo que Husserl sugere colocar entre parêntesis. Tudo aquilo, queremos dizer, todo o conteúdo da consciência que se refere ao sujeito, psicológico, e com a existência objetiva.

A redução, no caso de Husserl, não é uma negação, como dito acima, nem mesmo um processo de dúvida e, muito mesmo, de ceticismo. Ao contrário, tudo o que for colocado entre parêntesis mantém-se válido e validado enquanto realidade consciente.

A consciência mantém um resíduo que não pode desaparecer ou ser invalidado, enquanto essência da própria consciência e, assim, este resíduo é exatamente o resíduo fenomenológico. É a capacidade de abstrair, mas, como disse acima, abstração consciente, proativa, ativa.

O pensamento de Husserl de alguma forma empresta de Descartes alguns pressupostos de método fenomenológico, a saber, com o *seu duvidar e, portanto, pensar e, pensando, e, portanto, existindo*. O *Cogito*. Em outras palavras, em sentido fenomenológico, descobre-se, com o *cogito* cartesiano, que o pensamento é imanente. Mas com um avanço em relação a Descartes. Não se trata de um *cogito, ergo sum*, mas de um *sum cogitans*. Não se trata da dúvida hiperbólica de Descartes, nem mesmo qualquer dúvida, mas de uma redução consciente, um entre parêntesis. É a suspensão do juízo, pois, na medida em que se opera a *epochè*, para fazer um tipo de escolha sobre no que realmente depositar energia e pesquisa.

Podemos, ainda, dizer que o método fenomenológico não é dedutivo nem empírico. O dado é esclarecido, não à luz de leis ou princípios, mas considera, apenas, o que está

diante da consciência, o objeto. Tem um caráter descritivo da essência e o processo de esclarecimento é gradual, pouco a pouco, lembrando, em certa medida a *aletheia* grega (a verdade que desabrocha).

Enfim, a fenomenologia de Husserl é uma porta, digamos, bem fértil e ampla, embora difícil, para várias áreas e muitas possibilidades. Há quem diga ser muito próxima dos neokantianos, mas, embora haja semelhanças, a Fenomenologia de Husserl não conduz (nem reduz) o objeto a leis formais, além de receptionar uma pluralidade de sujeitos existentes.

## Popper

Popper<sup>8</sup> considera que as hipóteses ou sistemas de teorias das chamadas ciências empíricas, especialmente, seus procedimentos, devam submeter-se à análise lógica<sup>9</sup> da investigação científica ou da lógica do conhecimento.

O método indutivo, segundo Popper, utilizado na metodologia empírica, aliás, na empiria, método indutivo e investigação científica seriam idênticos.

Em função da observação de alguns resultados e de suas descrições, a inferência, no método indutivo, leva a enunciados particulares (singulares) fruto daquelas observações e

descrições a enunciados universais, transformando-os em hipóteses e teorias.

Popper critica este método, por considerá-lo ilógico, tendo em vista não ser possível desprezar o risco de falseamento do enunciado de tais teorias ou hipóteses, ainda que o resultado seja verificado e descrito a partir de um número elevado de experiências.

Ou seja, mesmo o número elevado de verificação não autorizaria, exceto se sem lógica, à conclusão de uma teoria a partir do empirismo. Ele nos traz o exemplo dos cisnes brancos e, assim, *não importa quantas instâncias de cisnes brancos sejam verificados, pois isto não justificaria dizer, cientificamente, que todos os cisnes sejam brancos*. A isto ele chama o *problema da indução*.

Seria, então, um erro científico inferir um enunciado universal a partir de um enunciado particular. No máximo, é possível elaborar o enunciado particular, sem, contudo, chegar-se a um enunciado universal. De qualquer modo em que se analise o método indutivo, ainda que se crie um *princípio indutivo*, ele seria, em termos científicos, supérfluo. Aliás, não apenas supérfluo, mas um problema científico (sem solução) pois enquanto princípio, e ainda que apenas um princípio indutivo, ele se converteria em enunciado universal, reaparecendo os

---

<sup>8</sup> Karl Popper

<sup>9</sup> A Lógica da Investigação Científica, de 1935



problemas dos universais a partir dos particulares.

Popper critica sobretudo o chamado *princípio da causação universal*, outro designativo do princípio da indução, formulado por Kant como tendo validade *a priori*. Não apenas critica, mas o considera mal sucedido, pois mesmo que a inferência indutiva, kantiana ou contemporânea, alcance um grau de confiança, tornando-se inferências prováveis, continuará sendo problemática e causando dificuldades insuperáveis na ordem e lógica científicas. Se é uma inferência provável, segundo Popper, a mesma deverá reclamar um novo princípio que a justifique e, por sua vez, este novo princípio reclamará outro, indefinidamente o que é, no mínimo, não-científico, pois haverá, neste caso, uma *regressão infinita* ou *doutrina do apriorismo*.

Popper apresenta um método a que chama *método dedutivo do teste*, em função do qual só se pode testar uma hipótese empiricamente após ter sido formulada. Portanto, diferente da inferência indutiva, a lógica dedutiva apresenta a formulação e apenas depois, a experiência ou o teste.

O método dedutivo, então, pode apresentar-se como procedimento crítico para testar as teorias e fazer seleção delas, conforme os resultados que apresentem. Sobre qualquer ideia, apresentação, antecipação, hipótese, sistema teórico, deve-se retirar as conclusões dedutivamente, a partir da *comparação com*

*outros enunciados e das relações lógicas, tais como equivalência, dedutibilidade, compatibilidade – ou incompatibilidade!*

Popper apresenta quatro procedimentos diferentes para testar uma teoria: a) a comparação lógica das conclusões entre si, para que se teste a consistência interna do sistema ou teoria; b) a investigação da forma lógica da teoria a fim de se determinar se ela tem um caráter empírico, científico ou se independe de complemento, isto é, tautológica; c) a comparação com outras teorias a fim de se saber se a que está sob análise representa um avanço científico e; d) teste da teoria em aplicações empíricas das deduções que se obtêm dela.

Se, aplicados estes procedimentos, a teoria responder de forma positiva, em face das deduções, ela é aceitável. Ao contrário, deve ser descartada (em termos científicos). Tal “positividade” não elimina a possibilidade de, no futuro, ser afastada por outra teoria ou de ser demonstrada insuficiente. Enquanto isto não ocorrer, mantém-se!

Uma das razões para que Popper afaste e rejeite o método indutivo é que ele *não apresenta um marco discriminador apropriado do caráter empírico, não-metafísico, de um sistema teórico*. Não apresenta um *critério de demarcação apropriado*. A **demarcação** refere-se à *distinção entre as ciências empíricas, de um lado, e a matemática e a lógica e sistemas metafísicos, de outro*.

Em busca de caracterizar o seu sistema, Popper apresenta três requisitos que tal sistema deverá satisfazer:

- a) deve ser sintético;
- b) deve ter um critério de demarcação, afastando o aspecto metafísico e representando um mundo da experiência possível;
- c) deve ser distinto de outros sistemas, a fim de representar o nosso mundo de experiência.

Se, contudo, o critério de demarcação que adquire, então, o papel de significado ou de enunciados significativos, não puder ser demonstrado (verificando ou falseando), deve ser desprezado por completo. Assim, todas as inferências indutivas, ainda que enunciadas, carecem de aceitação, já que não podem ser demonstradas.

Para Popper, só é possível aceitar um sistema empírico ou científico se e quando puder ser *testado* pela experiência. E afirma que o critério da demarcação não é, portanto, a *verificabilidade*, mas a *falseabilidade* de um sistema (*deve ser possível refutar pela experiência um sistema científico empírico*), ou qualquer coisa que se possa provar o contrário.

Explica Popper que o método empírico a partir do critério da falseabilidade proporciona que todos os sistemas sejam testados e, ao final, possa sobreviver apenas o mais apto.

O que puder ser testado, ainda que não justificável ou verificável, é chamado de objetividade científica.

Então, em resumo, o que se propõe, em Popper, é o método científico que pressuponha o critério da demarcação pelo princípio da falseabilidade e sua possibilidade de submeter-se à teste e, com isso, até sua revisão. O método apresentado por Popper tem como finalidade o contexto crítico e um *modus* críticos, pois para ele, apenas este deve ser o *ethos* do cientista.

Popper rejeita a concepção naturalista por considerá-la não crítica, pois os naturalistas não levam em conta terem descoberto um fato apenas, por isso prendem-se às convenções e da convenção ao dogma (positivista) há apenas um passo. O dogma não aponta para o fato, mas para o significa da convenção.

O critério metodológico, a partir, sobretudo, do critério da “testabilidade” deve levar em conta que o processo científico não tem fim. Qualquer positivista e naturalista que decidir que o enunciado não pode, nem deve, ser verificado estão fazendo qualquer coisa, menos ciência.

Se, contudo, verificou-se, testou-se uma hipótese, ela não deve ser negligenciada, a menos que outra hipótese seja-lhe melhor. O que não fazem os positivistas, já que sequer testam seus enunciados dogmáticos.

**Parte II - Alfred Schutz, Peter Berger e Thomas Luckman: a construção de teorias para orientação de realidades cotidianas e para explicação de comportamentos e ações generalizáveis.**

### ...um pouco de Schutz:

Para interpretar e explicar a ação e o pensamento humanos é preciso começar em um ponto que antecede o científico, a realidade cotidiana. É nesta região cotidiana em que pode haver compreensão, pois nela há uma participação efetiva do homem. A compreensão entre pessoas, com todos os percalços, desafios, conquistas, ocorre exatamente neste âmbito, o da realidade cotidiana. Ali o homem atua, comunica-se. Uma pessoa normal, atenta, vive e atua.

A redução a este espaço de atuação e experiência, a fim de compreendê-lo, bem como reconstitui-lo, é uma tarefa filosófica e científica. Até porque, além da experiência material, há um fluxo de consciência que me liga a tantos outros muito além do mundo privado. Este universo de consciências é o mundo intersubjetivo.

Por isso mesmo, as coisas cotidianas do universo exterior, podem até parecer distantes de um dado sujeito, mas pela intersubjetividade das consciências passam a interessar, de forma comum, a todos. Há, portanto, uma atitude natural de todos em relação a todos, pois de todos em relação às coisas e fatos cotidianos. Este universo do cotidiano, ou vida cotidiana, pressupõe:

- a) a existência física de outras pessoas (em relação a um Eu);
- b) que todas as pessoas são dotadas de consciência essencialmente similar uma em relação às outras;

- c) as coisas do mundo exterior (ao sujeito), incluindo o meio-ambiente, são as mesmas para todos, tendo o mesmo sentido;
- d) é possível haver relações e ações recíprocas entre as pessoas;
- e) que as pessoas podem fazer-se entender umas com as outras;
- f) que o mundo cultural e social está posto a todos, anteriormente, assim como o mundo natural. Chegamos e o encontramos pronto;
- g) a situação em que nos encontramos é minimamente criada por cada um de nós.

Mas como ocorre no mundo natural, cuja realidade me impõe dominá-lo e transformá-lo, assim ocorre no mundo social e cultural, atuo nele e sobre ele (ainda que minimamente), mas podemos compreender que atuar, minimamente, sobre ele é transformá-lo.

Mas não é uma transformação tranquila, pois tanto o mundo natural quanto o mundo social e cultural oferecem algum tipo de resistência no instante em que atuamos sobre ele. Desta resistência (diria, um tipo de dialética da vida e na vida), podemos impor transformações, causar algum tipo de efeito, mas, também, experimentamos algum tipo de mudança. É, assim como na dialética, um encontro que resulta, tanto para nós próprios quanto para o mundo social, cultura e natural, mudanças provenientes deste embate, deste encontro ou, simplesmente, deste estar-no-mundo e estar-sobre-o-mundo.

Este encontro no e sobre o mundo, acontece a partir de um conjunto de conhecimentos que temos, oriundo tanto da

experiência pessoal quanto das informações recebidas por todos aqueles com quem vivo e convivo. As informações que temos, próprias ou recebidas, formam o acervo do nosso conhecimento.

Não é uma atitude artificial, mas um fenômeno absolutamente natural, este movimento vivo, este “devir”, esta experiência do homem no mundo.

Também, não é uma experiência individual, mas social. Estamos no mundo da vida, juntos, com um acervo de informações, conhecimento, experiências pessoais e interpessoais, subjetivas e intersubjetivas.

É um estar na vida, o mundo da vida, que tem, antecipadamente, um tipo de experiência, mas que não se reduz a essa. Tem um tipo de conhecimento, um conjunto de conhecimentos, um acervo de informações, mas que não se reduz a isso, pois, há a outra experiência, a cotidiana do enfrentamento ou, simplesmente, do estar no mundo. Então, além do que se pode receber, do que vem com o mundo no qual estamos, há uma ideia do que virá, de algo que mais ou menos está determinado ou circunscrito. Diante de cada situação ou de cada problema de toda ordem, poderei atuar, “comunicacionalmente”, ou situacionalmente, contribuindo, também, para o acervo de informações e conjunto de conhecimento. Não há uma sujeição passiva, mas uma atitude ativa, oxalá, proativa. (mais,

neste caso estamos falando apenas da intensidade da atitude).

Mas determinadas ações, ou o modo de encará-las, podem estar (como estão) previamente classificadas, em grupos distintos, pois conforme a classificação anterior (e recebida) posso atuar de um modo ou de outro. São os casos do que se pode ou não comer, como por exemplo, no universo judaico, as leis do Kash’rut (kasher). Algumas coisas se comem, outras não. Uma das passagens das Torá, especialmente chamada de Vayicrà (traduzido impropriamente por Levítico) traz uma série de classificações alimentares. Como judeu, sei o que posso – ou não, comer, por exemplo “porco”. Mas, o fato de receber uma classificação do comestível – ou não, nada me impede de ver ou, conforme o caso, até trabalhar com aquela coisa (no caso, porco). Não é mais um caso de comer ou não comer, pois a situação (trabalho) impõe um tipo de comportamento diverso do anteriormente classificado.

Há um acervo de conhecimento recebido, a classificação alimentar (no caso do meu exemplo), a coisa classificada de um modo antecipado e a minha experiência ou o que percebo da coisa posta diante de mim.

O conhecimento, anterior, bem como a classificação, conduz meu pensamento e experiência a uma situação familiar. Mas o fato em si, encontrar a coisa, objeto de um proibitivo alimentar, leva-se a uma experiência *plus*, além,

nova e, portanto, modificadora de mim mesmo, como do mundo no qual e sobre o qual vivo.

Conforme dito acima, a vida que se me apresenta é mais que um mundo externo. É um encontro de intersubjetividades. Assim como eu atuo com a minha consciência no mundo e sobre o mundo, outros, como eu, atuam no mundo e sobre o mundo. Podemos chamar isso de encontro ou experiência intersubjetiva.

Todavia, a minha experiência no - e sobre o mundo faz sentido para mim, enquanto um sujeito individual. Mas ocorre que o mundo que me foi dado, pronto, o mundo da vida, inclui tantos outros agentes, pessoas, como eu, agindo com igual sentido para si mesmas. O que fazemos com a ação ou a atuação do outro é interpretar, valendo-me, também, do conjunto de informações, códigos, etc, que me permitem uma abordagem interpretativa. Posso interpretar, valendo-me de um código da língua em função do qual poderei, também, decodificar. Isto seria um código verbal, mas posso interpretar a partir dos códigos não verbais (gestos, olhares, manifestações físicas...).

A interpretação leva-me à compreensão do sentido oferecido pela atuação do outro no mundo e sobre o mundo. É, porque existo, uma interpretação de duas vias (a minha e a dos outros), portanto intersubjetiva.

Neste caso, podemos incluir, inclusive, o mundo natural, já que é doador de sentido, interpretação, apreensão etc. Então, teríamos

sempre um mundo, visto do ângulo de sentidos, cultural.

Por estar no mundo da vida, consciente das intersubjetividades e das múltiplas possibilidades interpretativas do mesmo mundo, buscando nele o sentido que me oferece, devo considerar que, assim como tenho eu próprio, uma experiência pessoal, todas as outras pessoas, a terão, particularmente.

Valendo-me dos mesmos códigos/"decodificantes", interpretando e, também, sendo interpretado.

#### **...e um pouco, ainda, de Berger e Luckman:**

No mesmo sentido seguem Berger e Luckman, com o seu *A Construção Social da Realidade*, no qual se propõem desvelar os fundamentos do conhecimento na vida cotidiana. Não a partir dos intelectuais, mas dos agentes "cotidianos" em suas vidas igualmente cotidianas e ordinariamente comuns.

Porque, para além da apreensão filosófica ou do que pode oferecer a filosofia, há uma vida comum, cotidiana, ordinária, portanto, plena de sentido e coerência, especialmente do ponto de vista de quem está nela. Daí que os autores, sabendo disso, adotam um método fenomenológico, descritivo, empírico e não científico. Por isso mesmo, qualquer hipótese é desprezada, em proveito da apreensão do fenômeno em si e do tanto que se pode captar das subjetividades em relação a determinados objetos, e também eles, ou, em

outras palavras, a inflexão que se faz das experiências cotidianas.

Um dado importante, neste sentido, é o de uma realidade plúrima, multifacetada. Tais e quais realidades, no momento da relação, sofrem um tipo de choque, de impacto, pois pressupõe-se sair e entrar, entrar e sair, em conjunto e em movimento.

Um outro dado importante é que a realidade cotidiana pressupõe um tempo/espaço bem distinto daqueles filosóficos. Trata-se de um tempo/espaço agora/aqui. Estamos aqui e estamos agora! E, então, o fenômeno dos significados ganha em dimensão, especialmente quando objeto da comunicação. Meu espaço; Teu espaço; Meu tempo; Teu tempo etc...

Esta percepção da cotidianidade é a percepção da realidade, para além de quaisquer interesses abstratos, filosóficos. Pois além da realidade existe um contexto particular ou acadêmico. Na medida em que uma pessoa comum, cotidiana, vive e apreende o mundo, o sociólogo procura entender-lhe os fundamentos, as relações, o contexto.

Estamos falando de um tipo de abordagem de sociedades mais ou menos democráticas e que, por isso mesmo, oferecem uma gama de experiências infinitas, desde a particularidade de cada um, aos encontros cotidianos, trabalho, religião, política, mercado, trânsito etc. Aquele meu espaço, aquele meu tempo, aquela minha prática religiosa ou de

qualquer outra natureza, encontram-se dentro de um tempo finito e espaço qualificado com minha presença.

Por mais que, como acadêmico, professor, pesquisador, possa abstrair e criar espaços especializados, eu volto (ou sou arrastado) sempre para a realidade, para a vida cotidiana, com seus dissabores, dores, lamentos, lutas, experiências pessoais, família, acidentes, etc. Mas esta experiência cotidiana não é minha, é mais, é nossa. Diria que o outro, a presença do outro, faz com que haja uma realidade cotidiana partilhada, pois sem o outro sequer seria “eu”.

Então, posso dizer, à deriva da leitura de nossos autores, que a vida cotidiana é, especialmente, uma experiência conjunta, até porque preciso “dizer” esta experiência e o dizer, fruto da linguagem, faz com que dependa, na cotidianidade, de um parceiro real (em termos de sociedade), exceto se fosse alguém com uma grave enfermidade o que, por si só, tirar-me-ia da realidade cotidiana.

Outra vez aqui, com estes autores, podemos falar, em termos de normalidade, de códigos e “decodificantes”, pois aqui, além da subsistência, existência, vivência, tenho, ainda, a intersubjetividade relacional. Sou diante de um outro (que pode, ou não, converter-se em um tu), conforme apenas existimos juntos ou vivemos. Existo com o outro, com quem tenho experiências; vivo com o tu, com quem partilho experiências ou com quem realizo experiências.



É a linguagem (não podendo ser confundida com língua) humana que permite a relação intersubjetiva. Com ela, experiencio, bem como digo, falo, transmito, comunico e, com isso ou tudo isso, crio oportunidades e possibilidades de transmissão da experiência ou do dizer a experiência, seja em uma situação comum, religiosa, sociológica, filosófica.

É curioso lembrar, em face dos nossos autores, que mesmo o indivíduo solitário, em uma ilha, perdido, tem um espaço e um tempo e, também, dialoga consigo mesmo. Realmente, não é bem o “consigo mesmo”, mas um outro alguém, criado e idealizado para o diálogo. O filme “O Náufrago” esclarece bem esse ponto.

Quando as múltiplas relações exigem um grau de objetividade, criamos os institutos, institucionalizamos as relações. Como, por exemplo, a família, enquanto uma sociedade real, de fato, transformada em casamento ou em poder familiar, a partir dos institutos jurídicos. Se eu tenho a experiência real e original com outrem, é um encontro intersubjetivo. Se, todavia, este encontro se converte em instituto, tenho a relação objetiva. Mas não de forma distinta. Pois a relação objetiva, tanto quanto a relação intersubjetiva, se transmite e atua uma sobre a outra, formando, agora, o que podemos chamar de sociedade.

Outra vez, aqui, creio estarmos falando de uma sociedade democrática, em que haja um encontro e um significado do intersubjetivo e do objetivo.

A sociedade objetiva é vista a partir de alguns aspectos, conforme trabalhados pelos nossos autores. A saber:

- a) o organismo e a atividade;
- b) as origens da institucionalização;
- c) os processos de sedimentação e tradição (no caso judaico, especialmente);
- d) os papéis ou as “persona” (romanas) recebidas e com as quais atuamos;
- e) a extensão e modos de institucionalização (e aqui, os processos de institucionalização de abordagem do mesmo podem levar a conclusões sociológicas distintas, conforme o fenômeno que se estuda, ou seja, se sexual, se cultural, se histórico etc...).

### **Considerações (ainda) inconclusivas a título de síntese**

Na primeira parte deste texto, analisamos Descartes, que é considerado o pai da moderna filosofia e, também, em certa medida o fundador do idealismo moderno, que pretendeu demonstrar a existência de Deus e da separação entre alma e corpo. Descartes é cristão, de modo indubitável e, por isso mesmo, raciocina a partir dos textos cristãos e da teologia cristã. Seu processo é o de submeter tudo à dúvida como princípio geral.

Hume, por sua vez, começa por diferenciar os dois tipos de abordagens da *filosofia moral* ou *ciência da natureza humana*, considerando que cada uma delas pode não

apenas interessar como contribuir para o desenvolvimento humano. Husserl vale-se da fenomenologia como método de investigação descritiva. Popper, por outro lado, considera que as hipóteses ou sistemas de teorias das chamadas ciências empíricas, especialmente, seus procedimentos, devam submeter-se à análise lógica da investigação científica ou da lógica do conhecimento.

Na segunda parte, verificamos que Schutz considera que para interpretar e explicar a ação e o pensamento humanos é preciso começar em um ponto que antecede o científico, a realidade cotidiana. É nesta região cotidiana em que pode haver compreensão, pois nela há uma participação efetiva do homem. A compreensão entre pessoas, com todos os percalços, desafios, conquistas, ocorre exatamente neste âmbito, o da realidade cotidiana. Ali o homem atua, comunica-se. Uma pessoa normal, atenta, vive e atua.

Berger e Luckman, por sua vez, propõem desvelar os fundamentos do conhecimento na vida cotidiana. Não a partir dos intelectuais, mas dos agentes “cotidianos” em suas vidas igualmente cotidianas e ordinariamente comuns.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERGER, Peter L. e LUCKMAN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. RJ: Vozes, 1999;

BOCHENSKI, L. M.. **A filosofia contemporânea ocidental**. SP: Herder, 1968;

CHÂTELET, François. **História da filosofia: doutrinas e ideias: a filosofia do novo mundo**. Vol. 3. Séculos XVI e XVII. RJ: Zahar, 1974;

CHÂTELET, François. **História da filosofia: doutrinas e ideias: o Iluminismo**. Vol. 4. Século XVIII. RJ: Zahar, 1974;

CHÂTELET, François. **História da filosofia: ideias e doutrinas**. Vol. 8: O Século XX. RJ: Zahar, 1974;

DAL PRA, Mario. **Sommario di storia della filosofia**. Vol I e II. Firenze: La Nuova Italia, 1984

DESCARTES, René. **Meditações**. Coleção Os Pensadores. Sp: Abril, 1973;

FRANÇA, PE. Leonel. **Noções de história da filosofia**. RJ: Agir, 1955;

HEINEMANN, Fritz. **A filosofia no século XX**. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1983;

HIRSCHBERGER, Johannes. **História da filosofia contemporânea**. SP: Herder, 1963;

HIRSCHBERGER, Johannes. **História da filosofia moderna**. SP: Herder, 1960;

HUME, David. **Investigação sobre o entendimento humano**. Coleção Os Pensadores. SP: Abril, 1973;

HUSSERL, Edmund. **Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica**. Mexico: FCE, (s/d)

HUSSERL, Edmund. **A filosofia como ciência de rigor**. Coimbra: Atlântida, 1965

HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas**. Coleção Os Pensadores. SP: Abril, 1975;

MERKER, Nicolao. **Storia della filosofia: la società industriale moderna**. Roma: Editori Riuniti, 1984;

NARDELLA-DELLOVA, Pietro. **A morte do poeta nos penhascos e outros monólogos/diálogos**. SP: Editora Scortecci, 2009;

NARDELLA-DELLOVA, Pietro. **Antropologia jurídica: uma contribuição sob múltiplos olhares**. 2ª ed.. SP: Scortecci Ed., 2018;

POPPER, Karl R.. **A lógica da investigação científica**. Coleção Os Pensadores. SP: Abril, 1975;

RANZOLI, Cesare. **Dizionario di scienze filosofiche**. Milano: Ulrico Hoepli Editore, 1926;

ROBBERECHTS, Ludovic. **El pensamieto de husserl**. México: FCE, 1968;

RODI, Cesario. **Storia della filosofia: dal rinascimento a kant**. Firenze: Vallecchi Editore, 1951;

ROSSIGNOLI, Giovanni. **Principii di filosofia**. Torino: Buona Stampa, 1911;

RUGGIERO, Guido. **Filosofi del novecento: appendice a la filosofia contemporanea**. Bari: Laterza e Figli Edit., 1946;

SCHUTZ, Alfred e LUCKMAN, Thomas. **Las estruturas del mundo de la vida**. Buenos Aires: Amorrortu, s/d.

SCHUTZ, Alfred. **Fenomenologia e relações sociais**. RJ: Zahar, (s/d).