

## O COMEÇO CARTESIANO E A IDEIA DE FENOMENOLOGIA<sup>1</sup>

Gostaria de propor uma leitura fenomenológica do *cogito* de Descartes. Tal projecto suscita imediatamente as maiores reservas. Estas prendem-se com a própria intenção de compreender o pensamento cartesiano a partir de um outro que chegou mais tarde. Este pensamento ulterior, porventura mais elaborado, sofreu inúmeras influências e apresenta procedimentos, sistemas de conceptualização que não existiam na altura em que se formaram as doutrinas que se intenta esclarecer. Mas, em vez de esclarecer, essa projecção retroactiva não deve antes falsificar aquilo que estava contido nas intuições que se quereria reactivar? Uma leitura fenomenológica do *cogito* pode ser outra coisa que não uma interpretação?

Com uma única condição: que o *cogito* de Descartes constitua o acto de nascimento da própria fenomenologia. Nesse caso, um estudo fenomenológico do *cogito* não só é possível como também é o único possível. Que a fenomenologia define a única via de acesso àquilo que é pensado e deve ser pensado no *cogito*, é a minha primeira tese.

Mas essa tese só é verdadeira se acrescentarmos uma precisão essencial: a fenomenologia que nos deve servir de guia para chegar à intuição escondida do *cogito* não é aquilo que nós hoje entendemos sob esse título, a saber, o movimento de pensamento brilhantemente inaugurado por Husserl, prosseguido por Heidegger e os outros filósofos que se alimentaram da inspiração husserliano-heideggeriana. Essa fenomenologia husserliana ou heideggeriana designa-a como fenomenologia histórica. Que ela se reclame de Descartes e em especial do *cogito*, ou que, pelo contrário, o critique explicitamente, nos dois casos, essa fenomenologia não atingiu o que está em jogo no *cogito*. Apreendê-lo na sua radicalidade é algo que só pode ser logrado por uma fenomenologia ideal que fosse o que ela realmente deve ser.

Que deve ser a fenomenologia para responder ao seu conceito? A partir do momento em que está em jogo uma definição da fenomenologia, surge [se fait jour] uma hesitação entre, por um lado, a sua definição como método

---

<sup>1</sup> © Presses Universitaires de France. Todos os direitos da tradução portuguesa pertencem a Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e ao tradutor.

e, por outro, a sua definição pelo seu objecto. Ponho de lado a definição da fenomenologia como método, a saber, um método de elucidação intencional que pratica a redução fenomenológica e pretende, dessa maneira, chegar a resultados sólidos. Com efeito, tal definição da fenomenologia pelo seu método e em especial pela redução já tomou posição sobre o objecto da fenomenologia; considera este como um objecto de pensamento e, portanto, como *aquilo que deve ser pensado e se encontra susceptível de ser pensado*. Ora, tal concepção do objecto da fenomenologia já é uma desnaturação do mesmo.

Qual é, então, o objecto da fenomenologia? A fenomenologia é a ciência da essência dos fenómenos, isto é, da sua fenomenalidade pura. Por outras palavras, a fenomenologia não considera as coisas mas a maneira como elas se nos dão, o seu modo de doação, – não os objectos, como diz Husserl no Suplemento VIII do § 39 das *Lições* de 1905 sobre o tempo, mas os “objectos no como” (*Gegenstände im Wie*), isto é, no “como” (modo) da sua doação. Todavia urge ser mais radical: a bem dizer, a fenomenologia não considera os objectos no “como” da sua doação: abandonando os “objectos”, ela examina esse “como” enquanto tal, a própria doação, o aparecer. Ora, esse aparecer deve aparecer enquanto tal. Pois, se ele não aparecesse, nada poderia aparecer. O objecto da fenomenologia não é, portanto, em última análise, a maneira como as coisas se nos dão, mas a maneira como se dá a própria doação, a maneira como se manifesta a manifestação pura, a maneira como se revela a revelação pura. O objecto original da fenomenologia é o modo de fenomenalização segundo o qual se fenomenaliza a fenomenalidade pura enquanto tal.

O modo de fenomenalização da fenomenalidade pura ainda é apenas uma questão. Enquanto esta não for resolvida, a fenomenologia permanece mergulhada numa indeterminação e numa obscuridade total, como foi o caso da fenomenologia histórica. Consideremos, a título de exemplo, os princípios desta fenomenologia.

O primeiro, “tanta aparência, quanto ser”, é equívoco em virtude da dupla significação do conceito de “aparência”, que significa tanto o que aparece como o seu aparecer. Por conseguinte, reformularei o princípio assim: “tanto aparecer, quanto ser”.

Este princípio é decisivo pelo facto de subordinar toda a ontologia possível a uma fenomenologia prévia. É unicamente o aparecer e na medida em que o aparecer aparece que todo o ente em geral é susceptível de ser. Esta subordinação da ontologia a uma fenomenologia prévia impôs-se ao verdadeiro fundador da fenomenologia ideal do qual queremos falar, isto é, a Descartes: “*nós somos, diz Descartes, pelo simples facto de pensarmos*”.<sup>1</sup> Abramos aqui um parêntesis para notar o carácter inadequado da crítica tecida por

<sup>1</sup> *Princípios*, I, art. 8, AT IX-2, 28.

Heidegger em *Sein und Zeit* a respeito do *cogito*. Heidegger censura Descartes por dizer *sum*, eu sou, sem se interrogar previamente sobre o sentido do ser em geral. Assim, o *cogito* admitiria uma pre-suposição impensada. Pelo contrário, o que é notável, em Descartes, é que o *sum* nunca é posto sem ser legitimado por um pressuposto, e o mais decisivo é que esse pressuposto não é justamente o ser ou o sentido do ser, mas o aparecer. Voltemos, pois, à nossa questão: tanto quanto o aparecer, o facto de aparecer permanece por esclarecer na sua matéria fenomenológica pura. Assim, é o próprio ser que permanece totalmente indeterminado.

Um outro princípio da fenomenologia declara: *Zu den Sachen Selbst!* (“Às próprias coisas!”). Trata-se, portanto, de um modo de acesso às coisas enquanto modo imediato. O que é, então, que nos dá acesso às coisas? O seu aparecer. É a fenomenalidade pura enquanto ela se fenomenaliza que constitui o modo de acesso a todo o fenómeno concebível. Enquanto o modo de fenomenalização da fenomenalidade não for definido, a palavra de ordem da fenomenologia também permanece totalmente indeterminada.

O objecto da fenomenologia, os princípios que lhe estão associados, constituem a pre-suposição da fenomenologia. Estas pre-suposições são plenamente fenomenológicas, já que são constituídas pela fenomenalidade, e ao mesmo tempo permanecem fenomenologicamente indeterminadas na medida em que a própria fenomenalidade permanece indeterminada.

No entanto, se examinarmos mais atentamente, apercebemo-nos de que, sob a indeterminação fenomenológica das pre-suposições da fenomenalidade e graças a essa indeterminação, se introduz insensivelmente uma certa concepção da fenomenalidade: aquela mesma que se apresenta antes de mais ao pensamento ordinário e que, deste modo, constitui o pressuposto mais antigo e menos crítico da filosofia tradicional. É a concepção da fenomenalidade que obedece à percepção ordinária dos objectos do mundo, ou seja, em última instância, ao aparecer do próprio mundo. Esta confusão desastrosa do aparecer do mundo com a essência de todo o aparecer concebível corrompe a totalidade do desenvolvimento da filosofia ocidental antes de atingir a própria fenomenologia. Na fenomenologia husserliana, é o seu princípio mais famoso, o princípio dos princípios, que expõe essa confusão em toda a sua amplitude.

No § 24 das *Ideen I*, o princípio dos princípios afirma a intuição, “toda a intuição doadora originária, como fonte de direito para o conhecimento”. O que se dá na intuição e faz dela em geral uma intuição doadora é a estrutura da consciência tal como Husserl a compreende enquanto intencional. Decerto, é a intencionalidade preenchida que qualifica *stricto sensu* o conceito de intuição e esse preenchimento deve constituir o objecto de uma problemática específica. Mas é à intencionalidade que a intuição deve esse poder fenomenológico de instituir na condição de fenómeno e, para isso, de fazer surgir a fenomenalidade enquanto tal. Esta fenomenalização consiste no movimento

pelo qual a intencionalidade se adianta ao seu correlato intencional enquanto objecto transcendente. É o colocar à distância desse objecto no “fora” primitivo no qual se transcende a intencionalidade que constitui a fenomenalidade na sua pureza.

Ora, basta reflectir sobre este conceito de fenomenalidade para ver que ele leva à aporia. Husserl pensa a realidade da consciência como intencionalidade, como um “referir-se-ao-objecto-transcendente”, de tal maneira que, diz, o “referir-se a” faz parte da realidade da consciência – da *cogitatio* – ao passo que o objecto não faz parte dela.<sup>1</sup> Logo, em si mesma, mediante o “referir-se a” constitutivo da sua realidade, a consciência refere-se intencionalmente ao objecto e, na exteriorização deste, dá-o a ver, revela-o. A intencionalidade é este fazer ver que revela o objecto. A revelação é aqui a revelação do objecto, o aparecer é o aparecer do objecto, no sentido em que aquilo que aparece é o objecto e também no sentido em que, sendo aquilo que aparece um objecto, o modo de aparecer implicado neste “aparecente” é o modo de aparecer próprio do objecto intencional e que o torna possível, é o “referir-se a” da intencionalidade. Mas qual é o modo de aparecer do “referir-se a” da própria intencionalidade?

Não há resposta para esta questão na fenomenologia husserliana como tão-pouco no desenvolvimento filosófico que dela procede. É essa a razão por que a tarefa de revelar o fazer-ver que revela o objecto sem nunca se revelar em si mesmo está confiada de maneira aporética ao próprio fazer-ver – tal como testemunham a reflexão implicada na redução fenomenológica ou a retenção implicada em toda a reflexão. Quando a questão da auto-revelação da intencionalidade, isto é, da consciência, se tornou na da auto-revelação do fluxo consciencial, da sua *Selbsterscheinung*, é a uma autoconstituição desse fluxo, a uma relação intencional do fluxo consigo próprio que se pede a resposta. Toma assim forma na fenomenologia uma crise maior, que é a da própria fenomenalidade.

Ora, essa crise não é própria da fenomenologia, se é verdade que o conceito de fenómeno no qual esta assenta domina a história da filosofia desde a Grécia. Trata-se do “phainomenon” grego, que se entende a partir da sua raiz, “phôs”, que significa luz<sup>2</sup>. Aparecer quer então dizer: vir nessa luz que é a do mundo. Mais profundamente, aparecer designa a vinda do próprio mundo, o surgimento do “fora”, de tal maneira que é esta vinda fora do próprio Fora que constitui a fenomenalização da fenomenalidade. É significativo que a elucidação desta fenomenologia extática, compreendida no fim de contas como temporalidade, designe essa temporalidade como a própria exterioridade. “Zeitlichkeit is das ursprüngliche “Außer-sich” an und für sich

<sup>1</sup> Cf. Hua II, p. 45; *L'idée de la phénoménologie*, p. 70.

<sup>2</sup> Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 7 e o nosso comentário deste texto: M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, pp. 112 – 121.

selbst”,<sup>1</sup> “a temporalidade é o “‘fora de si’ originário em si e para si mesmo”. E a fenomenalidade que se elucida desta maneira na temporalização da temporalidade é precisamente a do mundo. “Die Welt [...] zeitigt sich in der Zeitlichkeit. Sie “ist” mit dem Außer-sich der Ekstasen ‘da’ “, “o mundo [...] temporaliza-se na temporalidade. É com o ‘fora de si’ das ek-stases que ele ‘está’ ‘aí’”.<sup>2</sup> Não é aqui o lugar para mostrar como é que a maior parte das concepções da fenomenalidade implicadas na nossa tradição de pensamento assenta nas pre-suposições aqui evocadas e que encontraram em Heidegger a sua elucidação sistemática.

Ora, se nos reportarmos à fundação de uma fenomenologia ideal por Descartes, constatamos que é pela suspensão do mundo e da fenomenalidade que intrinsecamente lhe pertence que Descartes prossegue a ascensão ao aparecer originário. Esta suspensão do mundo é a dúvida. A dúvida atinge as aparições sensíveis, tudo o que eu posso imaginar mas também as verdades racionais, o ver sensível e o ver inteligível, todo o ver possível em geral. “Logo, suponho que todas as coisas que vejo são falsas”.<sup>3</sup> Todas essas coisas que eu vejo são as do mundo e, entre elas, há o próprio homem, o homem do mundo, aquele que, desde sempre, cada um pensa ser. “Mas persuadi-me de que não havia absolutamente nada no mundo”.<sup>4</sup> Agora, se tudo o que eu vejo é falso, incluindo-me a mim próprio enquanto posso ver-me, se todo o ver deve ser reputado como duvidoso, só pode ser assim porque o modo de fenomenalização pressuposto por todo o ver e implicado nele é falso.

Diz-se que há uma via cartesiana da fenomenologia e o próprio Husserl declara tê-la praticado. A elucidação desta via leva, por exemplo, a comparar a evidência segundo Husserl com o que ela era para Descartes. Mas o que encontramos aqui é muito diferente. Se o modo de fenomenalização implicado em todo o ver e que faz dele um ver fenomenológico, uma fenomenalização, é duvidoso, é porque a vidência que advém nele e como sua forma acabada é ela própria duvidosa.

Cava-se assim um abismo entre o método fenomenológico de elucidação intencional e o começo cartesiano. Para Husserl, o ver, os seus diversos modos de efectivação e em especial o mais perfeito, constituem o fundamento para além do qual não é possível remontar. “O ver, diz a ‘segunda lição’ de *A ideia de fenomenologia*, não se deixa demonstrar nem deduzir”.<sup>5</sup> E esta tese – não só o carácter fundador do ver relativamente a tudo o que é visto mas, muito mais do que isso, o seu carácter autofundador, o facto de o ver se fundar e se legitimar a si próprio, – será reafirmada através de toda a doutrina, por exemplo, nesta proposição decisiva de um texto da maturidade:

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 329.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 365.

<sup>3</sup> *Méditations I*, AT IX, 19.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Hua II, 38, 26-27; *L’idée de la phénoménologie*, p. 64.

“é unicamente ao ver que eu posso pôr em evidência aquilo de que verdadeiramente se trata num ver: a explicação da essência própria de tal ver devo efectuá-la vendo”.<sup>1</sup> É porque o ver se legitima a si próprio que, da mesma maneira, ele legitima tudo aquilo que vê. Trata-se unicamente, e é o que faz a redução fenomenológica, de se ater àquilo que é realmente visto neste ver, com exclusão daquilo que seria meramente presumido nele, esboçado em horizontes potenciais. Ater-se àquilo que é realmente visto é ater-se à evidência, àquilo que Husserl chama um dado “imaneente”, por oposição a tudo o que extravasa esse dado numa transcendência de grau superior. Desta maneira, Husserl afasta tudo o que não é evidente ou susceptível de vir à evidência – ao passo que, se voltarmos ao projecto de uma fundação radical numa fenomenologia ideal, constatamos que, por seu turno, Descartes pôs em causa o ver tanto no que ele faz ver como na sua pretensão de se fundar a si próprio: desqualificou a própria evidência.

Somos, então, confrontados com uma última questão. O que é que resta, se a própria evidência, incluindo aquela a que se chama apodíctica e que, em princípio, seria impossível pôr em questão – uma evidência tal como estas, por exemplo: “se penso, sou”, “e que ele me engane quanto quiser, nunca poderá fazer com que eu não seja nada enquanto pensar que sou alguma coisa”<sup>2</sup> – que resta, efectivamente, se esta evidência de que todo o sujeito se apercebe muito claramente e que, como tal, não deveria poder ser posta em questão, o for no entanto, se o ver que a apercebe for duvidoso? Que resta, se tudo o que eu posso ver com os sentidos ou com o espírito perder toda a credibilidade?

Afortunadamente, Descartes respondeu ele próprio a esta questão: “at certe videre videor”,<sup>3</sup> “no mínimo, é muito certo que me parece que vejo”.<sup>4</sup> Como é que, então, pode ser muito certo que me parece que vejo mesmo quando o ver e toda a evidência fundada nele são reputados duvidosos? Isso só é possível com uma condição absolutamente decisiva. Mas o carácter absolutamente decisivo desta condição só poderemos compreendê-lo, por seu lado, se nos mantivermos na radicalidade de uma fenomenologia ideal – se conservarmos presente no espírito a ideia de que se trata aqui da própria fenomenalidade pura enquanto tal. O que, então, se desvela perante nós é isto: a proposição “é muito certo que me parece que vejo”, mesmo quando o ver é duvidoso, apenas é possível se o modo de fenomenalização na qual o ver é dado a si próprio for basicamente diferente do modo de fenomenalização na qual o ver vê tudo o que vê.

<sup>1</sup> Hua XVII, 167, 18-21; *Logique formelle et logique transcendantale* (trad. fr. S. Bachelard), Paris, PUF, 1957, p. 216.

<sup>2</sup> *Méditations* II, AT IX-1, 19.

<sup>3</sup> *Méditations* II, AT VII, 29, 14-15.

<sup>4</sup> *Méditations* II, AT IX-1, 23.

Encontramo-nos assim em presença de um brusco desmantelamento do aparecer, do seu desdobramento – o desdobramento da própria doação entre a doação na qual o ver é dado a si mesmo e a doação na qual lhe é dado tudo o que ele vê. Este desdobramento deve ser apreendido na sua radicalidade fenomenológica. A oposição estrutural entre o *videre* e o *videor*, na qual se esgota o cartesianismo do começo apenas é fundada se for a materialidade fenomenológica pura na qual se fenomenalizam *videre*, por um lado, e *videor*, por outro, que difere completamente, de tal modo que se pode imaginar uma [fenomenalidade] duvidosa, um ver deformador, alucinatório e, portanto, basicamente enganador naquilo que apresenta, enquanto que o que se traz a si mesmo na semelhança do *videor* afasta toda a possibilidade desse género. Alguma vez, uma só vez que fosse, designou Descartes o aparecer originário como auto-atestando-se na materialidade fenomenológica da sua revelação própria e, por assim dizer, na sua carne fenomenológica?

O artigo 26 das *Paixões da alma* responde a esta última interrogação. Ao desenvolver uma problemática pré-científica, em conformidade com a tese geral do tratado, a saber, a acção do corpo sobre a alma por intermédio dos nervos e dos espíritos animais, mantendo-se assim nos antípodas da redução, ele regressa bruscamente a esta. É evocada de novo a situação do sono, da vigília, que nada permite distinguir um do outro. O que aquele que dorme ou aquele que está vigilante pensa ver ou sentir, por exemplo, no seu corpo, é suspenso, o ver e o sentir são de novo recusados na sua pretensão de alcançar a verdade, lançados fora da sua esfera, ao passo que o sentir-se a si próprio, a sua substancialidade fenomenológica pura, a saber, a afectividade desta auto-afecção original, esta afectividade em geral e todas as suas modalidades, encontram-se subitamente marcadas pelo selo do absoluto. Elas revelam-se na sua afectividade como elas são em si próprias e nenhuma ilusão tem poder sobre elas. “Assim muitas vezes quando se dorme, e mesmo por vezes estando acordado, imaginam-se tão fortemente certas coisas que se pensa vê-las diante de si ou senti-las no seu corpo, embora elas de modo nenhum aí estejam; mas, ainda que se esteja a dormir ou que se sonhe, não se poderia estar triste ou emocionado por alguma outra paixão, sem que fosse muito verdade que a alma tem em si essa paixão”.<sup>1</sup> Deste modo, a oposição crucial do cartesianismo do começo, a do *videor* e do *videre*, repete-se numa fenomenologia material fundada na substancialidade fenomenológica dos modos fundamentais do aparecer, ela propõe-se agora como a da paixão da percepção: “pode-se [...] ser enganado a respeito das percepções que se referem aos objectos que estão fora de nós, ou daquelas que se referem a algumas partes do nosso corpo; mas [...] não se pode sê-lo da mesma maneira a respeito das paixões visto que elas são tão próximas e tão

<sup>1</sup> *Les Passions de l'âme*, art. 26, AT XI, 348, 28-349, 7.

interiores à nossa alma que é impossível que ela as sinta sem que elas sejam verdadeiramente tais como ela as sente”.<sup>1</sup>

Na perspectiva de uma fenomenologia ideal, somos, então, levados a distinguir dois modos opostos da fenomenalização da fenomenalidade, isto é, da doação: por um lado, uma doação que se cumpre à maneira do medo no sonho de Descartes, que não revela nada do mundo, o qual é duvidoso, mas que se revela a ela própria, uma revelação que é uma auto-revelação. O que se auto-revela desta maneira é a vida. Pois a vida não é senão isso: o que se experimenta a si mesmo, e nada mais. Esta vida é a única vida que existe. Com efeito, sabemos hoje (e Descartes compreendera-o) que não há nenhuma vida na biologia porque não há vida nenhuma no mundo, mas unicamente processos materiais inertes análogos àqueles que a física estuda. Encontrando esta única vida a sua essência na auto-revelação e auto-doação, chamamo-la vida fenomenológica transcendental – Descartes chama-a *cogitatio*.

Pode reconhecer-se por múltiplos traços que a *cogitatio* designa a vida fenomenológica. O primeiro é a sua definição como ideia: “pelo nome ideia entendo esta forma de cada um dos nossos pensamentos pela percepção imediata da qual nós temos consciência *destes mesmos pensamentos*”.<sup>2</sup> Com isso, atesta-se de uma maneira incontestável que a revelação que se cumpre na *cogitatio* é uma revelação *dela própria* e não de outra coisa, de uma alteridade qualquer, de uma objectividade qualquer, de um qualquer *cogitatum* – por conseguinte, uma auto-revelação, uma auto-afecção num sentido radical. A *cogitatio* eleva-se até si mesma, ela é o seu próprio elevar-se até si mesma, e isso sobre o fundo da sua essência própria, que é a ideia. É preciso sustentar firmemente que o sentido original de “pensamento” para Descartes é *cogitatio*, é a essência de todas as *cogitationes*, é a ideia ou ainda o espírito. É porque a ideia não revela em si mesma nenhuma outra coisa a não ser o pensamento que os exemplos apresentados por Descartes para circunscrever a ideia como essência original do pensamento se limitam às suas modalidades imanentes: “tomo o nome ideia por tudo o que é concebido imediatamente pelo espírito: de maneira que, quando eu vejo e temo [...], este querer e este temor são postos por mim no número das ideias”.<sup>3</sup> Todas as modalidades imanentes do pensamento podem ser consideradas “como ideias que estão unicamente na nossa alma”. O exemplo mais pregnante é o da sensação, estranha em si mesma a toda a exterioridade, a ponto de nos engarmos completamente ao atribuí-la a esta, situando-a num mundo qualquer ou no nosso próprio corpo compreendido como exterioridade. Como a *cogitatio* se mostra a si mesma na auto-doação da vida, então Descartes respondeu a uma das raras questões pertinentes dirigidas às *Meditações*, a de Hobbes: “é

<sup>1</sup> *Ibid.*, 348, 20-27.

<sup>2</sup> *Segundas Respostas*, AT IX-1, 124. Sublinhado nosso.

<sup>3</sup> *Terceiras Objecções* V, “Resposta”, AT IX-1, 141.

*muito certo que o conhecimento desta proposição: eu existo, depende desta: eu penso, como nos foi muito bem ensinado. Mas donde vem o conhecimento desta: eu penso?"*<sup>1</sup>

Ao "aparecer" que se realiza como autodoação na *cogitatio* opõe-se o "aparecer" que reside no fazer-ver da intencionalidade e, mais geralmente, na vinda ao exterior do Fora. Este segundo aparecer afasta de si com tal violência que não pode nunca dar-se ele próprio mas unicamente o outro, o mundo, o em face – o *cogitatum*. Ora, acontece que a este aparecer que não se produz nunca como auto-afecção mas unicamente como hetero-afecção, se dá também o nome de "pensamento". E reside mesmo aí o que se chama propriamente o pensamento, o pensamento em geral, o pensamento filosófico, o método enquanto método de pensamento. Enquanto modo da intencionalidade e, portanto, da hetero-afecção, o pensamento não poderá nunca dar o que apenas se dá na autodoação da vida. O método de pensamento, o método cartesiano ou o método fenomenológico encontra o seu acabamento no ver da evidência. Evidência e *cogitatio* são heterogêneas, diferem fenomenologicamente, e isso de maneira irreduzível, de tal modo que onde a evidência dá, a *cogitatio* não se dá nunca; e que onde a *cogitatio* se dá, nenhuma evidência é possível. Compreende-se o erro de Husserl, quando escreve: "com Descartes, podemos agora dar [...] o passo seguinte: tudo o que é dado por uma *clara et distincta perceptio* tal como o é a *cogitatio* singular, podemos efectivamente dispor disso".<sup>2</sup> E ainda: "a 'existência' da *cogitatio* é garantida pela sua *absoluta presença-em-pessoa*, pela sua presença na *evidência pura*".<sup>3</sup> E ainda: "Descartes, depois de ter estabelecido a evidência da *cogitatio* [...]".<sup>4</sup>

Não é aqui o lugar de mostrar como a incompatibilidade fenomenológica entre a evidência e a *cogitatio* determina desde 1907 o estranho destino do método fenomenológico, como, posto que a *cogitatio* se furta à evidência, longe de se lhe oferecer, Husserl se acha sucessivamente constrangido a reconhecer este desvanecimento da transcendência diante de todo o olhar possível, e conseqüentemente a substituir essa *cogitatio* evanescente por um produto de substituição que é a sua essência transcendente, correlato noemático acessível a uma intencionalidade, mas irreal – finalmente obrigado a construir tal essência, e isso a partir de dados que, enquanto *cogitationes*, são eles próprios invisíveis, de maneira que é preciso aqui contentar-se com os seus equivalentes em imagens, etc. O singular labor do pensamento atesta constantemente a preeminência daquilo que escapa no princípio.

<sup>1</sup> *Terceiras Objecções* II, AT IX-1, 134.

<sup>2</sup> Hua II, 49, 18-21; *L'idée de la phénoménologie*, p. 74. Os sublinhados são nossos, tal como nas duas citações seguintes.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 8, 23-25; trad. fr. p. 109.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 49, 10-11; trad. fr. p. 74.

Em virtude de não podermos seguir aqui esses desvios, perguntemo-nos antes: a dificuldade que a fenomenologia histórica não cessou de visar não atinge o próprio Descartes? Que a doação que se cumpre como auto-doação e como vida escapa ao método intencional, deixa aberta uma única possibilidade, a saber, que, independentemente do pensamento, fora do seu ver, fora do mundo, a vida se tenha já trazido a si mesma segundo o aparecer que é o seu – mas esta vinda primitiva a si da vida, na sua fenomenalização patética própria, é o começo cartesiano.

Compreender o começo cartesiano implica, portanto, um certo número de distinções fundamentais. Como na fenomenologia ideal, trata-se, antes de mais, de dissociar claramente o método e o objecto desta fenomenologia. O método é um desenrolar intencional de evidências potenciais até à actualização desta: eu penso, eu sou – a qual evidência não comporta ainda em si nenhuma verdade capaz de se legitimar a si mesma, já que o ver é incapaz disso. É unicamente por referência ao objecto da fenomenologia que a verdade segunda da proposição *cogito* é susceptível de ser fundada – logo, uma referência à *cogitatio*, isto é, à vida fenomenológica transcendental que se traz a si própria nela e se atesta ela própria na fenomenalidade que lhe é própria e que é precisamente a sua auto-atestação na sua auto-doação, a saber, a impressionalidade do *pathos* vivo à qual se refere, em última instância, o “eu sinto” cartesiano.

É tão-só no pensamento ordinário, no pensamento do método, por exemplo, que esse pensamento pode ser expresso numa proposição tal como “eu penso alguma coisa”, ou que, como diz Husserl, a consciência é consciência de alguma coisa: *cogito/cogitatum*. Mas então, e sobretudo se se julgar que se pode dizer “toda a consciência é consciência de alguma coisa”, convém reconhecer e afirmar que a fenomenalidade implicada na relação intencional *cogito/cogitatum* não tem nada a ver com a fenomenalidade da *cogitatio*. A primeira é uma fenomenalidade extática cujo *telos* é a evidência. A segunda é estranha a toda a evidência, é uma fenomenalidade inextática, patética – por exemplo, a do medo experimentado por aquele que dorme na ausência do mundo.

É preciso tomar o seu partido: *cogito*, em Descartes, designa duas “coisas” (no sentido de “coisas da fenomenologia”) totalmente diferentes a ponto de, quando Descartes avança a sua definição absolutamente nova do homem como fenomenalidade pura – “uma coisa que pensa”, – apesar da radicalidade desta definição e da sua novidade relativamente às definições tradicionais, ainda ser impossível saber o que significa tal definição. Mas a duplicidade do aparecer projecta a sua sombra sobre a totalidade do texto cartesiano, em todo o caso daquele que se refere à vida transcendental. Cria-se, assim, no plano da tecnicidade filosófica do cartesianismo, uma situação singular: todos os conceitos chave da fenomenalidade cartesiana – pensamento, ideia, apercepção, percepção, clareza, distinção, confusão, obscuri-

dade – remetem, por sua vez, para os dois modos segundo os quais se fenomenaliza a fenomenalidade e para a sua materialidade específica. Desta anfibologia constante resulta um texto ilegível sem os pontos de referência que só uma fenomenologia ideal lhe fornecerá. Assim como não é só o conteúdo destes conceitos que varia completamente, mas também o jogo relacional no qual eles estão envolvidos. A este respeito, limitemo-nos às indicações seguintes.

Em primeiro lugar, a clareza é idêntica à confusão e à obscuridade no caso em que ela designa a imediação do aparecer, isto é, uma única essência, clara enquanto ela realiza a obra da fenomenalidade, obscura enquanto a matéria fenomenológica desta realização é a afetividade. É assim nos *Principios*, que Descartes declara: “quando alguém sente alguma grande dor, o conhecimento que tem dessa dor é claro”.<sup>1</sup> Convém não confundir este conhecimento com o falso juízo que leva a que alguém imagine sentir a dor na parte ferida do corpo, “ainda que não perceba nada claramente a não ser o sentimento ou o pensamento confuso que está nele”.<sup>2</sup>

Clareza enquanto oposta à confusão e à obscuridade é a da “ek-stasis”, portanto, indica uma única essência, clara enquanto ela é o lugar onde se concentra a luz, obscura enquanto esse lugar de luz se rodeia de sombra, isto é, do horizonte não tematizável de toda a ex-posição extática. Clareza e confusão são aqui determinações fenomenológicas puras consubstanciais à fenomenalidade do mundo cuja finitude essencial o método cartesiano tenta pateticamente exorcizar.

Um esboço, por muito breve que seja, da significação fenomenológica radical do começo cartesiano não poderia passar em silêncio a questão decisiva que lhe está ligada, a do *ego*. O que significa o facto extraordinário de que o regresso ao começo e princípio universal de tudo leve à posição do *ego* e, mais precisamente, de um *ego* particular? Será porque este movimento de retorno à origem, desenrolando-se segundo a implicação das suas evidências cardeais, é efectuado por um indivíduo empírico particular, neste caso Descartes, ou ainda por outro qualquer, por pouco que ele se mostre capaz de repetir este jogo de implicações? Na verdade, o *ego* surge ao mesmo tempo que o *cogito*, no termo da redução e por ela, quando já não há nem indivíduo empírico nem mundo. *Ego* diz respeito ao próprio começo e habita nele, *ego* significa que no “dar-se” original do aparecer – a que Descartes chama o pensamento – está implicada a ipseidade como a sua própria essência e como a sua possibilidade mais íntima. Esta contemporaneidade, na essência, entre a fenomenalidade pura e a ipseidade, Descartes não a explica de outro modo

<sup>1</sup> *Principia philosophiae*, I, art. 46; *Principes*, AT IX-2, 44.

<sup>2</sup> *Ibid.*

senão desta forma: “Nam quod ego sim qui dubitem, qui intelligam, qui velim, tam manifestum est, ut nihil occurrat per quod evidentius explicetur”.<sup>1</sup>

Não pode escapar-nos aqui que Heidegger tentou ligar o *ego* do *cogito* não a um indivíduo empírico que realizasse o *cogito*, mas à própria fenomenalidade que este designa. Porque, segundo ele, *cogitare* quer dizer *percipere*, “tomar posse de alguma coisa [...] no sentido de o dispor em face de si, da maneira como se põe algo diante de si, no facto de o *re-presentar*”,<sup>2</sup> então um Si está necessariamente implicado neste “pôr diante de si”. Pelo que o Si está propriamente subjacente à representação, sendo co-extensivo a ela como aquilo a partir do qual ela se desenvolve e ao qual, lançada em face dele, regressa. Logo, não há conclusão do *cogito* ao *sum*, mas antes leitura na estrutura da representação do “eu” que aí se desenrola necessariamente.

Contudo, a despeito da sua originalidade, a elucidação heideggeriana é duplamente defeituosa. Falsificou a *cogitatio* ao identificá-la com uma representação que a fenomenalidade original da *cogitatio* exclui irreversivelmente de si própria. Crê, então, poder ler no “eu represento-me”, eu apresento-me, um *ego* que a representação, em vez de explicar, pre-supõe. Pois todo o *ego*, mas também todo o eu (*moi*), todo o indivíduo no sentido humano, transporta consigo um Si transcendental cuja ipseidade nasce no processo de auto-fenomenalização da vida e em nenhum outro lugar. Com efeito, é tão-só ao vir a si no experimentar-se a si mesmo da sua fenomenalidade própria que a vida gera em si a ipseidade de um Primeiro Vivo e, assim, de todo o Si transcendental concebível. Por conseguinte, o *ego* nunca é primeiro, ele nasce, nasceu na vida, e só nela é inteligível.

Há ainda outras intuições. Preocupado com o mundo e com o seu conhecimento, Descartes seguiu outras vias. Todavia, ao quebrar o reino da fenomenalidade extática, o começo cartesiano não se deixa reduzir a um momento da história do ser, isto é, dessa fenomenalidade, nem a um princípio de conhecimento. A este respeito, ele permanece ainda longe diante de nós

(Tradução de Adelino Cardoso)

<sup>1</sup> *Meditationes* II, AT VII, 29, 4-7.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Nietzsche* I (trad. fr. P. Klossowski), Paris, Gallimard, 1971, p. 122.