

Subjetividade absoluta, cogito, afetividade e intencionalidade (Estudo inicial)

AMÉRICO PEREIRA

Universidade Católica Portuguesa | CEFi

Resumo: Iniciámos uma investigação dedicada ao tema em epígrafe, que nos conduziu ao que se afigura ser um longo caminho heurístico. O objetivo é rasrear a questão da subjetividade absoluta em Descartes, Husserl e Henry. Tendo começado por trabalhar as *Meditações sobre a filosofia primeira*, a nossa comunicação versará apenas sobre o que nos foi dado encontrar nesta obra. Ainda assim, o estado da investigação parece dar razão à intuição de que o fim de Henry consiste em encontrar uma solução credível para o impasse que a forma como Descartes pôs e procurou desenvolver a sua temática gerou.

Não é possível compreender a questão do que seja uma subjetividade absoluta sem se revisitar o texto moderno em que esta questão é posta com toda a profundidade, talvez de forma definitiva e insuperável, quer nas aporias ou pseudo-aporias que suscita, quer nas soluções ou pseudo-soluções que aporta. Para já, nesta fase inicial do estudo, ainda muito longe da sua conclusão, não iremos retroceder devidamente até Santo Agostinho, este, sim, o descobridor primeiro da problemática aqui em causa¹.

¹ AGOSTINHO, *Cidade de Deus*, «Livro XI», Capítulo XXVI: «Imagem da soberana Trindade que, de certo modo, se encontra mesmo na natureza do homem ainda não bem-aventurado», edição em língua portuguesa, tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de João Dias Pereira, Lisboa, FCG, 1993, vol. II, pp. 1051-1052. Devido à importância que tal texto do Hiponense assume, aqui o transcrevemos na íntegra: «[...] Efetivamente, somos e sabemos que somos e amamos esse ser e esse conhecer. E nestas três coisas que acabo de referir nenhuma falsidade parecida com a verdade nos perturba. De facto, não as atingimos como às realidades exteriores, por qualquer sentido corporal como as cores pela vista, os sons pelo ouvido, os perfumes pelo olfato, os sabores pelo gosto, o duro e o mole pelo tato. Destas coisas sensíveis temos também imagens que muito se lhes assemelham — mas são corporais: consideramo-las no pensamento, conservamo-las na memória e somos por elas incitados a desejarmos as próprias coisas; mas sem qualquer imagem enganosa da fantasia ou da imaginação, é coisa absolutamente certa que sou, que conheço e que amo. Nestas verdades, nenhum receio tenho dos argumentos dos académicos que dizem: Que será se te enganares? — Pois se me enganar, existo. Realmente, quem não existe de modo nenhum se pode enganar. Por isso, se me engano é porque existo. Porque, portanto, existo se me engano, como poderei enganar-me sobre se existo, quando é certo que existo quando me engano? Por conseguinte, como seria eu quem se enganaria, mesmo que me engane não há dúvida de que não me engano nisto: — que conheço que me conheço. De facto, como conheço que existo, assim também conheço isso mesmo: — que me conheço. E quando eu amo estas duas coisas, acrescento às coisas que conheço o amor como terceiro elemento que

As *Meditações cartesianas*², de Husserl, são uma retoma renovada da reflexão cartesiana, que se reclamam como mais fiéis à essência da questão suscitada por Descartes do que as originais³. Henry, por sua vez, procura ir mais longe, ensaiando resolver de forma supostamente ainda mais radical a questão que está no cerne quer da iniciativa e caminho resolutivo cartesiano quer de toda a sua posteridade.

Esta questão é a da *realidade ontológica* — por mais que se queira fugir a este estatuto — *do ato de pensamento*, no absoluto que o constitui. Note-se que, apesar de o termo «*cogito*» surgir no título deste trabalho, propositadamente não foi utilizado na afirmação anterior, pois o seu uso é abusivo desde o início, mesmo e talvez sobretudo logo em Descartes. O suposto «*cogito*», assim que surge nas *Meditações* de Descartes, é imediatamente uma falsidade formal e material, como se provará neste estudo inicial. Ora, em última análise, é esta posição que Henry quer superar. Mas o caminho é muito longo e, aqui, apenas apresentaremos o que couber no espaço material disponível⁴.

não é de menor importância. Pois não me engano sobre se me amo, já que não me engano nas coisas que amo; mesmo que elas fossem falsas, seria verdade que amo as coisas falsas. [...]» Para lá do manifestamente evidente, encontra-se já aqui, sem ilusão retrospectiva, o que é a noção da «realidade objetiva» dos conteúdos do pensamento, isto é, do pensamento não como estrutura arquitetónica vazia, mas como ato constituído por «realidades objetivas», quer dizer, entidades cuja realidade como ato de pensamento e enquanto tais não podem ser postas em causa sem que se negue em absoluto a realidade do próprio pensamento e, assim, de tudo: Santo Agostinho põe já o suposto lógico-metafísico da questão — ou o absoluto do ato de pensar ou nada.

² Utilizámos a versão francesa publicada pela casa Editora Vrin: HUSSERL, Edmond, *Méditations Cartésiennes. Introduction à la Philosophie*, traduit de l'allemand par Mlle Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Lévinas, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.

³ No parágrafo primeiro da «Introdução», intitulado «Les «Méditations» de Descartes, prototype du retour philosophique sur soi-même», diz Husserl, p. 2: «Les méditations de Descartes ne veulent donc pas être une affaire purement privée du seul philosophe Descartes, encore moins une simple forme littéraire dont il userait pour exposer ses vues philosophiques. Au contraire, ces méditations dessinent le prototype du genre de méditations nécessaires à tout philosophe qui commence son œuvre, méditations qui seules peuvent donner naissance à une philosophie.» Mais adiante, afirma, p. 3: «En fait de réalité absolue et indubitable, le sujet méditant ne retient que lui-même en tant qu'égo pur de ses *cogitations*, comme existant indubitablement et ne pouvant être supprimé même si ce monde n'existait pas. Dès lors le moi ainsi réduit réalisera un mode de philosopher solipsiste. Il se mettra en quête de voies d'un caractère apodictique par lesquelles il pourra retrouver, dans son intériorité pure, une extériorité objective.» No parágrafo décimo da «Primeira meditação», depois de salientar o erro de Descartes ao hipostasiar o seu *cogito*, afirma Husserl, p. 21: «[...] ayant, en un certain sens, déjà fait la plus grande des découvertes, Descartes n'en saisit pas le sens propre, celui de la subjectivité transcendentale. Il ne franchit pas le portique qui mène à la philosophie transcendentale véritable.»

⁴ Esta investigação irá continuar, seguindo um percurso inverso: primeiro, tratar-se-á Agostinho, depois, Descartes (e provavelmente Kant), depois ainda, Husserl, e, apenas no fim, Henry.

Como se sabe, Descartes procura construir todo um novo sistema do mundo sobre novas bases epistemológicas, verdadeiramente transcendentais, isto é, necessárias e universais. O mesmo desiderato pode ser encontrado no trabalho de Husserl. Para tal construção, no entendimento de Descartes, há que encontrar um arquimediano ponto inconcusso que possa servir de base, também transcendental, a tal processo de renovação, não apenas como suposto metodológico fundamental, mas como realidade ontológica que confira um estatuto não apenas puramente noético, mas plenamente real ao resultado a que se possa eventualmente aportar.

Para que se possa substituir a anterior *crença*, lógico-racionalmente infundamentada, numa realidade *em si* e por si mesma ontologicamente – e, portanto, epistemologicamente – válida, por uma verdadeira *ciência* acerca de uma realidade *em si* mesma indubitavelmente válida, isto é, com real valor epistemológico, há que poder encontrar e encontrar mesmo algo não apenas lógico-axiomáticamente válido – o que reduziria imediatamente essa mesma realidade a nada mais do que algo do âmbito do puramente lógico –, mas algo que, tendo este mesmo caráter de validade lógico-axiomática, o transcenda e se evidencie indubitavelmente como algo de ontologicamente real *para lá da sua realidade lógico-axiomática*.

É este o trabalho das meditações cartesianas originais, que Descartes considera válidas, apesar de todas as críticas, mais ou menos inteligentes que, ainda com possibilidade de sua resposta em vida e a que respondeu, lhe foram feitas.

A que assistimos nestas *Meditações*, originais, de Descartes?

Por ser absolutamente necessário encontrar um eixo fundamental de absoluta indubitabilidade e por haver formas comuns de incerteza nos modos também comuns de ato de inteligência, sentido lato, Descartes faz a suspensão, a que é a sua *epokhe*, de toda a relação formal e material entre o puro ato de inteligência em si mesmo, o seu conteúdo e qualquer possível realidade a tal transcendente.

Quando se diz vulgarmente que Descartes não confia na sensibilidade porque esta é falsa, não se está a compreender o que está em causa: *a sensibilidade não é falsa ou verdadeira*, é o que é como ato de inteligência a que corresponde uma determinada intuição – que denominamos de sensível apenas porque a referimos à sensibilidade, mas que é tão intuição como qualquer outra. E *uma intuição, no absoluto do que é, é sempre verdadeira*, pois é o que é, limita-se a ser o que é. Se vejo uma sereia vejo uma sereia e isso é um absoluto em si mesmo. Mas as sereias não existem, diz-se. Existem, sim, pelo menos esta que surgiu na minha intuição de sereia. Eu *vi* uma sereia. Não se trata de ter imaginado uma sereia. Trata-se de ter mesmo *visto* uma.

Mas não se pode ver sereias porque elas não existem para poderem ser vistas. E com que intuição é que eu não vejo as sereias que não existem? É que não há

uma sensibilidade do negativo em ato. Não há também uma intuição sensível do que não existe. A negatividade é sempre uma intuição intelectual, por constatação lógica de uma ausência: por exemplo, foi assim que foi construída parte da «Tabela Periódica dos Elementos», por Dimitri Mendeleiev.

Quer isto dizer que o que está em causa na sensibilidade não é o *puro teor das suas intuições*, que é um absoluto em si mesmo, e, nisso que é, é indubitável, mas a possível *adequação* de tais intuições a algo transcendente à sensibilidade e que esteja relacionado com elas de um modo em que estas sejam uma sua chamada representação, uma sua tradução em termos do «logos» humano do que elas são em termos de uma sua possível realidade própria transcendente a tal mesmo «logos».

A questão não diz respeito à sensibilidade humana enquanto tal, que é indubitável em ato, mas ao ato de isso a que tal sensibilidade supostamente se refere bem como à possível relação entre ambos. Usamos o termo «possível», pois, assim que Descartes inicia este processo, tudo o que diz respeito ao estatuto ontológico do que transcende o próprio ato de reflexão, em sua pureza interna, e tudo o que diz respeito às relações de este seja com o que for, está imediatamente posto em *epokhe*.

É esta a razão pela qual Descartes põe também em causa todas as formas de intuição, e também imediatamente, se bem que na obra tal suceda segundo a ordem do tempo porque a exposição, ao contrário da lógica que expõe, obedece ao movimento segundo o modo cronológico, porque tudo o que transcende o ato imediato de inspeção do pensamento por si próprio escapa a esta inspeção, tudo tem de ser posto em suspenso até que a inspeção, que põe tudo em causa imediatamente, possa imediatamente percorrer todos os escaninhos do pensamento. Note-se que estes são concomitantes, devendo ser todos inspecionados no mesmo ato, mas tal é impossível em registo discursivo, que é o da obra, como já foi visto anteriormente. Se Descartes fosse Deus, poderia inspecionar tudo num mesmo ato, mas não é e sabe-o bem.

Este ponto é fundamental. A razão profunda da necessidade da *epokhe* total reside em que o pensamento como Descartes o pode exercer não é infinito em ato: para um tal pensamento, qualquer das questões suscitadas pelas meditações cartesianas não faz sentido algum pois já dispõe das respostas antes de sequer fazer as perguntas. É este o sentido da absoluta veracidade divina, não um *sentido moral* de um Deus “bonzinho” e incapaz de mentir porque é “boa pessoa”, mas o de um *Deus metafísico* que *não pode mentir porque não tem como*, dado que coincide com uma intuição infinita em que tudo está imediatamente presente e, estando presente deste modo, não há forma alguma de negar tal presença. Aqui, a moral não entra porque não pode entrar.

Não é metafisicamente possível a Deus *faltar à verdade* — é o termo epistemológica e logicamente correto —, porque *Deus é a verdade*, no sentido anteriormente

exposto. Por isso, Descartes tem de inventar as ficções de um «deus enganador» e de um «gênio maligno», extremo metodológico daquele, a fim de poder pôr em dúvida a realidade interna de intuições que são tão verdadeiras no vulgar ser humano, em Descartes, como em Deus, citamos: «[...] também eu me podia enganar todas as vezes que somasse dois e três ou contasse os lados de um quadrado, ou em algo mais fácil ainda, se é possível imaginá-lo.»⁵.

A questão não reside em poder haver erro porque estou a «somar» ou a «contar» os lados, operações que supostamente são narrativas, isto é, que implicam movimento e, assim, lapsos de intuição, podendo haver introdução, por via de tais lapsos, que correspondem a vazios ou nada de intelecção, de isso que é o erro. Todavia, em Deus, cuja intuição é infinitamente imediata, logo, não narrativa, também há lapsos de intelecção? Também se engana a contar os lados do quadrado? Ou não tem a intuição imediata da igualitária quadratura, isso que no quadrado é a sua própria essência?

O expediente que Descartes utiliza aqui consiste em introduzir *narratividade* onde ela não existe em absoluto: a narratividade aplica-se ao modo próprio da intuição da sensibilidade, que funciona supostamente segundo o movimento das coisas de que é possível correlato como forma de inteligência, e que se movem, tendo ela de se mover também, isto é, que se diferenciam, tendo a sensibilidade de também se diferenciar.

Todavia, o quadrado não se move e a soma também não. São o que são na intuição que os dá: o quadrado não é dado numa intuição “somadora” de lados, é dado imediatamente como quadrado, em Deus como num Descartes qualquer. A soma ou a outra operação qualquer não é dada segundo o modo do movimento, ela corresponde ao ato que dá a grandeza matemática a que se refere imediatamente⁶.

Se houver uma inteligência, como a paradigmaticada em Deus, que a possa dar imediatamente, imediatamente possui tudo o que a operação é. Se for uma

⁵ DESCARTES, *Meditações sobre a filosofia primeira*, Introdução, Tradução e Notas de Gustavo de Fraga, Coimbra, Livraria Almedina, p. 111. (O original latino apresenta: «[...] ita ego ut fallar quoties duo & tria simul addo, vel numero quadrati latera, vel si quid aliud facilius fingi potest!»; a versão francesa consultada e que acompanha a citação latina diz: «[...] il se peut faire qu'il ait voulu que je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d'un carré, ou que je juge de quelque chose encore plus facile, si l'on se peut imaginer rien de plus facile que cela.», in DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques. Objections et réponses suivies de quatre Lettres*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, pp. 64-65).

⁶ Não confundir com o “processo de cálculo”, que é isso que narrativamente permite alcançar isso que é dado na operação. Estranhamente, a operação não opera, indica na forma que assume, um valor (ou um conjunto de valores); esta indicação coincide com o que designa, se bem que não de um modo explícito. Para que haja explicitação, tem de haver cálculo. É este processo narrativo, que constitui o cálculo, que se confunde com a «operação». Mas não são confundíveis.

inteligência finita, tal domínio imediato total não é possível, mas é possível o domínio imediato de cada um dos passos necessários e cada um deles corresponde a uma intuição que em nada difere da intuição do quadrado no que é como ato lógico. É aqui que se funda a necessidade metodológica, intuída por Descartes, quer da divisão dos problemas complexos nas suas partes mais simples, quer da existência de clareza e distinção, quer de Deus como garante metafísico – não moral – de todo o processo, porque em Deus tudo é simples, claro, distinto, e Descartes não quer outra coisa senão *que o ser humano possa de algum modo pensar como Deus pensa*, não infinitamente em ato, mas *com infinita clareza e distinção*, que permitem que cada intuição em si mesma e por si mesma seja indubitável e, assim, real na sua realidade, atualidade, própria⁷.

Ora, é esta mesma realidade própria que vai marcar definitivamente o pensamento pós-cartesiano que assume os pressupostos cartesianos positiva ou negativamente.

É que o ato da inteligência assim entendido tem uma realidade muito própria.

Próximo do fim do processo de *epokhe*, Descartes, tendo produzido a sua «dúvida hiperbólica», encontra o seu eixo de Arquimedes.

«Suprimindo tudo aquilo que admite a menor dúvida»⁸, há apenas algo que é indubitável, não de modo psicológico, nem sequer de modo epistemológico, mas de modo ontológico: é que há um ato de pensamento, qualquer, que coincide, não com esta certeza, mas com tudo o que foi o trajeto analítico da reflexão até agora efetuada. O próprio estatuto – não o ontológico absoluto, que esse está definitivamente assente – do que tal ato de pensamento seja no pormenor não só não interessa a este nível como nunca poderá ser estabelecido a partir deste estádio a que se chegou.

Descartes aportou a *uma evidência ontológica autorreferente*, relativamente à qual não pode haver qualquer dúvida a qualquer nível: há um ato de pensamento, que coincide com o ato de pensamento analítico em que tal foi descoberto. Pode dizer-se que o absoluto do ato de pensamento se descobriu a si próprio.

Mas nada mais se pode dizer neste ponto. Todas as afirmações que Descartes imediatamente profere acerca da tipificação deste ato são impassíveis de ser

⁷ Cada intuição é real no que é, como é. Henry vai perceber que aqui está presente a resposta à questão da realidade própria do ato de pensamento, dando a este absoluto intuitivo a designação de passibilidade absoluta.

⁸ DESCARTES, *Meditações sobre a filosofia primeira*, Introdução, Tradução e Notas de Gustavo de Fraga, Coimbra, Livraria Almedina, p. 117. (O original latino apresenta: «[...] removendo scilicet illud omne quod vel minimum dubitationis admittit [...]»; a versão francesa consultada e que acompanha a citação latina diz: «[...] en m'éloignant de tout ce en quoi je pourrai imaginer le moindre doute [...]», in DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques. Objections et réponses suivies de quatre Lettres*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, pp. 70-71).

pronunciadas de forma logicamente aceitável neste momento da análise, análise que se baseia apenas em intuições e em mais nada se pode basear. É aqui que reside o cerne da questão, que permanece irresoluta em Hume, Kant e Husserl e que Henry procura resolver. É esta intuição pura, a que todo o ato de pensamento se resume como fundamento primeiro e último, que constitui o cerne da proposta de Henry.

Assim sendo, as afirmações, referindo-se à eventual ação do deus enganador e do génio maligno: «[...] não há dúvida de que também existo se me engana; que me engane quanto possa, não conseguirá nunca que eu seja nada enquanto eu pensar que sou alguma coisa.»⁹, não são válidas. Não é possível a Descartes, para já, introduzir na meditação algo como a referência a um sujeito de tal pensamento, a um «eu».

Um as linhas à frente, no texto, insiste: «De maneira que, depois de ter pesado e repesado muito bem tudo isto, deve, por último, concluir-se que esta proposição *Eu sou, eu existo*, sempre que proferida por mim ou concebida pelo espírito, é necessariamente verdadeira.»¹⁰. Ora, nesta fase das meditações, não há «eu» algum que pense. Não há um eu que pense pensamentos, quando muito, há um pensamento que poderá pensar algo como um «eu».

Descartes limita-se até agora – e isso de modo absoluto, copiando o que Agostinho tinha conseguido na sua *Cidade de Deus* – a provar que há um ato de pensamento. E prova-o coincidindo com ele, não de modo psicológico ou cronológico, mas de modo transcendental: isto que há em ato sempre que há um ato de pensamento constitui um absoluto. É este absoluto em ato que se pode pensar como tal, isto é, a si próprio. O mesmo é dizer que, se puder haver algo como um «*cogito*» será neste ato absoluto de pensamento que poderá ser encontrado.

⁹ DESCARTES, *Meditações sobre a filosofia primeira*, Introdução, Tradução e Notas de Gustavo de Fraga, Coimbra, Livraria Almedina, p. 119. (O original latino apresenta: «Haud dubie igitur ego etiam sum, si me semper fallit. Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit; & fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo»; a versão francesa consultada e que acompanha a citação latina diz: «Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose.», in DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques. Objections et réponses suivies de quatre Lettres*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, pp. 72-73).

¹⁰ DESCARTES, *Meditações sobre a filosofia primeira*, Introdução, Tradução e Notas de Gustavo de Fraga, Coimbra, Livraria Almedina, p. 119. (O original latino apresenta: «Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum, go sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessário esse verum»; a versão francesa consultada e que acompanha a citação latina diz: «De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition: *Je pense, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit», in DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques. Objections et réponses suivies de quatre Lettres*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, pp. 72-73).

Ora, este ato de pensamento é, em absoluto, tudo o que há. Não há, sequer, imanência e transcendência, que pressupõem uma dualidade de «topoi» ontológicos, não é possível falar-se de «idealismo», porque seria apenas um nome sem qualquer valor formal, pois o pensamento em absoluto não é ideal ou outra coisa qualquer, dado que nada há com que o comparar.

Não é possível também falar de «subjetividade», pois não há algo que se possa comparar com a hipótese de um sujeito e o que Descartes faz não é hipostasiar o pensamento em sujeito pensante, é simplesmente falsificar uma evidência outrossim boa, é, epistemologicamente, mentir.

Pior ainda, quando, mais umas linhas à frente, afirma: «Mas ainda não sei quem sou, eu que agora sou necessariamente.»¹¹. É certíssimo que Descartes desconhece quem é, mas não é menos certo que também não sabe «que é»: o que se sabe — e não é um sujeito qualquer que o sabe, muito menos Descartes, mesmo que seja um Descartes entidade meramente heurístico-operatória-subjetiva — é que há um, e apenas, *um*, esse sim, necessário, *ato de pensamento*. Necessário, pois, sem ele, nada, absolutamente nada.

Descartes prova, assim, a necessidade do pensamento exatamente porque, havendo um qualquer ato de pensamento tal significa imediatamente que o nada não é. E isto é uma intuição ontológica fundadora: *a intuição ontológica fundadora*. Ambos, existência do ato de pensamento e concomitante não existência do nada são necessários e absolutos. Isso em que Descartes tropeça nas suas meditações é algo de potentíssimo, pois é a evidência absoluta de que, havendo e enquanto houver pensamento, não há o nada, literalmente.

Nesta e com esta intuição ontológica, pelo que tal intuição é, Descartes funda também, neste seu contexto heurístico, o que é o domínio da metafísica, domínio constituído pelo ato de pensamento como absoluto independentemente de qualquer outra referência: o absoluto da diferença entre o nada e o ser é dado nesta intuição. É esta diferença que constitui o próprio metafísico, sempre que se dá. Tal aplica-se analepticamente a toda a matéria da história do pensamento, mas também prolepticamente aos autores que interessam esta investigação: Kant (e Hume, de quem assume os pressupostos), Husserl e também Henry — todos eles, neste sentido, metafísicos à sua maneira.

Mas levanta-se imediatamente a questão de se saber o que é que assegura a permanência do ato de pensamento que anula o nada, se é que se quer que a

¹¹ DESCARTES, *Meditações sobre a filosofia primeira*, Introdução, Tradução e Notas de Gustavo de Fraga, Coimbra, Livraria Almedina, p. 120. (O original latino apresenta: «Nondum vero satis intelligo, quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum»; a versão francesa consultada e que acompanha a citação latina diz: «Mais je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis», in DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques. Objections et réponses suivies de quatre Lettres*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, pp. 72-73).

anulação do nada seja algo mais do que um instante. Suscita-se também a questão de saber o que é que, não havendo a hipóstase de um eu suporte do ato de pensamento e estando a relação ontológica invertida, faz a ligação quer lógica quer ontológica entre os atos de pensamento analiticamente considerados. Estas questões, por muitas tentativas que tenham existido até hoje, continuam, neste contexto, por resolver.

Como é que se prova a existência de algo como *um sujeito de pensamento* a partir do puro pensamento?

Teria razão a velha tradição psicológica antiga segundo a qual a «alma» era uma hipóstase ontológica natural ou terá razão o Sartre da *Transcendance de l'égo*¹², dois extremos hermenêuticos da questão aqui trabalhada?

Não há, assim, aqui, o famoso, mas absolutamente falso «*cogito*». Bem pode Descartes dizer: «Ego sum, ego existo»¹³, «res cogitans»¹⁴, ou «sed qualis res? Dixi cogitans.»¹⁵, pois tal de nada lhe serve, dado que a única realidade com caráter substancial que existe é um puro pensamento, sem outra referência que não si próprio. Todas estas expressões consagradíssimas são falsas, quando aplicadas ao puro conteúdo objetivo do ato de pensamento. Deste modo, se se aceitarem como substanciais pontos de partida heurísticos, todo o trajeto subsequente será erróneo.

Por outro lado, se se aceita a sua pureza puramente lógico-noética, como fazem Hume e Kant, cai-se numa hipostasiação do ato de pensamento como única realidade, em absoluto. Quer o esquema de Hume quer o de Kant absolutizam o pensamento como ato intranscendente, criando, assim, não formas idealistas, em que as ideias pressupõem uma qualquer forma de correlato a elas transcendententes ou não podem ser sequer classificadas como «ideias», mas formas de ontologia em que apenas existe o pensamento e apenas um pode existir, reduzindo a si todo o possível, pois, neste modelo, nada é representativo seja do que for, por mais que os autores de tais esquemas digam o contrário, mas tudo é absoluto no que é *como ato de pensamento*, ficando, assim, também por resolver as questões relativas à continuidade do ato de pensamento e à relação de este ato com o nada.

Henry trabalha precisamente estes pontos fundamentais, constituindo a sua proposta de vida como «arqui-passibilidade» a resposta fundamental ao impasse

¹² SARTRE, Jean-Paul, *La transcendance de l'égo. Esquisse d'une description phénoménologique*, Introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985 (interessa a obra toda).

¹³ DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques. Objections et réponses suivies de quatre Lettres*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, p. 72 e p. 76.

¹⁴ *Ibidem*, p. 76.

¹⁵ *Ibidem*.

a que o pensamento que medeia entre Descartes e a sua reflexão tinha chegado. O estudo em que tal será abordado será feito posteriormente e será a finalização do que aqui se apresenta¹⁶.

Como não é muito difícil de se perceber, Descartes era um homem muito inteligente e rápido na forma de o ser – um Odisseu moderno – e percebeu que havia apenas uma saída possível para esta situação ontológica com que se tinha deparado: se nada mais há do que um ato de pensamento, se este ato de pensamento não tem suporte ontológico outro que não ele próprio, é no que este ato de pensamento é em seu *detalhe* que se pode procurar se há algo que possa corresponder a alguma forma de transcendência possível, quer no que diz respeito a algo que transcenda em geral o ato de pensamento, quer a algo que o transcenda como um real «eu» que pense tal ato de pensamento.

Para que se possa descobrir se há um «eu» que seja sujeito do ato de pensamento tem de se partir do ato de pensamento, procurando saber se nele há algo que surja como um «eu», tendo, depois, de investigar se esse eu é uma simples forma pura de pensamento, a tal se reduzindo, ou se é possível que seja algo que, transcendendo em si o ato de pensamento, possa ser sede deste e em coincidência com o que este é objetivamente, sem o que nunca poderá haver qualquer ligação lógica entre ambos e, assim, também qualquer ligação ontológica.

O que é que tem prioridade ontológica, o ato de pensamento, logicamente primeiro, necessariamente, ou o ato de um eu, ontologicamente anterior à manifestação lógica do pensamento, incluindo a do pensamento que coincide com o conteúdo «eu», a haver este?

É a esta questão que Descartes vai procurar responder na sequência das suas *Meditações*.

Sabe-se que Descartes afirma «Ego sum, ego existo» e que afirma também que é «res cogitans», precisando: «id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio»¹⁷. Ora, como já foi visto, até este ponto da meditação, não há qualquer possibilidade de logicamente se afirmar que, no ato de pensamento que acabou de se provar, precisamente em ato e como atualidade absoluta, aliás única passível de ser afirmada como tal, esteja presente algo a que se possa chamar um «eu».

A «coisa pensante» não é mais do que a pura atualidade do ato de pensamento.

Este ato de pensamento começa e termina em si próprio. Nem sequer se pode dizer que seja uma pura interioridade, pois este sentido de interioridade

¹⁶ Precisamente como fecho de abóbada da tradição que nasce em Agostinho.

¹⁷ DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques. Objections et réponses suivies de quatre Lettres*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, p. 76.

opõe-se exatamente a quê? O mesmo se diz de uma eventual referência a uma pura «imanência», pois nada há com que a comparar, com que a contrastar, nomeadamente uma «transcendência».

A diferença fundamental entre a meditação de Descartes e a de Santo Agostinho reside no facto de, para este último, haver necessariamente uma criatura espiritual, criada como tal por Deus, a quem foi dada, na sequência de tal dado fundador, a possibilidade de se reconhecer como ato espiritual irreduzível. Mas irreduzível na relação com o criador, relação que não reduz a criatura ao criador, precisamente porque a criatura é um ato autónomo de pensamento, um espírito autónomo, mesmo que não coincida com o melhor possível de si própria, isto é, mesmo quando se engana: é ela que se engana, não Deus por ela ou nela, não outra «coisa» qualquer.

Em Agostinho, há uma relação ontológica fundadora prévia, que se dá na forma metafísica, quer entre Deus e a criatura quer, na criatura, entre o ato divino, que a constitui como absoluto de possibilidade, e a sua atualidade espiritual. O pensamento humano, em Agostinho, dá-se como ato espiritual *de uma criatura, numa criatura*, de uma coisa ontologicamente anterior ao pensamento como coisa que, por ser ontologicamente anterior ao pensamento, lhe serve de suporte ontológico. A substância em Agostinho não é o puro ato de pensamento, mas a pessoa, que é também ato de pensamento, mas não só ato de pensamento. É um ato criatural complexo como absoluto de possibilidade e um ainda complexo ato de autorrealização como «coisa» que melhor pode ser dita como «carne pensante», em que não há pensamento sem carne e não há carne sem pensamento.

Não há, aqui, «carne» em Descartes. Na realidade, nunca há, nem mesmo depois da suposta passagem para a reposição da transcendência. Mas vamos por partes, como Descartes aconselha.

Depois da *epokhe* que lhe é própria, a meditação cartesiana fica apenas com um ato de puro pensamento. Este puro ato de pensamento não é uma coisa pensante, pois *não há coisa alguma que pense*, isto é, não há qualquer possibilidade de se estabelecer uma qualquer anterioridade quer lógica quer ontológica entre algo que pense o ato de puro pensamento e este mesmo. Nada há, para já, que se manifeste como algo que sirva de suporte qualquer ao ato de pensamento. Este constitui-se como um universo próprio, irreferenciado e irreferenciável a algo que não a si próprio.

Percebendo isto, mas não o admitindo diretamente, Descartes, que sabe que nada mais pode efetivamente evocar senão o próprio ato de pensamento em toda a sua pureza, recorre a este ato na forma da sua pura atualidade: *que é em si mesmo este ato de pensamento?*

A resposta lógica é simples: é o que é.

Não é este o modo literal de Descartes se interrogar, se bem que seja esta a interrogação que, de facto, é feita porque é a única que pode ser feita. Descartes diz:

«Mas que sou eu, então? Uma coisa pensante. O que quer isto dizer? Quer dizer: uma coisa que duvida, que compreende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que também imagina, e que sente.»¹⁸

Não havendo substrato ontológico “transcendente”, isto é, não havendo «coisa», que pensa, com que ficamos? Ficamos com isso em que o absoluto do ato de pensamento se consubstancia: *presenças reais como e apenas como ato de pensamento*. Melhor, o que existe são atos de pensamento, que, não podendo ser referidos a um suporte ontológico diferente de si mesmos, se manifestam como atos contínuos e contíguos de pensamento. É precisamente o estatuto desta continuidade e contiguidade que aqui está fundamentalmente em causa, quer em Descartes quer em Husserl quer em Henry.

Em Descartes, pondo de parte a afirmação infundada da existência de uma «coisa» como suporte do ato de pensamento, o que temos é, então, apenas um ato de pensamento. Este ato de pensamento, para poder ser um ato, tem de não ser vazio, isto é, tem de ser coincidente com um qualquer, chamemos-lhe assim, «conteúdo». Assim sendo, o que há realmente – sem que haja mais coisa alguma – é um ato de pensamento que coincide com tal «conteúdo».

Mas não há diferença alguma entre o ato de pensamento e este «conteúdo». *O ato de pensamento e o «conteúdo» são o mesmo*¹⁹. Não há, assim, uma qualquer anterioridade relativa entre o ato de pensamento e o «conteúdo», em qualquer sentido: o ato de pensamento não é anterior ao «conteúdo» e o «conteúdo» não é anterior ao ato de pensamento.

¹⁸ DESCARTES, *Meditações sobre a filosofia primeira*, Introdução, Tradução e Notas de Gustavo de Fraga, Coimbra, Livraria Almedina, p. 124. (O original latino apresenta: «Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, & sentiens.»; a versão francesa consultada e que acompanha a citação latina diz: «Mais qu'est-ce donc que je suis? Une chose qui pense. C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent.»; in DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques. Objections et réponses suivies de quatre Lettres*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, pp. 80-81).

¹⁹ Note-se que, em Agostinho, o mesmo se passa, só que este ato de pensamento é um ato em que a carne está presente como isso que no ato de pensamento surge como «o pensante». Por isso, por ser uma carne pensante, e a carne ser finita, ser imperfeita, pode haver e há engano. Henry vai procurar restaurar esta mesma carne, na forma da arquipassibilidade, tão transcendental na sua filosofia quanto a carne é na filosofia de Agostinho.

É muito difícil acreditar que Descartes, com toda a sua fina inteligência, não tivesse percebido tal. Se se permanecesse neste momento verdadeiramente atômico do pensamento, as consequências, quer epistemológicas, quer ontológicas gerais, quer antropológicas seriam devastadoras, pois simplesmente, não há, aqui, ciência possível, mundo possível, ser humano possível e, já agora, Deus possível, eliminando-se, assim, também a teologia.

A investigação prosseguirá com o estudo do estatuto objetivo, em sentido cartesiano, do pensamento em Santo Agostinho, Descartes, Hume, Kant, Husserl e, por fim, Henry. Pensamos que só assim se perceberá a finalidade do trabalho de Michel Henry no que diz respeito a uma refundação da ontologia do pensar e do viver.

Bibliografia

- AGOSTINHO, *Cidade de Deus*, «Livro XI», Capítulo XXVI: «Imagem da soberana Trindade que, de certo modo, se encontra mesmo na natureza do homem ainda não bem-aventurado», edição em língua portuguesa, tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de João Dias Pereira, Lisboa, FCG, 1993, vol. II, pp. 1051-1052.
- DESCARTES, René, *Meditações sobre a filosofia primeira*, Introdução, Tradução e Notas de Gustavo de Fraga, Coimbra, Livraria Almedina.
- DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques. Objections et réponses suivies de quatre Lettres*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979.
- HUSSERL, Edmund, *Méditations Cartésiennes. Introduction à la Philosophie*, traduit de l'allemand par Mlle Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Lévinas, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.
- SARTRE, Jean-Paul, *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985.