

O *ego* e o outro:  
sobre a crítica de Husserl ao  
*cogito* cartesiano

Marco Antonio Valentim

*Professor da Universidade Federal do Paraná (UFPR)*

discurso 39

### O *ego* e o outro: sobre a crítica de Husserl ao *cogito* cartesiano

Nosso propósito é avaliar a situação da metafísica de Descartes com respeito à filosofia transcendental em sua versão husserliana. Procuramos reconstituir o diagnóstico de Husserl sobre o pensamento de Descartes, concentrando-nos na crítica ao *cogito* cartesiano. Passamos então a considerar a filosofia de Descartes, com foco na questão acerca do estatuto ontológico do *ego* pensante, em dois contextos divergentes: as *Regras para a direção do espírito* e as *Meditações de filosofia primeira*. Finalmente, pretendemos mostrar que Descartes posiciona-se de forma crítica nas *Meditações* quanto à possibilidade de o *ego* atuar autonomamente no conhecimento, possibilidade em que se funda a filosofia transcendental.

**Palavras-chave:** transcendental, metafísica, conhecimento, *ego*, consciência, ser

### The *ego* and the other: Husserl's criticism of the Cartesian *cogito*

Our purpose is to evaluate the situation of Descartes' metaphysics in respect to the transcendental philosophy in its Husserlian version. We reconstitute Husserl's diagnose about Descartes' thought, fixing attention on the criticism of the Cartesian *cogito*. Then we analyze two contexts of Descartes' philosophy discussing the ontological status of the thinking *ego*: the *Regulae ad directionem ingenii* and the *Meditations on first philosophy*. We aim to demonstrate that Descartes takes a critical stand, in the *Meditations*, regarding the possibility for the *ego* to act in an autonomous way through knowledge, possibility on which the transcendental philosophy lies down.

**Key words:** transcendental, metaphysics, knowledge, *ego*, consciousness, being

## 1. Introdução. A filosofia transcendental e Descartes

Qual é a situação da metafísica de Descartes por relação à filosofia transcendental? Pode-se contar Descartes “entre os precursores do pensamento transcendental” (Röd 30, p. 46)? Valendo-nos dos pareceres mais gerais daqueles que são tidos como seus principais representantes, teríamos de responder: sim e não. Na *Crítica da razão pura*, o pensamento de Descartes é caracterizado como um “idealismo problemático”: o desígnio de “provar mediatamente”, ou seja, por meros conceitos, “uma existência que não é a nossa” (Kant 22, p. 243; B 274-275). Nesse sentido, o idealismo de Descartes é de tal espécie, que requer uma refutação, baseada numa crítica da capacidade racional de conhecimento. Ele constitui um exemplo do que Kant denomina, em sentido amplo, “dogmatismo da metafísica”, a saber, “o preconceito de nela progredir sem crítica da razão pura” (*id.*, *ibid.*, p. 27; B XXX). Por outro lado, nas *Meditações cartesianas* de Husserl, o legado de Descartes é afirmado positivamente como uma tendência de “sentido eterno”, com a qual “todos seríamos chamados a colaborar” (Husserl 20, § 2, p. 22): guiando-se pela “ideia da ciência universal” (*id.*, *ibid.*, § 3, p. 25), Descartes teria realizado a passagem “do objetivismo ingênuo a um subjetivismo transcendental”, encontrando desse modo o “fundamento racional absoluto” de todas as ciências positivas (*id.*, *ibid.*, § 2, p. 22). Reconhecendo nisso o propósito da própria fenomenologia, Husserl afirma: “É pelo estudo das *Meditações* de Descartes que a nascente fenomenologia transformou-se num novo tipo de filosofia transcendental”, “um neocartesianismo” (*id.*, *ibid.*, § 1, p. 19).

Mas o papel de Descartes na gênese da problemática transcendental é, para Husserl, manifestamente ambíguo: como lemos

no título do § 16 de *Krisis*, Descartes é “o fundador original tanto da ideia moderna do racionalismo objetivista quanto do motivo transcendental que o faz explodir” (Husserl 19, p. 85). Precisemos: em que consiste esse objetivismo a ser condenado por Husserl e em que medida o “motivo transcendental” o condena? Esse objetivismo é o resultado da “atitude natural com respeito ao mundo”, consistindo de maneira mais notável na pressuposição de um em-si, acessível apenas, no caso de Descartes, a uma “racionalidade matemática”. Pergunta Husserl: essa racionalidade e, sobretudo, o em-si em vista do que ela se determina como atitude cognitiva não são, porém, necessariamente “incluídas de um só golpe no parêntese da *epokhé*” (*idem* 19, § 18, p. 92)? Aos olhos de Husserl, “Descartes possui de antemão um *fim*, em vista do qual o caminho para o *ego* deve servir de *meio*” (*id.*, *ibid.*). A orientação natural pelo em-si do mundo poria assim a perder o que fora possível alcançar com a dúvida hiperbólica, a saber, a perspectiva absoluta do sujeito cognoscente como “lugar originário” de toda objetividade e ser: o *ego* transcendental. E, com isso, não é difícil entender como o “motivo transcendental” pode fazer explodir o “objetivismo matematizante” (*id.*, *ibid.*, § 24, p. 105) que caracterizaria o projeto cartesiano de fundamentação do conhecimento: precisamente a objetividade em si do mundo e a própria razão em sua estrutura matemática é que, junto com a experiência pré-científica, podem e devem ser postas entre parênteses na atitude transcendental.

Segundo Husserl, o sujeito cartesiano determina-se em função da objetividade do mundo: ele não se põe a si mesmo absolutamente e de maneira apodítica, ele se põe, antes, como “resíduo do mundo” do qual duvidava. O ser da *res cogitans* não é, portanto, fundamental, mas residual; a ele se chega, não pela *redução transcendental* de “*todo ente concebível para mim e toda esfera de ser de um tal ente*” ao *ego* absoluto, e sim pela *abstração matemática* da realidade corpórea (*id.*, *ibid.*, § 18, p. 92). Assim, se Descartes abriu o campo transcendental ao pôr todas as coisas em

dúvida, no que elas se veem convertidas em entes de pensamento (objetos intencionais), esse mesmo campo, contudo, voltara a fechar-se com a identificação do *ego* à *res cogitans* como substrato real do ato de pensar e com a justificativa metafísica, operada com base na veracidade de Deus como ente supremo, da estrutura matemática da razão. Em Descartes, o “motivo transcendental” tivera que ceder ao “objetivismo matematizante”, em virtude da pressuposição jamais inteiramente reduzida do em-si: em Descartes, como formula Philonenko, “*o transcendental se apaga perante o transcendente*” (29, p. 156).

A censura de Husserl a Descartes se vê, portanto, dirigida pela expectativa de realização plena do ideal da filosofia transcendental:

de uma filosofia que, por oposição ao objetivismo pré-científico, mas também científico, regressa para a subjetividade cognoscente como para o lugar originário de toda formação objetiva de sentido e de toda validade de ser, e que procura compreender o mundo que é enquanto estrutura de sentido e de validade (Husserl 19, § 27, p. 115).

*Esta* filosofia transcendental propõe-se, então, não como a “ordem do meu pensamento” que, na metafísica, dá lugar à “ordem da verdade da coisa” (Descartes 11, p. 42; AT, VII, 8), mas como o verdadeiro e definitivo substituto fundamental de toda forma de realismo filosófico ou, mais radicalmente, de toda e qualquer experiência não-egológica da realidade: “a partir desse momento, o ‘saber’ [torna-se] a única medida do ‘ser’” (Moura 27, p. 235).

Nosso propósito daqui em diante será esclarecer a situação da metafísica cartesiana por relação à filosofia transcendental *com base nessa mesma metafísica*. Para tanto, deixaremos provisoriamente em suspenso o juízo husserliano que a faz ver como inauguradora da filosofia transcendental e, ao mesmo tempo, como

provocadora do “esquecimento” desta. Partiremos da seguinte hipótese: que Descartes não é indiferente quanto à *possibilidade* disso que, de Kant a Husserl, se fez reconhecer e experimentar como pensamento transcendental. Levando mais adiante essa hipótese, pretendemos sustentar que Descartes, ao longo de seu itinerário de pensamento, não só discerne a possibilidade do transcendental, como também toma posição – uma posição que, a nosso ver, é, num primeiro momento, afirmativa e, num segundo, crítica – em relação ao seu predomínio como perspectiva privilegiada de abordagem da questão da possibilidade do conhecimento objetivo. Nessa direção, gostaríamos de mostrar que a metafísica de Descartes opera a crítica da primazia ontológica e epistemológica do sujeito pensante no conhecimento, primazia que constitui a principal reivindicação da filosofia transcendental.

O foco de nossa leitura de Descartes incidirá sobre os pontos que, segundo Husserl, tornam-se mais questionáveis, como fontes ou ocorrências de prejuízos naturais, na metafísica cartesiana. Com o objetivo de estabelecer esse foco de leitura, voltemo-nos ao § 10 das *Meditações cartesianas*, intitulado “Como faltou a Descartes a orientação transcendental”:

Pode parecer fácil, se acompanhamos Descartes, captar o *eu puro* e suas *cogitationes*. Mas, no entanto, parece que acabamos chegando a um cume escarpado. Avançar com calma e segurança por esse cume é uma questão de vida ou morte para a filosofia. Descartes tinha a firme vontade de se desfazer radicalmente de qualquer prejuízo. Mas sabemos [...] quantos “prejuízos” não esclarecidos, herdados da escolástica, as *Meditações* ainda contêm. [...] Falo da tendência a considerar o *ego cogito* como um “axioma” apodítico, que, junto com outros ainda não desvelados, ou com hipóteses encontradas por um caminho indutivo, deve servir de fundamento a uma ciência “dedutiva” e explicativa do mundo, ciência “nomológica”, e que procede *ordine geometrico* exatamente igual às ciências matemáticas. De forma correlata, não deveremos pensar de maneira nenhuma que, em nosso *eu puro* apodítico, conseguimos preservar uma pequena parcela do mundo, parcela que, para o *eu filosófico*, seria a única coisa não sujeita à dúvida, e que se trata agora de reconquistar, por de-

duções bem conduzidas e seguindo princípios inatos ao *ego*, todo o resto do mundo. Infelizmente, é o que acontece com Descartes, em resultado de uma confusão, que parece pouco importante, mas acaba sendo muito funesta, que faz do *ego* uma *substantia cogitans* separada, um *mens sive animus* humano, ponto de partida de raciocínios de causalidade. É essa confusão que fez de Descartes o pai do contra-senso filosófico que é o realismo transcendental (Husserl 20, p. 41-2).

Como se pode notar, dois pontos se tornam questionáveis para Husserl: (a) a axiomatização do *ego* como primeiro princípio de uma cadeia de “raciocínios de causalidade” que constituiria a “ciência explicativa do mundo”; (b) a determinação do *ego* como uma coisa ou substância pensante, substrato *real* do pensamento. Esses dois pontos, atinentes à forma expositiva (a) e ao conteúdo primeiro do pensamento de Descartes (b), confirmariam a tese segundo a qual o “objetivismo matematizante” usurpa, na metafísica de Descartes, o lugar do pensamento transcendental que, não obstante, se pusera em marcha com a “*epokhé* cartesiana”, pela qual não apenas a experiência natural, mas também a racionalidade matemática haviam sido postas “entre parênteses” (*idem* 19, § 17, p. 88).

Dessa observação crítica de Husserl derivamos uma questão bastante geral que nos servirá de guia para a caracterização da metafísica cartesiana por relação à filosofia transcendental: qual é o estatuto ontológico do *ego* pensante nessa metafísica? Tendo em vista a hipótese que formulamos acima, procuraremos tratar dessa questão reportando-nos quase simultaneamente a dois contextos que compõem o que, numa acepção bastante ampla, podemos denominar a “ontologia” de Descartes: a epistemologia das *Regras para a direção do espírito* e a metafísica das *Meditações*. O que gostaríamos de fazer ver é que esses dois contextos se diferenciam e se codeterminam pelas posições, radicalmente divergentes, que neles são tomadas com respeito à possibilidade de uma fundamentação transcendental do conhecimento.

## 2. A neutralidade ontológica do *ego*

Qual é, pois, a situação das *Regras para a direção do espírito* por relação à filosofia transcendental tal como definida por Husserl?

Nas *Regras*, Descartes desenvolve uma teoria da ciência em que esta, sendo definida sumariamente como “conhecimento certo e evidente” (Descartes 13, p. 78; AT, X, 362), faz apelo, quanto às suas condições de possibilidade, única e *exclusivamente* ao sujeito cognoscente, o que lá é denominado “espírito” (*ingenium*). Segundo essa teoria, o conhecimento, ou antes, o saber se dá, em sua forma mais elementar, no que Descartes chama “intuição”:

não o testemunho instável dos sentidos, nem o juízo enganador de uma imaginação que opera composições sem valor, mas um conceito da mente pura e atenta, tão fácil e distinto, que não dá margem a nenhuma dúvida sobre o que se entende; [...] conceito que nasce apenas da luz da razão [...] e que é o mais simples (*id., ibid.*, p. 85; AT, X, 368; tradução modificada).

A possibilidade desse saber intuitivo, cujo objeto, sendo ele mesmo um conceito, tem origem na mente ou espírito, funda-se numa espécie de “ontologia”, cuja tese principal é a de que a consistência de “ser” do objeto do saber reside em sua simplicidade. O que não se deve entender como se o objeto fosse “em si mesmo” simples, uma vez que ele é o objeto *de* uma intuição: sua simplicidade advém do ato intelectual pelo qual ele é concebido. Nesse sentido, o objeto é compreendido como “ordenado ao nosso conhecimento” (*in ordine ad cognitionem nostram*), como uma “natureza simples”, diz Descartes, no que ele se distingue essencialmente daquilo “que dizemos [*loquamur*] existir na realidade” (*id., ibid.*, p. 139; AT, X, 418), isto é, das coisas consideradas “por relação a algum gênero de ser” (*ad aliquod genus entis referentur*), em suas “naturezas isoladas” (*naturas solitarias*) (*id., ibid.*, p. 99-100; AT, X, 381). Eis, portanto, a tese ontológica sobre

a qual se funda a epistemologia das *Regras*: o ente, na medida em que é cognoscível, não é uma *ousía*, uma substância no sentido aristotélico do termo, mas um *objectum*, o objeto para o sujeito cognoscente. O ente não preexiste ao conhecimento (comparar com Aristóteles 6, p. 74; *Categorias*, 7, 7b), ele só existe na relação que o espírito mantém com ele no saber; o ente não é em si, ele é para um outro, sendo essencialmente “submetido [*subjecta*] ao exame de nossa mente” (Descartes 13, p. 118; AT, X, 398). Por sua vez, esse outro, a “nossa mente”, é sempre “único e o mesmo”: o espírito que, “não recebendo dos objetos [*subjectis*] aos quais se aplica mais diversidade do que a luz do sol recebe da variedade das coisas que ilumina”, não é coibido por nenhum limite (*id.*, *ibid.*, p. 76; AT, X, 360). Para tornar possível o objeto do saber, faz-se abstração do *ser* da coisa que é tornada objeto; e, se ser é, em sentido primeiro, ser substância, o objeto é, por isso, “a coisa alienada de sua *ousía*” (Marion 26, p. 265).

Essa abstração se faz por exclusão, sendo matemática não no sentido aristotélico do termo, e sim “matemática” no sentido cartesiano, isto é, uma abstração *metódica*. Como se sabe, o conhecimento matemático é, para Aristóteles, o conhecimento de “entes não separáveis, a não ser como implicados na matéria” (Aristóteles 5, p. 306; VI-1, 1026a), isto é, os entes matemáticos não subsistem por si, podendo ser separados de seu substrato físico apenas no pensamento, por abstração (cf., por exemplo, *idem* 4, p. 48-9; I-1, 403b). Diversamente, o conhecimento “matemático” é, para Descartes, o saber “de tudo em que somente se examinam a ordem e a medida, pouco importando se é em números, figuras, astros, sons, ou em qualquer outro objeto [*objecto*]”, portanto, “sem as aplicar a nenhuma matéria especial [*nulli speciali materiae*], qualquer que seja” (Descartes 13, p. 96; AT, X, 378). Se a ordem e a medida – que não se confundem com grandezas matemáticas, essas também concernentes à quantidade como “matéria especial” – devem ser obtidas por abstração, é pela abstração que exclui a “materialidade” da coisa, de modo que isso de que se faz abstração

está para o objeto abstrato como o “obscuro” e “supérfluo” está para o “simples” e “evidente”, conforme lemos nos enunciados da Regra V: “se nós reduzirmos [*reducamus*] por graus as proposições complicadas [*involutas*] e obscuras a proposições mais simples”, e da Regra XIII: “nós devemos abstrair [*abstrahenda*] de todo conceito supérfluo, reduzindo-o [*revocanda*] à sua forma mais simples” (Descartes 13, p. 98, 154; AT, X, 379, 430).

Em virtude de sua potência abstrante e omni-abrangente, o *espírito* cognoscente assume a condição de único princípio do conhecimento, o que significa dizer que ele desempenha a função de princípio da realidade das coisas na medida em que o “ser” destas é *medido* pela sua cognoscibilidade ou determinabilidade pelo espírito. Mais radicalmente: a ordem do ser é substituída pela ordem do saber – a *mathesis universalis* (*id.*, *ibid.*, p. 96-7; AT, X, 378).

Mas, se, nessa ontologia, o ente em geral é compreendido como objeto do saber, como essencialmente relativo ao espírito, ou seja, como privado de sua substancialidade própria, seria então o caso de afirmar que o espírito cognoscente, esse absoluto no saber, é a única substância, uma *substantia cogitans* como “ente supremo”? Descartes não nos autoriza a dar esse passo, não por negligência nem por, digamos, “confissão de finitude”. Na verdade, ele nos barra esse caminho, o da pergunta pelo ser do espírito cognoscente, o que parece ter muito a ver com o que reconhecemos ser a inicialmente improvável “orientação transcendental” das *Regras*. Afinal, por mais que Husserl entenda a ontologia cartesiana como um “objetivismo matematizante”, não cremos ser demais aproximar a abstração metódica de Descartes à *epokhé* fenomenológica de Husserl, dado que manifestamente, em ambos os casos, opera-se a redução de uma “posição de existência natural” (cf. Husserl 20, § 15, p. 52) a um “ato intencional”. Se essa aproximação for mesmo pertinente, então não seria o caso de, com base no testemunho oferecido pela ontologia das *Regras*, contestar a “originalidade da análise intencional” (*id.*, *ibid.*, § 20, p. 64)? Guardemos por ora a pergunta. Importa no momento

perceber que a abstração metódica é levada a um tal grau, que o suposto ser do próprio espírito cognoscente é “excluído” por ela, sendo destituída de todo sentido a questão sobre seu estatuto ontológico. Mas com que finalidade? Vejamos: o que é garantido com a impossibilidade dessa questão não é outra coisa senão a *neutralidade ontológica* do espírito. E não é difícil notar que seu domínio sobre todas as coisas, pelo qual elas podem, por princípio, ser convertidas sem exceção em objetos do saber universal, em elementos da *mathesis universalis*, deve ter por condição *sine qua non* a indiferença do espírito com relação ao ser, a seu próprio ser. Segundo Marion, por cuja interpretação se guia a esse respeito a nossa leitura das *Regras*, “a função da *mathesis universalis*, órfã de todo *ente* paradigmático, permanecerá, portanto, estritamente epistemológica; sua relação às coisas que se tornaram seus objetos só se concretizará na representação, e nunca na presença recíproca” (Marion 26, p. 96). A irrestrita autonomia do espírito no saber repousa, portanto, em seu caráter ontologicamente neutro: “centro dos entes”, ele, o espírito cognoscente, “exila-se de seu mundo para melhor os representar como objetos” (*id.*, *ibid.*). Fosse de outro modo, como o espírito poderia ter imediatamente assegurada sua posição de fundamento da objetividade, se se lhe impusesse a questão de índole propriamente metafísica acerca de seu modo de ser, a questão acerca da *origem* do sujeito pensante? Questão que, a ter lugar nas *Meditações*, abre um abismo entre elas e as *Regras* no que concerne ao estatuto ontológico do sujeito cognoscente.

De que maneira, porém, confirma-se nas *Regras* essa tese, a da neutralidade ontológica do espírito, que parece ser o pressuposto fundamental da teoria da ciência nelas desenvolvida? Seu indício mais forte, nós o encontramos por ocasião da recensão que Descartes faz dos objetos mais elementares do saber, as “naturezas simples”. Entre as naturezas simples comuns, ou “noções comuns”, aquelas que são “como que vínculos que outras naturezas simples mantêm entre si” (particularmente as intelectuais e as

materiais), Descartes situa a natureza simples “existência”: “Enfim, devem ser chamadas [naturezas simples] comuns as que são atribuídas sem discriminação tanto às coisas corporais quanto aos espíritos, como a *existência*, a unidade, a duração, e coisas semelhantes” (Descartes 13, p. 141; AT, X, 419; grifo nosso). Primeiro de tudo: a existência como tal é tomada como uma natureza simples, o “objeto tão puro e simples” (*id.*, *ibid.*, p. 82; AT, X, 365) de uma intuição, que, portanto, “nasce apenas da luz da razão”. A existência: um *ens rationis*?<sup>1</sup> Nessa condição, a existência é uma natureza objetiva que é atribuída pelo espírito, como entendimento puro, a seus objetos. É claro que ele pode atribuí-la a si mesmo, mas nem por isso ele se determina *em si* como um “realmente existente”, pois, juntamente com a existência realmente dada de todas as coisas, sua própria, suposta, existência real, “natural”, também fora excluída, em benefício da possibilidade da intuição dos objetos simples, entre eles, a existência mesma, enquanto um conteúdo simplesmente inteligível. Temos assim que o espírito, precisamente por consistir na fonte de inteligibilidade de todos os objetos, não é ele mesmo determinado por nenhum dos conteúdos que pode conceber por si. O espírito não é ele mesmo existente nem não-existente. E a existência, enquanto “noção comum”, vige apenas como modalidade de relação do espírito a seus objetos e destes entre si, por meio do espírito.

1 “A existência cessa de ser compreendida como uma propriedade exclusiva da coisa enquanto causa ou efeito, no momento em que ela traz sua relação constitutiva ao *ego*, ao qual ela se mostra. A existência, como aparecer, não pode ser identificada à existência como causa ou efeito de uma causa. Nessa perspectiva, convém não subestimar o alcance da doutrina das naturezas simples que, desde a XII das *Regras*, eleva a *existentia* ao nível das naturezas simples comuns e faz dela um conceito ou uma noção da qual o entendimento faz uso para pensar as *res*, sejam elas espirituais ou corporais. [...] Notar-se-á que a existência é atribuída pelo entendimento; com a existência, encontra-se firmada e precisada a relação do entendimento à coisa pensada, visto que a existência conta no número dos elementos pelos quais o entendimento cogita seus objetos. Em outros termos, Descartes não entende a existência como um simples reflexo em nós do ser das coisas fora de nós, mas como um modo de presença ligado às condições subjetivas de nossa apreensão. [...] A existência determina-se a partir das condições subjetivas do pensamento” (Bardout 7, p. 222-3).

Ora, não reconhecemos nisso algo mais do que uma mera antecipação, por um lado, da tese kantiana segundo a qual “a existência não é uma determinação da coisa, mas do entendimento por meio do objeto” (*Reflexion* 5716; AK, XVIII, 333; citada em Bardout 7, p. 235), ou seja, uma categoria do entendimento pela qual se determina especificamente “a relação de nossa faculdade cognitiva a um objeto” (*id.*, *ibid.*), e, por outro lado, do conceito husserliano de transcendental como “lugar originário de toda formação objetiva de sentido e de toda validade de ser” (Husserl 19, § 27, p. 115)? E, sobretudo, não assistimos nas *Regras*, como que pela primeira vez, à “transformação da maneira de pensar” que a partir de Kant celebrizou-se como “revolução copernicana” e que Husserl, a seu modo, subscreve (*id.*, *ibid.*, § 27, p. 114-5) e procura levar a cabo com o projeto da fenomenologia transcendental, transformação que se opera com a admissão de que são “os objetos [que] devem se regular pelo nosso conhecimento” (Kant 22, p. 20; B XVI), ou, ainda, com o reconhecimento de que a subjetividade cognoscente consiste na “origem última” de toda existência dotada de sentido?

A esse respeito, deve-se notar que as *Regras* já promovem explicitamente a mudança de sentido da investigação ontológica (mais uma vez, tomamos aqui o termo em significação ampla): ela não se confunde mais com a pesquisa das causas primeiras ou condições de efetividade do ente; diferentemente, ela se volta para os princípios da objetividade ou condições de possibilidade do objeto em geral. Tendo isso em conta, os rótulos “idealismo problemático” e “objetivismo matematizante” tornam-se suspeitos se aplicados às *Regras*: a pressuposição de um em-si nelas não tem lugar, a não ser como aquilo de que se faz abstração, a “natureza isolada”, por exclusão das “experiências das coisas”.<sup>2</sup> Com

<sup>2</sup> “É preciso observar, aliás, que as experiências que temos das coisas [*experientias rerum*] são frequentemente enganosas, mas que a dedução, isto é, a pura e simples inferência de uma coisa a partir de outra, pode sem dúvida ser omitida se não a vemos, mas

efeito, as operações intelectuais pelas quais o espírito constrói o objeto – intuição, dedução e, antes de mais nada, abstração – “não o produzem *segundo a existência*”, mas são, sim, como dirá Kant, “determinantes” do objeto, tornando-o possível “*como objeto*” do conhecimento (cf. Kant 22, p. 124; B 124-125).

Essas “condições epistêmicas” (Allison 1, p. 10-3)<sup>3</sup>, cuja natureza as *Regras* discernem, também não se confundem com “condições psicológicas” do conhecimento: prova-o a maneira pela qual mais precisamente Descartes concebe a “natureza” do espírito cognoscente. Existencialmente neutro, *isso* pelo que conhecemos as coisas é dito ser uma “força puramente espiritual”, uma “força de conhecimento” (*vis cognoscendi; id., ibid.*, p. 136; AT, X, 415). Assim, do ponto de vista estritamente ontológico, poderíamos dizer que o espírito consiste tão-somente na força ou poder (*vis*) de atualização do ente em geral como objeto do saber. Ele é o princípio da virtualidade do ser, do ser como virtualidade de sentido – do ser como saber. De acordo com isso, o espírito é tomado, no contexto, exclusivamente pela operação do entendimento puro (ao qual se reduzem todas as demais faculdades cognitivas, ou seja, o sentido comum, a imaginação e a memória; Descartes 13, p. 136-7; AT, X, 415-416). Entendimento que, enquanto capacidade de conhecimento ou determinação objetiva, não se enraíza em nenhum substrato realmente existente. Ele, o espírito, é a capacidade de um sujeito *que permanece ausente*, por-

não pode ser jamais mal feita por um entendimento dotado de razão, mesmo o menos razoável” (*id., ibid.*, p. 80; AT, X, 365). Interpretamos: através da desqualificação das “experiências *das coisas*” em proveito da operação pura do entendimento, o em-sí é excluído, pela abstração metódica, justamente como substrato real (“as coisas”) dessas “experiências”.

3 “Condições epistêmicas” que, não obstante, podem ser ditas condições *ontológicas*, desde que se entenda que por elas se *determina*, com base nas faculdades cognitivas, o ente como objeto em geral. “A chamada metafísica, em sentido estrito, compõe-se da *filosofia transcendental* e da *fisiologia* da razão pura. A primeira considera apenas o *entendimento* e a própria razão num sistema de todos os conceitos e princípios que se reportam a objetos em geral, sem admitir objetos que *seriam dados (ontologia)*” (Kant 22, p. 665; B 873).

que a realidade desse ausente só poderia viger como virtualidade dotada de sentido e “existência” inteligível *por obra dessa mesma pura capacidade*, o espírito.

Ora, perguntamos mais uma vez, não reconhecemos nisso o transcendental de que nos fala Husserl como “esta esfera de ser que *por princípio precede todo ente concebível para mim e toda esfera de ser de um tal ente* – que a precede enquanto ela é sua pressuposição absolutamente apodítica” (Husserl 19, § 17, p. 90)? Se esse reconhecimento é legítimo, “a opinião que vê em Descartes [como diz Natorp enfaticamente, a propósito das *Regras*] um dos primeiros representantes do dogmatismo condenado por Kant é assim completamente demolida” (citado em Fichant 14, p. 23); e, de outro lado, seria preciso também, com base no testemunho e na realização das *Regras*, reavaliar o diagnóstico husserliano segundo o qual a Descartes teria faltado a “orientação transcendental”<sup>4</sup>.

### 3. O ego e o Outro

Chegamos assim à segunda metade de nosso percurso, ao longo do qual pretendemos situar o pensamento de Descartes por relação à filosofia transcendental. Propusemos realizá-lo em duas

4 Com base no comentário de Marion, Lebrun põe em questão também o juízo de Hegel sobre a “ingenuidade cartesiana”: “A clara proclamação da ‘sujeição do universo à *cogitatio*’ deixa pressentir que o *ego*, metafisicamente, está perto de deter o lugar de *fundamento*. Se lembro, muito rapidamente, esses temas, é porque poucos comentários ressaltam tanto a opção filosófica envolvida *tão-somente pelo jogo* do Método e, indiretamente, chamam tanto a nossa atenção sobre o fato de que Hegel tenha feito esse passar por ganhos e perdas. É possível que essa preterição tenha pesado na sua avaliação. Se julgamos convincentes as análises de Jean-Luc Marion, evidencia-se, com efeito, que Descartes elaborou uma questão (‘o que é um objeto para o saber?’), que ‘não será retomada como tal senão com Kant e aqueles que ele engendrou’ e que sua metafísica está, portanto, muito mais engajada na *problemática* dos Modernos do que pensa Hegel. Se é verdade que, pelo Método (e sobretudo, é verdade, à luz das *Regras*), ‘as condições que o *ego* impõe tornam-se as condições às quais se dispõe o objeto’, a pretensa ‘ingenuidade’ cartesiana deve ser submetida a reexame” (Lebrun 24, p. 527).

etapas. Da primeira, centrada na interpretação das *Regras*, resultou a constatação de que Descartes não é, digamos, nada ingênuo quanto à possibilidade do transcendental: vimos que o pressuposto primeiro da filosofia transcendental, a saber, a ideia do sujeito cognoscente como fonte de sentido de toda objetividade e ser, não somente se anuncia, mas efetivamente atua, para usarmos a expressão de Marion, na “ontologia cinzenta” das *Regras*. Agora, resta averiguar a situação do transcendental nas *Meditações de filosofia primeira*, aí onde, por um “deslize” aparentemente inexplicável, “o transcendental se apaga[ria] perante o transcendente”. Junto com isso, o delineamento da perspectiva das *Regras*, que ousamos caracterizar como transcendental, poderá permitir o discernimento do propósito das *Meditações*, ou seja, da metafísica de Descartes.<sup>5</sup>

Vimos que, de certa maneira, as *Regras* escapam à crítica de Husserl, focada (a) na axiomatização do *ego* pensante e (b) na determinação do *ego* como uma *substantia cogitans*. Como, a partir das *Meditações*, se pode responder a essa crítica, orientada pela perspectiva transcendental? Em especial, como se justifica, nas *Meditações*, a atribuição ao sujeito pensante, ao *ego* meditativo, supostamente o mesmo que atuava nas *Regras* como princípio transcendental, do estatuto de uma *coisa*, de uma *res*? Atentemos de saída para o fato de que, se essa atribuição significa que o espírito cognoscente vem a ser tomado como um existente, um “realmente existente”, o que com isso se põe em questão é sua neutralidade ontológica enquanto princípio transcendental.

Precisamos desde logo notar que é exatamente no primeiro movimento das *Meditações*, a dúvida hiperbólica, que Husserl re-

5 Nesse sentido, chegamos mesmo a supor que, sem levar em conta o desenvolvimento das *Regras*, a metafísica das *Meditações* torna-se dificilmente compreensível quanto a seu alcance. Afinal, se é verdade que “o grande problema do cartesianismo é o conflito entre o método e a metafísica” (Philonenko 28, p. 12), que melhor ocasião se pode encontrar para expor esse conflito senão o diálogo, por vezes implícito, mas, a nosso ver, sempre vigente na metafísica das *Meditações*, com a epistemologia das *Regras*?

conhece o “motivo transcendental” em Descartes. Ao determinar, na *Segunda meditação*, o *ego* como uma *res*, “ponto de partida de raciocínios de causalidade”, Descartes estaria pondo a perder a dimensão que abrisse com a dúvida, a do pensamento transcendental. A questão, portanto, diz respeito à maneira como o sujeito pensante, dubitativo, constitui-se a partir da dúvida hiperbólica, a “*epokhé* cartesiana”.

Interpretando a dúvida metafísica da *Primeira meditação* como *epokhé* transcendental, Husserl afirma:

Eu, eu que realizo a *epokhé*, eu não estou incluído no horizonte objetivo dessa *epokhé*, mas bem antes – à condição de que eu a realize de modo verdadeiramente radical e universal – eu me encontro excluído por princípio. Eu sou necessariamente, enquanto aquele que a realiza. É precisamente aí que encontro o solo apodítico que procuro, aquele que exclui toda dúvida possível. Por mais longe que eu possa levar minha dúvida, por mais longe que tente fazê-lo imaginando que tudo é duvidoso, ainda que em verdade nada o seja, é absolutamente evidente que eu, no entanto, sou, enquanto aquele que duvida e que nega tudo. Uma dúvida universal se suprime a si mesma. Assim, levando a cabo a *epokhé* universal, abre-se para mim a evidência absolutamente apodítica do “eu sou” (Husserl 19, § 17, p. 89-90).

Como se vê, na interpretação de Husserl, os passos que Descartes dá do fim da *Primeira meditação*, com o levantamento da hipótese do Deus Enganador enquanto “razão metafísica de duvidar”, ao começo da *Segunda*, com o *cogito*, ou seja, a afirmação indubitável da existência do sujeito pensante, são tidos como um mesmo e único passo, que se pretende imediato. A dúvida sobre todas as coisas, incluindo-se aí não apenas a existência do mundo natural, mas também a própria razão matemática, torna-se imediatamente a “evidência absolutamente apodítica do ‘eu sou’”.

Dois pontos nos parecem questionáveis na interpretação de Husserl, tomada como comentário das duas primeiras *Meditações*: a afirmação do caráter imediato da passagem da dúvida uni-

versal ao “eu sou” e, associada a ela, a maneira pela qual Husserl entende que opera a dúvida metafísica, concebendo por meio disso seu alcance. A fim de especificar esses pontos, é indispensável que tenhamos em vista o que obtivemos como resultado de nossa leitura das *Regras*; pois parece-nos que, com a dúvida metafísica, Descartes põe em questão precisamente a neutralidade ontológica do espírito cognoscente, princípio fundamental da epistemologia das *Regras*. A esse respeito, vamos aqui lançar mão de uma suposição, cujo conteúdo seria preciso demonstrar por meio da análise dos argumentos da dúvida e da conexão entre eles na *Primeira meditação*: a de que, ao fim do argumento do sonho, o que se alcança é justamente a perspectiva que as *Regras* inauguram, a saber, aquela em que o espírito desvela-se como fundamento (transcendental) da objetividade.

Conforme sugerimos pelo comentário das *Regras*, esse espírito não se reduz à racionalidade matemática; até porque o que Descartes concebe, em sentido estrito, a título de “matemáticas” nas *Regras* é explicitamente indicado por ele como uma aplicação, entre outras, do espírito a uma “matéria especial”. Assim, o espírito cognoscente não é matemático, no sentido da execução da *mathesis universalis*, por reduzir todas as coisas à quantidade, mas por tomar-se a si mesmo como fonte única e exclusiva de todo sentido de ser: o que confere ao espírito um caráter essencialmente matemático é, sobretudo, que o ente em geral é, no espírito e pelo espírito, convertido em objeto possível para o próprio espírito.<sup>6</sup> Essa interpretação pode, entre outras maneiras, ser

6 “Até Descartes, tinha valor de ‘sujeito’ qualquer coisa que subsistisse por si mesma; mas agora o ‘eu’ torna-se um sujeito peculiar, um sujeito em relação ao qual todas as outras coisas se determinam agora como tais. Porque elas recebem, de modo matemático, pela primeira vez, a sua coisalidade, de uma relação fundante com os princípios mais elevados e com o seu ‘sujeito’ (o ‘eu’), tais coisas são essencialmente aquilo que, em relação ao ‘sujeito’, permanece como um outro que está em face dele como *objectum*. As próprias coisas tornam-se ‘objetos’” (Heidegger 17, p. 108). Sobre o “modo matemático” nas *Regras para a direção do espírito*: “O que uma coisa é deve ser decidido antecipadamente, a partir dos princípios mais elevados de qualquer proposição e da proposição em geral, quer dizer, a partir da razão pura, antes de tratar, racionalmente, das coisas

confirmada pela maneira pela qual Descartes refere-se às coisas que resistem à dúvida dita “natural”, após o argumento do sonho: trata-se de “coisas muito simples e muito gerais” a respeito das quais não importa saber “se elas existem ou não na natureza [*in rerum natura*]” (Descartes 11, p. 62; AT, VII, 20). Não nos havemos nesse momento com as naturezas simples das *Regras*? Se se trata efetivamente das naturezas simples, não nos havemos então com o espírito cognoscente enquanto fundamento transcendental? E, sendo assim, não será justamente o espírito cognoscente o “objeto” da dúvida metafísica que se levanta com a hipótese do Deus Enganador?

É sabido que essa hipótese consiste na retomada de uma “antiga opinião”, a de que “há um Deus que tudo pode e por quem eu fui criado e produzido tal como sou” (*id.*, *ibid.*, p. 63; AT, IX-1, 16). Construída com base nessa opinião, a hipótese do Deus Enganador torna-se duplamente adversária da tese da autonomia do espírito cognoscente, tal como sustentada pelas *Regras*:

(i) *Quanto à forma*, ela baseia-se num juízo inverificável do ponto de vista estritamente epistemológico; trata-se de um juízo no qual se afirma a existência de algo concebido obscuro e confusamente pelo espírito: não é possível saber se esse Deus existe, e, no caso de ele existir, a sua essência é problemática, já que o propósito de enganar não poderia convir à onipotência. Não obstante, a mera suposição desse *outro*, obscuro e confuso à visão do espírito, constitui-se numa “razão” de duvidar da própria razão, pois “todas as vezes que essa opinião preconcebida da suma potência de Deus me ocorre, não posso não confessar que lhe é fácil, se quiser, fazer com que eu erre, *mesmo nas coisas que julgo intuir com os olhos da mente como as mais evidentes*” (*id.*, *ibid.*, p. 96; AT, VII, 36; grifo nosso). Nesses termos, a hipótese do Deus Enganador incide sobre a natureza mesma do entendimento, pela qual o *ego* seria forçado a admitir como verdadeiras todas as coisas

divinas, mundanas e humanas” (Heidegger 17, p. 113).

que concebe clara e distintamente (Descartes 11, p. 159; AT, IX-1, 52). Mediante uma opinião inverificável, baseada numa ideia obscura e confusa, a própria evidência intelectual, postulada nas *Regras* como critério de verdade, é posta em questão.

Vale lembrar a esse respeito que as *Regras* descartavam sem mais a possibilidade de uma influência externa nas operações do entendimento:

É por impulso que compõem seus juízos sobre as coisas aqueles cujo espírito inclina a alguma crença, sem que disso sejam persuadidos por nenhuma razão, mas determinados somente, *seja por alguma potência superior*, seja pela liberdade própria, seja por uma tendência da imaginação; *a primeira influência nunca engana*, a segunda raramente, a terceira quase sempre; *mas a primeira não tem seu lugar aqui, porque não se ergue a partir da arte* (*idem* 13, p. 146; AT, X, 424; grifos nossos).

Atesta-se com isso que, segundo a epistemologia das *Regras*, o entendimento não carece de nenhum outro princípio além de seu próprio poder de evidenciação para ser capaz de verdade, pois a referência a um outro, a “alguma potência superior”, “não se ergue a partir da arte”: isto é, não se verifica pela evidência intelectual, sendo apenas objeto de uma “crença”. Nas *Meditações*, ao contrário, o mesmo fato, a saber, a impossibilidade de objetivar a “potência superior” de Deus pelo pensamento, determina uma atitude oposta: a da dúvida com relação à natureza do entendimento, contra a presunção, assumida nas *Regras*, de que o entendimento finito seria capaz de validar-se a si mesmo.

(ii) *Quanto ao conteúdo*, a hipótese do Deus Enganador supõe uma alteridade, um Outro absoluto, ao qual o *ego* é tido como relativo quanto a seu *ser*. Desse ponto de vista, ela dá início a uma investigação acerca da “origem” do *ego* pensante, acerca de como ele chegou “ao estado e ao ser” que possui (*idem* 11, p. 65; AT, IX-1, 16-17). No âmbito aberto pela suposição desse outro, o *ser* do *ego* é reconhecido como *finito*, não apenas porque ele, o *ego*, testemunha o fato de estar ou ter estado submetido à falha

e ao engano, de ser imperfeito (Descartes 11, p. 65; AT, IX-1, 17), mas principalmente porque se reconhece, de modo hipotético, como *sendo* essencialmente relativo, sujeito a um outro, como efeito contingente da ação eficiente de um suposto Deus. Nesse sentido, a razão metafísica de duvidar opera a crítica da tese, presumida pelas *Regras*, da neutralidade ontológica do espírito: implicitamente ao menos, *a existência ou o ser abandona a condição de “natureza simples”, objeto do entendimento puro, para sobre-determinar o próprio entendimento*, a partir de então enraizado num substrato real, o *ego*, referido *imediate e problemáticamente* a um Outro absoluto como causa de seu ser. Conforme comenta Alquié, que resume de maneira exemplar o significado metafísico da hipótese do Deus Enganador: “é a ideia do ser que perturba a razão” (Alquié 3, p. 122); pelo que não apenas os objetos puros e simples do entendimento, mas o *próprio entendimento* enquanto fonte de sua inteligibilidade são expostos em sua “insuficiência ontológica” (*idem* 2, p. 232), em sua incapacidade de ser absolutamente por si, *nisto apenas consistindo a sua dubitabilidade*.<sup>7</sup>

O movimento iniciado com a hipótese do Deus Enganador prolonga-se no *cogito* da *Segunda meditação*, em que a existência do *ego* é afirmada como indubitável *por referência explícita* ao Outro enganador: “Não há, pois, dúvida nenhuma de que eu sou, se ele me engana” (Descartes 11, p. 73; AT, IX-1, 19; grifo nosso). A nosso ver, torna-se necessário nesse ponto dar toda a ênfase ao condicional “se”: a existência do *ego* não se afirma à revelia do engano a que ele é supostamente constrangido, mas precisamente sob a condição da alteridade de um Deus ao menos possível.

7 “É isso justamente o que significa a tese do Deus Enganador. E, como vocês podem ver, em tudo isso, a dúvida não vem de que a razão perturba o sensível. Ela vem, ao contrário, de que a ideia do ser perturba a razão. [...] Ora, quando se trata de duvidar das essências, o que faz Descartes? Ele invoca novas razões contra essas essências? Não, ele invoca contra elas o ser. Qual ser? Tanto o ser de Deus, desse Deus que pode tudo e que é o Deus Enganador; tanto o ser de sua própria vontade, que é também um ser, e que é ela mesma infinita” (Alquié 3, p. 122).

Quanto a isso, parece-nos bastante justa a interpretação proposta por Marion, num ensaio sugestivamente intitulado “A alteridade originária do *ego*”:

A existência certa resulta de minha interpelação por esse que, se bem que incerto, contudo a precede. Quer aquele que me engana seja ou não, contanto que ele se dirija a mim, eu sou. Eu sou na estrita medida e no tempo mesmo em que sou interpelado. A existência não se segue nem de um silogismo, nem de uma intuição, nem de uma *performance* autônoma, nem de uma auto-afecção, mas de minha afecção por um outro outrem [*autre autrui*] que eu (Marion 25, p. 29).<sup>8</sup>

E, na mesma medida, parece-nos questionável a interpretação de Gueroult, para quem a afirmação da existência do sujeito pensante repousa unicamente sobre a impossibilidade de ele ser posto em dúvida, uma vez que opera como “condição *sine qua non*” do próprio ato de duvidar (cf. Gueroult 16, p. 40). Note-se que a interpretação de Gueroult demonstra claramente possuir uma “orientação transcendental”: o *ego* é afirmado como existente, na medida em que se revela como “condição última de possibilidade de todas as representações” (*id.*, *ibid.*, p. 52) ao termo de um processo, o da dúvida, em que se faz abstração de todo conteúdo de pensamento e do qual resulta a descoberta do *ego* em sua pretendida “simplicidade *absoluta*” (*id.*, *ibid.*; grifo nosso). Em lugar, portanto, da referência ao Outro transcendente em relação ao pensamento finito, temos simplesmente a abstração dos conteúdos do pensamento em favor da exposição desse mesmo pensamento em sua formulação canônica, presumidamente solip-

8 Exposta de maneira mais ortodoxa, essa mesma interpretação é defendida por Gouhier: “Sua prioridade [a da *perceptio infinitii*] significa que ela é a condição de toda *perceptio finitii* no nível, desta vez, do conhecido. Em outros termos, a *perceptio* não atualmente consciente do infinito é o que torna possível a *perceptio* atualmente consciente do finito. É por isso que a *perceptio* do infinito torna-se ela mesma atualmente consciente por ocasião de uma reflexão que a descobre em via de tornar uma *perceptio* do finito atualmente consciente” (Gouhier 15, p. 190-1).

sista: o “*cogito ergo sum*”<sup>9</sup>.

Essa interpretação parece-nos questionável na medida em que aparentemente não reconhece nenhuma ligação *necessária* entre a hipótese do Deus Enganador e a tese da existência do *ego*. Parece-nos, pelo contrário, que, sem o levantamento dessa hipótese, a existência do *ego* jamais poderia ser indubitavelmente afirmada no contexto das duas primeiras *Meditações*. Ou seja, propomos que a passagem da dúvida universal ao *cogito* não é, como quereria Husserl, imediata, já que a modalidade de autoconsciência requerida para a afirmação da existência do *ego* deveria pressupor *metafisicamente* a possibilidade da existência de Deus como causa de seu ser. E podemos ir mais longe, sugerindo que o nexos de necessidade, na estrutura da meditação cartesiana, entre a hipótese metafísica e a afirmação da “minha” existência indica que a reflexividade em jogo no *cogito* implica como que uma “alteração”, caracterizando, no que tange ao *ego*, uma *ipseidade derivada*: “eu” somente poderia referir-“me”, com pretensão de verdade, a “mim” como idêntico a “mim” mesmo, dizendo de “mim”: “eu, eu sou”, por relação a uma alteridade absoluta,<sup>10</sup> a de Deus. Ou será que o fato de a atenção do *ego* pensante voltar-se antes a Deus, ainda que concebido obscura e confusamente numa opinião (*Primeira meditação*), do que a si mesmo (*Segunda meditação*) é, na presumida “ordem das razões”, gratuito, se não mesmo arbitrário?

9 Para a crítica dessa interpretação, baseada na fórmula canônica do *cogito*, cf. Marion 25, p. 7-18.

10 Com efeito, no original em latim encontra-se destacada, por ocasião do *cogito*, a primeira pessoa do singular: Descartes não escreve simplesmente “*sum, existo*”, como efetivamente poderia tê-lo feito sem prejuízo da correção gramatical, mas “*ego sum, ego existo*”, como se, pela primeira vez desde o início do percurso meditativo, a referência a si pudesse ser desempenhada com propriedade. Fausto Castilho, em sua tradução das *Meditações*, restitui no português a ênfase sobre o pronome pessoal que reconhecemos no original, vertendo “*ego sum, ego existo*” para “eu, eu sou, eu, eu existo” (cf. Descartes 10, p. 45; AT, VII, 25). Radicalizando essa constatação, Marion chega a discernir no *cogito* da *Segunda meditação* uma estrutura dialógica: o “*ego sum, ego existo*” pronunciarse-ia no espaço de uma “interlocução originária”, quase como resposta (daí a ênfase pronominal) à interpelação por um outro (cf. Marion 25, p. 28-31).

Contra essa impressão de arbitrariedade e em favor do que sugerimos, alguns textos podem servir de apoio. Por exemplo, no Axioma I da “Exposição geométrica” das *Segundas respostas*, o vínculo entre existência e causalidade é explicitamente tematizado por ocasião da própria definição de existente: “não há nenhuma coisa existente da qual não se possa perguntar qual é causa pela qual ela existe” (Descartes 11, p. 289; AT, IX-1, 127). Existir é, assim, ser causado por..., ser dependente de... Em vista dessa tese propriamente metafísica de Descartes, é natural que o reconhecimento da existência do *ego* não se faça senão com base na representação da causa pela qual ele pode existir. Afirmar sua existência, no caso, a de um ente finito, é o mesmo que afirmar sua essencial dependência em relação a Deus, de modo que o *cogito* da *Segunda meditação* não seria possível sem uma referência, tácita ao menos, à causa do ser do *ego*. Mas Descartes é consideravelmente mais explícito na *Terceira meditação*, em que, logo após provar a existência de Deus como causa da realidade objetiva de sua ideia, escreve:

vejo manifestamente que há mais realidade na substância infinita do que na substância finita e, portanto, que eu tenho *de algum modo primeiramente* em mim a noção do infinito que a do finito, isto é, de Deus [antes] que de mim mesmo. Pois como seria possível que eu pudesse conhecer que duvido e que desejo, isto é, que me falta alguma coisa e que eu não sou de todo perfeito, se eu não tivesse em mim nenhuma ideia de um ser mais perfeito do que o meu, por comparação com o qual eu poderia conhecer as carências de minha natureza? (*id.*, *ibid.*, p. 117; AT, IX-1, 36; grifo nosso).

Se interpretarmos o *cogito* da *Segunda meditação* como de certa maneira Husserl e Gueroult parecem fazê-lo, essa passagem da *Terceira* soaria contraditória em relação àquele, pois Descartes está afirmando que a noção do infinito é pressuposto fundamental para a concepção do finito enquanto tal. O *ego* não poderia ser consciente de si, não poderia sequer ser consciente de que duvi-

da, se não porque representa “de algum modo primeiramente” o infinito como causa de seu ser. O *ego* não pode conceber-se a si mesmo independentemente da noção do infinito (seja ele pensado clara e distintamente ou não). E, se levarmos em conta o movimento argumentativo que se inicia com a hipótese do Deus Enganador e se prolonga até o *cogito*, sem desconsiderar o papel dessa hipótese na constituição da “primeira verdade”, ele de fato não o faz: sua reflexão é simultaneamente referência ao Outro. É certo que o “conhecimento” que explicitamente se tem da existência de Deus é, no mínimo, deficiente, até que se chegue à prova *a posteriori* da *Terceira meditação*. Afinal, trata-se, na hipótese metafísica da *Primeira*, de uma opinião, um juízo inverificável sobre algo representado apenas obscura e confusamente. A hipótese do Deus Enganador não deixa, contudo, de satisfazer a cláusula “de algum modo primeiramente” que julgamos dever destacar na citação de acima. Trata-se efetivamente de uma referência, não obstante problemática, a essa condição sem a qual a autoconsciência do *ego* finito não seria possível: a ideia de Deus.

Para a confirmação dessa tese, consideremos também uma passagem luminosa da *Entrevista com Burman*:

Explicitamente [*explicite*], podemos conhecer nossa imperfeição antes da perfeição de Deus, porque nossa atenção pode se pôr sobre nós antes de se voltar sobre Deus, e podemos concluir que nosso ser é finito antes de concluir a infinitude divina. Todavia, implicitamente [*implicite*], o conhecimento de Deus e de suas perfeições deve sempre preceder o que nós temos de nós mesmos e de nossas imperfeições. Pois, na realidade, a perfeição de Deus é anterior à nossa imperfeição, esta última sendo um defeito e uma negação da perfeição divina; ora, todo defeito, toda negação pressupõe a coisa da qual ela é um defeito, uma negação (AT, V, 153; citada em Gueroult 16, p. 228, nota).

Segundo nossa interpretação, a hipótese do Deus Enganador consistiria numa espécie de “signo” da referência, necessária, porém implícita no contexto da dúvida, ao conhecimento “de Deus

e de suas perfeições”. Nesse sentido, sendo a hipótese metafísica da *Primeira meditação* construída com base numa representação obscura e confusa da natureza divina, a cláusula “implicitamente” poderia ser vertida para “explicitamente de maneira obscura e confusa”. Numa avaliação mais detida, contudo, poder-se-ia afirmar que “*implicite* significa *in re*”, ao passo que “*explicite* reenvia à ordem do *cognoscere*” (cf. Gouhier 15, p. 190-1). Note-se, porém, que Descartes, na passagem acima citada, articula os termos *implicite* e *explicite* para justificar a relação entre o “conhecimento de Deus e de suas perfeições” e o “conhecimento de nós mesmos e de nossas imperfeições”, relação que se pode dar de uma forma ou de outra, implícita ou explicitamente, a depender da situação epistêmica em que o cognoscente se encontra, a saber, na ignorância ou no conhecimento de *re*. Portanto, entendemos *implicite* no sentido da ordem do conhecimento *na medida em que esse conhecimento corresponde efetivamente à ordem da verdade da coisa*, e *explicite* no sentido da ordem da descoberta da verdade da coisa, ou seja, na ordem da *gênese* do conhecimento efetivo (cf. Landim 23, p. 47). Assim, a diferença entre *implicite* e *explicite* reenvia à distinção entre a ordem analítica e a ordem sintética do conhecimento, que Descartes introduz nas *Segundas respostas* para explicar o procedimento observado nas *Meditações* (cf. Descartes 11, p. 279-81; AT, IX-1, 121-123). Dada, entretanto, a diferença entre as ordens, como admitir a intervenção, sob a forma de uma “hipótese”, de um conteúdo de *re* na ordem da *gênese* do conhecimento, conforme parece sustentar nossa interpretação do argumento do Deus Enganador?<sup>11</sup> Tratando-se, nessa hipótese, de uma referência obscura e confusa à causa do ser do *ego* meditativo, julgamos que tal intervenção (que, de outro modo, poderia

11 Enunciada de maneira mais ampla, a questão que nos formulamos é, nos termos de Landim, a seguinte: “Como justificar a verdade do primeiro elemento da cadeia analítica sem pressupor a validade de algumas condições prévias que justificariam a verdade deste ponto de partida?” (Landim 23, p. 47).

ser tomada como uma espécie de petição de princípio) deve ser entendida como testemunho *explícito* da impossibilidade de o “conhecimento de nós mesmos” dar-se positivamente *sem uma representação da causa de “nosso” ser* (seja o conteúdo dessa representação um Deus onipotente, “algum destino ou fatalidade”, “o acaso” ou a natureza (Descartes 11, p. 65; AT, IX-1, 17).

Brevemente, o que propomos é que, no *cogito* da *Segunda meditação*, para que seja afirmada com indubitabilidade a existência do *ego*, a representação da causa de seu ser é determinante. O Deus Enganador surge como índice da insuficiência que nos torna incapazes de conhecermo-nos *absolutamente* por nós mesmos e que só poderá ser esclarecida, retrospectivamente, com a prova *a posteriori* da *Terceira meditação*, demonstrando-se que essa insuficiência operava como a “imagem negativa” da relação real de dependência, tanto no ser quanto no conhecimento, do *ego* a Deus. Se, de um lado, não cabe confundir a hipótese do Deus Enganador com uma “*perceptio* atualmente consciente do infinito” (cf. Gouhier 15, p. 190), de outro, é preciso evitar a todo custo a ideia, a nosso ver, estranha à metafísica de Descartes (cf. as passagens citadas da *Entrevista com Burman* e da *Terceira meditação*), de que o conhecimento de si, por parte do *ego* pensante, consistiria numa espécie de autoposição do *ego*, independentemente de toda pressuposição de ordem metafísica, em especial, da noção do infinito (explicitamente referido de maneira negativa na hipótese do Deus Enganador, mas implicitamente atuante desde sempre, segundo a ordem da verdade da coisa, como o infinito positivo que é). A figura do Deus Enganador assinala, portanto, a insuficiência do conhecimento *não-tético* de si mediante a representação do lugar vazio do Outro, lugar a ser ocupado na *Terceira meditação* pelo Deus Veraz por meio da explicitação da condição implícita unicamente sob a qual o *cogito* da *Segunda meditação* pudera ser levado a cabo. Condição dissimulada apenas *por indigência epistêmica*, porém operante e essencialmente constitutiva de todos os passos do itinerário metafísico.

Com efeito, ao fim da *Terceira meditação*, Descartes afirma que “eu concebo essa semelhança [a Deus], na qual a ideia de Deus se acha contida, *pela mesma faculdade* pela qual me concebo a mim mesmo” (Descartes 11, p. 129; AT, IX-1, 41; grifo nosso). Se é pela mesma faculdade que o *ego* se concebe a si mesmo e a Deus, ou, ainda, se a ideia que ele tem de si mesmo é de certa maneira a mesma ideia pela qual ele pensa o infinito, causa de seu ser, então é legítimo considerar que a autoconsciência não é imediata, como pretende Husserl, nem simples, como sustenta Gueroult: ela é, pelo contrário, *mediada* pela consciência de um Outro que não o *ego*, pela consciência de uma “alteridade originária”, como diz Marion, e *complexa*, pois implica a referência àquele que o *ego* absolutamente não é e ao qual ele é essencialmente relativo. Confirmamos, portanto, que a consciência da “alteridade originária” de Deus determina, no *cogito*, uma ipseidade de caráter derivado. A esse propósito, na mesma passagem da *Terceira meditação*, Descartes também afirma que, tendo Deus, “ao me criar”, “colocado em mim essa ideia [a de Deus] como a marca do artesão impressa em sua obra”, “não é necessário que essa marca seja algo diferente dessa mesma obra” (*id.*, *ibid.*). Disso cremo-nos autorizados a concluir, com Alquié, que o *ego* não é outra coisa senão a própria ideia, ou consciência, de Deus: “A ideia de Deus não está na consciência, ela é a consciência” (Alquié 2, p. 236-7).

Desse ponto de vista, podemos concluir que o *ego* pensante é marcado por uma irrevogável *heteronomia*, que se revela sobremaneira no fato de ele não poder ser consciente de si sem, ao mesmo tempo, ser consciente de Deus como causa de seu ser. Heteronomia que, ademais, se deixa confirmar pelo fato de que o *ego* é essencialmente sujeito à determinação temporal: a metafísica das *Meditações* é um pensamento que transcorre no tempo. Isso é de tal modo importante, que a própria dubitabilidade da certeza dos atos do entendimento assenta na temporalidade que lhes é constitutiva: pois, se Deus é enganador, não se

pode ter por garantido que o que se conhece como verdade siga sendo verdadeiro após o momento em que se o conhece atualmente. Além disso, é bastante relevante que a segunda parte da prova *a posteriori* da existência de Deus esteja baseada precisamente no reconhecimento da temporalidade da existência do *ego* meditativo: não encontrando “em mim” “algum poder e alguma virtude que seja capaz de fazer de tal modo que eu, que sou agora, seja ainda no futuro” (ou tenha sido no passado), “conheço evidentemente que dependo de algum ser diferente de mim” (Descartes 11, p. 125; AT, IX-1, 39) para apenas subsistir, idêntico a “mim mesmo”, no curso de “minha” existência temporalmente determinada. Assim, a unidade da “minha” vida é, em certo sentido, “exterior” à “minha” própria vida, ela a transcende, sendo a “minha” vida, na medida em que é atualmente consciente de si mesma, a transcendência para o fundamento de sua conservação no tempo:

E quando considero que eu duvido, isto é, que eu sou uma coisa incompleta e dependente, a ideia de um ser completo e independente, isto é, de Deus, se apresenta ao meu espírito com igual distinção e clareza; e disso somente que esta ideia se encontra em mim, ou bem que eu sou ou existo, eu que possuo esta ideia, concluo tão evidentemente a existência de Deus, e que a minha depende inteiramente dele em todos os momentos de minha vida, que eu não penso que o espírito humano possa conhecer nada com mais evidência e certeza (*id.*, *ibid.*, p. 133; AT, IX-1, 42).

A todas essas considerações poder-se-ia objetar, em termos gerais, com base no fato de que, na estrutura da meditação cartesiana, a existência do *ego* surge como “primeira verdade”, que, não sendo fundamento do ser, o *ego* pensante seria o fundamento também primeiro do conhecimento do ser. Nesse sentido, Gueroult, baseando-se na diferença entre a ordem do conhecimento e a ordem do ser, faz a seguinte defesa:

a existência de Deus como causa primeira de todas as realidades é seu primeiro princípio segundo a ordem da síntese (*ratio essendi*), enquanto o conhecimento de meu eu como condição primeira de possibilidade de todos os outros conhecimentos certos é seu primeiro princípio segundo a ordem da análise (*ratio cognoscendi*) (Gueroult 16, p. 27).

O *ego* consistiria na *ratio cognoscendi* de Deus como *ratio essendi* de todo real, até mesmo da própria *res cogitans*, que conservaria, portanto, a condição de fundamento epistemológico: o ponto arquimediano a que se refere Descartes, no início da *Segunda meditação*, como princípio “fixo e seguro”, capaz de tornar possível a descoberta de outros conhecimentos (cf. Descartes 11, p. 71; AT, IX-1, 19). Não temos nada a opor a essa interpretação. Procurávamos apenas *precisar* a natureza do mencionado ponto arquimediano. Em nossa leitura, ele não constitui um elemento de “simplicidade absoluta”, sendo, pelo contrário, estruturalmente complexo: trata-se não do *ego* abstratamente tomado como um ente em si e por si, mas do *ego* em sua dependência essencial em relação à causa (a princípio apenas hipoteticamente representada) de seu ser. A nosso ver, o ponto arquimediano é, na verdade, uma *relação*, já que, conforme nos esforçamos por mostrar, o *ego* não pode se conceber a si mesmo senão relativamente ao fundamento de sua existência, Deus. Desse ponto de vista, afirmamos que Deus atua, não “apenas” como *ratio essendi*, mas também como elemento constitutivo da estrutura complexa da *ratio cognoscendi*, pela qual sua própria existência, a de Deus, poderá ser provada. Ou seja, o *ego* e Deus dividem de certa maneira (precisamente na relação de dependência que o *ego* mantém para com a suposta causa de seu ser) a condição de *ratio cognoscendi* ou de princípio de inteligibilidade do fundamento real de todas as coisas. Assim, torna-se forçoso reconhecer, com Alquié, que, se “toda determinação, tudo isso pelo que precisamos os contornos essenciais de uma ideia finita, é negação e não-ser”, então “é a partir da ideia do infinito que podemos operar toda e qualquer determinação”, e assim

que “o primado do infinito é incontestável” (Alquié 2, p. 250) *não apenas na ordem do ser, mas também na ordem do conhecimento*<sup>12</sup>.

#### 4. Conclusão. Descartes e a filosofia transcendental

Se, na metafísica das *Meditações*, “o transcendental se apaga perante o transcendente”, ou seja, se a metafísica de Descartes renuncia ao pensamento transcendental aberto com a epistemologia das *Regras*, não é por força de algum prejuízo inadvertido, resultado da abdicção de radicalismo na consumação da dúvida universal. Pelo contrário: ao que nos parece, o itinerário de Descartes nas *Meditações* deixa claro que se trata de um desígnio consciente. É por levar a dúvida às últimas conseqüências, pondo em questão a autonomia do espírito cognoscente, fazendo des-espírito o “objeto” mesmo da dúvida e, com isso, recusando sua pretensa neutralidade ontológica, que Descartes rompe com o pensamento transcendental em gérmen nas *Regras*. O que há

12 Uma outra indicação do “primado do infinito” na ordem do conhecimento poderia ser buscada na teoria cartesiana da evidência, tal como ela se desenvolve ao longo da metafísica das *Meditações*, ou seja, inseparavelmente da teoria da veracidade divina. Nesse sentido, poder-se-ia mostrar que, longe de limitar-se a fornecer externamente uma garantia para a validação “completa” da evidência intelectual, a veracidade divina vem explicar a possibilidade mesma da evidência. Com efeito, lemos ao fim da *Quarta meditação*: “toda concepção clara e distinta é sem dúvida algo de real e positivo, e portanto não pode tirar sua origem do nada, mas deve necessariamente ter Deus como seu autor” (Descartes 11, p. 151; AT, IX-1, 49). Interpretemos: sendo o *ego*, junto com suas *cogitationes*, ontologicamente determinado, as próprias ideias e, com elas, seus objetos devem ser tidos como realidades (“algo de real de positivo”) essencialmente sujeitas à determinação causal (“não pode tirar sua origem do nada”), logo, referidas em seu ser à causa suprema de todas as coisas (“deve necessariamente ter Deus como seu autor”). Ou ainda: a evidência intelectual não pode ser dita propriamente uma evidência senão porque comporta uma “clareza metafísica”, pela qual se exprime “a dependência da própria verdade [na medida em que ela é concebível no entendimento] relativamente a um Deus infinito”: “Enquanto nossa relação com esse ser [o ser infinito e autor de todas as coisas] não for elucidada, resta algo de obscuro e confuso em todas as nossas percepções, não importa quão claras elas possam ser sob outro ponto de vista” (Beysade 8, p. 24). Assim, do ponto de vista estritamente metafísico, deve-se restituir a Deus *tudo* aquilo de que, segundo as *Regras*, o espírito humano era supostamente capaz por si mesmo, por exclusão de “alguma potência superior”: “em nós nada pode haver de real que ele não nos tenha dado” (Descartes 11, p. 269; AT, IX-1, 113).

de próprio e positivo na dúvida metafísica é que ela traz à tona “o problema do ser” (Alquié 3, p. 126), em especial, o do ser do *ego* pensante, o que revela melhor do que qualquer outro indício a vocação *crítica* da metafísica de Descartes: desde então, o entendimento puro é delimitado em seu estatuto ontológico e, junto com isso, a ciência tem seu alcance restringido ao plano da objetividade, “uma maneira imperfeita de ser” (cf. Descartes 11, p. 109; AT, IX-1, 33), que não equivale à ordem do real, a qual, tendo Deus como princípio, a fundamenta<sup>13</sup>. Nesse sentido, reconhecemos nas *Meditações* antes que a ontologia instrumental das *Regras* – ontologia “que se dissimula por detrás de um discurso epistemológico” (Marion 26, p. 259), oferecendo-se como protótipo da filosofia transcendental – uma *teologia fundamental*, por assim dizer.

13 Trata-se da tese da “insuficiência ontológica do objeto”, pela qual se afirma que “ter uma essência determinável e compreensível, poder ser objeto de uma ideia distinta, ser finito, participar do nada, são uma mesma coisa” (Alquié 2, p. 231). Entre outras ocasiões, essa tese deixa-se verificar na passagem da *Terceira meditação* em que Descartes procura demonstrar que a “realidade objetiva” das ideias tem necessariamente por causa uma realidade formal ou eminente, ou seja, que o ente em si mesmo é causa da realidade dos objetos em nós. Nessa demonstração, o passo decisivo é dado com o reconhecimento de que “essa maneira de ser pela qual uma coisa é objetivamente ou por representação no entendimento por sua ideia” é uma “maneira imperfeita de ser” (Descartes 11, p. 269; AT, IX-1, 33). Tal imperfeição da ideia é medida com base no modo perfeito de ser, o ser como substância, o único que pode convir à realidade da suposta causa formal ou eminente das ideias; ou seja, o plano (transcendental) da objetividade encontra-se limitado pela ordem transcendente do ser. Dando peso a essa tese, Alquié permite-se concluir que, quanto a seu significado mais próprio, “a filosofia de Descartes não é feita para colocar o Ser total à disposição da ciência, mas, ao contrário, para situar em relação ao Ser o mundo que a ciência torna presente” (Alquié 2, p. 11). No que mais nos interessa pelo momento, cabe atentar para o fato de que a referida tese cartesiana, em que o objeto é tido como dependente do ente em si mesmo como o efeito de sua causa, é radicalmente oposta à tese husserliana segundo a qual “o ser imanente [à consciência] é indubitavelmente ser absoluto no sentido de que ele, por princípio, nulla ‘re’ indiget ad existendum” e, por outro lado, “o mundo da ‘res’ transcendente é inteiramente dependente da consciência, não da consciência pensada logicamente, mas da consciência atual” (Husserl 21, § 49, p. 115). Por essa observação, fica patente que, apesar de apresentar-se como herdeiro da filosofia de Descartes, a ponto de declarar-se como um “neocartesianismo”, o idealismo fenomenológico-transcendental de Husserl subverte por completo o núcleo da metafísica cartesiana ao proclamar a relatividade e mesmo a dependência da “res transcendente”, a substância, à consciência transcendental, o “ego absoluto”.

Com base nisso, muito embora não se possa denegar a incontestável modernidade da metafísica cartesiana, manifesta no fato de que não há, em Descartes, caminho para o ser que não parta do *ego pensante*<sup>14</sup>, julgamos que essa metafísica, por levantar o “problema do ser” questionando o *ego* quanto a sua existência, supõe e propõe uma experiência em princípio não-egológica do ser (ou seja, que recusa ao *ego* o estatuto de fonte originária de sentido) como fundamento e *limite* do conhecimento objetivo<sup>15</sup>.

Procuramos agora mostrar em que medida isso se dá, retornando à abordagem da crítica que Husserl dirige a Descartes no § 10 de suas *Meditações cartesianas*. Segundo vimos, essa crítica incide sobre dois pontos: (a) a axiomatização do *ego* e (b) sua substancialização na *res cogitans*.

Com o que dissemos, esperamos ter lançado a base para a seguinte consideração: esses dois pontos, que Husserl toma como resultados solidários da influência nefasta de um mesmo prejuízo do qual a metafísica cartesiana seria refém, são, pelo contrário, *adversários* na constituição dessa mesma metafísica. A tomada do *ego* como axioma, isto é, como “fundamento de uma ciência ‘dedutiva’ e explicativa do mundo”, só teria lugar na epistemologia das *Regras*, em que o espírito cognoscente, sob a forma do enten-

14 Cf., por exemplo, *Princípios*, I, Artigo LII: “A substância não pode vir a ser reconhecida simplesmente por ser uma coisa existente, uma vez que isso por si só não nos afeta” (Descartes 12, p. 69).

15 Assim, parece-nos necessário divergir de Heidegger, para quem as *Meditações* de Descartes, levando a cabo o projeto matemático das *Regras*, inauguram resolutamente a metafísica moderna, na qual “o ente é determinado como objetividade do representar e a verdade como certeza do representar”: “toda a metafísica moderna, com Nietzsche incluído, se mantém na interpretação do ente e da verdade encaminhada por Descartes” (Heidegger 18, p. 87; cf. também p. 98-100). Atente-se quanto a isso para o fato de que, no mesmo texto dos *Princípios* citado na nota anterior, Descartes afirma que a substância “não nos afeta”, ou seja, não se dá a nós como objeto de uma ideia. Tomada em sua existência por si, a substância é inconcebível pelo nosso entendimento: dela, “precisamente tomada”, não podemos, conforme diz a Definição V das *Segundas respostas*, ter outra ideia que a de “uma coisa na qual existe formalmente, ou eminentemente, o que nós concebemos, ou o que está objetivamente em alguma de nossas idéias” (Descartes 11, p. 286; AT, IX-1, 125). Mas isso é de certo modo o mesmo que dizer que a substância é precisamente aquilo de que não podemos ter ideia, sendo a sua “ideia” a da coisa que existe de outro modo que objetivamente.

dimento puro, goza de plena autonomia na medida mesma de sua neutralidade ontológica. Se, desde a *Segunda meditação* (cf. Descartes 11, p. 77; AT, IX-1, 21), o espírito passa a ser determinado como coisa, *res cogitans*, isso não se dá senão porque se põe em questão sua autonomia, perguntando explicitamente pelo estatuto ontológico do entendimento. O enraizamento deste num substrato real ou, como diz Descartes respondendo a Hobbes, numa “matéria metafísica” (*id.*, *ibid.*, p. 290; AT, IX-1, 136), como atributo ou modo de um ente realmente existente, impõe-se em virtude da constatação da *impossibilidade de pensar sem ser*. Como afirma Descartes nas *Terceiras respostas*: “É certo que o pensamento não pode ser sem uma coisa que pensa, e em geral nenhum acidente ou nenhum ato pode ser sem uma substância da qual ele seja ato” (*id.*, *ibid.*, p. 300; AT, IX-1, 136). E essa era justamente a ambição das *Regras*: explicar a possibilidade do conhecimento objetivo por abstração da condição ontológica unicamente sob a qual pode haver ato cognitivo, a saber, a *existência* de um sujeito capaz de pensar. Pela denominação de espírito as *Regras* tomavam uma pura “força de conhecimento”, o engenho como uma capacidade ontologicamente indeterminada, neutra; daí que a questão acerca do ser do espírito cognoscente estivesse de saída barrada. A posição dessa questão, no quadro da metafísica de Descartes, leva a reconhecer a *infirmas* do espírito humano, uma coisa finita, inteiramente sujeita a uma “potência superior”, sem o concurso da qual ela não poderia desempenhar nenhum ato.

Segundo vimos, no que tange à determinação do espírito humano, o contraste entre as *Regras* e as *Meditações* repousa sobre a diferença entre uma *vis cognoscendi*, para a qual a própria existência torna-se objeto, “virtualiza”-se, encontrando fundamento nessa mesma força autônoma, e a *res cogitans*, que é ela mesma um existente e que tem fundamento em um Outro (sendo consequência disso que a objetividade, sobre a qual atua a coisa que pensa, demonstra-se como uma maneira imperfeita de existir). Explicando esse contraste, pudemos notar que a “substancializa-

ção” do *ego*, nas *Meditações*, justifica-se pela impossibilidade de ele erigir-se à condição de fundamento, seja na ordem do ser (pois o *ego* é efeito de uma causa transcendente), seja na ordem do conhecimento (pois, para conhecer-se a si mesmo, ele precisa ser consciente, ainda que “obscura e confusamente”, da causa de seu ser). Ao “substancializar” o *ego*, Descartes não faz senão confirmar sua finitude, abandonando a pretensão de fazer dele princípio axiomático explicativo do mundo, fundamento da objetividade e do ser, e denunciando na epistemologia das *Regras*, inauguradora da filosofia transcendental, uma inconsistência ontológica.

Por ora, podemos concluir reconhecendo que a crítica de Husserl a Descartes parece fazer-se na desconsideração da diferença, a nosso ver fundamental, entre a epistemologia das *Regras* e a metafísica das *Meditações*. E não por acaso: submeter a *vis cognoscendi* à *res cogitans* significaria, nos termos da fenomenologia husserliana, subverter o domínio da “atitude transcendental” sobre a “atitude natural”, ou seja, recusar a absolutidade do *ego* como princípio do conhecimento e, com isso, abrir mão do próprio projeto da fenomenologia transcendental. Se, nas *Regras*, Descartes lança a possibilidade da “redução transcendental”, entendida como recondução de toda posição de existência à intencionalidade do *ego*, nas *Meditações*, Descartes discerne um limite incontornável para a redução, formalmente indicado pelo princípio: “para pensar, é preciso ser” (Descartes 9, p. 60; AT, VI, 33).

Em face da crítica husserliana, propusemos, em primeiro lugar, por meio da leitura das *Regras*, que o projeto cartesiano de fundação de uma ciência universal tem em comum com a fenomenologia transcendental a assunção do *ego* como medida de todo ser. A epistemologia das *Regras* lança a possibilidade do pensamento transcendental, caracterizado, de um lado, pela exclusão da “natureza isolada” do ente em geral (a “inibição do valor existencial do mundo objetivo”; Husserl 20, § 11, p. 43) e, de outro, pela reivindicação de autonomia irrestrita para o *ego* pensante (a afirmação do “subjetivismo transcendental”; *id.*, *ibid.*,

§ 2, p. 22). Nesse sentido, conforme Husserl mesmo não deixa de reconhecer, a fenomenologia apresenta-se como um “neocartesianismo” e, mais além, como “uma exponenciação do próprio cartesianismo” (Moura 27, p. 234). Mas convém especificar: do cartesianismo das *Regras*.

Em segundo lugar, pretendíamos sustentar que o pensamento de Descartes não se resume, por seu lado, a uma forma primitiva ou ingênua da filosofia transcendental: procurando indicar que, em sua metafísica, Descartes submete o projeto epistemológico das *Regras* a uma severa restrição quanto a seu fundamento, julgamos que a posição cartesiana com respeito à filosofia transcendental (ou, ao menos, quanto à sua possibilidade) é predominantemente crítica, por mais anacrônico que pareça (decerto, porém, não menos anacrônico do que é o juízo de Husserl sobre Descartes) e apesar do título de dogmatismo que, desde Kant, se costuma atribuir sem mais à metafísica de Descartes.

Enfim, era nossa intenção introduzir a suspeita de que o assim chamado “realismo transcendental”, “*contra-senso* filosófico” do qual, no diagnóstico de Husserl, Descartes figura como pai, seria animado pelo propósito crítico de delimitação da objetividade racional – e, por antecipação, do campo transcendental – por meio da demonstração de sua “insuficiência ontológica” (Alquié). Suspeita que talvez permita melhor discernir a situação da metafísica de Descartes no pensamento moderno, situação consideravelmente problemática em relação ao que, à primeira vista, pode aparentar.

## Bibliografia

1. ALLISON, H. *Kant's Transcendental Idealism – An Interpretation and Defense*. New Haven/Londres: Yale University Press, 1983.
2. ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000 [1950].
3. \_\_\_\_\_. *Leçons sur Descartes – Science et métaphysique chez Descartes*. Paris: Le Table Ronde, 2005.

4. ARISTÓTELES. *De anima*. Trad. de M. C. G. dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
5. \_\_\_\_\_. *Metafísica*. Trad. de V. G. Yebra. Madri: Gredos, 1998.
6. \_\_\_\_\_. *Organon: Categorias e Periérmenias*. Trad. de P. Gomes. Lisboa: Guimarães, 1985.
7. BARDOUT, J.-C. “La conquête de l’existence par la subjectivité”. In: FICHANT, M. & MARION, J.-L. (dirs.). *Descartes en Kant*. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.
8. BEYSSADE, J.-M. “Sobre o círculo cartesiano”. In: *Analytica*, v. 2, n. 1, Rio de Janeiro, 1997.
9. DESCARTES, R. *Discours de la méthode*. Cronologia e pref. de G. Rodis-Lewis. Paris: Flammarion, 1966.
10. \_\_\_\_\_. *Meditações sobre filosofia primeira*. Trad. de F. Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.
11. \_\_\_\_\_. *Méditations métaphysiques*. Apres. de Michelle e J.-M. Beyssade. Paris: Flammarion, 1992.
12. \_\_\_\_\_. *Princípios da filosofia*. Trad. de G. A. de Almeida (coord.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
13. \_\_\_\_\_. *Règles pour la direction de l’esprit*. Trad. e notas de J. Brunschwig. Paris: Librairie Générale Française, 2002.
14. FICHANT, M. “Du *Discours de la méthode* à la *Methodenlehre*”. In: FICHANT, M. & MARION, J.-L. (dirs.). *Descartes en Kant*. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.
15. GOUHIER, H. *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: Vrin, 1987 [1962].
16. GUEROUULT, M. *Descartes selon l’ordre des raisons*, t. I: *L’âme et Dieu*. Paris: Aubier, 1968 [1953].
17. HEIDEGGER, M. *O que é uma coisa?* Trad. de C. Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992.
18. \_\_\_\_\_. “Die Zeit des Weltbildes”. In: *Holzwege*. Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann, 2003.
19. HUSSERL, E. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*. Trad. do alemão e pref. de G. Granel. Paris: Gallimard, 1995.
20. \_\_\_\_\_. *Meditações cartesianas*. Trad. de F. de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.
21. \_\_\_\_\_. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. de M. Suzuki. São Paulo: Idéias & Letras, 2006.
22. KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. de M. P. dos Santos e A. F. Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
23. LANDIM, R. “A referência do dêitico ‘eu’ na gênese do sistema cartesiano: a *res cogitans* ou o homem?”. In: *Analytica*, v. 1, n. 2, Rio de Janeiro, 1997.
24. LEBRUN, G. “Hegel e a ‘ingenuidade’ cartesiana”. In: LEBRUN, G. *A filosofia e sua história*. Org. de C. A. R. de Moura, M. L. M. O. Cacciola & M. Kawano. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
25. MARION, J.-L. “L’altérité originaire de l’ego”. In: *Questions cartésiennes II*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.
26. \_\_\_\_\_. *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes*. Trad. de A. P. de Silva & T. Cardoso. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
27. MOURA, C. A. R. de. “Cartesianismo e fenomenologia: exame de paternidade”. In: *Racionalidade e crise: Estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*.

- São Paulo: Discurso Editorial/Editora da UFPR, 2001.
28. PHILONENKO, A. “De la présupposition chez Descartes et Fichte”. In: *Le transcendantal et la pensée moderne – Études d’histoire de la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.
  29. \_\_\_\_\_. *Releer Descartes*. Trad. de F. Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
  30. RÖD, W. “Philosophie première et métaphysique de l’expérience”. In: FICHANT, M. & MARION, J.-L. (dirs.). *Descartes en Kant*. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.