



Marilena Chauí¹

Filosofia seiscentista: a descoberta da subjetividade?

Resumo: Que a filosofia do Século XVII afirma a autonomia da razão é inegável. Ao liberá-la da Revelação e dos dados imediatos da sensibilidade, afirma que o pensamento precisa e deve encontrar em si mesmo o caminho do verdadeiro, ou seja, instituir um método de investigação da verdade que assegure a marcha contínua e correta do pensar. No entanto, seguindo posição de Merleau-Ponty de que a subjetividade só é descoberta quando a consciência reflexiva se torna a forma canônica do Ser, não poderemos falar de filosofia da subjetividade para determinar o núcleo da filosofia do Século XVII. A descoberta do conceito de subjetividade é um feito do idealismo alemão, de Kant.

Palavras-chave: subjetividade; racionalismo; idealismo alemão.

Abstract: It is undeniable that the seventeenth century philosophy asserts the autonomy of reason. By releasing it from the Revelation and from the immediate sensibility, it affirms that thought needs and must find in itself the path of truth, that is to say, create a method of investigating the truth that assures the continuous and correct course of thinking. However, following Merleau-Ponty's perspective, in which subjectivity is only discovered when the reflective consciousness becomes the canonical form of Being, we cannot speak of philosophy of subjectivity to determine the core of the seventeenth century philosophy. The discovery of the concept of subjectivity is an accomplishment of German idealism, of Kant.

Keywords: Subjectivity; rationalism; german idealism.

1 Professora emérita do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP). E-mail: 1mschau@gmail.com .

*Sou eu mesmo, a charada sincopada
Que ninguém da roda decifra nos serões de província.
Sou eu mesmo, que remédio!...*
Fernando Pessoa

*eis-me a dizer: assisto
além, nenhum, aqui,
mas não sou eu, nem isto.*
Carlos Drummond

Sou tão misteriosa que não me entendo.
Clarice Lispector

I

Nada mais exemplar para afirmar o nascimento da subjetividade na filosofia dos seiscentos do que reler duas narrativas escritas num estilo cativante como relato da busca de si e que, no entanto, parecem separadas por uma distância imensurável.

Outros formam o homem; eu o descrevo; e represento um particular, muito mal formado e o qual, se eu tivesse de moldar novamente, em verdade o faria outro (...) Não pinto o ser. Pinto a passagem, não a passagem de uma idade para outra, como diz o povo, de sete em sete anos, mas dia a dia, minuto a minuto (...) Este é um registro de acidentes diversos e mutáveis, de imaginações indecisas e, se calhar, contrárias, quer porque eu seja outro eu mesmo (*moy-mesmes*), quer porque capte os assuntos por outras circunstâncias e considerações. Seja como for, talvez eu me contradiga, mas a verdade, como dizia Demades, nunca a contradigo. Se minha alma pudesse firmar-se, eu não me ensaiaria; eu me decidiria; ela está sempre em aprendizagem e posta à prova.

Assim escreve Montaigne no ensaio “Arrependimento”, no Livro III dos *Ensaíos*, advertindo ao leitor que, ao se desviar da pretensão do discurso pedagógico e se ocupar com a passagem e não com o ser, ele o faz para admitir que pode, a cada momento, ser um outro *moy mesmes*, envolvido numa caçada sem a presa, sem dispor de um fio que o conduza no labirinto de suas próprias contradições, mas tendo como princípio jamais contradizer a verdade.

Não sei se deva falar-vos das primeiras meditações que aí realizei; pois são tão metafísicas e tão pouco comuns, que não serão, talvez, do gosto de todo mundo (...) por desejar então ocupar-me somente com a investigação da verdade, pensei que era necessário (...) rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo em que pudesse imaginar a menor dúvida, a fim de ver se após isso, não restaria algo em meu crédito, que fosse inteiramente indubitável (...) Mas logo em seguida, adverti que, enquanto eu queira assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E notando que esta verdade, *eu penso, logo existo*, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam

capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la como o primeiro princípio da Filosofia que procurava.

Eis a célebre abertura da Quarta Parte do *Discurso do Método*, escrito quando Descartes, retirando-se para a Holanda, realiza na solidão a busca do indubitável como condição para o fundamento da verdade filosófica, encontrando-o no *eu penso*.

II

Três ocasiões podem ser consideradas momentos de exposições exemplares da recepção da filosofia seiscentista pelo pensamento dos que a sucederam: a de Hegel, nas *Lições de História da Filosofia*, a de Husserl, nas *Meditações Cartesianas*, e a de Heidegger, no ensaio “A época da imagem do mundo”.

A interpretação hegeliana enfatiza, na figura de Descartes, a descoberta da autonomia da razão e da consciência de si reflexiva como momento essencial da verdade. A filosofia moderna funda-se a si mesma ao afirmar que o saber deve ser posto somente pelo trabalho interior da razão, que recusa a exterioridade morta da autoridade tanto de dogmas religiosos e teológicos quanto de preconceitos sociais e censuras políticas. Só a razão conhece e por isso somente ela pode julgar a si mesma. A antiga ideia de *luz natural* assume, agora, um novo sentido: é auto-iluminação do pensamento, que por si mesmo alcança a verdade.

A filosofia funda-se a si mesma (...). Aqui, podemos dizer que estamos em casa e, como o marinheiro, após longa viagem por mar tempestuoso, podemos agora bradar “terra à vista!”; com Descartes, a cultura dos tempos modernos, o pensamento da filosofia moderna, começa realmente a aparecer (...). Nessa nova época, o princípio universal pelo qual tudo no mundo deve ser regulado é o pensamento que procede de si mesmo; é aquela interioridade primeiramente evidenciada pelo cristianismo e que é o princípio protestante, com o qual o pensamento chegou à consciência do mundo em geral como aquilo a que todos têm direito. (...) É apenas através do interior de meu livre pensamento que o pensamento pode ser reconhecido e ratificado por mim. Isso significa também que o livre pensamento é tarefa do mundo e dos indivíduos e é, na verdade, um dever de cada homem, uma vez que tudo se funda nele (...). A filosofia torna-se, assim, um assunto de interesse universal e com relação ao qual cada um deve julgar por si mesmo, pois cada é um pensador desde a origem.²

Com o *Cogito*, diz Hegel, “a filosofia é transplantada para outro solo e transladada para outro ponto de vista: a esfera da subjetividade”³. Não se trata,

2 HEGEL. *Lectures on the History of Philosophy*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1968. Vol. III, pp.217-218.

3 Ibidem, p. 228.

portanto, apenas da interioridade, conhecida de longa data com a filosofia do período helenístico e sobretudo com o cristianismo, e sim da auto-posição da consciência de si como sujeito. Mas não só isso. A auto-posição de si como sujeito é simultânea à posição de si como o primeiro objeto do conhecimento, de sorte que, “no célebre *Cogito*, o pensamento e o ser estão enlaçados”⁴.

Por sua vez, na “Introdução” das *Meditações Cartesianas*, Husserl afirma que um dos mais importantes impulsos para o desenvolvimento da fenomenologia veio de Descartes e a nova filosofia transcendental poderia ser chamada de neo-cartesianismo, ainda que tenha rejeitado todo o conteúdo doutrinário da filosofia cartesiana, isto é, a metafísica. Essa rejeição, contudo, se deve justamente ao fato da nova filosofia transcendental haver dado um desenvolvimento radical ao cartesianismo⁵. Husserl fala mesmo no “alcance eterno” das *Meditações* e escreve:

Todo iniciante em filosofia conhece a notável e surpreendente seqüência de pensamentos das *Meditações*. Lembremos sua idéia diretriz. Ela visa a uma reforma total da filosofia para fazer desta uma ciência com fundamentos absolutos. Para Descartes, isso implica numa reforma paralela de todas as ciências, visto que, a seus olhos, as ciências são somente membros de uma ciência universal que nada outro é senão a filosofia. É apenas na unidade sistemática desta última que elas podem tornar-se verdadeiramente ciências. Ora, quando as ciências são consideradas em seu devir histórico, percebe-se que lhes falta esse caráter de verdade que permite conduzi-las integralmente e em última análise a intuições absolutas para além das quais não se pode ir. Por isso torna-se necessário reconstruir o edifício que poderia corresponder à idéia da filosofia, concebida como unidade universal das ciências que se eleva sobre um fundamento de caráter absoluto. Essa necessidade de reconstrução, que se impunha a Descartes, realiza-se em Descartes sob a forma de uma filosofia orientada em direção ao sujeito⁶.

Essa orientação transparece tanto na decisão inaugural de Descartes de transformar a meditação em método, isto é, de ultrapassar a dimensão psicológica do *eu* para lhe dar um alcance universal, quanto no conteúdo das *Meditações*, que

4 Ibidem. Evidentemente, além da autonomia da razão, o que interessa a Hegel é esse enlace do pensamento e do ser, pois isso mesmo é o Espírito como sujeito ou auto-posição.

5 Essa radicalidade encontra-se na transformação da dúvida metódica em *epoché* fenomenológica e no prosseguimento da redução eidética pela redução transcendental, de onde emerge a subjetividade transcendental como doação de sentido ou poder de constituição transcendental dos noemas.

6 HUSSERL. *Meditações Cartesianas*. Paris: Vrin, 1953, p. 1-2. Podemos observar, assim, porque Husserl fala da fenomenologia transcendental como neo-cartesianismo, uma vez que o projeto husserliano da filosofia como ciência rigorosa, é, como o cartesiano, um projeto de fundação e fundamentação da filosofia (em Husserl, para liberá-la do psicologismo) e das ciências (em Husserl, para liberá-las do empirismo positivista ou do objetivismo).

realizam um retorno ao eu das *cogitationes* puras, de sorte que o todo da metafísica é inferido de um princípio imanente ao *ego cogito*, isto é, as ideias inatas⁷.

Descartes inaugura um tipo novo de filosofia. Com ele, a filosofia muda totalmente de tom e passa radicalmente do objetivismo ingênuo ao subjetivismo transcendental, subjetivismo que, a despeito dos ensaios incessantemente renovados, sempre insuficientes, parece tender, no entanto, para uma forma definitiva. Essa tendência constante não teria um sentido eterno? Não implicaria numa tarefa eminente a nós imposta pela própria história e para a qual seríamos chamados a colaborar? (...) Em nossos dias, a nostalgia de uma filosofia viva conduz a muitos renascimentos. Perguntamos: o único renascimento verdadeiramente fecundo não consistiria em ressuscitar as *Mediações* cartesianas, não certamente para adotá-las de ponta a ponta, mas para desvelar, antes de tudo, o significado profundo de um retorno radical ao *ego cogito* puro e fazer reviver, em seguida, os valores eternos que dele jorram? Foi, pelo menos, o caminho que conduziu à fenomenologia transcendental.⁸

Finalmente, em “A época da imagem do mundo”, Heidegger retoma o leitmotiv de Hegel e de Husserl, isto é, a filosofia moderna nascida com Descartes é uma filosofia do sujeito, ou melhor, da subjetividade. Falar em “imagem do mundo”, explica Heidegger, é referir-se ao mundo como imagem, isto é, como representação, e é na metafísica de Descartes que, “pela primeira vez se determina o existente como objetividade do representar e a verdade como certeza do representar”.⁹

É verdade, como dissera Hegel, que a modernidade é o momento em que o homem se liberta das amarras que impediam o exercício autônomo do pensamento. Essa autonomia se efetiva graças à *desdivinização* do mundo, que transforma as relações com os deuses numa vivência religiosa de foro íntimo ou privado. Liberado da Revelação, o homem precisa encontrar um novo fundamento para a verdade e o encontra em si mesmo. Por isso, muito mais do que na autonomia da razão, a essência da Idade Moderna deve ser encontrada na mudança absoluta da essência do homem, quando este se converte em sujeito.

O homem passa a ser aquele existente no qual se funda todo o existente à maneira de seu ser e de sua verdade. O homem se converte em meio de referência do existente como tal. (...) Quando o mundo passa a ser imagem, o existente em conjunto se põe como aquilo em que o homem se instala, o que, como consequência, quer levar para diante de si e manter diante de si e dessa maneira pôr diante de si num sentido decisivo. (...) O ser do existente se procura e se encontra na

7 As ideias inatas são, assim, a primeira aparição do *eu puro* como consciência transcendental ou constituinte.

8 Ibidem, pp. 4-5.

9 HEIDEGGER. “La época de la imagen del mundo”, *Sendas Perdidas*. Buenos Aires: Losada, 1960, p. 77.

condição de representação do existente. (...) Re-presentar significa neste caso: por diante de si o existente como um oposto (*gegenstand*), referi-lo e fazê-lo voltar a entrar nessa relação consigo como domínio. (...) O homem passa a ser o representante do existente no sentido do que está frente a ele.¹⁰

Numa palavra, quando o homem se põe como sujeito, simultaneamente põe o conjunto do existente ou o mundo como representação ou objeto. Visto que representar é tornar o existente (em si mesmo postado diante do homem como exterioridade) homogêneo ao representador (o mundo representado é o mundo interiorizado como ideia), é preciso concluir que o homem domina o mundo. Essa dupla posição só foi possível quando o próprio homem determinou por si mesmo e para si mesmo o que pode saber e qual o significado de um saber seguro, isto é, da certeza. Coube a Descartes proporcionar o fundamento metafísico da liberação do homem para a autodeterminação segura de si mesma. Traduzindo o termo grego *hupokheimenon* pelo termo latino *fundamentum*, prossegue Heidegger:

O *fundamentum* dessa liberdade, o que esta tem no fundo, o *subjectum*, tem que ser algo certo que satisfaça as exigências da essência. Qual é esta certeza que forma o fundamento e dá o fundamento? O *ego cogito (ergo) sum*. A certeza é uma proposição que postula que, ao mesmo tempo que o pensar do homem, ele próprio está presente sem a menor dúvida, isto é, dado de uma só vez ou ao mesmo tempo. Pensar é representar, relação de representação com o representado (*idea* como *perceptio*). Representar significa, neste caso: a partir de si mesmo por algo diante de si e garantir o posto como tal. (...) Ser *subjectum* passa a ser agora o distintivo do homem como ente pensante, representador. (...) O *ego* do *cogitare*, que se assegura a si mesmo, encontra sua essência no conjunto do representado na *con-scientia*. Esta é a combinação representadora do objético com o homem representador no âmbito do representado que este guarda. Todo o presente recebe dela o sentido e o modo de sua presença, isto é, o da presença na *repraesentatio*. A *con-scientia* do *ego* como *subjectum* da *cogitatio* determina o ser do existente a título de subjetividade do sujeito.¹¹

As *Meditações* de Descartes, conclui Heidegger, são a antecipação de uma ontologia do sujeito fundada na subjetividade determinada como consciência.

A partir de Descartes, não apenas a verdade se torna submissão do Ser à ideia posta pelo sujeito, mas, como consequência, também muda o estatuto da ciência, definida agora como *mathesis universalis*, pois *tà mathema* significa aquilo que se sabe de antemão sobre um ente e permite dominá-lo inteiramente pelo pensamento. Ao se tornar matemática universal, a ciência põe seu objeto a partir de uma decisão e de um

10 Ibidem, pp. 78-80.

11 Ibidem, pp. 94-96.

cálculo sobre o mundo. Essa posição quer dizer domínio e não há de espantar o novo sentido assumido pela técnica como imposição do homem sobre as coisas: por meio dela, o homem dispõe do Ser (este se torna disponível para as operações humanas) e transforma o Ser (este se torna artifício e artificial). Com Descartes, inicia-se o percurso no qual o homem se põe como distinto da Natureza e instaurador de um mundo autônomo ao lado do natural (anuncia-se o surgimento da ideia de Cultura).

Sabemos que Heidegger atribui a Platão e a Aristóteles o primeiro momento da verdade como representação, isto é, a emergência das noções de evidência e de adequação, com as quais desaparece a concepção pré-socrática da verdade como *alétheia* ou auto-manifestação do Ser como abismo, fundo invisível inesgotável que vem ao visível sem nunca se fechar numa intuição completa. Em seu lugar, define-se poderio do ente (o *eidos*, em Platão; a *ousía*, em Aristóteles), isto é, a ontologia é destroçada pelo nascimento da metafísica¹². Não é, pois, surpreendente que, ao contrário de seus dois predecessores, Heidegger não comemore o advento da modernidade e sim o lamente, uma vez que é o último elo de uma cadeia forjada na oficina platônico-aristotélica. Todavia, esse lamento é compensado pelo anúncio de sua desapareição, pois (em termos que irão ressoar nas últimas linhas de *As palavras e as coisas*, de Foucault), Heidegger declara que “o ser-sujeito do humano nunca foi a única possibilidade do ser do homem histórico, nem jamais o será”; a subjetividade como fundamento terá sido como “uma passageira sombra de nuvens sobre uma região escondida”¹³.

O lamento heideggeriano, porém, é recusado por Merleau-Ponty, no ensaio “Em toda e em nenhuma parte”, quando se debruça sobre o que denomina “A descoberta da subjetividade”, escrevendo:

Heidegger considera que perderam o Ser no dia em que o fundaram sobre a consciência de si. (...) O próprio filósofo que hoje chora Parmênides e gostaria de nos devolver nossas relações com o Ser tais como foram antes da consciência de si, deve justamente a ela o seu gosto pela ontologia primordial. A subjetividade é um desses pensamentos aquém dos quais não se regressa, mesmo e sobretudo se se os ultrapassa.¹⁴

12 HEIDEGGER. “La question de la vérité chez Platon”, *Questions I*, Paris, Gallimard, 1967. p. 18.

13 Ibidem, p. 96. Nas últimas linhas de *Les Mots et les Choses*, Foucault escreve que o homem, entendido como fundamento e objeto de um saber, é uma invenção recente, que se exprime na filosofia como analítica da finitude, e as ciências humanas ou sociais surgiram simplesmente das margens deixadas pela economia, pela biologia e pela lingüística. Aparecendo no final do século XIX, o homem e os saberes a ele dedicados poderão desaparecer assim que uma nova configuração do saber o tornar irrelevante. O homem terá sido como um rosto traçado na areia e que as águas do mar apagarão.

14 MERLEAU-PONTY. “Partout et nulle part”, *Signes*. Paris: Gallimard, 1960, p. 193 e 194; trad. brasileira São Paulo: Abril Cultural, 1972, pp. 422 e 423.

Nesse ensaio, Merleau-Ponty começa indagando o que nos leva a agrupar as filosofias modernas sob a insígnia da subjetividade:

O que há de comum entre essas filosofias dispersas em três séculos e agrupadas por nós sob a insígnia da subjetividade? Há o eu (*moi*) que Montaigne amava mais do que tudo e Pascal odiava, que registramos dia a dia, cujas audácias, fugas, intermitências e retornos observamos, que ensaiamos ou pomos à prova como um desconhecido. Há o eu (*je*) que pensa de Descartes, e ainda de Pascal, aquele alcançado somente no instante, mas que, então, é tudo em sua aparência, é tudo o que pensa ser e nada outro, aberto a tudo e nunca fixado, sem outro mistério senão essa transparência¹⁵. Há, ainda, o eu culpado e inocente de Rousseau, o sujeito transcendental de Kant, a subjetividade no sentido de Kierkegaard.

Indaga Merleau-Ponty: “por que fazer dessas ‘subjetividades’ discordantes os momentos de uma só descoberta?”. A indagação prossegue: por que falar em “descoberta”? Podemos dizer que a subjetividade estava lá desde sempre, antes dos filósofos e tal como deveriam, mais tarde, compreendê-la? Estaria lá como a América antes de Colombo? Se assim for, toda tentativa de buscar o que haveria antes dela não acaba desembocando na ideia de um “cogito pré-reflexivo”? Mas como falar num cogito *pré-reflexivo*, se *pré-reflexivo* significa que há um momento em que não coincidimos conosco mesmos e que há um sentimento de si que não se sabe a si mesmo? Que sentido pode ter uma consciência que se ignora a si mesma e que ao buscar suas origens só pode projetar-se nelas? Em outras palavras, se a consciência de si se define pela reflexão e se “roubar da subjetividade a consciência é retirar-lhe o ser”, então um cogito *pré-reflexivo* não tem sentido, tanto porque a consciência ignoraria sua origem e não seria consciência de si, quanto porque não pode alcançar um irrefletido, pois ao alcançá-lo já o transformou em refletido. Sob esta perspectiva, portanto, não se pode dizer que a subjetividade tenha sido descoberta e sim reconhecer que foi construída.

Sob as diferenças, há um parentesco inegável entre as filosofias da subjetividade quando colocadas frente a frente com outras. Os modernos têm em comum a ideia de que o ser da alma ou o ser-sujeito não é um ser menor, mas talvez a forma absoluta do Ser. O núcleo da descoberta da subjetividade é, portanto, claro: *a subjetividade é descoberta não quando se diz ego, mas quando a consciência se torna a forma canônica do Ser.*

15 Ibidem. Gallimard, pp. 191-192; Abril, p. 412.

Para explicitar essa afirmação de Merleau-Ponty, tomemos, a título de exemplo, a maneira como Husserl julga resolver o problema da intencionalidade ao ser afirmada a consciência intencional como esfera da imanência. Para tanto, distingue entre uma intencionalidade como ato imanente e uma intencionalidade como ato transcendente – na primeira, os atos e os objetos visados por eles devem pertencer ao mesmo fluxo do vivido, de maneira que a consciência e seus objetos formam uma unidade de essência, portanto, indissociável e necessária; na segunda, os atos se reportam a objetos que por essência são exteriores ao fluxo do vivido. Ora, em regime de redução, esses objetos exteriores são considerados à parte de sua existência efetiva, tomados como conteúdos da consciência reflexiva e, portanto, reduzidos à imanência e, como tais, são *noemas*. Disso decorre a diferença entre a dúvida cartesiana e a *epoché* husserliana, a primeira está voltada para o choque entre motivos racionais e experiências contraditórias, enquanto a segunda abandona um mundo contingente, incompleto e relativo e o substitui pelo objeto intencional imanente, de mesma essência que a consciência. Assim, a descrição husserliana da consciência transcendental começa não apenas com a distinção entre a região consciência e a região natureza, mas com a afirmação de que ela é um absoluto ao qual está referida toda transcendência sob a forma de um correlato imanente. Ou seja, não apenas a consciência pode ser pensada sem conexão com o mundo, mas inversamente, o mundo não pode ser pensado sem ela. A intencionalidade imanente revela que a consciência transcendental tem um pólo sujeito – os atos intencionais ou as *noesis* – e um pólo objeto – as significações ou os *noemas* – e que o mundo é um *noema* constituído pela consciência.

Ou, como dirá Merleau-Ponty:

diante da consciência, só há objetos constituídos por ela. Mesmo se admitimos que alguns deles não o são ‘jamais completamente’ (Husserl), eles são, a cada instante, o reflexo exato dos atos e dos poderes da consciência, não há nada neles que a possa relançar para outras perspectivas; não há, da consciência ao objeto, nem troca nem movimento.¹⁶

Dessa maneira, pode-se falar em filosofias da subjetividade toda vez em que é operada a distinção e a separação entre sujeito e objeto, mas e sobretudo, sempre que sujeito e objeto voltam a se reunir porque o objeto se torna homogêneo ao sujeito, seja ao se converter numa representação completamente determinada, como em

¹⁶ MERLEAU-PONTY. *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin, 2003, p.123.

Kant, seja ao ser posto como uma significação constituída pelo sujeito, como em Husserl.

Sob essa perspectiva, pode-se falar em *descoberta da subjetividade*, desde que não no mesmo sentido em que se fala na descoberta da América ou na do potássio pela química. Trata-se de uma descoberta

no sentido de que, uma vez introduzido em filosofia, o pensamento do subjetivo não mais se deixa ignorar. Mesmo que a filosofia o elimine, ela nunca mais será o que foi antes desse pensamento. O verdadeiro, por mais construído que seja (e a América também é uma construção, finalmente, que se tornou inevitável, em decorrência da infinidade de testemunhos), torna-se, em seguida, tão sólido quanto um fato, e o pensamento do subjetivo é um destes sólidos que a filosofia deverá digerir.¹⁷

Se a subjetividade é descoberta quando a consciência de si se torna a *forma canônica do Ser* ou até mesmo a forma absoluta do Ser, então o próprio Merleau-Ponty teria que admitir que ela poderia estar anunciada como uma possibilidade no pensamento seiscentista, mas apenas anunciada, pois, ainda em “Partout et nulle part”, ao oferecer as grandes linhas que desenham o Grande Racionalismo, escreve:

O Século XVII é esse momento privilegiado em que o conhecimento da natureza e a metafísica acreditaram haver encontrado um fundamento comum. Criou a ciência da natureza e, contudo, não fez do objeto de ciência o cânone da ontologia. Admite que uma filosofia seja o fio de prumo da ciência sem ser sua rival. O objeto de ciência é um aspecto ou um grau do Ser; justifica-se em seu lugar e talvez seja, até mesmo, por ele que aprendemos a conhecer o poder da razão. Mas esse poder não se esgota nele. De maneiras diferentes, Descartes, Espinosa, Leibniz, Malebranche, reconhecem, sob a cadeia das relações causais, um outro tipo de ser que a subtende sem rompê-la. O Ser não está inteiramente vergado e achatado sobre o plano do Ser exterior. Há também o ser do sujeito ou da alma e o ser de suas idéias, e o das relações recíprocas entre as idéias, a relação interna de verdade, e esse universo é tão grande quanto o outro, ou melhor, o envolve, visto que, por mais estrito que seja o vínculo dos fatos exteriores, não é um deles que dá a razão última do outro; juntos participam de um ‘interior’ que sua ligação manifesta. Todos os problemas que uma ontologia cientificista suprimirá instalando-se sem crítica no ser exterior como meio universal, a filosofia do XVII, ao contrário, não cessa de colocá-los. Como compreender que o espírito aja sobre o corpo e o corpo sobre o espírito e mesmo o corpo sobre o corpo ou um espírito sobre outro espírito ou sobre si mesmo, pois, por mais rigorosa que seja a conexão das coisas particulares em nós e fora de nós, nenhuma delas jamais é,

17 MERLEAU-PONTY. “Partout et nulle part”, op. cit.; Gallimard, p. 194; Abril, p. 422.

sob todos os aspectos, causa suficiente do que sai dela? De onde vem a coesão do todo?”¹⁸

Ora, a “coesão do todo” 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, a esfinge decifrada. É ele o *fundamentum*:

Esse acordo extraordinário do exterior e do interior só é possível graças à mediação de um *Infinito Positivo* ou infinitamente infinito (...). Nele se comunicam ou se soldam a existência efetiva das coisas *partes extra partes* e a extensão pensada por nós, que é contínua e infinita. 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 estar ao mesmo tempo fundadas nele. Em primeiro lugar, nossa idéia da verdade, que, justamente, nos conduziu ao infinito e não pode ser posta em causa por ele. (...) Há uma maneira inocente de pensar a partir do infinito que fez o Grande Racionalismo e que nada nos fará reencontrar.¹⁹

Essa análise do Grande Racionalismo é ainda muito significativa porque é antecedida por uma consideração nitidamente herdeira de Husserl sobre o Pequeno Racionalismo do final do Século XIX e início do Século XX e, no entanto, o contraponto entre este e aquele não é feito em termos husserlianos, ou seja, entre um naturalismo positivista que se ignora a si mesmo e uma filosofia que ruma para a fundação transcendental do saber. Pelo contrário, a ênfase de Merleau-Ponty recai sobre o fundamento metafísico do pensamento clássico. Essa perspectiva, aliás, reaparece numa nota de um curso ministrado em 1960-1961, intitulado “A ontologia cartesiana e a ontologia hoje”:

Ontologia cartesiana: verdade definida pela certeza imanente (pensamento), que abre sobre o Ser somente porque o Ser de Deus os liga. Descartes: antropologia-teologia – diplopia – meu pensamento validado por Deus, que ali está sem que eu tenha que pensar nisso mais do que uma vez na vida; que está ali para me confirmar.²⁰

III

Que a filosofia do o Século XVII afirma a autonomia da razão é inegável. Ao liberá-la da Revelação e dos dados imediatos da sensibilidade, afirma que o pensamento precisa e deve encontrar em si mesmo o caminho do verdadeiro, ou seja,

18 Ibidem. Gallimard, p.186; Abril, pp. 417-418.

19 Ibidem. Gallimard, pp.187-188; Abril, pp. 418-419.

20 MERLEAU-PONTY. *Notes de cours. 1960-1961*. Paris: Gallimard, 1996, p.182.

instituir um método de investigação da verdade que assegure a marcha contínua e correta do pensar, exigência que, no caso de Espinosa, leva à afirmação do intelecto como *autômato espiritual* e que “a parte principal do nosso Método consiste em entender o melhor possível as forças do intelecto e sua natureza”²¹. Por isso mesmo também é inegável o lugar proeminente dado à reflexão: Descartes inicia com ela; Espinosa não só declara que “o Método é o próprio conhecimento reflexivo”²² como ainda reserva à reflexão (a mente como *ideia da ideia*) o momento final e decisivo da ética, quando a mente não está externamente determinada e sim internamente disposta; e a mônada leibniziana é definida não apenas como percepção, mas sobretudo como apercepção.

No entanto, se Merleau-Ponty estiver correto (e julgamos que sim), se a subjetividade só é descoberta quando a consciência reflexiva se torna a forma canônica do Ser – ou seja, todo ser é posto pelo pensamento –, então não poderemos falar de filosofia da subjetividade para determinar o núcleo da filosofia do Século XVII, que tem seu fundamento no infinito positivo. Não sem motivo, aliás, Husserl, cuidadosamente afirma que Descartes vai em direção a uma filosofia do sujeito, portanto, ainda não é essa filosofia plenamente instituída, como ainda se refere à fenomenologia transcendental como um neo-cartesianismo sob a condição expressa de separar o *ego cogito* de seu aparato metafísico, portanto, daquilo que lhe dava fundamento.

Mesmo que aceitemos as considerações de Heidegger de que a filosofia dos seiscentos é uma filosofia da representação, esta não opera como constituição ou posição do real pela consciência de si, mas como exigência metafísica imposta ao conhecimento pela distinção substancial cartesiana. Em outras palavras, se, como afirma Hegel, no *cogito* cartesiano pensamento e ser estão enlaçados, esse enlace decorre justamente do fato de que, no *cogito*, pensar e ser são o mesmo porque permanecem no interior da mesma substância, a *res cogitans*. Em contrapartida, toda a questão que as *Meditações* precisam resolver, além, evidentemente, do fundamento da verdade das ideias do próprio *cogito*, é o da verdade das ideias que se referem a uma outra substância: dada a incomunicabilidade causal entre substâncias, como a *res cogitans* pode conhecer efetivamente a *res extensa*? É para resolver o problema da relação entre os heterogêneos que a representação se coloca como solução e, justamente por isso, o “eu penso” *não põe* a extensão, mas a apreende em ideia.

21 ESPINOSA. *Tratado da reforma da inteligência*, § 106. Trad. Lívio Teixeira. Editora Nacional, São Paulo, 1966, p. 130.

22 Ibidem, § 105.

Mas não só isso. Não é demais lembrarmos que o problema trazido para o conhecimento pelo dualismo substancial encontrará três outras soluções nas quais o caráter representativo das ideias não lhes é essencial, mas secundário: a de Espinosa, para quem a imagem é uma representação (uma afecção corporal que indica a constituição do corpo próprio e não a natureza da coisa imaginada), mas uma ideia é uma expressão, isto é, uma autodiferenciação entre seres de mesma natureza e sua expressividade afirma que a ordem e conexão das coisas e das ideias é a mesma porque assegurada pela complexidade constitutiva da substância como unidade de infinitas ordens infinitas simultâneas de realidade; a de Leibniz, para quem a ideia é um núcleo expressivo e, como toda expressão é uma relação entre heterogêneos, a expressividade é simbólica ou analógica e apenas secundariamente, uma representação; a de Malebranche, para quem a extensão não é empírica, mas puramente inteligível e mera ocasião para a ideia verdadeira, que é visão em Deus e não representação de algo heterogêneo.

IV

Examinemos, brevemente, o uso do termo *sujeito* por Descartes e Espinosa.

Sabemos que, na tradição filosófica de língua latina, *subjectum* é derivado de *substare*, verbo do qual se deriva *substantia*. Desde Sêneca e Cícero, primeiro, e de Boécio, depois, *substantia* foi empregada para traduzir o termo aristotélico *ousía*, para o qual também o latim filosófico criou um neologismo, qual seja, *essentia*. Ora, em latim, *substare*, *substantia* e *subjectum* são vocábulos da linguagem jurídica que se referem às coisas físicas, *res*. Eis porque Descartes fala em *res* (coisa) para referir-se à substância pensante e à substância extensa, ambas igualmente sujeitos; mas, em compensação, Hobbes, bom filólogo, dirá que toda substância é coisa, portanto, corpo, donde o contrassenso da ideia de substância espiritual.

Na origem, esses vocábulos latinos se referem às coisas enquanto suportes de qualidades e propriedades. Por esse motivo, no latim filosófico, *subjectum* foi considerado o correspondente latino do grego *hupokeimenon* – sustentáculo, alicerce, fundação, fundamento. Ora, como, nas *Categorias*, Aristóteles distingue entre a *ousía* e as demais categorias e afirma que estas são predicadas àquela e a *ousía* não é predicada a nada, no latim, desde Boécio, isso foi traduzido como a diferença entre a substância e os acidentes, de sorte que estes são predicados a ela e ela não é predicada a nada. Essa ideia será conservada mesmo por Kant, que, na dedução das categorias, define o sentido lógico de substância como “um algo que somente pode ser pensado como sujeito, sem ser um predicado de algo diverso”. Como

subjectum/hypokeimenon, a substância é o suporte dos acidentes e, com a Escolástica, ela se torna o sujeito de inerência dos predicados.

Por outro lado, como a *ousía* não é somente a *substantia*, mas ainda a *essentia*, esta não apenas é sujeito de inerência de predicados, 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. Sujeito é, pois, a forma ou essência como realidade em si; objeto, a forma ou essência em nós e para nós ou como realidade pensada.

Como sabemos, Descartes procurará distanciar-se o máximo possível da concepção aristotélico-escolástica ao definir a substância pelo atributo principal, o qual, sendo co-extensivo a ela, não é propriamente um predicado, mas sua própria essência formal, porém, ele conserva a ideia de que uma substância possui predicados e entre estes encontram-se os *modos* da substância. Quem acompanha o percurso de Espinosa, tanto no *Breve Tratado*, nos *Pensamentos Metafísicos* e sobretudo na Parte I da *Ética*, logo compreende que ele aumenta a distância com respeito à tradição e se afasta até mesmo de Descartes: a substância não é sujeito de inerência de predicados, nenhum atributo lhe é coextensivo e os modos não são seus predicados e sim suas afecções ou seus efeitos²³.

É interessante observar, no caso de Descartes, que o termo *sujeito*, que tende a desaparecer nas *Meditações*, reaparece, por exemplo, no artigo 1 do *Tratado das Paixões*, no qual Descartes define ação e paixão como sendo o mesmo, o título do artigo enunciando que “o que é uma paixão em relação a um sujeito é sempre ação em qualquer outro respeito”. No final desse primeiro artigo, Descartes escreve:

considero que 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; de sorte que, embora o agente e o paciente sejam amiúde muito diferentes, a ação e a paixão não deixam de ser sempre a mesma coisa com dois nomes, devido aos dois sujeitos diversos aos quais podemos relacioná-los.

Podemos notar que *subjectum* significa simplesmente “coisa” (física ou espiritual): aquela de onde algo parte e aquela aonde algo chega.

23 Para as diferenças entre Descartes e Espinosa no tocante à ideia de substância cf. CHAURI, Marilena. *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. Volume I. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, capítulos 3 e 6.

É sugestivo que esse emprego cartesiano de *subjectum* apareça em Espinosa exatamente no mesmo contexto, ou seja, quando trata dos afetos, ainda que para ele ação e paixão não sejam termos reversíveis que se distinguem extrinsecamente como *terminus ad quem* e *ad quo*, mas intrinsecamente distintos, porque distinta sua causalidade respectiva – paixão é efeito de uma causa externa; ação, o de uma causa interna ou autodeterminada. Assim, o termo *subjectum* aparece, em duas únicas ocasiões, na *Ética*.

Na proposição 5 da Parte III, lemos:

Coisas são naturezas contrárias, isto é, não podem estar no mesmo sujeito, enquanto uma pode destruir a outra.

Demonstração: Com efeito, se pudessem convir entre si, ou estar simultaneamente no mesmo sujeito, logo poderia dar-se no mesmo sujeito algo que poderia destruí-lo, o que é absurdo.

E no enunciado do Axioma 1 da Parte V:

Se, em um mesmo sujeito são excitadas duas ações contrárias, deverá necessariamente dar-se uma mudança ou em ambas ou em uma só, até que deixem de ser contrárias.

Podemos observar que, nas duas ocasiões, o termo *sujeito* é empregado por Espinosa com justeza filológica e filosófica, aparecendo justamente quando o filósofo se refere àquilo que é próprio do conceito de sujeito, isto é, a inerência de predicados ou de qualidades. Assim, não pode haver *simultaneamente* num mesmo sujeito inerência dos contrários – “coisas de natureza contrária” – porque tais coisas se destroem reciprocamente se estiverem juntas num mesmo substrato, ou seja, o sujeito se torna contraditório e, como tal, se autodestrói. Donde, o axioma 1 da *Ética V* afirmar a necessidade de uma mutação quando contrários se encontram num mesmo sujeito. Espinosa está empregando com perfeita exatidão e correção o princípio de não contradição tal como formulado por Aristóteles.

O uso cartesiano e espinosano indica que o termo sujeito, apesar do *cogito*, não significa a subjetividade como *fundamentum*. Aliás, nos *Princípios da Filosofia*, Descartes afirma que há dois e somente dois princípios para a filosofia: o ser de Deus e o pensamento, e não Deus e a consciência de si (o *ego cogitans*). O ser do pensamento funda a ordem das razões; o ser de Deus, a ordem das matérias. E por isso nunca é demais recordar de onde vem o lugar proeminente ocupado pelo *cogito* nas *Meditações*.

Por que as *Meditações* precisam seguir a ordem analítica (que vai do efeito para a causa) e não podem seguir a ordem sintética (que vai da causa para o efeito)?

Como sabemos, Descartes propõe como método de descoberta da verdade o procedimento da ordem, isto é, um encadeamento contínuo, graças ao qual o desconhecido é deduzido do já conhecido. Para que a ordem seja perfeita, requer a medida, isto é, que os termos ordenados sejam homogêneos ou de mesma natureza, a fim de que a cadeia de razões não contenha qualquer descontinuidade que a invalidaria. A ordem não dá saltos nem possui hiatos, mas se realiza como uma cadeia contínua por intermédio do estabelecimento de uma medida comum (a mesma *ratio* ou proporção) entre um termo anterior e um posterior, assegurando não só a relação entre ambos, mas também que, graças à relação com o segundo termo, o primeiro possa relacionar-se com um terceiro termo que não é mesma natureza que ele; ou seja, a ordem exige a relação direta entre homogêneos para que possa permitir a relação indireta entre heterogêneos. Ordenar pela via sintética significa ordenar os termos a partir da causa primeira, portanto, no caso da metafísica, a partir de Deus. Ora, não há segundo termo algum que possua uma *ratio* comum com Deus, ou que possa ser imediata e diretamente relacionado a este primeiro – como não há proporção entre o infinito e o finito, entre Deus e as criaturas não há medida comum, apenas desproporção. Em outras palavras, a teologia da Criação do Mundo impõe um abismo entre o infinito e o finito e não é possível uma ordem cujo primeiro termo seja o Infinito Positivo. Cabe, portanto, realizar a ordem pela via analítica, tomando como primeiro termo o meditante no ato de meditar, assegurando uma medida comum entre duvidar e conhecer, visto que ambos são atos de mesma natureza, ou seja, pensamentos, e alcançar a primeira verdade como ato de pensar ou o *cogito*, cujas ideias, de mesma natureza que ele, precisam ser investigadas para que seja fixada uma medida encontrando aquela ideia que permita passar sem salto do *ego cogito* ao seu fundamento, isto é, Deus – por isso Descartes só pode provar a existência de Deus passando primeiro por aquilo que é homogêneo ao *cogito*, ou seja, a ideia de Deus. A decisão cartesiana não visa, portanto, fazer do *ego cogito* o *fundamentum absolutum*, e sim nele encontrar um meio para passar a este. Quando a criação do mundo for considerada preconceito imaginativo, a imanência do ser absolutamente infinito a todos os seres permitirá o emprego filosófico da ordem sintética, sem precisar recorrer à figura do *cogito*: chegamos à *Ética* de Espinosa.

Compreende-se, então, que, somente se “o conteúdo doutrinário” das *Meditações* for deixado de lado, como propõe Husserl, nada impedirá que o *ego cogito* ocupe “o lugar do rei”, como o Velazquez de Foucault.²⁴

24 Veja-se a célebre interpretação foucaultiana de *Las Meninas*, de Velásquez em *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1965.

V

Certamente, se deixarmos a palavra a Husserl, Hegel e Kant, teremos um solo firme para compreender porque o Grande Racionalismo não é, em nenhuma de suas formulações, uma filosofia da subjetividade.

Na 27^a. lição da *Filosofia Primeira*, Husserl escreve:

Um racionalismo dogmático jamais poderá conduzir a uma filosofia de validade última (...) A tentativa de Descartes para fazer do ego cogito o fundamento absoluto da edificação de todas as ciências objetivas e, ao mesmo tempo, sua ambição de conferir às ciências particulares e à metafísica que as abarca a unidade e a fundação definitiva fracassaram porque Descartes ainda não podia perceber a necessidade de fazer da esfera do ego cogito enquanto campo de uma experiência transcendental (ou ainda de uma intuição eidética) o tema de uma ciência descritiva e fazer aparecer numa investigação puramente imanente como a consciência pura abarca aqui, em virtude de necessidades que lhe são próprias, todas as possibilidades de formações objetivas a título de formações do conhecimento.²⁵

No caso de Hegel, vale a pena acompanharmos a interpretação de Gérard Lebrun ao “terra à vista!”, com que saúda a filosofia cartesiana. Lebrun indaga: qual o sentido da metáfora do vigia no alto da gávea? O que pretende Hegel ao afirmar que com Descartes começa a filosofia moderna?

Antes de Descartes, havia sempre um conteúdo que o pensar não havia posto e que se devia acolher como verdadeira antes de filosofar. É com esse *habitus* que rompe a resolução cartesiana de tomar por primeiro princípio metafísico “a certeza imediata do pensar” e, por conseguinte, de não reconhecer como verdadeiro senão o que comporta “a evidência interior da consciência” (...) O pensar é o princípio: esta declaração é de valor inestimável *para nós* [entenda-se, para Hegel], cuja ciência mostra esse princípio *em ação*, visto que ela é a dicção do saber que o pensar toma dele mesmo. Porém, quando atribuímos esta sentença a Descartes, devemos entender então por *princípio* um “mero princípio” (...) simples ponto de partida desprovido de qualquer promessa de auto-desenvolvimento. (...) “Nós começamos por algo certo, o Eu, o mesmo ponto que em Descartes, mas com necessidades e exigências completamente diferentes. A partir desse Eu, não é, com efeito, o ser que se quer estabelecer, mas seqüências do sistema do pensar”²⁶.

Descartes começa – “com Descartes, a cultura dos tempos modernos, o pensamento da filosofia moderna, começa realmente a aparecer”. Ora,

25 HUSSERL. *Philosophie première Première partie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1970. p. 274-275.

26 LEBRUN, Gerard. “A ingenuidade de Descartes”, *A Filosofia e sua história*. São Paulo: Cosacnaify, 2006. p. 520 e 530.

hegelianamente, todo começo é abstrato e indigente, exigindo o movimento especulativo de efetuação e, neste caso, o auto-desenvolvimento do *ego cogito* para que se efetue como sujeito. Em lugar do movimento especulativo, pelo qual o sujeito se põe a si mesmo como ação, Descartes simplesmente percorre uma ordem das razões, uma seqüência extrínseca de representações. Falta-lhe a mediação consigo, permanecendo por isso no “momento objetivo” (o certo e verdadeiro em si) sem alcançar o “momento subjetivo” (a efetividade do pensar). Numa palavra: no começo o *sujeito não é*.

Se fizemos até aqui um percurso no qual a ordem cronológica se encontra invertida é por julgarmos que Kant foi quem melhor compreendeu o sentido do *cogito* quando, na *Crítica da razão pura*, ao examiná-lo quando da apresentação dos paralogismos transcendentais da psicologia racional, declara que este ainda não era o sujeito na acepção que lhe será dada pelo idealismo transcendental. Kant, portanto, foi o primeiro a afastar a noção metafísica de *subjectum*.

Ao analisar a expressão *eu penso, eu existo*, Kant critica a confusão racionalista clássica entre pensar e conhecer (ou intuir) e entre sujeito lógico (unidade pressuposta como condição de todo ato do entendimento) e sujeito real (algo empiricamente dado numa intuição sensível). A consciência de si só será sujeito lógico se não for pensada como uma entidade, mas apenas como uma função de unidade do pensamento ou de síntese.

De fato, o *eu* está presente em todo ato do pensamento como condição de unidade dos atos do entendimento. A consciência dessa função de identidade exprime a consciência de que algo é pensado como sujeito. Não se pode, pois, pensar sem ter consciência; não se pode ter consciência sem se ter consciência da unidade do ato de pensar; não se pode ter consciência da unidade do ato de pensar sem ter consciência da identidade desse ato; mas ter consciência da identidade do ato de pensar significa ter consciência de que algo é sujeito ao qual atos de pensar são inerentes; donde não se pode pensar sem pensar algo como sujeito, isto é, sem pensar em algo ‘existindo’ ou posto como sujeito. (...) Assim, em todo ato de pensamento algo é pensado como condição do ato de pensamento, isto é, algo é pensado como sujeito. Sob este aspecto, algo é pensado como posto, mas o que é pensado não é uma entidade, mas apenas uma função de unidade.²⁷

Em suma, ainda não chegamos à subjetividade porque a consciência de si reflexiva ou o *cogito* é pensado como entidade, isto é, como substância. Afinal, o que pergunta Descartes, após proferir *ego cogito*? Indaga: o que sou, eu que penso? O

27 LANDIM FILHO, Raul. “Do eu penso cartesiano ao eu kantiano”, *Studia Kantiana*, vol. 1, n.1. 1998, p. 274 e 289.

que é esse eu que pensa? E responde: sou *res cogitans*. O eu que pensa é uma alma substancial. E não só isso. Se a extensão possui a dignidade de *subjectum* (sem o quê não se poderia falar em dogmatismo), então é a própria noção de fenômeno que desaparece, ou melhor, sequer pode aparecer.

O interessante na crítica kantiana a Descartes não se encontra, porém, apenas nesse ponto e sim, para o que nos interessa aqui, na mudança operada por Kant na noção de sujeito, inferida, agora, da função de unidade e identidade dos atos do entendimento. Desfeita a substancialidade metafísica do *subjectum*, sendo entretanto mantida a definição clássica deste como núcleo unificador e identificador, a unidade e a identidade não serão, agora, atribuídas a uma *res* e sim a uma operação de síntese do diverso. Sujeito significa operação cognitiva e por isso mesmo, em exata oposição ao que dissera Hobbes (todo *subjectum* é necessariamente corpo), sujeito não pode ser dito de coisa alguma. Para que a subjetividade seja descoberta será preciso aguardar a revolução copernicana, quando desaparecerá o caráter substancial do sujeito e, sobretudo, quando se dará a célebre inversão pela qual o sujeito, o *subjectum*, desaparece como *res* e se torna uma operação ou o suporte interior de operações, e o objeto, o *esse objectivum* ou a coisa interiorizada pelo e no pensamento, se torna fenômeno e, como tal, posto pelas operações do sujeito.

Em resumo: *a descoberta da subjetividade é um feito do idealismo alemão.*

VI

Sob essa perspectiva, as ponderações de Foucault em *Les mots et les choses* merecem ser apreciadas. A subjetividade propriamente dita (ou o que Heidegger chama de humanismo) só pode surgir quando se tornam manifestos os limites da representação e tais limites não são os da consciência de si.

A representação clássica, lembra Foucault, 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* 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.

Na época de Descartes e Leibniz, a transparência recíproca do saber e da filosofia era completa, a tal ponto que a universalização do saber num pensamento filosófico não exigia um modo de reflexão específico. A partir de Kant, o problema é completamente diferente; o saber não

pode mais desdobrar-se o sobre o fundo unificado e unificador de uma *mathesis*. De um lado, põe-se o problema das relações entre o campo formal e o campo transcendental (e neste nível todos os conteúdos empíricos do saber são postos entre parênteses e permanecem em suspenso de toda validade); de outro, põe o problema das relações entre o domínio da empiricidade e o fundamento transcendental do conhecimento (agora, a ordem do formal é posta de lado como não pertinente para dar conta dessa região onde se funda toda experiência, mesmo a das formas puras do pensamento). Todavia, num caso como no outro, o pensamento filosófico da universalidade não é de mesmo nível que o campo real; ele se constitui seja como uma reflexão pura susceptível de *fundar* seja como uma retomada capaz de *desvendar*.²⁸

Falar dos limites da representação significa, portanto, 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.

A partir de Kant, duas vias se abrem. A primeira, aberta por Fichte, considera que a totalidade do domínio transcendental deve ser geneticamente deduzida das leis puras, universais e vazias do pensamento – nessa via, desdobra-se a subjetividade transcendental, cujas aporias não cessarão de ocupar a obra de Husserl. A segunda é aberta pela fenomenologia hegeliana, na qual a totalidade do domínio empírico é retomada no interior de uma consciência que se revela a si mesma como espírito e, portanto, como campo simultaneamente empírico e transcendental.

Se retomarmos o caminho hegeliano, poderemos compreender o que acontece quando se passa da crítica kantiana à substancialidade do *cogito* para a crítica hegeliana da não subjetividade da substância espinosana. O erro de Descartes, em termos do idealismo transcendental, foi conceber o sujeito como substância e não como operação; o erro de Espinosa, em termos do idealismo dialético, foi não ter concebido a substância como sujeito –“o espinosismo é a filosofia na qual Deus é determinado somente como substância e não como sujeito e espírito”²⁹.

À guisa de conclusão, retornemos à interpretação hegeliana da substância em Espinosa.

Embora, no *cogito*, pensar e ser estejam enlaçados, Hegel afirma, como vimos, que, em Descartes, o subjetivo e o objetivo permanecem separados, imóveis ou estanques e que somente na substância espinosista eles se unem.

28 FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1965, p. 260.

29 HEGEL. *Encyclopédie des sciences philosophiques. La science de la logique*. Prefácio à Segunda Edição. Paris: Vrin, 1972, p. 127. E mais adiante, no § 151, lemos: “Deus é em verdade seguramente a necessidade, ou como se pode dizer também, a Coisa absoluta, mas também ao mesmo tempo a Pessoa absoluta e nisso deve-se reconhecer que a filosofia espinosista permaneceu aquém do verdadeiro conceito de Deus, que forma o conteúdo da consciência religiosa cristã.”

A filosofia de Espinosa é a objetivação da de Descartes, na forma da verdade absoluta. O pensamento elementar do idealismo espinosista é: o que é verdadeiro é simplesmente a substância uma cujos atributos são o pensamento e a extensão (a natureza); e somente essa unidade é real, é o real. Somente ela é Deus. (...) Vemos que o que se exprime assim é a apreensão do Ser como Unidade dos opostos.³⁰

Essa unidade, porém, é abstrata: os atributos são determinações da essência da substância do ponto de vista do entendimento (“o que o intelecto percebe da essência da substância”, diz Espinosa), portanto, permanecem no ponto de vista da exterioridade: não há reflexão, eles estão dados, a substância não passa neles. Da mesma maneira, ela não passa nos modos, pois o finito não tem consistência, permanece lado a lado com o infinito e se dissolve nele. A ausência da mediação dialética faz da substância “um abismo sombrio, informe, que devora todo conteúdo determinado”.

É bem verdade, lemos nas *Lições sobre a história da filosofia*, que a *causa sui* é um “conceito fundamental para toda especulação”, pois é “a causa infinita na qual a causa é idêntica ao efeito”. No entanto, o caráter especulativo desse conceito se perde em Espinosa porque este não desenvolve a contradição de uma causa que se exterioriza num efeito, mas a toma como já resolvida na identidade a si da substância imóvel. Espinosa perde o caráter especulativo da causa de si justamente porque a substancialidade é desprovida de efetividade e ela o é porque não é compreendida como espiritualidade, ou seja, como subjetividade, pois, por um lado, falta à substância o princípio da *personalidade*, por outro, o conhecimento é reflexão extrínseca que não compreende nem se deduz da substância.³¹

30 HEGEL, *Lectures...* Op. cit., p. 256.

31 HEGEL, *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Solar, 1968, p. 474-75.

Bibliografia

- CHAURÍ, Marilena. *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. Volume I. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ESPINOSA. *Tratado da reforma da inteligência*. Tradução Lívio Teixeira. São Paulo: Editora Nacional, 1966.
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1965.
- HEGEL. *Ciência de la lógica*. Buenos Aires: Solar, 1968.
- _____. *Lectures on the History of Philosophy*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1968.
- _____. *Encyclopédie des sciences philosophiques. La science de la logique*. Prefácio à Segunda Edição. Paris: Vrin, 1972.
- HEIDEGGER. “La época de la imagen del mundo”, *Sendas Perdidas*. Buenos Aires: Losada, 1960.
- _____. “La question de la vérité chez Platon”, *Questions I*, Paris: Gallimard, 1967.
- HUSSERL. *Philosophie première Première partie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.
- _____. *Meditações Cartesianas*. Paris: Vrin, 1953.
- LANDIM FILHO, Raul, “Do eu penso cartesiano ao eu kantiano”, *Studia Kantiana*, vol. 1, n.1. 1998.
- LEBRUN, Gerard. “A ingenuidade de Descartes”, *A Filosofia e sua história*. São Paulo: Cosacnaify, 2006.
- MERLEAU-PONTY. “Partout et nulle part”, *Signes*. Paris: Gallimard, 1960 [tradução brasileira: São Paulo: Abril Cultural, 1972].
- _____. *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin, 2003.

Recebido em 16.07.2018.

Aceito para publicação em 26.07.2018.

© 2018 Marilena de Souza Chauri. Esse documento é distribuído nos termos da licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional (http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt_BR).