

**A VERDADE COMO QUESTÃO: NOTA SOBRE A RESPOSTA  
FENOMENOLÓGICA À NOÇÃO TRANSCENDENTAL DO CRITICISMO**

Ana Rosa Lessa Luz<sup>1</sup>

**RESUMO:** O presente artigo tem por objetivo apresentar, em linhas gerais, a questão da busca de um conhecimento verdadeiro e a resposta fenomenológica dada a ela, a partir de correntes filosóficas que se convergem e/ou em muito dialogam entre si. Para dar conta desta empreitada, certos filósofos foram elencados, de maneira a representarem tais correntes e por defenderem certos conceitos que formam um *élan* na linha filosófica a ser desenhada, aqui. Montando, em termos deleuze-guattarianos, um mapa do pensamento, então, em um primeiro momento, ergue-se uma arquitetura histórico-argumentativa sobre a verdade enquanto questão filosófica no ceticismo, no racionalismo, no empirismo e no criticismo. Nele, são atravessados Pirro, Descartes, Hume e Kant. Filósofos que constroem, no texto, sua controvérsia a partir dos conceitos de *epoche*, de *cogito* e de sujeito. Enquanto que, no segundo e último momento, encontramos formulada a resposta fenomenológica à controvérsia citada, sobretudo acerca da revolução copernicana gerida por Kant, seguida pela defesa dos mesmos conceitos, mas que, aqui, ganham consistência através das vozes de Husserl, Bachelard e Sartre.

**Palavras-chave:** Verdade. *Epoche*. *Cogito*. Sujeito. Fenomenologia.

**ABSTRACT:** This article aims to present, in general lines, the question of the search for the true knowledge and the phenomenological answer given to it, based on philosophical currents that converge and/or dialogue a lot with each other. In order to achieve this endeavor, certain philosophers were listed, so to represent such currents and for defending certain concepts that form the *élan* in the philosophical line to be drawn here. Assembling, on Deleuze and Guattari terms, a thought map. So in a first moment, a historical-argumentative architecture about truth is raised as a philosophical question in skepticism, rationalism, empiricism and criticism. At this time, Pirro, Descartes, Hume and Kant are crossed. Philosophers who build their controversy in the text from the concepts of *epoche*, *cogito* and subject. In the second and last moment, therefore, we found the phenomenological response to the controversy cited, especially regarding the copernican revolution managed by Kant, followed by the defence of the same concepts, but which, here, gains consistency through the voices of Husserl, Bachelard and Sartre.

**Keywords:** Truth. *Epoche*. *Cogito*. Subject. Phenomenology.

De modo a dar conta do tema a ser trabalhado, faz-se necessário arquitetarmos uma parte da história da teoria do conhecimento, desde a filosofia helênica até a contemporaneidade. Isto, porque trabalhar o tema da verdade enquanto questão é demasiado amplo e tem reverberações da antiguidade clássica que refletem em nós, hoje. No entanto, optamos realizar um recorte teórico-metodológico, de maneira a fechar o círculo conceitual

---

<sup>1</sup> Doutora em Filosofia da Arte pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, mestre em Filosofia Antiga pela Universidade Federal Fluminense e graduada em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Atualmente é professora do Departamento de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e atua no Laboratório de ensino-aprendizagem em Filosofia (LEAF). E-mail: luz.anarosa@yahoo.com.br

que queremos trabalhar. A saber, desenhar uma linha de desenvolvimento dos conceitos de *epoche, cogito*; traçando um percurso de Pirro a Kant. Para que, assim, seja possível elencar certas críticas (e até convergências) fenomenológicas, a respeito da ideia kantiana de sujeito transcendental. Cabe ressaltar que o presente texto não tem como pretensão ser um aprofundamento ou esgotamento das controvérsias nele estabelecidas. Ao contrário, trata-se de uma breve introdução ou nota – tal como o evidenciado no título – sobre a colocação da verdade como questão filosófica no ceticismo, no racionalismo, no empirismo e no criticismo, e, partindo destas colocações, ser uma apresentação concisa de algumas respostas fenomenológicas possíveis à noção transcendental do criticismo. Isto posto, procuraremos dividir o presente desenvolvimento em duas partes. Das quais, em um primeiro momento, serão apresentados certos conceitos considerados como *pedras de toque*, no desenvolvimento de um conhecimento acerca da verdade e do sujeito que conhece, com base nas filosofias de Pirro, Descartes, Hume e Kant. Enquanto que em um segundo e último momento, serão explicitadas as críticas fenomenológicas realizadas ao criticismo kantiano – dentro deste arcabouço conceitual apresentado –, nas quais elencaremos como filósofos fundamentais ao diálogo: Husserl, Bachelard e Sartre. Posto isto, adentremos, então, no que concerne ao que se mostrará ser basilar ao que pretendemos desenvolver, de modo a observar como a questão do conhecimento da verdade se transmutou nas principais esferas de investigação da modernidade. Sigamos até Pirro.

Ao examinar a tradição cética, é possível constatar a existência de várias concepções diferentes acerca do conceito de *cético*, até chegarmos à concepção contemporânea do que denominamos de *ceticismo*. Por isso, no desenvolvimenro do problema da verdade como questão no ceticismo, nos ateremos ao seu momento inaugural realizado por Pirro, tomando por base a obra *Hipotiposes Pirrônicas* de Sexto Empírico, onde o filósofo define o ceticismo da seguinte forma:

O ceticismo é uma habilidade que opõe as coisas que aparecem e que são pensadas de todos os modos possíveis, com o resultado de que devido a equipolência nesta oposição tanto no que diz respeito aos objetos quanto às explicações, somos levados inicialmente à suspensão [*epoche*] e depois à tranquilidade [*ataraxia*]<sup>2</sup> (SEXTO EMPÍRICO, 1997, p.116).

De acordo com Sexto Empírico, o ceticismo pirrônico tem como tese essencial a impossibilidade de existência de uma verdade absoluta. Em sua origem etimológica grega, a

---

<sup>2</sup> Grifo nosso.

palavra *cético* vem do termo *skepsis*, que significa investigação. Sendo assim, tal como define Pirro, o cético seria aquele que se perturba diante de alguma irregularidade das coisas, passando, por isso, a investigar acerca da verdade sobre elas; para que, então, possa alcançar a tranquilidade da alma (*ataraxia*). Sendo que esta tranquilidade, a *ataraxia* só se faz possível via *epoche*. Tal como afirma Sexto Empírico (1997, p.117), “a suspensão [*epoche*]<sup>3</sup> é um estado mental de repouso no qual não afirmamos nem negamos nada. *Ataraxia* é a tranquilidade ou ausência de perturbação da alma”. E mais, no capítulo quarto de sua *Hipotiposes Pirrônicas*, o filósofo falará justamente sobre os princípios do ceticismo, nessa dinâmica de busca pela *ataraxia*, através da *epoche*:

A motivação fundamental que leva ao ceticismo é seu objetivo de atingir a tranquilidade [*ataraxia*]<sup>4</sup>. Homens de talento, perturbados pelas contradições nas coisas e em dúvida sobre que alternativa adotar, foram levados a indagar sobre as coisas verdadeiras e as falsas, esperando encontrar a tranquilidade ao resolver esta questão (SEXTO EMPÍRICO, 1997, p.117).

Segundo o autor, o movimento da natureza tornaria o conhecimento instável. Levando-o a concluir que todo conhecimento é relativo, na medida em que depende das circunstâncias do sujeito que conhece. Deste modo, tendo por objeto fundamental a tranquilidade da alma (*ataraxia*), Pirro defende que nem os sentidos nem a razão nos permitem conhecer as coisas tais como elas são. A razão e os sentidos só nos permitem formar um juízo sobre a aparência das coisas. Quer dizer, nas palavras de Sexto Empírico (1997, p.119), “quando investigamos se as coisas na realidade são como aparecem ser, aceitamos o fato de que aparecem e o que investigamos não diz respeito à aparência, mas à explicação da aparência, e isto é diferente de uma investigação sobre o aparente ele próprio”. Destarte, todas as tentativas de apreensão de algum conhecimento verdadeiro sobre elas resultariam em fracasso. Dado que “a razão nos ilude de tal modo que nos tira até mesmo o aparente de debaixo de nossos olhos” (SEXTO EMPÍRICO, 1997, p.119). Por consequência, já que não podemos ter das coisas qualquer conhecimento, é preciso que nos distancieemos delas; que evitemos assumir uma posição acerca delas, pois a tentativa inútil de adquirir um conhecimento só nos traria perturbações para a alma.

Assim, o cético é aquele que se distancia de qualquer investigação, visto que seu fim último, seu bem supremo e princípio ético fundamental é a *ataraxia*. De acordo com Sexto Empírico, ratificando o dito, a *ataraxia* se apresentaria ao cético da seguinte forma:

---

<sup>3</sup> Grifo nosso.

<sup>4</sup> Grifo nosso.

Dizemos ainda que a finalidade do cético é a tranquilidade em questão de opinião e a sensação moderada quanto ao inevitável. Pois o cético, tendo começado a filosofar com o objetivo de decidir acerca da verdade ou falsidade das impressões sensíveis de modo a alcançar com isso a tranquilidade, encontrou-se diante da equipolência nas controvérsias, e sem poder decidir sobre isso, adotou a suspensão, e, em consequência da suspensão seguiu-se, como que fortuitamente, a tranquilidade em relação às questões de opinião. Pois aqueles que mantêm uma opinião sobre se algo é por natureza bom ou mau estão sempre perturbados. [...] Mas, ao contrário, aqueles que não determinam serem as coisas naturalmente boas ou más, não as evitam nem as buscam avidamente, e, por isso, não se perturbam (SEXTO EMPÍRICO, 1997, p.120-1).

Por isso, a investigação cética tem por característica essencial a suspensão do juízo (*epoche*), onde todos os dados sensoriais e intelectuais são colocados sob o crivo da dúvida.

De modo a concluir nossas asserções acerca do Pirronismo, então, é possível afirmar que o ceticismo antigo defende ser necessária a suspensão de qualquer juízo (*epoche*) acerca do que inapreensível. Não existindo a possibilidade de se ter conhecimento sobre nada, é necessário que se suspensa qualquer pretensão de conhecer. Uma vez que nenhuma verdade satisfará o único critério de validade legítimo. A saber, a dúvida. Deste modo, em Pirro, o critério de verdade é substituído pelo critério de razoabilidade e probabilidade.

Posto isto, é partindo do pressuposto pirrônico acerca da impossibilidade do conhecimento, da necessidade de suspensão do juízo (*epoche*) e do estabelecimento da dúvida como critério, que Descartes introduz em sua *Primeira Meditação* a questão da possibilidade dos sentidos servirem como critério de apreensão do conhecimento. Tendo como fundamento originário, portanto, de forma direta e irrefutável, as bases céticas pirrônicas, Descartes defende que todo conhecimento é questionável. Logo, só existe uma certeza fundamental que seja imune ao erro, sendo esta certeza a espinha dorsal da tese cartesiana. A saber, a dúvida. De acordo com Descartes, a dúvida é um ponto arquimediano, um ponto de apoio que serve como móbil do processo de todo conhecimento.

Tendo definido seu pilar de sustentação conceitual, Descartes afirma que todo conhecimento deve ser colocado sob o crivo da dúvida, através da suspensão do juízo (*epoche*). Ora, só podemos aceitar como verdade algo que não esteja sujeito a qualquer questionamento. Logo, em Descartes, a dúvida se mostra como critério de verdade e método racional de investigação filosófica; a única base sólida que nos permite eliminar os erros e enganos cognitivos. Em outras palavras, para o filósofo, a dúvida é a condição de possibilidade para todo e qualquer conhecimento racional. Ela é a única certeza ou verdade absoluta que se pode ter. Em seus termos:

[...] pelo fato mesmo de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas seguia-se mui evidente e mui certamente que eu existia; ao passo que, se apenas houvesse cessado de pensar, embora tudo o mais que alguma vez imaginara fosse verdadeiro, já não teria qualquer razão de crer que eu tivesse existido; compreendi por aí que era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material (DESCARTES, 1996, p. 92).

Visto isto, tomando por gênese o pressuposto cético antigo de maximização da suspensão do juízo (*epoche*) e da dúvida – denominada pelo filósofo de dúvida hiperbólica –, Descartes, em sua *Segunda Meditação*, apresenta o argumento do *cogito*, sob o objetivo de estabelecer com ele os fundamentos do conhecimento. Ou seja, de uma possibilidade de um saber científico que seja imune aos pressupostos céticos. Em consonância com o método dubitativo, então, o argumento do *cogito* representa, junto à dúvida, o único princípio metodológico seguro. Ora, seguindo por este raciocínio, para se duvidar é preciso que se pense. Sendo assim, tomando o sujeito como base do próprio conhecimento, Descartes afirma ser o pensamento o único imune à dúvida:

Eu sou, eu existo: isto é certo, mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir. Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida. Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa (DESCARTES, 1996, p. 269).

Explicitados, então, as hipóteses basilares da filosofia cartesiana, procedamos com a crítica do ceticismo moderno a Descartes, apresentando de que modo Hume funda sua tese empirista. Na qual poderemos observar, assim como em Descartes, raízes pirrônicas.

No início de sua *Investigação Sobre o Entendimento Humano*, Hume define Descartes, sob a forma de crítica, como um cético moderado, por se utilizar da razoabilidade cética para justificar uma crença por outra. Ou seja, por tentar explicar o argumento do *cogito* através do argumento do gênio maligno. Partindo daí, Hume passa a se questionar acerca do problema cético da suspensão do juízo (*epoche*), que como vimos também é problematizado por Descartes, colocando em dúvida os próprios sentidos. Sentidos estes entendidos, em Hume, como máximas da vida cotidiana, que inferem nas crenças mais profundas da natureza humana. Onde, e por isto, se manifestam duas ideias errôneas e paradoxais. A saber, as

noções de causalidade e identidade pessoal. Sobre o problema da causalidade, podemos enxergá-lo quando Hume diz:

Em todos os casos com base nos quais constatamos a conjunção entre causas e efeitos particulares, tanto a causa como o efeito foram percebidos pelos sentidos, e são recordados. Mas em todos os casos em que raciocinamos a seu respeito, apenas um é percebido ou lembrado, enquanto o outro é suprido em conformidade com nossa experiência passada (HUME, 2001, p. 116).

Ou, então, quando diz:

Assim, não apenas nossa razão nos falha na descoberta da conexão última entre causas e efeitos, mas, mesmo após a experiência ter-nos informado de sua conjunção constante, é impossível nos convenceremos, pela razão, de que deveríamos estender essa experiência para além dos casos particulares que pudemos observar. Nós supomos, mas nunca conseguimos provar, que deve haver uma semelhança entre os objetos de que tivemos experiência e os que estão além do alcance de nossas descobertas (HUME, 2001, p. 120).

Dando prosseguimento, então, de acordo com Hume, indo por um caminho oposto do que é realizado por Descartes (que descartava toda e qualquer possibilidade do conhecimento ser derivado da experiência sensível), não existe um fundamento racional que justifique nossas crenças. Em contrapartida, nossos hábitos nos dizem que tais crenças são prováveis. Ou seja, é a experiência sensível que nos oferece uma evidência que nos permite acreditar que algo é verdadeiro ou não, segundo, portanto, um critério de probabilidade. Tal como defende Hume, à luz do ceticismo antigo, nós nunca teremos um conhecimento certo e definitivo. Todo conhecimento apreendido é resultado de um raciocínio indutivo que, por sua vez, resulta do hábito<sup>5</sup>. Sendo assim, a probabilidade ou a possibilidade são os únicos critérios de verdade que podemos ter.

Sobre as noções fundamentais de causalidade e identidade pessoal refutadas, Hume afirma, como o visto na citação acima, que a causalidade é uma sensação ilusória, que resulta de uma regularidade ou repetição de nossas experiências. Por força do hábito, acabamos por projetar a causalidade na realidade, tratando a relação causal como se fosse algo existente. Assim, de acordo com o filósofo, a causalidade se mostra tão somente como uma forma de perceber o real. Em contrapartida, ela não constitui uma característica do mundo natural. Em seguida, sob a forma de crítica à tese cartesiana, Hume defende que não existe uma substância pensante, tal como define o argumento do *cogito*. Não há qualquer pensamento puro que seja distanciado de nossas experiências sensíveis, sendo independente de qualquer conteúdo ou

---

<sup>5</sup> Cf. HUME, 2011, p.133.

sem estar anelado a uma experiência sensível. Isto, porque a verdade é empírica. Ou seja, ela só pode ser derivada de nossas percepções. Por isso, Hume defende que o *eu (self)* nada mais é do que um feixe de percepções que temos em um determinado momento, e que varia na medida em que as nossas percepções variam. Deste modo, segundo o filósofo, nós nunca somos a mesma pessoa que fomos e que seremos. Pois a cada momento as nossas percepções estão a empalidecer, acrescentar ou desaparecer do nosso feixe total de impressões sensíveis.

Em contraposição direta a Hume – tendo afirmado em seu *Prolegômenos* que Hume o teria despertado de seu sonho dogmático: “Confesso francamente: foi a advertência de David Hume que, há muitos anos, interrompeu o meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa” (KANT, *Prolegômenos*, A 13-14) –, Kant funda seu racionalismo crítico. No qual pretendeu não só superar a dicotomia existente entre racionalismo e empirismo, como também negar a noção de identidade pessoal elaborada por Hume, através da concepção de sujeito transcendental. Vejamos como isso se dá.

Em sua *Crítica da Razão Pura*, Kant tem por objetivo estabelecer os critérios de possibilidade de todo conhecimento. Deste modo, em primeiro lugar, o filósofo se dedica a realizar uma crítica à tradição filosófica, ao dogmatismo metafísico, dizendo que até então não se questionou o como chegamos a determinados conceitos e que mecanismos são usados. De acordo com Kant, a metafísica nunca se preocupou em investigar sobre o poder da razão ou o como é possível conhecer. Sempre apelando para uma transcendentalidade externa ao sujeito que conhece. Por isso, a tarefa da crítica kantiana foi justamente examinar os limites da razão teórica e estabelecer o que para o filósofo seriam os critérios de um conhecimento legítimo.

Na busca pela possibilidade do ato de conhecer, então, Kant inverte o modelo tradicional de compreensão do movimento de apreensão do conhecimento, colocando que no ato de conhecer não é o sujeito que se orienta pelo objeto, mas é o objeto que é determinado pelo sujeito que conhece. Desta forma, Kant cria o binômio: sujeito cognoscente-objeto cognoscível. Onde o conhecimento se dá através do modo pelo qual sujeito e objeto se relacionam – de forma racional e não empírica –, de que modo se orientam e em que condições esta relação pode ser considerada legítima. Vindo a defender, assim, que a razão (o sujeito que conhece) só pode conhecer o *em si* das coisas que ela mesma coloca nelas. Em outras palavras, a razão só conhece e identifica como verdade aquilo que se mostra inato a ela,

respondendo a questões que ela mesma coloca. Para conhecer a si mesmo enquanto razão, então, o homem não pode buscar causas externas.

No prefácio da segunda edição da *Crítica da razão pura*, Kant busca apresentar a relação entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível nos moldes de Copérnico. Estabelecendo, por isso, assim como o astrônomo, uma completa revolução do pensamento filosófico. Sendo a revolução copernicana de Kant, em analogia, a passagem do antropocentrismo para o heliocentrismo. Na medida em que o filósofo desloca o sujeito da periferia do conhecimento e o coloca no centro. Fazendo com que o sujeito não se regularize mais pela natureza do objeto, mas pela natureza do próprio sujeito que conhece. Em uma submissão que se mostra necessária do objeto ao sujeito. Nas palavras do autor:

[...] a razão só entende aquilo que produz segundo seus próprios planos; que ela tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guias por esta; de outro modo, as observações feitas ao acaso, realizadas sem plano prévio, não se ordenam segundo a lei necessária, que a razão procura e de que necessita. A razão, tendo por um lado os seus princípios, únicos a poderem dar aos fenômenos concordantes a autoridade de leis e, por outro, a experimentação, que imaginou segundo esses princípios, deve ir ao encontro da natureza, para ser por esta ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma, antes de um juiz investido nas suas funções, que obriga as testemunhas a responder aos quesitos que lhes apresenta (Kant, *Crítica da Razão Pura*, B XIII).

Complementando, ainda, esta ideia mais a frente, com o argumento copernicano:

Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica admitindo que os objetos deveriam regular-se pelo nosso conhecimento [...]. Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira ideia de Copérnico; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espetador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o espetador e deixar os astros imóveis. Ora, na metafísica, podemos tentar o mesmo, no que diz respeito à intuição dos objetos (Kant, *Crítica da Razão Pura*, B XVI-XVII).

Nesse sentido, é possível dizer que Kant realizou uma reviravolta teórica, uma revolução copernicana, ao colocar o sujeito cognoscente como objeto cognoscível de si mesmo. Fazendo com que não haja conhecimento fora do sujeito que conhece, já que o conhecimento se dá pela estrutura mesma do sujeito, sendo este o centro do processo de conhecimento. Deste modo, tal como o exposto por Antisseri e Reale (2005, p.364), cabe afirmar que a noção de sujeito transcendental de Kant é baseada na proposição de que “o fundamento do objeto está no sujeito”.

Sobre isso, segundo Deleuze (2000, p.22), Kant teria feito, de fato, uma “descoberta essencial”, quando coloca a “faculdade de conhecer” como “legisladora”. Acrescentando que a “primeira coisa que a revolução copernicana nos ensina é que somos nós que comandamos”, excluindo qualquer ideia de harmonia que possa haver na relação entre sujeito e objeto. O sujeito, portanto, comporta uma unidade suprema da consciência, ou ainda, da autoconsciência “que Kant chama precisamente de “eu penso”” (ANTISSERI e REALE, 2005, p.364) – sob referência direta a Descartes. Sendo assim, considerando-o enquanto centro do processo de conhecimento, o sujeito transcendental deve, segundo Kant, permanecer sempre idêntico. Pois se assim não o for, não poderia haver uma noção de consciência de si. Visto que a variação das representações (dos objetos) também faria variar a própria noção de sujeito. Tendo em vista que são os objetos que giram em torno do dele, sendo apreendidos a partir de suas categorias, não seria possível admitir que o sujeito seja mutável e influenciado pelos objetos que o rodeiam.

Fechadas as delimitações conceituais kantianas, de modo a proceder com o nosso desenvolvimento e dar conta do tema proposto e partindo desta noção de sujeito transcendental, sigamos com a segunda parte do texto e vejamos como se dá a crítica fenomenológica à esta revolução copernicana do pensamento realizada por Kant.

Começemos por Husserl e suas asserções sobre a *epoche* pirrônica.

De acordo com Husserl, a fenomenologia enquanto área ou gênero filosófico tem o intuito de fundamentar uma filosofia, a partir de evidências estáveis. Para tanto, tal como coloca Antisseri e Reale (2006, p.175), é preciso que se funde o caminho da *epoche*, “ou seja, do procedimento que consiste em suspender, em pôr fora de uso [...] nossas persuasões filosóficas e científicas e as próprias convicções embutidas em nossa atitude natural que nos faz crer na existência das coisas do mundo ou do próprio mundo”. Logo, dentro da definição da própria fenomenologia, a dúvida ou a suspensão do juízo são fundamentais para que realmente sejamos capazes de conhecer a verdade, ou ainda, aquilo o que existe.

Nesse sentido, então, fica muito claro o atravessamento dessa definição com a filosofia pirrônica e cartesiana. A partir do momento em que é colocado que se deve suspender todos os juízos, colocar todo conhecimento pré-concebido sob o critério da dúvida; para que, assim, seja viável se estruturar um conhecimento filosófico estável ou seguro. Entretanto, apesar de Husserl não trilhar o mesmo caminho filosófico de Descartes ou Pirro, utilizando apenas certos conceitos fundamentais em sua filosofia, ele se utiliza do mesmo método e ponto de partida dubitativo do racionalista.

Em contrapartida, a *epoche* cartesiana se difere do caminho traçado por Husserl, na medida em que, dentro dessa análise fenomenológica do conhecimento, o filósofo enxerga no *cogito* duas omissões, se formos concebê-lo como uma revelação do ser do pensamento. Primeiro, se considerarmos que Descartes não desenvolveu em minúcia o caráter metódico da *epoche* – tendo por argumento final a colocação de um ente transcendente –, fazendo com que a dúvida se mostrasse como um elemento provisório no estabelecimento de um conhecimento verdadeiro. Para Husserl, a *epoche* deveria ter um caráter permanente e universal. Dado que tudo no mundo estaria, a todo tempo, sujeito a *epoche*. Em decorrência disto, em segundo lugar, Descartes também não teria trabalhado a questão da intencionalidade da consciência. Segundo Husserl, então, percorrendo o caminho da *epoche* de maneira permanente, chegaríamos a um ponto, a um resíduo fenomenológico, cuja existência se mostra indubitável e imediatamente evidente. A saber, a consciência.

Visto isto, é possível afirmar que no plano transcendental kantiano, a dúvida cartesiana, ou ainda, o princípio de suspensão do juízo (*epoche*) seria inútil. Assim como Husserl fundamenta sua tese opositiva na *epoche* de Descartes, também não haveria a possibilidade de estabelecer uma identidade efetiva com a filosofia de Kant. Tal como afirma Deleuze e Guattari (2010), em *O que é Filosofia*, só existe a possibilidade de crítica<sup>6</sup>. Ora, de acordo com Husserl o plano transcendental de Kant carrega uma impessoalidade. Tornando-o incompatível com aquilo o que Husserl quer defender. A saber, que no âmbito da passividade intencional e do fenômeno, inseridos à noção de intencionalidade da consciência, é possível que o *eu* seja determinado. Sobre a intencionalidade da consciência, de maneira introdutória, Husserl (2001, p.51) a define do seguinte modo: “A palavra intencionalidade não significa nada mais que essa particularidade fundamental e geral que a consciência tem de ser consciência de alguma coisa, de conter, em sua qualidade de *cogito*, seu *cogitatum* em si mesma”.

Em contraposição a Kant, o que Husserl quer expor é que não existe um abismo intransponível entre consciência (sujeito) e objeto. Quer dizer, não existe esta necessidade de que a consciência construa seus objetos ou que os objetos constituam uma consciência. O que existe é a intencionalidade. Ou seja, um movimento entre a consciência e os objetos que aparecem, que se mostram a ela. Da mesma maneira, o *ego*, o *eu*, o sujeito só pode ser conhecido na medida em que conhece *o outro*, a partir desse movimento da consciência intencional. Construídas as fundações do argumento sobre a intencionalidade da consciência

---

<sup>6</sup> Cf. DELEUZE e GUATTARI, 2010, p.40-2.

sob a forma de crítica, portanto, Husserl refuta o processo de conhecimento descrito por Kant, ao afirmar que nele o sujeito se encontra desgarrado da experiência sensível, sendo considerado em si mesmo e nunca em relação. Segundo Husserl, a consciência não pode ser tão somente voltada para si mesma, pois a consciência é sempre consciência de alguma coisa. Ou seja, ela sempre deve ser considerada a partir da relação consciência/sujeito-mundo/experiência. Por outro lado, tendo por base a tese kantiana, mas mudando sua esfera interpretativa, Husserl cria a ideia de uma consciência transcendental. Ao afirmar que o que está em nossa consciência é independente dos sentidos. Sendo, em termos kantianos, a priori, mas, entretanto, nas palavras de Antisseri e Reale (2006, p.177), “funcionalmente ordenado para a “constituição” da experiência”. Dando continuidade, ora, visto que o que se manifesta na consciência é o fenômeno, Husserl o explicita não como uma aparência sobreposta à coisa em si, tal como é realizado por Kant. Mas o fenômeno entendido enquanto aquilo o que se dá e como se dá na consciência.

Sendo assim, partindo da ideia da intencionalidade da consciência como condição de possibilidade para o conhecimento, Husserl afirma, ainda, que não pode haver, entretanto, uma separação total entre fenômeno e númeno, tal como teoriza Kant.

De modo distinto ao que é feito por Husserl, mas em muito sob sua influência, em forma de crítica à tese kantiana – e ainda na esteira do pensamento cartesiano –, Gaston Bachelard afirma que o sujeito deve, para construir um conhecimento legítimo, realizar um diálogo com o objeto. Mas esse diálogo aconteceria muito mais em uma perspectiva de troca, do que de hierarquização entre os dois polos de conhecimento. Muito próximo ao que é desenvolvido por Platão, em seu *Idealismo Discursivo*, o filósofo francês defende que conhecer é dialogar. De acordo com Bachelard (2008, p.84), existe uma necessidade latente desta “dialética ontológica”. Quer dizer, do diálogo impreciso que origina o pensamento, da comunicação imperfeita entre sujeito e objeto. Esta gênese dialógica que funda o conhecimento, que coloca a verdade em questão pela troca discursiva. Segundo o autor, ainda, até o *eu*, a noção de identidade pessoal – apesar de não colocar nesses termos –, o sujeito não pode se confirmar por si mesmo. Dado que o *eu* tem uma característica relacional e condicionada à comunicação, ao outro. Um *eu-troca* que emerge dialogicamente. Tais colocações vão, também, e por conta disso, em direção contrária ao *cogito* cartesiano, quanto à ideia de identidade pessoal ou o encontro do *eu-pensante*. Em seus termos:

Preciso pensar alguma coisa para me pensar como alguém; preciso de um critério de verdade objetiva para estabelecer um critério de crença íntima. Foi a reflexão sobre a experiência do *cogito* que deu a Descartes seu critério de clareza e de definição. Inversamente, quando temos uma dúvida, perdemos tudo de uma só vez: nós e o mundo (BACHELARD, 2008, p.77-8).

Nesse sentido, então, que Bachelard vem a defender que a razão é necessariamente uma razão dialogada. Não sendo possível, portanto, isolar o sujeito, o objeto ou até mesmo o sujeito que está conhecendo a si mesmo. Sendo também, nas palavras do filósofo, “inútil partir de uma experiência central bem delineada e que seria analisada do duplo ponto de vista objetivo e subjetivo”. Dado que “é preciso pensar e ver a si próprio pensando” (BACHELARD, 2008, p.78).

De acordo com a fenomenologia bechelardiana, só através da relação entre sujeito e objeto de forma hierárquica ou condicionada não se pode legitimar o processo de conhecimento. Só se pode conhecer enquanto sujeito, no momento em que este se lança ao objeto. Logo, não existe um sujeito ou objeto em si mesmos.

Sendo assim, segundo Bachelard, o sujeito puro não pode ser conhecido, porque as categorias da razão não são absolutas e a razão não pensa com princípios lógicos universais. O sujeito só pode ser cognoscível enquanto movimento. Só existindo na realidade do instante, onde a consciência do existir subjetivo é frágil e fugaz. Tal como afirma o filósofo, sujeito e objeto se constituem juntos na realidade do instante. Estando sempre em relação. Tratando-se, então, nos termos bachelardianos, de um processo de objetivação e não de objetividade, tal como é feito por Kant.

Seguindo esse argumento dialógico, com argumentos congruentes e conflitantes ao que define Bachelard; ao que concerne à crítica realizada por Jean-Paul Sartre, o filósofo afirma que o fenômeno e a coisa em si poderiam sim ser mutuamente conhecidos, na medida em que devemos considera-los enquanto dados da consciência. Tal como é afirmado, a atitude transcendental não ultrapassa os limites da razão, visto que há um caráter a priori que, no entanto, não se refere ao caráter de possibilidade de conhecimento. Para Sartre, são as coisas que possibilitam que delas se tenha conhecimento. Logo, não há uma dualidade entre potência e ato: “Tudo é ato”, diz Sartre (2011, p.16). Ora, uma das principais críticas realizadas por Sartre à teoria do conhecimento de Kant é que nenhuma teoria pode ser pensada sem que seja vivida, sem ter referência ao vivido ou *praxis* humanos. Falar do homem concreto é, em todos os seus aspectos, tratar de sua existência, visto que não é possível pensar o homem de maneira abstrata ou isolada. Nas palavras do filósofo: “só há realidade na ação; e vai aliás mais longe,

visto que acrescenta: o homem não é senão o seu projeto, só existe na medida em que se realiza, não é, portanto, nada mais do que o conjunto dos seus atos, nada mais do que a sua vida” (SARTRE, 1978, p.13).

Essa concepção sartreana de *projeto*, portanto, só é possível dentro da perspectiva do homem que age. Porquanto ser via ação que ele manifesta ao mundo o que é. Indo além, é através da ação que o homem escolhe a si próprio e o mundo que vive. Ou ainda, escolher a si próprio é, para Sartre, escolher “a humanidade inteira” (SARTRE, 1978, p.7). Ainda sobre isto, Sartre também vai descortinar a ideia de existência de um *eu* separado do *eu que age*. A ideia de identidade pessoal seria, nesse sentido, completamente vazia. Uma espécie de *eu ausente*, dado que ele só se mostra enquanto suporte de ação. O *eu* ou a noção de identidade pessoal, em Sartre, também tem um viés dialógico, na medida em que está sempre condicionado ao outro. Vejamos um exemplo dado pelo filósofo a esse respeito: “Quando eu corro para pegar um ônibus, [...] ali não há um Eu. O que há é consciência do ônibus-que-devo-pegar etc” (SARTRE, 2013, p.29). Essa reflexão mostra a estrutura de funcionamento da própria consciência. Onde a noção de identidade é sempre subordinada ao agenciamento circunstancial da experiência. Sempre o sendo em ato.

Indo pelo caminho inverso de Kant e próximo ao afirmado por Husserl, então, Sartre diz ser o fenômeno a própria medida do ser e não a aparência por trás dele. Ora, o ser não é fenômeno. A sua realidade não depende da minha percepção. O fenômeno não é a parte visível da coisa em si, é a ação de se revelar – visto que, para Sartre, o mundo é toda revelação, não havendo nada implícito. Sendo assim, não há um valor a priori que defina o meu modo de pensar, é a ação que determinará qualquer tipo de conhecimento ou verdade, que sempre terá referência à existência. Logo, a transcendência seria um fora de mim que não se pode resolver ou realizar de forma plena. Sendo uma questão ontológica ausente de solução.

Apresentadas as chaves-conceitos que se propôs, podemos concluir, então, que por mais que tenham filosofias distintas, tanto Descartes quanto Hume e Husserl beberam e muito da fonte céptica antiga. Na medida em que ambos trabalham, de maneira massiva, a questão da *epoche* e do critério de probabilidade (principalmente ao que concerne à filosofia empírica de Hume). No que se refere à filosofia de Kant, pelo seu aspecto radicalmente crítico e racional, é certo dizer que a tese por ele proposta rompe com todos os paradigmas até então apresentados. Fazendo com que suas *críticas* representem um marco de pensamento insuperável, em toda história da filosofia. Assim como afirmava Bachelard: é preciso romper

para criar o novo. Conhecer o que existe, para que da ruptura nasça uma nova filosofia. Tanto o é, que os filósofos posteriores a ele, por mais distintos que sejam seus gêneros ou áreas filosóficas de desenvolvimento, sempre retomam Kant; seja para criticá-lo, explica-lo, atravessá-lo, romper ou dialogar com ele, na criação de novas filosofias. Apesar de a controvérsia entre teses ser de extrema relevância para o desenvolvimento filosófico, Kant com sua *Crítica da razão pura* foi, sem dúvida, um divisor de águas para a história da filosofia. Logo, a explicitação de qualquer crítica contemporânea à filosofia kantiana, só legitima a ideia de que para que se possa falar acerca de qualquer pensamento racional sobre a possibilidade de todo e qualquer conhecimento, é preciso sempre voltar a Kant.

### Referências

ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *História da filosofia: de Spinoza a Kant*. Vol. 4. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005.

\_\_\_\_\_. *História da filosofia: de Nietzsche à Escola de Frankfurt*. Vol. 6. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2006.

BACHELARD, Gaston. “Idealismo discursivo”. In: *Bachelard [estudos]*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p.77-86.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 2010.

DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. Trad. Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2000.

DESCARTES, R. *Meditações*. Coleção Os Pensadores. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

EMPÍRICO, Sexto. “Hipotiposes Pittônicas. Livro I”. Trad. Danilo Marcondes. In: *O que nos faz pensar*. Vol. 9, n. 12, 1997, p. 115-122. Disponível em: <http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/130>. Acesso em: 18 de março de 2021.

HUME, David. *Investigações acerca do entendimento humano*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

\_\_\_\_\_. *Tratado da natureza humana*. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: Editora UNESP e Imprensa Oficial do Estado, 2001.

HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Trad. F. Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto Dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Coimbra: Fundação Calouste, 2001.

\_\_\_\_\_. *Prolegômenos a toda a Metafísica futura*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. *O ser e o nada*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. *A transcendência do Ego*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 2013.