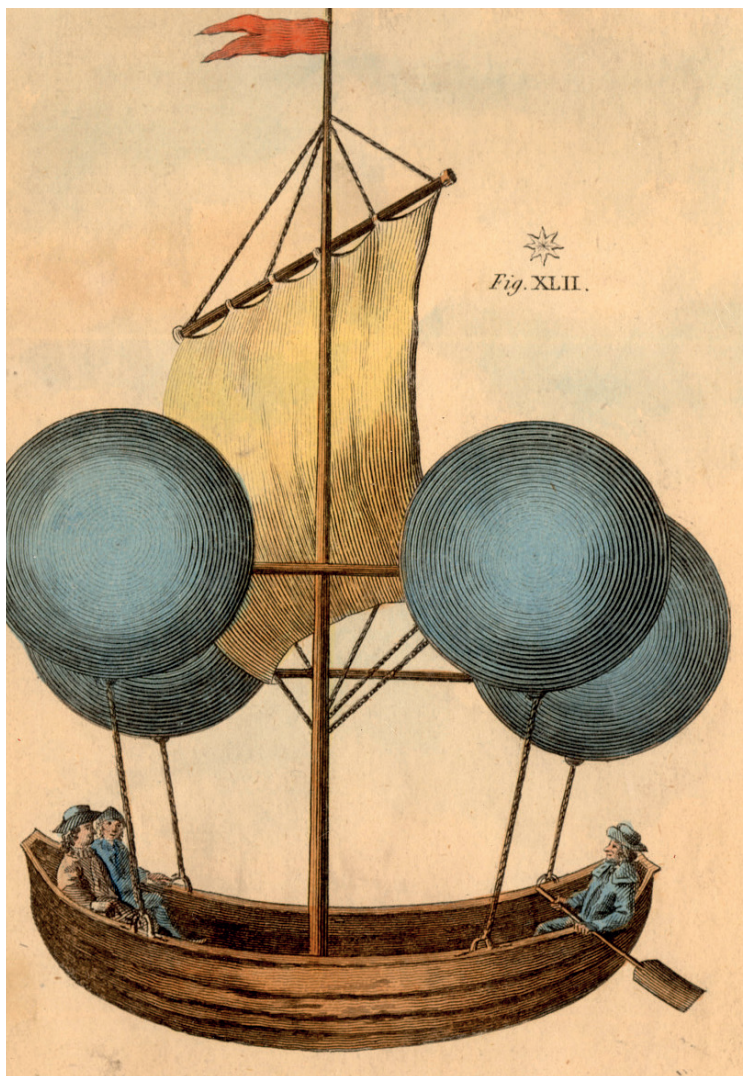


# Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 50 jan-jun 2024 ISSN 1413-6651

IMAGEM A gravura do século XVIII, colorida à mão, apresenta o “navio voador” originalmente concebido pelo jesuíta e cientista italiano Francesco Lana de Terzi em seu *Pródromo, ouero, saggio di alcune inuentioni nuoue, premesso all'arte maestra* de 1670. A embarcação apresentaria quatro esferas de cobre que seriam evacuadas em vez de preenchidas, elas supostamente seriam leves o suficiente para levantar o peso da nave. O *Pródromo* teve grande repercussão na comunidade científica do século XVII, inclusive, sobre Leibniz e a Royal Society.

A MODERNIDADE CARTESIANA  
— UM CAMINHO EM ABERTO?

Abel dos Santos Beserra<sup>1</sup>  
Doutorando, Universidade de São Paulo,  
São Paulo, Brasil  
abelbeserra@gmail.com

Resumo: O presente artigo retoma uma discussão apresentada por Marilena Chaui, em *Um anacronismo interessante*, para refletir sobre a herança cartesiana e sua apropriação, sobretudo, pelo idealismo alemão, a exemplo de Kant e Hegel. Nossa hipótese é a de que existe uma leitura equívoca de Descartes a qual o estabelece como precursor do conceito de *sujeito* como *subjetividade*, que surgiria desde então como condição de possibilidade para o fazer da filosofia ou para sua interpretação. Essa chave de leitura nos permite então realizar a discussão daquilo que Alquié, em *Descartes et l'ontologie négative* e em *A filosofia de Descartes*, propõe sobre o estatuto das ideias cartesianas na contemporaneidade. Dessa forma, concluímos ser necessário renovar sempre o convite à entrada no universo conceitual e argumentativo de uma filosofia. Além disso, defendemos a hipótese de que a modernidade não é um projeto único, mas sim em aberto.

Palavras-Chave: Descartes; Kant; Hegel; Subjetividade; Sujeito.

<sup>1</sup> Este trabalho contou com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP 2023/18138-0).

## INTRODUÇÃO

Conforme afirma Jean-Marie Beyssade, em *Descartes au fil de l'ordre*, a figura de Descartes foi convertida na expressão de uma tendência ou proposta do que seria um certo ideal de filosofia, nas palavras dele:

*O espírito cartesiano*, a expressão não é, evidentemente, de Descartes. Ela visa, em Descartes, para louvá-lo ou criticá-lo, alguma coisa como uma atitude geral do espírito. Uma inclinação que vai além do indivíduo singular, daquele que nasceu há quatrocentos anos; uma inclinação que encontrou em sua obra, lida e relida, traduzida e retraduzida, frequentemente considerada e pelo menos com a mesma frequência criticada, uma expressão suficientemente exemplar para transformar o seu autor em herói homônimo (Beyssade, 2001, p. 307).

Ou seja, nós não lemos Descartes de modo neutro ou exatamente como o filósofo pensou, em sua época, ter se apresentado aos seus leitores. Visto que há uma recepção de suas ideias que o transformou em uma espécie de *herói* tanto a ser combatido quanto reverenciado. Sem dúvida não é fácil nos desvencilharmos dessa *sombra* ou desse *viés* quando lemos seu texto, porém, esse esforço é necessário, caso exista o objetivo legítimo de compreendermos sua contribuição para o pensamento.

Por essa razão, o presente artigo retoma uma discussão apresentada por Marilena Chaui (2011), em *Um anacronismo interessante*, para refletir sobre a herança cartesiana e sua apropriação, sobretudo, pelo idealismo alemão e por parte daqueles que estão de uma maneira ou de outra ligados a esta tradição. Nesse sentido, discutiremos a leitura de Chaui que investiga os fundamentos das interpretações que sustentam uma equivalência entre *sujeito* e *subjetividade* na filosofia cartesiana, em específico, e seiscentista em geral. Objetivo que exige voltarmos ao texto de Aristóteles e aos deslocamentos, às torções, que os pensadores do século XVII promovem ao lidar com a tradição. Retomaremos

ainda, brevemente, a visão de Kant e Hegel acerca do *eu pensante* cartesiano, bem como de que modo a avaliação deles se vale de uma certa recepção de Descartes. Vale destacar também que Chauí mobiliza, principalmente, o referencial merleau-pontyano, mormente aquele de *Em toda e em nenhuma parte* (Merleau-Ponty, 1980a), para desenvolver a sua argumentação, o que exige igualmente que façamos uma digressão sobre suas ideias.

Por outro lado, nossa hipótese é a de que a argumentação de Chauí procede e de que existe uma leitura equívoca de Descartes a qual o estabelece como precursor do conceito de *sujeito* como *subjetividade*, que surgiria desde então como condição de possibilidade para o fazer da filosofia ou para sua interpretação. Além disso, consideramos importante também retomarmos a compreensão de Merleau-Ponty em *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* segundo a qual a *síntese* das ideias de um filósofo não contém nem pode conter o *todo* de seu pensamento (Cf. Merleau-Ponty, 1980b, p. 174). Essa chave de leitura permite, por fim, realizarmos a discussão daquilo que Ferdinand Alquié, em *Descartes et l'ontologie négative* (1950) e em *A filosofia de Descartes* (1980), propõe sobre o estatuto das ideias cartesianas na contemporaneidade, o que comentaremos no final do artigo.

Dessa forma, concluímos ser necessário renovar sempre o convite à entrada no universo conceitual e argumentativo de uma filosofia, o que não significa estarmos atados a repeti-la, mas sim que os desvios, aquilo que um filósofo omite em seus conceitos e reflexões, podem ser revistos e desvelados em uma nova visita aos seus textos. Em outros termos, precisamente no caso cartesiano, que Descartes ainda tem algo a nos dizer, desde que estejamos dispostos a ouvir e não reduzamos suas posições apenas ao que aparentemente foi interpretado tanto pelos seus contemporâneos quanto pela posteridade. Assim, talvez, seja preciso admitir que há mais de uma modernidade em jogo na letra cartesiana, apesar da armadilha do anacronismo dessa avaliação.

## I. *SUBSTANTIA X SUBJECTUM*

Qual a diferença ou a proximidade entre as categorias de *sujeito* e de *subjetividade*? Quem primeiro enuncia o *sujeito*, ou a *subjetividade*, como ponto incontornável na busca pela verdade? Como isso se perpetua e até que ponto? Esse debate, por seu turno, requer um exame da história da filosofia. Cabe então indagarmos: como os seiscentistas usam o termo *sujeito*?

Antes de mais nada, faremos uma rápida digressão para situar essa discussão. Aristóteles, resumidamente, defende que *ser se diz de vários modos*, os quais são, conforme descrito no Livro V, capítulo 7 da *Metafísica* (Cf. Aristóteles, 2015, 1017a6 - 1017b9, pp. 213-215): ser por acidente (*katà symbebekos*); ser por si mesmo (*kath'hauto*); ser como verdadeiro e falso (*alethés e pseudos*); e ser em potência e ato (*dynamei e entelekeia*). Contudo, o único deles que permite uma *ciência do ser enquanto ser*, ponto fundamental para Aristóteles, é o modo do *ser por si mesmo*, pois é ele que assegura que os vários modos do *ser* não produzam uma pulverização e é aquele ao qual todos os outros se referem. Assim, o *ser por si mesmo* agrega os vários sentidos de *ser* e garante a unidade da então nascente *ciência do ser enquanto ser*.

Compete ainda mencionar o tratado aristotélico das *Categorias* (Cf. *Idem*, 2019, 1b25, p. 113), em que estas são em dez: 1 - a substância (aquilo que é); 2 - quantidade; 3 - qualidade; 4 - relação; 5 - onde (lugar); 6 - quando (tempo); 7 - estar em uma posição (situação); 8 - ter (posse); 9 - fazer (ação); 10 - sofrer (paixão ou afecção). E, dentre elas, só a primeira se refere ao que Aristóteles chama de substância (no original em grego, *ousía*) e da qual duas traduções são possíveis: *substância* e *essência*. Segundo Barnes, em seu artigo para a *The Cambridge Companion to Aristotle*: “Esta é uma ambiguidade que os tradutores acham cansativa. Mas não é uma ambiguidade casual; Aristóteles sustenta que existe um elo muito próximo entre substância e essência” (Barnes, 1995, p. 100).

A ambiguidade cansativa de Barnes, todavia, é o que Chauí assinala como ponto basilar para a compreensão do *anacronismo* em se atribuir aos seiscentistas uma *filosofia da subjetividade*. A filósofa enfatiza que a tradição verteu *ousía* como *subjectum*, na medida em que este último traduz o vocá-

bulo grego *hypokeimenon* (sustentáculo, alicerce, fundação), quer dizer, o *ser por si mesmo* subjacente às outras categorias e às suas determinações. Em outros termos, a primeira categoria, *o que é*, indicaria precisamente o *subjectum*, o subjacente ou o *hypokeimenon*, presente naquilo que é por si mesmo. Daí a tradução por substância a partir do verbo latino *substare*, do qual se deriva tanto *substantia* quanto *subjectum*. Ambos são, ressalta Chaui, “vocábulos da linguagem jurídica que se referem às coisas físicas ou aos corpos” (Chaui, 2011, p. 335), entendidos como “suporte de qualidades e propriedades” (*Ibidem*). Enfim, *ousía* (o que é) indica *subjectum/hypokeimenon*, ou seja, a substância (primeira categoria) que é *por si mesma*, suporta os acidentes e da qual são predicadas as demais categorias, ao passo que ela não é predicada de nenhuma, pois é por si mesma.

No entanto, *ousía* também é vertida para *essentia*<sup>2</sup>, essência, com conseqüências filosóficas consideráveis. Dado que a partir disso *ousía* não será somente *subjectum*, sujeito, aquilo do qual se predica, que suporta a predicação ou os acidentes, “mas também, e muito naturalmente, se distinguirá em *essentia formalis* ou *subjectum*, a coisa em sua realidade externa, e *essentia objectiva* ou *conceptus*, a coisa em ideia ou o objeto como aquilo que é interno à faculdade de conhecer” (*Ibid.*). Em virtude disso, assinala Chaui, tanto o conceito de sujeito quanto o de objeto passam a ser compreendidos da seguinte maneira: “Sujeito é, pois, a forma ou a essência como realidade em si [*essentia formalis* de um *subjectum*, que é por si mesma]; objeto, a forma ou essência em nós e para nós ou como realidade pensada [*essentia objectiva* ou *conceptus* do que é pensado de um *subjectum*]” (*Ibid.*). A realidade formal e a objetiva são tematizadas, assim, pela *ousía* enquanto *essentia*, formal e objetiva<sup>3</sup>.

Um dos possíveis exemplos do modo pelo qual a filosofia seiscentista conceituou substância se encontra em Descartes. Para ele, consoante a primei-

2 Como no *Ente e a Essência* de Tomás de Aquino (1995) ou como destaca Étienne Gilson (2016) em *O ser e a essência*.

3 A exemplo da discussão na terceira *Meditação* sobre a ideia de Deus (Cf. Descartes, 1973, p. 111).

ra parte dos *Princípios da filosofia* - artigo 53, é o bastante definir substância a partir de seu *atributo principal* (Cf. Descartes, 1997, p. 46). Ou seja, entre os seiscentistas, como em Descartes, a pergunta pelo *o que é*, pela *ousia*, conduz a uma substância ou a uma essência na qual *o existir por si mesma* é só um alicerce para a predicação e perseverança no *ser*. Porque *substantia* emerge em Descartes enquanto um correlato de sua *predicação principal*, o que antes seria insustentável, como em Aristóteles, dado que a substância não poderia ser definida por aquilo que nela acontece, isto é, por um predicado. De acordo ainda com Martial Gueroult, em *Descartes segundo a ordem das razões*:

É por isso que conhecer uma coisa como substância não implica de modo algum conhecer esta mesma substância. A substância, só sendo tal substância por conta das propriedades, formas, atributos, que ela torna possível, e se manifestando por eles, é conhecida por eles. Uma substância sem atributo não poderia ser conhecida por mim; quanto mais atributos conheço dela, tanto melhor a conheço, e tanto melhor a conheço quanto mais atributos dela eu conhecer (Gueroult, 2016, p. 65).

Além disso, Chaui identifica alguns momentos em que Descartes usa o termo *sujeito* e, mais precisamente, refere-se a um *subjectum*. Como no primeiro artigo do *Tratado das paixões*, em que o filósofo distingue paixão e ação: “tudo quanto se faz ou acontece de novo é geralmente chamado pelos filósofos uma paixão em relação ao *sujeito* a quem acontece, e uma ação com respeito àquele que faz com que aconteça” (Descartes, 1973, p. 227, itálico nosso). Logo, ambas não são diferentes quanto ao que se realiza e remetem a um mesmo evento em um *sujeito* tomado como *coisa*, ou seja: “Podemos notar que *subjectum* significa simplesmente ‘coisa’ (física ou espiritual): aquela de onde algo parte e aquela aonde algo chega” (Chaui, 2011, p. 336).

De qualquer modo, a partir desses exemplos, é possível demonstrar que o uso do termo *sujeito* no século XVII não implica *subjetividade* como



*fundamentum*. Além disso, Chaui também lembra que em Descartes as *Meditações* não tomam o *eu pensante* do *cogito*<sup>4</sup> como fundamento do conhecimento (Cf. *Ibid.* p. 337-338). Ao invés disso, ele é um ponto de partida na ordem das razões para alcançar tal fundação, quer dizer, Deus ou o *infinito positivo*, como veremos melhor daqui a pouco. Portanto, o *eu pensante* não cria o mundo ou é condição de possibilidade do conhecimento, como acontecerá com o advento da *subjetividade* no idealismo alemão, por exemplo, em Kant e em Hegel. Vamos a eles.

## II. A CERTIDÃO DE NASCIMENTO DA SUBJETIVIDADE

A seguir, comentaremos como se deu, em linhas gerais, a recepção desse tema pelo idealismo alemão, e com quais repercussões, a partir das ideias de Kant e Hegel. Mas antes de prosseguirmos cabe uma breve digressão para se compreender o ponto de vista kantiano. Nas palavras de Kant, na *Crítica da razão pura*: “Eu denomino *transcendental* todo conhecimento que se ocupe não tanto com os objetos, mas com o nosso modo de conhecer os objetos, na medida em que estes devam ser possíveis *a priori*. Um sistema de tais conceitos se denominaria *filosofia transcendental*” (Kant, 2012, B25, p. 60). Dessa maneira, Kant volta-se para a origem do que é pensado, para o modo como a razão se refere ao objeto de seu exame, na medida em que: “Pensamentos sem conteúdos são vazios, intuições sem conceitos são cegas” (*Ibid.*, B75, p. 97). Se, por um lado, as *intuições* são fundamentais para a construção do saber, por outro lado, é preciso elevar a *conceitos* aquilo que é dado na sensibilidade e isso é trabalho do entendimento: “Os objetos nos são *dados*, assim, por meio da sensibilidade, e apenas ela nos fornece *intuições*; eles são *pensados*, porém, por meio do entendimento, e deste surgem os *conceitos*” (*Ibid.*, B33, p. 71).

Isso é fundamental em Kant, pois é preciso atenção ao fato de que as

4 Na última seção do artigo faremos uma discussão mais aprofundada sobre o *cogito*.

condições de possibilidade do conhecimento por ele investigadas são aquelas de uma *consciência humana* e não outras quaisquer, é somente por meio da operação dessa *sensibilidade* e desse *entendimento humanos* que os objetos nos podem ser dados, pensados por uma *consciência* também humana. Por conseguinte, compreende-se de onde vem para Kant o erro da psicologia racional, de matriz cartesiana, baseada no *eu penso, eu sou*, como destaca Chaui:

Considerar que a *unidade da consciência*, que serve de fundamento às categorias, é uma intuição do sujeito enquanto objeto e aplicar a ela a categoria da substância. Ora essa unidade é apenas uma *unidade de pensamento* [de uma *consciência humana*], que por si mesmo não dá nenhum objeto e, portanto, não se pode aplicar a ela a categoria da substância, que sempre pressupõe uma intuição dada e não pode, portanto, conhecer-se o seu sujeito (Chaui, 2011, p. 340, itálico nosso).

O deslize do racionalismo clássico postula uma *entidade* naquilo que se restringe a ser uma *função*, uma atividade da *consciência humana*. Isto é, a *consciência de si* seria tomada como uma *entidade*, um *ente*, algo que *existe* empiricamente; ao invés de ser compreendida apenas como uma *função cognitiva universal*, racional, pelo menos no que se refere ao modo humano de pensar. A impostura metafísica da razão clássica, como em Descartes, em suma, confere *substância* a uma *função da consciência* e concebe o *sujeito* como *substância*. Em outras palavras ainda, segundo Chaui, para Kant o erro dos seiscentistas seria confundir *pensar* e *conhecer*, “sujeito lógico (unidade pressuposta como condição de todo o ato do entendimento) e sujeito real (algo empiricamente dado numa intuição sensível)” (*Ibid.*).

Ademais, Chaui ainda frisa que Kant opera uma mudança decisiva na concepção de sujeito: “A dessubstancialização do *cogito* significa, portanto, uma mutação radical da noção de *subjectum*, que deixa de ser *ousia* e *res* para se transformar em ato de uma operação cognitiva” (*Ibid.*, p. 341). Sujeito, assim,

deixa de ser *subjectum* e *substantia* e passa a estar circunscrito a uma função cognoscente, outrossim: “Mais do que isso. Kant insiste em que se trata de um *sujeito determinante* do juízo e não meramente determinável (ou o *objeto* de uma intuição interna), insistência que é, finalmente, a descoberta da subjetividade” (*Ibid.*).

Inaugura-se finalmente, com enormes conseqüências, a *subjetividade* na filosofia. E, uma vez instaurada por Kant, essa ideia de *subjetividade* terá um percurso e um impacto próprios na história das ideias. Como dá exemplo a posição hegeliana. Todavia, antes de seguirmos cabe mais uma breve digressão sobre alguns conceitos hegelianos que são importantes para o presente artigo.

Em resumo, o projeto hegeliano, como na *Fenomenologia do espírito*, exige pensar como a própria *consciência* pode erigir seu saber até se reconhecer como *espírito absoluto*, sem se apoiar em uma autoridade externa a ela mesma. Em outras palavras, Hegel tenta responder como a *consciência* pode conseguir isso sem ter de assumir uma verdade cujos fundamentos sejam pressuposições tacitamente aceitas sob o peso da força de um agente externo a ela mesma. Consoante Marcuse, em *Razão e revolução*, o conceito de absoluto é uma maneira de resolver esse problema, que se origina da separação entre *ideia* e *ideado*, legada por Kant, pois no absoluto “toda a oposição entre a *consciência* e seu *objeto* está superada; o sujeito possui e conhece o mundo como sua realidade, como razão” (Marcuse, 2004, p. 93, itálico nosso). A *consciência* que chega ao absoluto, ao *espírito absoluto*, emerge como uma totalidade que como tal não pode dividir *sujeito* e *objeto*. Do contrário, ambos seriam reciprocamente exteriores e isso arruinaria a relação de totalidade do conhecimento absoluto dessa *consciência*.

Além disso, é importante ainda entender o conceito de *negação determinada*, em função de sua relevância para a inteligibilidade do movimento da *consciência* hegeliana. Conforme Hyppolite, em *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*, a *negatividade* não é externa ao saber que a *consciência* aceita ou refuta e sim constitui internamente este conhecimento, pois a *negatividade* “é a única a permitir ao conteúdo desenvolver-se em afirmações sucessivas, em posições particulares, ligadas umas às outras pelo mo-

vimento da negação” (Hyppolite, 1999, p. 31). A posição da consciência, seu saber, resultante da *negação determinada* emerge como um potencial ainda não realizado daquela posição que lhe é anterior e enseja uma *certa* posição, *determina essa posição*, e não simplesmente configura algo aleatório<sup>5</sup>.

Nessa perspectiva, a *consciência* realiza o que Hegel chama de um *movimento dialético*, ao longo do processo de *negação determinada*, que caracteriza a sua *experiência*, nas palavras do filósofo: “Esse movimento *dialético* que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, *enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro* para a consciência, é justamente o que se chama *experiência*” (Hegel, 2014, § 86, p. 77). Desse modo, aquela posição assumida pela *consciência* em seu caminho na busca pela verdade é, com efeito, um processo necessário cujo caráter é científico, racional, em virtude da operação continuada da *negação determinada*. Portanto, a nova coisa que surge é a realização de um potencial que lhe era imanente.

A *negação determinada* pode ser entendida, nesse cenário, como o modo pelo qual o objeto se realiza, como a coisa desdobra-se em si mesma e concretiza seu próprio potencial. A posição auferida segundo a negação da anterior é, enfim, um passo rumo ao encontro do próprio objeto com sua verdade. Logo, Chauí aponta que para o projeto hegeliano é preciso:

(...) levar às últimas consequências a *definição aristotélica da substância* como inerência dos predicados, mas compreendendo essa inerência especulativamente, ou seja, na substância, o sujeito precisa passar pelos predicados e esses precisam passar nele: a efetividade espiritual [do *espírito absoluto*] exige que o sujeito *ponha* os predicados [ou a consciência agiria sob

5 Compete mencionar que o conceito de *aufheben* descreve o resultado da *negação determinada* em seu âmbito positivo e negativo os quais “reúnem-se em um terceiro, o de transcender.” (Hyppolite, 1999, p. 32). Dessa forma, o objeto supera-se e vai além do que era inicialmente. Ademais, embora *aufheben* seja traduzido em geral como *suprassunção*, é difícil vertê-lo para o português.

uma determinação externa a ela mesma], seja negado por eles [no processo de *negação determinada*] e que estes *ponham* o sujeito e neguem a negação de sua negação [no movimento dialético da *negação determinada* isso refere-se ao advento de uma nova posição, a qual, por sua vez, não prescinde completamente da anterior, ou seria a-histórica, e sim parte do lugar configurado nesse processo de *negação*] (Chauí, 2011, p. 342, itálico nosso).

Chauí ainda salienta que Hegel, apesar de reconhecer que em Descartes *pensar* e *ser* estão implicados, considera que o filósofo francês apenas chega a encontrar a identidade do *ser* e do *pensar* no *cogito*, entretanto, sem a desenvolver. Dessa maneira, Descartes de fato somente prenuncia essa novidade moderna, conforme afirma Chauí: “Ora, em linguagem hegeliana, o que significa dizer que, em Descartes, ainda não encontramos a efetividade do pensar como mediação consigo? Significa, simplesmente, que o *cogito ainda não é sujeito*” (*Ibid.*, p. 344). Em termos hegelianos, ao sujeito cartesiano *falta subjetividade*, pois, como salienta Gueroult:

(...) o *Cogito*<sup>6</sup>, como consciência reflexiva, deve ser, não a visão de dois pensamentos diferentes ao mesmo tempo, mas um pensamento radicalmente simples e uno. O “Eu penso que penso”, que caracteriza a reflexividade do *Cogito*, não implica, portanto, nenhuma dualidade interna entre meu pensamento enquanto é *pensado* por meu pensamento e meu pensamento enquanto ele *pensa* meu pensamento. No interior do *Cogito*, consciência e consciência da consciência são idênticas. Do que segue que não há mais nenhuma diferença entre o pensamento que precede o *Cogito* e o próprio *Cogito*, entre a consciência (não reflexiva) e a consciência da consciência (reflexiva) (Gueroult, 2016, p. 115).

6 No último tópico do presente artigo aprofundaremos essa questão do *cogito* e da leitura de hegeliana, por isso sua menção mais breve agora.

A consciência cartesiana não se volta para ela mesma reflexivamente da mesma forma que a consciência hegeliana, quer dizer, como dois termos distintos temporalmente em um movimento no interior do qual a consciência de um segundo momento pode surgir como a negação da consciência imediatamente anterior. A consciência em Descartes que emerge com o *cogito* é uma, indivisível, logo, bastante diferente da consciência em Hegel, que se apresenta dentro do movimento de *negação determinada*. Em síntese, Hegel tematiza o *campo subjetivo* e o saber que vislumbra como possível está circunscrito a tal âmbito. A filosofia cartesiana, nesse contexto, não passa de um mero prenúncio de um *sujeito* que pode vir a descobrir o verdadeiro caminho da verdade, que Hegel apresenta sob a égide da *negação determinada* e de uma consciência que se reconhece como espírito, *espírito absoluto*. Em todo caso, segundo Hegel, no sistema cartesiano falta um sujeito reflexionante, subjetivante e subjetivado, um sujeito cuja consciência se reconheça no movimento de *negação determinada* e como *espírito absoluto*.

Compete salientar, por fim, que essa *consciência* que põe seus próprios termos é uma leitura hegeliana do projeto kantiano, assumida explicitamente, a qual dá continuidade à *subjetividade* concebida por Kant, conquanto Hegel também procure superar aquilo que considera inacabado na filosofia kantiana. Se em Kant essa consciência emerge como *condição de possibilidade* do conhecimento, em Hegel ela é ponto de partida e de chegada de todo saber *absoluto*, na medida em que as várias *figuras da consciência* podem, em último caso, chegar a se reconhecer em seu próprio movimento como *espírito absoluto*. Mas em ambos, em que pese suas diferenças, a *consciência* constitui seu *objeto*: seja enquanto condição de possibilidade para o conhecimento desse objeto, em Kant; seja pelos dois serem inescapavelmente correlatos, em Hegel. Enfim, tanto em Kant quanto em Hegel forja-se uma *subjetividade*, com efeito: “Em suma, a descoberta da subjetividade é um feito do idealismo alemão” (Chauí, 2011, p. 345).

### III. O INFINITO POSITIVO E A SUBJETIVIDADE

O quadro delineado até aqui mostra que, apesar das consideráveis diferenças, o idealismo alemão, de modo geral, como em Kant e Hegel, incorre em um *anacronismo* ao atribuir à filosofia seiscentista, como vimos em Descartes, o surgimento da *subjetividade* ou ao menos seu anúncio. O modo pelo qual Chauí procura explicitar esse equívoco parte da leitura de um dos últimos textos de Merleau-Ponty: *Em toda e em nenhuma parte*<sup>7</sup>. Nesse trabalho, Merleau-Ponty, entre outros tópicos<sup>8</sup>, questiona como ocorreu a descoberta da *subjetividade* na história das ideias. Ela sempre esteve entre nós, pronta, à espera do nosso olhar? Ou foi construída? Em suma, o filósofo conclui se tratar de algo produzido: “Eles a construíram, a fizeram, e de mais de uma maneira. E talvez o que fizeram tenha de ser desfeito. Heidegger<sup>9</sup> considera que perderam o Ser no dia em que o fundaram sobre a *consciência de si*.” (Merleau-Ponty, 1980a, p. 232, itálico nosso). Ainda assim, Merleau-Ponty destaca ser possível falar em descoberta da *subjetividade*, desde que mantenhamos em foco o sentido dessa aparição.

Então como entender o traço distintivo da *subjetividade* entre os modernos? Posto que já seria possível detectar na filosofia o papel de um sujeito muito antes disso, como na máxima de Protágoras<sup>10</sup>, de que *o homem é a medida de todas as coisas*. Segundo Merleau-Ponty, a similaridade “das filosofias da subjetividade é evidente, de início, desde que se coloque frente a outras. Sejam quais forem suas discordâncias, os modernos têm em comum a ideia de que o Ser da alma ou o ser-sujeito não é um Ser menor, que *talvez* seja a forma absoluta do Ser” (*Ibid.*, itálico nosso). Ainda que se fale em sujeito na Antiguidade, ele não é a *forma canônica do ser*. Chauí sublinha, no entanto, esse *talvez* merleau-pontyano e o retomará ao indicar sua própria posição. Voltando a

7 Inicialmente o texto era uma introdução para a coletânea *Les philosophes célèbres*, segundo nota do editor francês (Merleau-Ponty, 1980a, p. 209).

8 O término desse texto discute, por exemplo, o futuro da filosofia.

9 Filósofo alemão, ligado à fenomenologia e à ontologia (1889 - 1976).

10 Filósofo grego, sofista (481-411 a.C.).

Merleau-Ponty, ele também ressalta que:

(...) de Montaigne a Kant, e para além deles, é sempre o mesmo ser-sujeito que está em questão. A discordância das filosofias decorre de que a subjetividade não é coisa nem substância, mas extremidade do particular e do universal – é Proteu<sup>11</sup>. As filosofias acompanham mal-e-mal suas metamorfoses e é essa dialética que se esconde sob suas divergências (*Ibid.*).

Como aquele navegante que vê Proteu desfazer-se como uma miragem diante de seus olhos e assumir outra forma, as várias formulações sobre a *subjetividade* reiteram, no fundo, o mesmo mote: *um sujeito que se converte na forma canônica do Ser*. Nas palavras de Merleau-Ponty: “O próprio filósofo [Heidegger] que chora Parmênides<sup>12</sup> e gostaria de nos devolver nossas relações com o *Ser* tais como foram antes da *consciência de si*, deve justamente a ela seu gosto pela ontologia primordial” (*Ibid.*, p. 233, itálico nosso). Após sua *descoberta*, a *subjetividade* não se deixa esquecer, pelo menos não sem deixar uma marca no pensamento, o que já revela sua própria permanência.

Entretanto, Chaui interpela os argumentos merleau-pontyanos e os leva um pouco mais longe. A posição da filósofa, como já citada, é a de que se trata de um *anacronismo* afirmar o *sujeito* como equivalente à *subjetividade*. Deslize ou questão da qual nem Merleau-Ponty escaparia, na medida em que

11 Do grego Πρωτεύς. Na mitologia, é uma entidade marinha com dons premonitórios que se metamorfoseia, em geral para feições terríficas, quando as pessoas tentam dela se aproximar para saber do futuro. Conforme Jennifer Larson, em *Greek nymphs: myth, cult, lore*: “Se um humano conseguir capturar a criatura do outro mundo, ele ou ela pode esperar uma recompensa por deixá-la ir. Nos mitos gregos, essa possibilidade era aplicada a divindades da água, como Proteu, que geralmente tinha o poder de mudar de forma e de prever o futuro” (Larson, 2001, p. 71).

12 Filósofo grego, que viveu no século V a.C., aproximadamente, e pensou o *ser* como estável no tempo.



defende uma *descoberta* da *subjetividade* que remonta a Montaigne<sup>13</sup>, à Renascença. Em contrapartida, Chauí localiza a inauguração da subjetividade em Kant, como já mencionado. Dessa forma, ao alegar que a *subjetividade* surge quando a *consciência de si* se desenha como a forma canônica do *ser*, “ao pronunciar o ‘talvez’, [Merleau-Ponty] teria de admitir que ela poderia estar anunciada como uma possibilidade no pensamento moderno, mas apenas anunciada.” (Chauí, 2011, p. 332). A filósofa explora então os próprios argumentos de Merleau-Ponty e retoma o tópico imediatamente anterior de *Em toda e em nenhuma parte*, sobre o Grande Racionalismo.

Nessa direção, consoante Merleau-Ponty, no Grande Racionalismo opera uma ideia de *infinito positivo*, a saber, um “acordo extraordinário de exterior e do interior [que] só é possível graças à mediação de um *Infinito Positivo* ou infinitamente infinito (pois toda restrição a um gênero de infinidade seria um germe de negação)” (Merleau-Ponty, 1980a, p. 228). Um exemplo disso é a ideia de Deus cartesiana. Segundo Descartes, na *Meditação III*: “Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas” (Descartes, 1973, p. 115). Esses elementos não poderiam ter sido criados pelo *eu pensante*, dado que o ultrapassam em todos os sentidos, em grau, gênero ou qualidade, por exemplo. Por conseguinte, Descartes prova, *a posteriori*, que Deus existe, visto que o *eu pensante* não pode ser a causa da *ideia de infinito* que ele encontra em si mesmo. Afinal, esse *eu é finito* e é necessária tanta ou mais realidade na *causa* do que no seu *efeito*, “pois de onde é que o efeito pode tirar sua realidade senão de sua causa?” (*Ibid.*, p. 112).

Dessa forma, a ideia de Deus cartesiana se transforma em uma garantia de verdade ao provar que Deus existe fora do *meditante*, visto que: “Se há, no centro ou no núcleo do Ser, um infinitamente infinito, todo ser parcial direta ou indiretamente o pressupõe e, em contrapartida, está nele contido real ou eminentemente. Todas as relações que pudermos ter com o Ser devem

13 Filósofo francês da Renascença, humanista (1533 – 1592).

estar simultaneamente fundadas nele” (Merleau-Ponty, 1980a, p. 228). Assim, é assegurada uma coesão do conjunto do saber que “não vem do sujeito ou da consciência de si reflexiva, não vem do *ego cogito* e sim daquilo que é o segredo (e a inocência) do Grande Racionalismo: o infinito positivo” (Chauí, 2011, p. 332).

Ademais, é certo que os seiscentistas fundamentam a autonomia da razão diante do imediatamente fornecido pela sensibilidade, por exemplo, como se observa nas máximas do *Discurso do método* para a condução do pensamento (Cf. Descartes, 1973, p. 49-52). No entanto, Chauí frisa que, se a hipótese merleau-pontyana sobre o advento da subjetividade estiver correta, *o sujeito como a forma canônica do ser*, então a posição seiscentista sobre o conhecimento não pode ser aquilo que institui a *subjetividade*, posto que essa filosofia encontra seu fundamento no *infinito positivo* e não nessa *subjetividade*.

Logo, tanto a *representação* cartesiana quanto o *cogito* não se baseiam em um conceito de *subjetivo*. Ao invés disso, ambos servem para pensar uma relação entre heterogêneos, por exemplo, como se dá entre a alma e o corpo<sup>14</sup>, cuja coesão é fundada no *infinito positivo*: “É para resolver o problema da relação entre heterogêneos que a representação se oferece como solução, e, justamente por isso, o ‘eu penso’ *não põe* a extensão, mas a apreende em ideia.” (Chauí, 2011, p. 334). O *eu pensante* não constitui seu próprio objeto, mas sim precisa apreendê-lo em ideia. Enfim, tornar-se-ia possível equivaler a filosofia seiscentista, por exemplo, a cartesiana, à subjetividade somente se o *infinito positivo*, que a sustenta, fosse esquecido.

14 De acordo com o artigo 53 da parte I dos *Princípios da filosofia*, corpo e alma são duas substâncias não só distintas e independentes uma da outra, mas ainda incomensuráveis (Cf. Descartes, 1997, p. 46).

#### IV. A FILOSOFIA E O REAL: CISÃO OU COESÃO?

Chaui finaliza sua argumentação em *Um anacronismo interessante* citando a posição foucaultiana de *As palavras e as coisas*. Uma das premissas dessa obra, segundo o filósofo, é a de que “de fato não há, mesmo para a mais ingênua experiência, nenhuma similitude, nenhuma distinção que não resulte de uma operação precisa e da aplicação de um critério prévio” (Foucault, 2016, p. XV). É à explicitação deste *critério prévio* que se dedicam as próximas páginas de Foucault, pois: “É com base nessa ordem [conjunto de tais critérios], assumida como solo positivo, que se construirão as teorias gerais da ordenação das coisas e as interpretações que esta requer” (*Ibid.*, p. XVII). A partir dessa linha de argumentação delineada por Foucault, Chaui indica que a categoria de *representação* do Grande Racionalismo:

(...) está subordinada à ideia da ordem enquanto ordem natural dada. Ainda que, em Descartes, a ordem das razões e a das matérias não sejam as mesmas, ambas fazem parte de uma Natureza Total cujo fundamento é Deus e, por isso mesmo, a representação é onipotente. Com Kant, porém, descobre-se que a representação possui limites e essa descoberta leva à dissolução da *mathesis universalis*<sup>15</sup> como projeto de um *corpus* unificado de conhecimentos e à emergência do transcendental ou a separação entre a subjetividade e o modo de ser dos objetos (Chaui, 2011, p. 345).

Seja para *desvelar*, seja para *fundar*, a partir do *transcendental* kantiano, a filosofia não apresenta mais um saber cuja verdade possa prescindir de uma reflexão sobre o modo de conhecer. Não que, como menciona Chaui, a

15 Em livre tradução: *matemática universal*. Está em pauta a proposta de uma ciência única e universal, como Descartes assinala nas *Regras para a direção do espírito*, “deve haver uma ciência geral que explique tudo o que se pode investigar acerca da ordem e da medida, sem as aplicar a uma matéria especial: esta ciência designa-se (...) pelo vocábulo já antigo e aceito pelo uso de Matemática Universal [*mathesis universalis*].” (Descartes, 2002, p. 29).

primeira modernidade não tenha problematizado o método de investigação. Porém, como assinala Merleau-Ponty, o *infinito positivo*, fundo de todo o pensamento do período, conferia coesão ao que era enunciado sobre o *real*. Isso foi aquilo que se perdeu. Nas palavras da filósofa: “Falar dos ‘limites da representação’ significa, portanto, perder o que Merleau-Ponty chamara de ‘coesão do todo’, colocar-se diante da cisão entre o pensamento e o real, cuja primeira expressão é a obra kantiana, *certidão de nascimento da subjetividade propriamente dita*” (*Ibid.*, p. 346, itálico nosso). E como também comenta Gueroult:

O problema que se coloca então para Descartes nunca foi o de explicar como a ideia se põe originalmente como *representação* de um objeto, mas o de examinar de que maneira posso ter uma representação clara e distinta deste objeto (problema de *método*), e como posso provar que uma tal ideia possui um valor objetivo (problema de *crítica do conhecimento* e de *metafísica*) (Gueroult, 2016, p. 165, itálico nosso).

O duro debate sobre os limites da *representação* e a solução de seus impasses via *subjetividade* não são temas propriamente seiscentistas, posto que nesse momento a representação, conforme lembra Merleau-Ponty ao comentar sobre o *infinito positivo*, encontra o real e sendo coerente com ele pode estudá-lo ou entendê-lo, dada a coesão entre ideia e ideado. Atribuir aos seiscentistas a *subjetividade*, portanto, é um anacronismo, *um anacronismo interessante*, como nos aponta Chauí.

## V. HORIZONTES

Em todo caso, é forçoso perguntar: de onde vem então o *anacronismo*, qual sua justificativa, seu *leitmotiv*? Por que a filosofia do século XVII surge posteriormente quase como um mero prenúncio das suas sucessoras, como notamos ocorrer em Kant e Hegel? Ou consideraríamos, arbitrariamente, Kant e Hegel, por exemplo, filósofos importantes, mas péssimos historiadores de filosofia? Para tentar responder a isso, nos voltaremos novamente a Hegel, especificamente para verificar seu comentário sobre o *cogito* e compará-lo com o de outros comentadores de Descartes. O que seria, todavia, exatamente o *cogito*? Compete realizarmos, primeiro, uma breve apresentação desse conceito cartesiano.

Nessa perspectiva, devemos lembrar que Descartes procura fundamentar de modo seguro e indubitável a ciência, visto que isso se mostrava um problema, como ele comenta no *Discurso do método* (Cf. Descartes, 1973, p. 40). Desse modo, por exemplo, ao longo da *Meditação II*, o filósofo encontra o ponto de partida para alcançar essa meta justamente no *cogito*, dado ele ser a certeza que sobrevive a toda e qualquer dúvida, pois é possível afirmar que *sou e existo*, pelo menos enquanto *penso* (Cf. *Id.*, 1973, p. 100). Ou ainda, nos termos do *Discurso do método*, “cumpriria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão verdadeira e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de a abalar” (*Id.*, 1973, p. 54). Com o *cogito* é possível chegarmos a um *ponto arquimediano* que não pode ser solapado por nenhum ataque cético ou por nenhuma incerteza, lógica ou metafísica. Afinal, o *cogito* resiste, posto que sua negação é impossível, contraditória.

Não é viável que neguemos o *pensamento* subjacente ao próprio *ato de duvidar*, porque o *cogito* está para além do conteúdo do que é pensado e aponta para a condição do próprio pensamento. Consoante Gueroult, a coincidência entre o *ser* e o *conhecer* é aquilo que funda o *cogito*: “Assim, eu tanto posso dizer, nesse caso específico [do *cogito*], que vou do ser ao conhecer quanto que vou do conhecer ao ser, pois no presente caso ser e conhecer coincidem, como coincidem, por outro lado, o sujeito e o objeto” (Gueroult, 2016, p. 147). Con-

tudo, outros intérpretes de Descartes consideram problemática essa identificação entre *ser* e *pensar* que supostamente encontraríamos no *cogito* cartesiano, a exemplo de Ferdinand Alquié, em *Descartes et l'ontologie négative*:

A metafísica cartesiana, nascida da pura meditação sobre a *transcendência do ser* em relação ao *conhecido*, e definindo o *ser* como distinto de qualquer *objeto*, de qualquer *essência*, é sem dúvida aquilo que há de mais profundo, mas também de mais esquecido na obra de Descartes, onde insistimos em ver apenas uma ciência de ideias claras (Alquié, 1950, p. 153, itálico nosso).

Não são apenas *clareza e distinção* que estão implicadas no *cogito*. Sem dúvida, ele é uma certeza inquestionável e que se presta como a primeira conquista no percurso analítico das *Meditações*, como se sabe (Cf. Descartes, 1973, p. 102). No entanto, sub-repticiamente, Alquié nos lembra que pode surgir também daí uma desproporção marcante entre o *ser* e aquilo que ele *pensa*, entre o *eu* e as suas *representações*, “pois Descartes nunca diz: *sum cogitatio* [sou pensamento], mas: *sum res cogitans* [sou coisa pensante]” (Alquié, 1950, p. 156). Dessa forma, não ocorreria em Descartes uma equivalência direta entre o *ser* e o *pensamento*. Descartes afirma *ser uma coisa pensante* e isso, destaca Alquié, em *A filosofia de Descartes*, tem consequências:

É certo que muitos comentadores, pretendendo compreender Descartes apenas segundo as exigências de um idealismo pós-kantiano, que, segundo os casos, acusam ou enaltecem, assimilam o “eu existo” ao “eu penso”, declaram que não há mais nada no ser do pensamento além desse mesmo pensamento, vêem no *cogito* a afirmação do primado do entendimento em geral e raciocinam como se Descartes tivesse escrito *cogitatur* [pensado], ou *est cogitatio* [é pensamento], ou mesmo *est intellectus* [é intelecto]. Ora, Descartes não diz isso, e nem sequer consente em escrever *sum cogitatio* [sou um pensamento]. A sua fórmula, incessantemente retomada, é: *sum*

*res cogitans*, “sou uma coisa que pensa”. *Res*, é evidente, não significa aqui coisa material. Mas *res* significa ser, substância, e não se pode pretender que tal ser se reduza à natureza da *cogitatio* [do pensamento], nem, por maioria de razão, a um *intellectus* [intelecto], ou a uma *ratio* [razão] (*Id.*, 1980, p. 78 - 79).

Em outros termos, Alquié nos indica que no cerne do *cogito* há algo necessariamente *inaudito*. Posto que o exercício do *meditante* extraiu uma certeza por exclusão, no caso, a de que é certo que ele *existe*, pelo menos no instante preciso em que *pensa*. Nada mais. A depuração que engendra essa certeza a torna *excepcional*: não importa se o pensamento, o representado, é falso ou verdadeiro, ainda assim o *cogito* resta indubitável. Ele é o *resíduo* último daquilo que sobrevive à dúvida metódica e hiperbólica proposta na primeira meditação<sup>16</sup>. No entanto, em si mesmo, o *cogito* não informa mais nada. Logo, permanece em suspenso se o *eu pensante* é ou não é alguma outra coisa além de *pensamento*. É esse o ponto enfatizado por Alquié.

Com efeito, pergunta Descartes: o que mais me pertenceria como *coisa existente que pensa*? Em suas próprias palavras: “Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente. Certamente não é pouco se todas essas coisas pertencem à minha natureza” (Descartes, 1973, p. 103). Por isso Alquié assinala que o *ser* do *cogito* deve ser estabelecido como distinto de seus *objetos* correlatos, no caso, como as ideias errantes de seus próprios *pensamentos*, pois eles variam (duvidar, conceber, afirmar, negar, querer, não querer, imaginar ou mesmo sentir) e, apesar disso, o *ser* continua a existir.

16 Como ao duvidar metódica e artificialmente mesmo daquilo mais claro e distinto, devido à possibilidade da ação de um embusteiro tão ardiloso quanto poderoso: “Suporei, pois, que há não um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me.” (Cf. Descartes, 1973, p. 96).

Ademais, como igualmente frisa Pierre Guenancia, em *Lire Descartes*: “Antes de Husserl<sup>17</sup>, Descartes mostra claramente que o *ser da consciência* não é o *ser da coisa*, ou melhor, que há uma diferença essencial entre o modo pelo qual a consciência se conhece e o modo pelo qual ela conhece as coisas” (Guenancia, 2000, p. 159, *itálico nosso*). O *eu pensante* se reconhece existente no *cogito*, mas isso ainda é insuficiente para ele afirmar a existência formal, ou seja, fora do pensamento do *meditante*, das suas próprias ideias, que podem ser ilusórias, simples quimeras, no âmbito da segunda meditação, conforme afirma Alquié:

Afirmando que existe, mas duvidando do que é, Descartes procura determinar, passando em revista os atributos possíveis do seu *ser*, aqueles que pode e aqueles que não pode separar dele. Só o *pensamento* resiste a esta provação: só ele revela não poder ser separado de mim. Descartes nem por isso nega que *outras coisas*, além do *pensamento*, possam pertencer ao seu *ser*. Disso não sabe nada. Mas do que doravante está certo é de *ser* “uma coisa que pensa”. Longe de se confundir com o *ser* ou de aparecer como sua condição, o *pensamento* é aqui atribuído ao *ser*: ele não é senão a sua *qualidade*, e é até possível que não seja mais do que *uma* das suas qualidades (Alquié, 1980, p. 80).

Em outras palavras, o conteúdo do pensamento é variável, e independentemente dele *eu sou e existo enquanto penso*, mesmo que tudo o que eu pense for *enganoso*, mesmo que não exista fora do pensamento do *meditante*. Daí o poder do *cogito* como primeira verdade na ordem das razões. E, como se nota, a argumentação de Alquié (*ser* não equivaler a *conhecer*) contradiz a de Gueroult (*ser* e *conhecer* coincidem) em pontos decisivos sobre o *cogito* cartesiano. Não obstante, embora à primeira vista as posições dos dois possam pare-

17 Filósofo alemão, iniciador da fenomenologia (1859-1938).



cer diametralmente contrárias, elas não são de todo inconciliáveis. Porquanto aquilo descoberto pelo *cogito* não termina no próprio pensamento, como se o *meditante* fosse uma espécie de refém da *ordem das razões*, de sua própria trajetória, em algum tipo de solipsismo da razão. Assim, se estivermos certos, é possível aproximar as leituras de Gueroult e Alquié, desde que aceitemos que a identificação entre *ser* e *conhecer* no *cogito* é apenas uma das possibilidades existentes para o *eu pensante* ao longo das *Meditações*, uma de suas etapas na cadeia argumentativa cartesiana, uma vez que até o final dessa obra ele também descobrir-se-á diante de outros aspectos de sua *experiência humana*, como unido a um corpo, por exemplo<sup>18</sup>. De qualquer maneira, aprofundar essa divergência entre ambos fugiria ao escopo do presente artigo, mas a menção ao debate entre eles serve aqui de um forte indicativo da riqueza das questões da filosofia de Descartes, as quais estão longe de um epílogo.

Por sua vez, a esse respeito, Hegel afirma que com o *cogito* a filosofia cartesiana aponta para um novo tempo, a saber, o da *subjetividade*, que é um solo que se erige sobre a identidade entre o *ser* e o *pensar*<sup>19</sup>, posto que não mais seria possível divisar a distinção entre os dois. Nas palavras do filósofo, em *Enciclopédia das ciências filosóficas*, a partir de Descartes emerge:

A inseparabilidade simples do *pensar* e do *ser* do pensante. *Cogito, ergo sum* equivale, de todo, a dizer: que me foi revelado na consciência imediatamente o ser, a realidade, a existência do Eu. Descartes declara ao mesmo tempo, expressamente — *Principia Philosophiae*, I, 9 —, que por pensar ele entende a consciência em geral, como tal; e que essa inseparabilidade [do pensar e do ser-pensante] é o conhecimento absolutamente *primeiro*, (não mediatizado, comprovado) e o *mais certo* [que há] (Hegel, 1995, §76, p. 153).

18 Como apresentado na *Meditação VI* (Cf. Descartes, 1973, p. 144).

19 É notável que a posição de Gueroult, nesse ponto específico, esteja bastante próxima da hegeliana.

Na leitura hegeliana, a inseparabilidade entre o *ato* de pensar e o *ser* daquele que pensa surge como um conhecimento que serve como ponto de partida de todos os seguintes em Descartes, dado ser um saber primeiro e não mediatizado, comprovado e o mais certo. No entanto, no núcleo dessa mesma descoberta cartesiana pode estar presente uma *opacidade* que Hegel não vislumbra ou cujas consequências não tematiza. Visto que, nos termos de Alquié anteriormente discutidos, no *cogito* o *ser* não precisa ser apenas identificado ao conteúdo do que ele mesmo pensa, à representação de uma dada consciência, pois independentemente daquilo que é pensado como certo ou errôneo, o *meditante existe*, algo que é indubitável, ao menos durante o próprio ato de pensar.

Cabe então inquirir: o que afinal impede o idealismo alemão de enxergar aquilo que aponta Alquié? O que pode ser revelado em Descartes sobre a *transcendência do ser* em relação ao *conhecido*? Como anteriormente mencionado, o idealismo alemão vê em Descartes as primeiras indicações de uma equivalência entre *sujeito* e *subjetividade*, a operação de uma *consciência*, a qual emerge como uma função ou condição de possibilidade para que se possa chegar à verdade, para se pensar o *objeto*. Dessa maneira, aquilo que Alquié ressalta como o mais profundo em Descartes é sutilmente *encoberto*, com grandes consequências para a filosofia pós-seiscentista, tais como a *subordinação da consciência ao seu objeto* (Cf. Alquié, 1950, p. 158). Pois a identidade, e mesmo a relação, entre *quem pensa* e *aquilo que é pensado* escamoteia o fato, marcante em Descartes, de que o *ser* em jogo no *cogito* não está necessariamente *preso* ao que quer que seja *pensado*, isto é, ao seu *objeto* correlato. Afinal, como nos mostra Alquié, esse *ser* pode ultrapassar o próprio *objeto* pensado, mesmo que por ventura se identifique momentaneamente com o seu pensamento no *cogito*, como Gueroult defende.

Esse *excesso* existencial do *ser* que marca o *cogito* simplesmente desaparece na leitura posterior que é realizada pelo idealismo alemão, que toma o *cogito* como simples *coisa pensante* aderente àquilo que é pensado e que meramente funda enquanto princípio certo aquilo que for descoberto pelo *eu pensante*, sendo como que sua condição de possibilidade incontornável e su-

ficiente. Em outros termos, o *eu pensante* do *cogito* cartesiano é o simples precursor da *consciência transcendental* kantiana ou da *consciência* hegeliana que se descobre *espírito absoluto*. Ele é um esboço da *filosofia futura*, que é a deles. Ademais, ainda que essa interpretação do idealismo alemão encontre algum lugar e justificativa na letra cartesiana, cumpre indagarmos se interpretações como a de Kant e Hegel não são antes tributárias de um certo tensionamento interno das ideias de Descartes cujo produto enseja um específico projeto de modernidade, como aquele a ser adotado por eles.

Como dá exemplo Alquié, essa recepção da filosofia cartesiana não é unívoca, posto existirem outros desdobramentos possíveis dos conceitos e argumentos de Descartes, que se ancoram em questões frequentemente esquecidas de sua obra. Talvez seja também anacrônico ler Descartes a partir do olhar de Alquié, que mencionamos no presente artigo. Um gesto tão equivocado de anacronismo quanto procurar em Descartes os vestígios ou anúncios da *subjetividade* do idealismo alemão. Porém, como nos lembra Merleau-Ponty, em *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*, ao justamente abordar a filosofia hegeliana:

Hegel é o Museu, é todas as filosofias, se quisermos, privadas contudo de sua finitude e de seu poder de impacto, embalsamadas, transformadas, acredita ele, nelas mesmas; de fato, nele. Basta ver como uma verdade arrefece quando integrada a outras — como por exemplo o *Cogito*, ao passar de Descartes aos cartesianos, torna-se quase um ritual que distraidamente se repete — para convir que a síntese não contém efetivamente todo o pensar resolvido, que não é tudo o que foi, que nunca é, enfim, síntese ao mesmo tempo em e para si, noutras palavras, uma síntese que pelo mesmo movimento seja e conheça, seja o que conhece, conheça o que é, conserve e suprima, realize e destrua (Merleau-Ponty, 1980b, p. 174).

Mais do que uma leitura anacrônica, ao confundir *sujeito* e *subjetividade* em Descartes, ou nos seiscentistas, o que o idealismo alemão fez, como por

exemplo vemos no comentário de Hegel sobre o *cogito*, foi difundir, justificar e desenvolver a sua própria filosofia. O que não é exatamente surpreendente, como comenta Beyssade (2001, p. 307) ao sublinhar as diferentes apropriações de Descartes ao longo da história, mas que engendra repercussões para além do equívoco, ingênuo ou intencional. Uma delas é o *arrefecimento* das categorias ou da verdade de quem foi submetido ao anacronismo, como nos lembra Merleau-Ponty. O outro efeito é esquecermos o que os próprios conceitos e argumentos daquela filosofia podem nos dizer, como nos assinala a posição de Alquié. A interpretação anacrônica de uma filosofia não é apenas ou sobretudo um *erro*, ela é principalmente um *apagamento*. Um silêncio que se impõe ao pensamento, que o interdita.

Pelo contrário, talvez, ao dirigirmos novas questões a uma filosofia clássica, ou do passado, possamos quem sabe reviver o ímpeto que nutriu seu ato inaugural, seu princípio, ainda que cheguemos a um novo fim. A exemplo da filosofia cartesiana, que continua a nos interpelar, como na questão do sentido dessa *transcendência do ser* diante do *objeto*, pergunta que simplesmente desaparece afundada nas sombras da *subjetividade* do idealismo alemão, se não prestarmos atenção, como nos mostra Chauí. Enfim, o convite que um filósofo ou filósofa nos envia a cada vez que deslizamos por suas linhas, todavia, persiste. A insistência em não aceitar as primeiras saídas e curvas que nos oferecem pelo caminho pode ser um dos poucos cuidados para evitar o anacronismo. Quem sabe, assim, possamos dizer sem grande equívoco que não há somente uma rua na modernidade, mas pelo menos algumas.

## CARTESIAN MODERNITY — AN OPEN PATH?

**Abstract:** This article revisits a discussion presented by Marilena Chaui, in *Um anacronismo interessante*, to reflect on the Cartesian heritage and its appropriation, particularly by German idealism, exemplified by Kant and Hegel. Our hypothesis is that there is an equivocal reading of Descartes which establishes him as the precursor of the concept of subject as subjectivity, which would then emerge as a condition of possibility for the practice of philosophy or for its interpretation. This reading key allows us to engage in the discussion of what Alquié, in *Descartes et l'ontologie négative* and in *A filosofia de Descartes*, proposes about the status of Cartesian ideas in contemporary thought. Therefore, we conclude that it is necessary to continually renew the invitation to enter the conceptual and argumentative universe of philosophy. Furthermore, we argue the hypothesis that modernity is not a singular project but rather an ongoing one.

**Keywords:** Descartes; Kant; Hegel; Subjectivity; Subject.

### Referências bibliográficas

- Alquié, F. (1950). “Descartes et l'ontologie négative”, in: *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 4, n. 12, abril, p. 153-159.
- \_\_\_\_\_. (1980). *A filosofia de Descartes*. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes.
- Aquino, T. (1995). *O ente e a essência*. Petrópolis: Vozes.
- Aristóteles. (2019). *Categorias*. São Paulo: Editora Unesp.
- \_\_\_\_\_. (2015). *Metafísica*. ed. bilíngue. São Paulo: Loyola.
- Barnes, J. (1995). “Metaphysics”, in: Barnes (Org.). *The Cambridge companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, cap. 3 pp. 66-108.
- Beyssade, J.-M. (2001). *Descartes au fil de l'ordre*. Paris: PUF.

- Chauí, M. (2011). “Um anacronismo interessante”, in: Oliva, L.; Martins, A.; Santiago, H. (Orgs.). *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Descartes, R. (1901). *Œuvre de Descartes*. Vol VII e XI. Adam, C.; Tannery, P. (Ed). Paris: Léopold Cerf.
- \_\_\_\_\_. (1973). *Discurso do método; Meditações; As paixões da alma*. Coleção Os Pensadores - Vol XV. São Paulo: Abril Cultural.
- \_\_\_\_\_. (1997). *Princípios da filosofia*. Lisboa: Edições 70.
- \_\_\_\_\_. (2002). *Regras para a direcção do espírito*. Lisboa: Edições 70.
- Foucault, M. (2016). *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes.
- Gilson, E. (2016). *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus.
- Guenancia, P. (2000). *Lire Descartes*. Paris: Gallimard.
- Gueroult, M. (2016). *Descartes segundo a ordem das razões*. São Paulo: Discurso Editorial.
- Hegel, G. (2014). *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. (1995). *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio. Vol I, A ciência da lógica (1830)*. São Paulo: Loyola.
- Hyppolite, J. (1999). *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial.
- Kant, I. (2012). *Crítica da razão pura*. Petrópolis: Vozes.
- Larson, J. (2001). *Greek nymphs: myth, cult, lore*. Nova York: Oxford University Press.
- Marcuse, H. (2004). *Razão e revolução - Hegel e o advento da teoria social*. São Paulo: Paz e Terra.
- Merleau-Ponty, M. (1980a). *Em toda e em nenhuma parte*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.
- \_\_\_\_\_. (1980b). *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.