

COORDENAÇÃO MARIA JOSÉ PINTO CANTISTA E JOSÉ FRANCISCO MEIRINHOS

Descartes

reflexão sobre a modernidade

ACTAS DO COLÓQUIO INTERNACIONAL (Porto, 18-20 de Novembro de 1996)



FUNDAÇÃO ENG. ANTÓNIO DE ALMEIDA

MARIA JOSÉ PINTO CANTISTA

Universidade do Porto

**O *COGITO* DE DESCARTES NA GÉNESE
DO PENSAR TRANSCENDENTAL.
EVIDÊNCIA CARTESIANA E VIVÊNCIA
FENOMENOLÓGICA**

Esta comunicação, como o título o indica, terá dois breves momentos.

Num primeiro momento, tentarei uma síntese que ilustre a importância do *cogito* de Descartes na génese do pensar transcendental contemporâneo.

Num segundo, deter-me-ei no caso particular da fenomenologia de Husserl como desenvolvimento da questão cartesiana, designadamente no que concerne à evidência.

Começarei, pois, pelo primeiro ponto: o *cogito* de Descartes na génese do pensar transcendental.

Com efeito, o afã de radicalidade na fundamentação que impõe a dúvida metódica e que entroniza o *ego cogito* como evidência primeira, o afã de radicalidade que afirma esta intuição como conhecimento por antonomásia, parece ter encetado um caminho irreversível para a filosofia.

E a evidência do *cogito* como mínimo filosófico lançará as bases de uma das características mais marcantes do universo de discurso contemporâneo: o fundamento recairá sobre o *sujeito* puro transcendental, e o problema da razão será o verdadeiro *proton* (*arqué* e *telos*, simultaneamente).

Do caminho que, do *ego cogito* de Descartes conduz à subjectividade transcendental, designadamente na época contemporânea (com particular detenção em Kant, no idealismo alemão e na fenomenologia husserliana e pós-husserliana) não me ocuparei aqui com pormenor. Fi-lo noutras ocasiões.

Neste momento, gostaria apenas de lembrar que as origens remotas da dessubstancialização do filosofar hodierno estão no *cogito* de Descartes, exactamente e na medida em que a radicalização do seu sentido desembocará na subjectividade transcendental como fundamento.

Com efeito, a energia que era apanágio da substância aristotélica, o seu brotar activo, transladar-se-á para o sujeito construtivo, configurador. O sujeito transcendental já não será o eu real. E daí que a noção de *a priori* seja chave na futura construção cognitiva.

O fundamento, ou — se quisermos — a fundamentação, estará, cada vez mais, do lado do sujeito cognoscente, e a transcendência dirá prioritariamente respeito à emergência da intencionalidade, à espontaneidade do conhecer que se conhece.

A busca clássica do ente, ou seja, o ser como fundamento é substituível, por uma indagação em si mesma fundante, das condições que tornam possível o conhecimento humano da realidade objectiva e, neste mesmo movimento, da objectividade real.

O *ego cogito* de Descartes, como evidência irreductível, sugere o procedimento metódico da futura filosofia transcendental, que já não é o progressivo aprofundamento nos princípios estruturais da realidade *qua talis*, mas a regressiva reflexão que pretende tornar explícitas as condições de possibilidade do conhecimento ou da praxis do homem. Trata-se de uma meditação retrospectiva dos passos dados pelo pensamento, e a própria meditação retrospectiva será um novo passo que pode, por sua vez, ser objecto de uma ulterior reflexão.

O pensamento já não irá directamente ao objecto, fará uma retroflexão em direcção ao sujeito cognoscente. Tratar-se-á, portanto, de uma reflexão da reflexão sobre o que se conhece e se opera, um pensar do pensar referido a objectos.

Também estes — os objectos — terão um novo significado no âmbito de uma ontologia fundada *na e pela* subjectividade transcendental. O objecto já não é algo *em si*, entitativamente configurado, emergente de uma realidade que se oferece como dotação formal prévia.

A subjectividade transcendental, fundante da objectividade e superadora, tanto da subjectividade empírica como da objectividade transcendente, mais não é — reitero — do que a radicalização filosófica, ou — se se quiser — uma das possíveis radicalizações filosóficas do sentido do *ego cogito* de Descartes.

A evidência brota, assim, do encontro imediato, da intuição do objecto do conhecimento pelo sujeito. Com a descoberta cartesiana dessa realidade genial que é a *res cogitans* — afirmará Husserl — enceta-se um aprofundamento do sentido e alcance da evidência *no e pelo* sujeito que pensa, que se pensa.

No entanto, tal revolução não é um voto a favor do subjectivismo, mas sim de uma objectividade racionalmente fundamentada.

A realidade como *res extensa* indicia, por sua vez, a futura consideração de que as condições de possibilidade do conhecimento *a priori* são as condições de objectividade.

É sobejamente conhecida a frase da *Crítica da Razão Pura* em que isto se afirma:

... as condições de possibilidade da experiência em geral são, ao mesmo tempo, as condições de possibilidade dos objectos da experiência e têm, por isso mesmo, validade objectiva, num juízo sintético *a priori*.

O sentido da *epoché* de extensão universal de Husserl, reiterado ao longo da sua obra, e expresso com particular veemência no § 58 das *Ideias I*, situa-se, como adiante veremos, na mesma ordem de ideias, ainda que com um maior fôlego de exigência no que concerne à pureza do sentido do transcendental, e numa crítica ao formalismo da subjectividade kantiana; consequentemente, com a inclusão dos dados materiais da experiência do *cogito* no âmbito da consciência transcendental.

O *ego cogito* de Descartes, ao conceber a realidade como *res extensa*, deixa uma inegável herança à filosofia transcendental. Se é certo que o pressuposto matematizante vai ser futuramente abandonado, ficará, ainda assim, a notificação de que é o sujeito cognoscente quem introduz e prescreve a regularidade nos fenómenos.

Também o universo ontológico causal será substituído pelo universo transcendental desubstancializado. Com efeito, a ambivalência do fundamento em Descartes (que está na origem do célebre problema do *círculo vicioso*), à margem das interpretações que se possam estabelecer a propósito do pensamento deste filósofo, a ambivalência do fundamento em Descartes — dizia — encetou um processo que conduziu, primeiro, a um reducionismo na própria noção de causalidade, e, depois, ao seu desaparecimento no sistema racional de fundamentação.

Com efeito, a aitiologia clássica, de inspiração aristotélica, sofrerá a máxima racionalização na noção de *causa sui*, de que Espinosa é um dos representantes mais significativos.

Quero dizer:

Da infinidade de substâncias individuais — no universo de discurso clássico — passar-se-á — no universo de discurso da modernidade, designadamente já com Descartes, e pela hipostaziação de predicados considerados essencialíssimos — a três substâncias: *Deus*, a *res cogitans* e a *res extensa*. Tendo em conta este processo de hipostaziação, pela máxima racionalização de predicados eidetizados, chegamos com certa coerência ao monismo espinosista que é, digamos assim, um cântico à substância.

Trata-se, no entanto, de um cântico epigonal, uma vez que a crítica empirista, denunciadora da falta de existência (entendida como facticidade) da referida substância, põe em questão a sua realidade.

É pois, e ainda aqui, a ambivalência do fundamento em Descartes, que está na origem do processo de dessubstancialização do universo de discurso transcendental.

O universo ontológico-causal será, portanto, substituído pelo universo transcendental dessubstancializado, e a terminologia clássica receberá uma nova significação: sujeito, transcendente, transcendental, ser. Esta última noção — ser — estará inextricavelmente implicada nas condições de possibilidade da faculdade subjectiva-transcendental.

A génese do pensar transcendental contemporâneo a partir do *ego cogito* de Descartes é muito complexa e omnimoda.

Como já afirmei, não me vou deter nela em pormenor. Estou certa que, neste colóquio, outros intervenientes se ocuparão do tema, com muito mais autoridade do que eu. O meu propósito, nesta primeira parte da comunicação, é bem modesto: chamar a atenção para algumas das facetas do pensamento de Descartes que estiveram, na base do futuro pensar transcendental, por um lado, e nas *metamorfoses* que este mesmo pensar transcendental sofreu na contemporaneidade, por outro lado.

Com efeito, a evidência como *começo radical* marcará os sectores preponderantes do filosofar hodierno.

Merleau-Ponty, por exemplo, chamará a atenção na sua obra *A Estrutura do Comportamento* para o facto do *cogito* de Descartes apontar já para uma filosofia da consciência, para a principialidade do sujeito como “aquisição irreversível” para a filosofia.

No *Prefácio da Fenomenologia da Percepção* afirma:

... *eu sou a fonte absoluta, a minha existência não vem dos meus antecedentes...*¹

Esta, a herança remotamente cartesiana.

Tal afirmação não é um voto a favor do idealismo transcendental, ainda que sim, o seja, de uma filosofia transcendental da consciência, como veremos já de seguida.

¹ MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, Paris, 1945, pág. III.

Num esforço reflexivo de aprofundamento do sentido do *ego cogito* e da evidência primeira, esforço levado a cabo por tantos outros filósofos da cena contemporânea, o fenomenólogo francês irá identificar o *ego* com o *corpó-próprio* e o *cogito* com a evidência originária, entendida como fé filosófica, fé perceptiva, pacto originário do eu com o mundo, brotar imotivado das transcendências.

A indeclinabilidade do sujeito transcendental como consciência originária exerce-se como consciência perceptiva, experiência ou coexistência eu-mundo.

Mas se é certo que o sujeito transcendental é *indeclinável*, e aqui está a marca da filosofia cartesiana, também é certo que ele é simultaneamente dependente, continua Merleau-Ponty.

Isto não significa que o recorte que a fenomenologia — designadamente a de perfil existencial — opera no idealismo seja um regresso ao realismo clássico, à principalidade do objecto-em-si, e, portanto, a um filosofar anterior a Descartes.

A simultânea *indeclinabilidade* e *dependência* do sujeito transcendental, assim metamorfoseado por alguns dos mais destacados discípulos de Husserl — o sujeito é *para* e *do* mundo —, pretende focalizar o magno problema do paradoxo de imanência e de transcendência inerente, quer ao *ser* da significação, quer à significação do *ser*.

Tal radicalização do sentido do cogito não quer abrir mão da *evidência matricial* do referido paradoxo. Na experiência radical do pensar o que é evidência auroral, o que patenteia a entranha da pensabilidade é justamente este paradoxo imanência-transcendência. Na obra *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*, o pensador francês aborda com pertinência este tema. Tema que é afinal a pedra de toque do pensar para Heidegger.

Ou seja: o *ego cogito* de Descartes é uma das decisivas fontes de inspiração da filosofia da subjectividade transcendental, mesmo e quando esta se aprofunde, se metamorfoseie, em consciência perceptiva, entendida como existência ou coexistência (Merleau-Ponty) ou como *In-der-Welt-Zein* (Heidegger). E então o sentido fundamental do *cogito* será a temporalidade. Sujeito e tempo identificam-se, algo já anunciado por Husserl e corroborado por alguns dos seus discípulos:

É preciso compreender o tempo como sujeito e o sujeito como tempo, afirma Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção*, no capítulo dedicado à temporalidade².

² *Op. cit.*, pag. 483: Il faut comprendre le temps comme sujet et le sujet comme temps.

Theodore Geraets, entre outros, numa obra intitulada *Vers une nouvelle philosophie transcendentale*³, pormenoriza algumas das transformações por que passou a subjectividade apenas balbuciada no *ego cogito* de Descartes.

Em síntese, entendo que as diferentes perspetivações do filosofar transcendental hodierno apontam para o *cogito* de Descartes como o seu mais remoto antecessor: quer as correntes de signo idealista-intelectualista, quer as correntes de signo epistémico, quer as correntes de signo ontológico-existencial. As próprias correntes de filosofia da linguagem, na sua dupla vertente analítica e hermenêutica, situam-se aqui. Com efeito, a *estrutura linguística* no âmbito da filosofia da análise, e a *linguagem* como *organismo vivo* no âmbito fenomenológico-hermenêutico, apresentam-se-me como um *a priori* de segundo grau, como um segundo patamar da transcendentalidade do sujeito.

*

Passemos agora à segunda parte desta exposição, onde brevemente abordarei o trânsito da evidência do *cogito* de Descartes à vivência do *ego cogito cogitatum* de Husserl. Tentarei esboçar a ganância de complexidade e alcance de sentido desta última, relativamente àquela, na óptica do pai da fenomenologia.

Husserl elogia Descartes pelo seu ideal de fundamentação rigorosa. Interrogado por E. Bréhier acerca dos filósofos que mais o influenciaram, não duvida referir, em primeiro lugar, Descartes, juntamente com David Hume. Apresenta-se mesmo, nas *Meditações Cartesianas*, como um *novo Descartes*, e anuncia que desenvolverá as suas meditações *de um modo cartesiano*. No entanto, esta fidelidade às exigências do mestre obriga-lo-á a rejeitar — como afirma nas mesmas *Meditações* — *quase todo o conhecido conteúdo filosófico do cartesianismo*.

Com efeito, Husserl considera que Descartes não soube prescindir dos pressupostos provenientes das ciências matemáticas que o levaram a admitir o *ego cogito* à maneira de um axioma geométrico⁴.

A evidência, segundo Husserl, radica da própria *coisa*, na sua pureza insofismável, da coisa presente à consciência, sem quaisquer pressupostos metafísicos. Por se não ter libertado de tais pressupostos, não ascendeu Descartes à *epoché* de extensão universal.

Ao deparar-se com o *ego cogito* na afirmação da própria dúvida, Descartes julgou libertar-se do problema da transcendência do mundo como o verdadeiro enigma do conhecimento. Mas — prossegue ainda o texto das

³ M. Nijhoff, La Haye, 1971.

⁴ Cfr. HUSSERL, E., *Méditations Cartésiennes*, Vrin, Paris, 1953, § 10, pág. 20-21.

Meditações Cartesianas —, o *ego cogito* era, ainda aqui, um pequeno resto do mundo salvo, sobre o qual, baseado na veracidade divina, havia de reconstruir o próprio mundo⁵.

Só a redução do mundo ao seu puro significado na consciência, imediatamente intuído na sua riqueza e complexidade de perspectivas, permite a evidência apodíctica a que Descartes não chegou, por não ter posto entre parêntesis, não só a transcendência das coisas e de Deus, mas a mundaneidade do sujeito pensante.

Em vez de se deter na pureza de conteúdo do *cogito*, o filósofo francês, preocupado pelo alcance metafísico deste último, afirma-o em estrita simultaneidade com o *sum*. Escapam-lhe, por isso mesmo, as análises da subjectividade transcendental, o conteúdo da consciência intencional.

Na *Ideia da Fenomenologia*, Husserl afirmará que perdeu o mundo, para o ganhar de um modo mais evidente, retendo todo o seu sentido com o qual está tão imediatamente em contacto, que os objectos assim considerados não só estão presentes aí, diante de mim, como brotam de mim mesmo⁶.

A explicitação plena do *ego cogito* está, portanto, no *ego cogito cogitatum*.

Se é certo que Descartes chegara a um *ego cogito* que prescindia do corpo, isto *ego* era ainda, na óptica de Husserl, uma realidade substancial, acriticamente admitida, concretamente existente, identificada com a alma.

A principal modificação introduzida por Husserl na interpretação do *cogito* advém da distinção que estabelece entre acto e conteúdo do pensamento, que lhe permite superar o psicologismo e estabelecer a redução transcendental.

Esse novo mundo que Descartes não pode explorar, o mundo da consciência transcendental e da sua experiência, é que brinda o autêntico e radical sentido da evidência como *vivência* da coincidência entre a intenção signitativa e o seu preenchimento pelo objecto presente à consciência.

Como afirma Júlio Fragata, a Descartes interessou preferentemente o que se *conclui* do *cogito*; a Husserl o que nele se *inclui*⁷.

Não me vou ocupar do que se *conclui* do *cogito* de Descartes, nem dos caracteres da evidência em Descartes.

Vou sim, e de relance, chamar a atenção para o alargamento do sentido que esta sofreu no contexto da filosofia husserliana, evidência como consciência da intuição vivida no fluxo da consciência transcendental.

⁵ Cfr. op. cit. , § 16, pág. 32-33.

⁶ Cfr. op. cit. , § 11, pág. 21-23.

⁷ Cfr. FRAGATA, J., *A fenomenologia de Husserl*, Liv. Cruz, Braga, 1959, pág. 116.

Sabemos que a fenomenologia, como método de evidenciação, enceta uma tarefa interminável que a levará incluso à percepção da arqueologia da consciência, ao sentido evidente do mundo como horizonte (sentido só presentificado por implicação imediata naquilo que comparece), ao sentido evidente do outro eu, sentido evidente de algo que em si mesmo se não objectaliza, mas que se intui como imediatamente implicado na objectalização, na comparecência⁸.

Estas elocubrações levar-nos-iam muito longe, à própria metamorfose do sentido do *fenómeno* ao longo do pensar husserliano e pós-husserliano. Levar-nos-iam à *Ur-Evidenz* como *Lebenswelt*, própria de um *Ur-Ich* como sujeito temporal, teleologizado. A complexidade do sentido da evidência em Husserl poderá reclamar, terminalmente, a questão, por ele deixada inicialmente em suspenso, das relações entre a Fenomenologia e a Metafenomenologia, entre a Fenomenologia e a Metafísica⁹. Claro está que numa acepção bem diferente daquela que o filósofo submeteu inicialmente à *epoché*.

A Metafísica, para que se possa fundar de raiz, tem que ser inicialmente posta entre parêntesis, porque algo, no começo, se impõe como certeza inabalável: *a intuição fenomenológica pura*.

E esta, resultante do preenchimento da intenção signitiva no âmbito de uma experiência sem resquícios de empiricidade, reveste-se de uma riqueza de modalidades que se prendem, não só com a transcendência noética intencional — no âmbito da imanência da consciência transcendental —, como com a transcendência noemática inerente à infinita modalidade de perspectivas intuídas, que fazem do objecto esse *X* inalcançável enquanto doação plena e total. Na *Lógica Formal e Transcendental*, Husserl afirma que a cada espécie fundamental de objectividade corresponde uma espécie fundamental de *experiência* da evidência¹⁰.

⁸ Cfr. HUSSERL, E., *Op. cit.*, pág. 74-128.

⁹ À medida que o pensamento de Husserl se desenvolve na busca do sentido originário, a fenomenalização vai perdendo o estrito sentido de apresentação como objectualização. O fenómeno originário, a partir da constituição intersubjectiva, será, como o próprio filósofo afirma, a alteridade. Na originareidade do sentido do outro, no que se fenomenaliza, comparece, por directa implicação, algo que em si mesmo se não presta a uma imediata mostração. Todo o tema final da *Lebenswelt*, bem como o da teleologia, esboçam um fenómeno cuja evocação é meta fenomenológica ou mesmo metafísica. Este é, aliás, o tema central de um trabalho meu, intitulado «O tema de Deus em Husserl», in *Revista da Faculdade de Letras do Porto*, série de Filosofia, n.ºs 12-13, 2.ª Série, 1995-96, pág. 57-75.

¹⁰ Cfr. HUSSERL, E., *Logique formelle et Transcendantale*, PUF, Paris, 1957, § 60, pág. 217-221.

Quando o objecto se dá por apresentação, a evidência é originária, é percepção. E se o objecto é recordado ou imaginado? Não há aí evidência originária?

Há, sim, porque, segundo Husserl, o objecto recordado ou imaginado é também — e ainda assim — intuído relativamente à imagem ou ao acto presente de recordar. Há também — e ainda aqui — uma apresentação verdadeira, e, portanto, uma intuição originária.

Algo de análogo se passa com a intuição do outro eu (*Einfühlung*).

À diversidade de objectos sensíveis, categoriais e universais, correspondem as respectivas intuições ou evidências.

Ao fluxo intencional da vivência não escapa nada que ofereça sentido.

A consciência intencional, doadora originária do sentido, apresenta uma característica inédita, ou seja, a de nada perder da riqueza e complexidade do sentido do objecto, nas suas diferentes e sempre novas apresentações. Por uma espécie de *síntese passiva* - que unifica, em cada presente vivo, o fluxo das vivências -, pode a consciência designar o objecto, o fenómeno ou essência da coisa, sem ter esgotado a apresentação de todas as suas facetas ou figurações. Esta *síntese alógica*, que se dá em mim, apesar de mim, e que está ligada à unificação temporal da vivência num agora vivido — verdadeiro enigma no dizer de Husserl —, será objecto de aprofundamento do sentido da evidência cada vez mais radicado no sentido do mundo da vida em que as significações préticas reclamarão para si o estatuto de *Ur-Evidenz*. Com efeito, e como se depreende da leitura dos últimos escritos do filósofo, designadamente da *Crise, só a adesão completa ao mundo da vida, solo universal de todas as teorias e de todas as praxis, afirma o sujeito no encontro consigo mesmo*.

E a evidência desse encontro, a fenomenalização do homem como humanidade, é a teleologia.

Este — o sujeito do mundo da vida — é o *Ur-Ich* que se corresponde com a teleologia como *Ur-Evidenz*.

Neste contexto, não só os objectos da consciência são susceptíveis de evidenciação, mas também os actos intelectivos, volitivos e afectivos, enquanto tal.

Concluindo:

A evidência radical será para Husserl a que emerge de um racionalismo entendido, não como um sistema objectivo de explicações, mas como movimento incessante de elucidação que nos permite fundar a compreensão que temos de nós mesmos e da nossa acção, na unidade de uma humanidade e de uma história.

Tal como afirma Lévinas, a grande diferença entre Descartes e Husserl está no facto do primeiro se interessar prioritariamente em assegurar a *certeza*

das proposições, enquanto que o segundo se preocupa acima de tudo com o sentido que pode ter a certeza e a verdade em cada domínio do ser¹¹.

O sentido evidente do fenómeno, sentido incoativo (avesso, muito embora a todo o relativismo historicista e/ou causalismo naturalista), o sentido evidente do fenómeno requalifica — alargando — o sentido da racionalidade *real*, isto é, em acto ou exercício de si mesma.

Em vez de limitar *a priori* o estatuto ideal de certeza, Husserl busca a significação positiva da verdade que define o sentido evidente da existência nas suas diferentes modalidades de ser. Aqui reside a sua grande aportação: uma nova maneira de interrogar as coisas, uma nova maneira de filosofar. Uma nova forma, enfim, de evidenciar a complexidade e riqueza de matizes do sentido do real, que o racionalismo anterior, quiçás, não considerara.

¹¹ Cfr. LÉVINAS, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1967, pág. 8 e 17.