

JOSÉ LUÍS BRANDÃO DA LUZ

## Descartes: a unidade das Ciências e a Metafísica

FACULDADE DE FILOSOFIA DA U.C.P.

BRÁGA - 1994

### DESCARTES: A UNIDADE DAS CIÊNCIAS E A METAFÍSICA

Ao procurar apresentar a sua vida “como num quadro” para dar a conhecer os caminhos que trilhou na procura da verdade, Descartes não deixa de evocar o termo dos seus estudos, fazendo-o coincidir com a conquista da sua emancipação. O abandono de La Flèche e a saída de Poitiers representam dois momentos em que se libertou da “sujeição dos seus preceptores”, bem como do estudo de certas disciplinas que não deixou de criticar.

Esta análise sublinha de modo particular o desfasamento entre o ensino e o desenvolvimento que as ciências entretanto haviam alcançado e, por outro lado, chama a atenção para a discrepância que algumas disciplinas apresentavam em face dos seus fundamentos. Surpreendia-o o estatuto que a moral ostentava, ao enaltecer a virtude, não com base numa reflexão sobre a sua natureza, mas a partir de fábulas antigas e histórias edificantes, enquanto que as matemáticas, apesar da sua operatividade demonstrativa, se reduzia a um mero instrumento das técnicas de engenharia<sup>1</sup>.

A dissonância entre uma moral imponente com a eloquência que os discursos literários lhe asseguravam, apesar de frágil, como os palácios sumptuosos, “construídos sobre areia e lama”, e o esvaziamento das matemáticas num tecnicismo servil, incompatível com a elevação dos seus “fundamentos sólidos e firmes”, causou-lhe grande perplexidade e contribuiu, decerto, para tomar a decisão de, como confessava no final da primeira parte do *Discurso*, “não procurar mais outra ciência, a não ser a que pudesse descobrir em mim próprio, ou então no grande livro do mundo”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Étienne GILSON -*Texte et commentaire* ao *Discurso do método* de DESCARTES, Paris, Vrin, 1947, p.129.

<sup>2</sup> DESCARTES -*Oeuvres de Descartes*, Ed. de Charles Adam e Paul Tannery, Paris, Vrin, VI, p. 9 (cit. A. T.).

1. Em conformidade com um preceito em voga na pedagogia da época, Descartes tomou a decisão de viajar para conhecer novos povos, costumes e experiências, a fim de “reflectir sobre as coisas que se apresentassem que delas pudesse tirar algum proveito”<sup>3</sup>. Com estas disposições, parte para a Holanda em 1618, onde se junta aos exércitos protestantes de Maurício de Nassau, em luta pela independência contra a dominação espanhola. Na Primavera do ano seguinte, “atraído pelas guerras que ainda não terminaram”, assim se refere, no *Discurso*, às hostilidades que estiveram na origem da Guerra dos Trinta Anos, decide viajar para a Alemanha, onde assiste, em Francoforte, aos festejos da coroação do Imperador Fernando II, alistando-se em seguida nos exércitos do Duque Maximiliano da Baviera, em luta contra Frederico V, que ao aceitar a coroa da Boémia reacendeu as tensões no Império.

Em Novembro desse ano, quando o começo do Inverno forçava a suspensão das actividades militares, aproveita estas tréguas inverniais para, no aconchego de um quarto aquecido por um *poêle*, conforme refere ao começar a segunda parte do *Discurso do Método*, se dedicar aos seus pensamentos, na mais completa solidão.

É natural, como sugere Gilson, que o filósofo tivesse aproveitado este ambiente para retomar os estudos que havia interrompido ao sair da Holanda na Primavera desse mesmo ano. Com efeito, durante a estadia neste país, Descartes estabeleceu uma estreita convivência com o físico Isaac Beeckman, que lhe permitiu avançar nos estudos relativos à matematização da física. Quando partiu para a Alemanha, levou consigo o projecto de construir uma Geometria e uma Mecânica novas através da aplicação de um único método, o método geométrico, pois a descoberta da solução de vários problemas de geometria haviam-no já conduzido à hipótese de um método geral capaz de resolver todos os problemas de geometria. Assim, quando em Novembro de 1619, na solidão do seu alojamento de Inverno, Descartes retoma estas questões, é naturalmente levado a ultrapassar esta generalização do método à construção da nova Geometria e teria pensado em estendê-lo a todas as ciências, o que o levaria necessariamente a conceber “a ideia da unidade sistemática das ciências e o pressentimento da missão que, além do mais, deveria ser a sua: construir sozinho todo o sistema”<sup>4</sup>.

Neste contexto, na noite de 10 para 11 de Novembro, “ao deitar-se cheio de entusiasmo e absorvido com o pensamento de ter descoberto naquele dia os fundamentos da ciência admirável”<sup>5</sup>, têm lugar os famosos três sonhos que, no

<sup>3</sup> *Id.*, *ib.*

<sup>4</sup> Ferdinand ALQUIÉOB. *cit.*, p. 159.

<sup>5</sup> A. T., x, p. 181.

juízo do Prof. Gustavo de Fraga, “confirmam este projecto e como que o instituem no itinerário futuro do espírito de Descartes”<sup>6</sup>.

Este episódio, a que Descartes atribuiu grande importância, foi por ele próprio registado num opúsculo desaparecido, *Olympica*, a que Baillet ainda teve acesso, traduzindo algumas passagens que incluiu na sua *Vie de Monsieur Descartes*, e que Leibniz também consultou, chegando mesmo a transcrever algumas passagens. O carácter mais singular destes sonhos é que a sua interpretação se inicia no final do terceiro sonho e enquanto o mesmo decorre. Ainda antes de acordar, os dois livros que lhe aparecem no sonho recebem o seguinte significado: o *Dicionário* simboliza a totalidade das ciências reunidas e o *Corpus Poetarum* onde, ao abri-lo, sobressaem os versos de Ausónio: “Quod vitae sectabor iter?”, é interpretado como o sinal da ligação entre as ciências e a filosofia, enquanto que o verso “Est et Non”, que uma personagem desconhecida lhe fazia advertir, representava “a Verdade e a Falsidade nos conhecimentos humanos e nas ciências profanas”<sup>7</sup>.

Ao acordar continua a sua interpretação, assumindo esta agora uma conotação de natureza mística, convencendo-se então, como relata Baillet, “de que se tratava do Espírito de Verdade que lhe quisera abrir os tesouros de todas as ciências por este sonho”<sup>8</sup>. Em seguida evoca os dois sonhos que tivera antes e integra-os no mesmo ambiente sobrenatural, “como avisos ameaçadores, dizendo respeito à sua vida passada, que poderia não ter sido tão inocente perante Deus como perante os homens”<sup>9</sup>. Assim, no primeiro sonho, o vento que o arrastava à força para a igreja a onde voluntariamente se dirigia era obra da presença do Génio maligno, enquanto que a claridade do trovão do segundo sonho seria interpretada como a presença do Espírito de Verdade que descia sobre ele, o que levou Maritain a ironizar o episódio, considerando-o um “pentecostes da razão”<sup>10</sup>.

A decifração do sonho não é simultânea com a atribuição da sua origem divina. Como o próprio Baillet acentua, é porque Descartes se apercebeu da coincidência dos sonhos com as suas preocupações, que sente a interferência do Todo Poderoso. Não querendo atribuir a ocorrência a uma obra do acaso, *conclui* a favor da intervenção da providência divina, pelo que se trata, como adverte Gouhier, de um sonho que apenas recebeu uma interpretação sobrenatural

<sup>6</sup> Gustavo de FRAGA - “Introdução” às *Meditações sobre a Filosofia Primeira* de DESCARTES, Coimbra, Almedina, 1976, p. 69.

<sup>7</sup> A. T., x, p. 185.

<sup>8</sup> *Id.*, *ib.*

<sup>9</sup> *Id.*, *ib.*

<sup>10</sup> Jacques MARITAIN - *Le songe de Descartes*, Paris, Éd. R.-A. Corrêa, 1932, p. 27.

e de modo nenhum dum “estado místico” em que Descartes tivesse experimentado o sentimento de ter comunicado directamente com a divindade<sup>11</sup>.

Estes sonhos reflectem naturalmente as preocupações que absorviam Descartes na solidão do seu retiro forçado na Alemanha, e que muito provavelmente poderiam estar relacionadas com a construção de todas as ciências através da aplicação do método geométrico, que garantia assim a unidade sistemática de todo o saber. Por este motivo não poderão deixar de ser interpretados como a confirmação de um tal projecto e um incentivo encorajador para prosseguí-lo.

No entanto, se nessa altura o entusiasmo o teria levado a acreditar no completo esclarecimento que as matemáticas poderiam trazer para a sistematização de todas as ciências, mais tarde, em 1637, o teor das palavras com que inicia a segunda parte do *Discurso do método* parece revelar já um certo desencanto no que se refere à sua intenção de empreender sozinho a reforma das ciências e assim construir um sistema total do mundo. Deste modo, como Alquié convincentemente procura demonstrar, o *Discurso*, ao mesmo tempo que “prolonga num certo sentido o sonho cartesiano dum sistema total do Mundo, traduz também os fracassos com que este sonho deparou, e manifesta o aparecimento da dimensão metafísica, impossível de compreender no sistema, e que Descartes se esforça entretanto ainda por fazer entrar”<sup>12</sup>.

A evocação que, no início da segunda parte do *Discurso*, faz dos acontecimentos vividos dezoito anos atrás revela uma nova atitude no modo de considerá-los, que contrasta bastante com o entusiasmo e a clarividência de 1619. Agora, Descartes é “um homem que anda só e nas trevas”, que resolve caminhar “tão lentamente, e usar de tanta circunspecção em tudo, que, embora não avançasse senão muito pouco”, evitaria pelo menos os escolhos do percurso, logrando assim um andamento equilibrado<sup>13</sup>.

Contrariamente ao que nos dá a entender a documentação relativa ao período de 1619, onde domina a preocupação de uma obra a realizar, o *Discurso*, beneficiando do distanciamento temporal em relação aos acontecimentos que relata, integra-os na direcção que marca a história do seu espírito, pelo que não será muito de crer que nesta altura Descartes alimentasse ainda a ideia de fundar o sistema da ciência.

2. O aparecimento da dimensão metafísica lançou por terra toda a esperança de elaborar o sistema total da ciência sobre o plano representativo. Ao descobrir que a ciência só poderá ser pensada a partir das suas condições metafísicas, Descartes introduz no objecto da ciência uma separação radical do seu fundamento ontológico, o que lhe permitirá prolongar a dúvida para além das certezas que o *cogito* pode assegurar.

As razões que levaram Descartes a estabelecer a dúvida para, como diz no começo da sinopse das *Meditações*, “nos libertar de todos os prejuízos e nos preparar um caminho muito fácil para desviar o espírito dos sentidos”<sup>14</sup>, não são da mesma natureza nas *Meditações* e no *Discurso*. Embora possuindo certas características comuns, a dúvida do *Discurso* situa-se no prolongamento das preocupações do homem de ciência, autor das *Regulae ad directionem ingenii*. O recurso à dúvida faz-se com o propósito de determinar o campo onde se situa o objecto do conhecimento científico, desembaraçando-o das qualidades sensíveis que possui para, reduzindo-o à extensão e ao movimento, abrir o caminho a uma física fundada na matemática, ou seja, a uma análise quantitativa do real.

A intenção das *Regulae* é estabelecer as bases de um conhecimento absolutamente certo, que exclua tudo o que se apresentasse mesmo como sendo meramente provável. Nesta época, Descartes manifesta uma confiança total na razão, aparecendo as demonstrações matemáticas ainda isentas de qualquer suspeita. A situação no *Discurso* é totalmente diferente, onde a própria razão, faculdade que elabora as demonstrações matemáticas, não sendo considerada suficientemente segura para fundamentar cabalmente esta ciência, deverá ser sujeita a uma rigorosa análise crítica. Nas *Regulae*, acentua Alquié, a atitude que Descartes assume não deixa de pressupor uma “confiança espontânea na razão que encontramos inconsciente de si, na origem de toda a empresa científica e técnica”<sup>15</sup>. Além do mais, não vislumbrando outra necessidade de fundamentar a certeza do conhecimento para além daquela que é dada no plano da sua representação objectiva, o ser do mundo coincide com o seu aperecer na consciência do sujeito. Na explicação do mundo físico, o pensamento encontra na experiência a prova de que necessita.

Se a dúvida do *Discurso* se situa no prolongamento das preocupações que dominaram a elaboração das *Regulae*, o certo é que ela atinge naquela obra um alcance mais amplo, ao denunciar a falta de rigor do funcionamento

<sup>11</sup> Henri GOUIER - *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1924, p. 318.

<sup>12</sup> Ferdinand ALQUIÉ - *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, 2ª. ed., Paris, Presses Universitaires de France, 1966, p. 135.

<sup>13</sup> A. T., VI, pp. 16-17.

<sup>14</sup> DESCARTES - *Meditações sobre a Filosofia Primeira, Introdução, tradução e notas de Gustavo de FRAGA*, p. 98.

<sup>15</sup> Ferdinand ALQUIÉ - *ob. cit.*, p. 56.

da própria faculdade em que se apoiam as demonstrações matemáticas. A dúvida professada no *Discurso* não incide apenas sobre o valor dos nossos conhecimentos, na suposição de uma repousante confiança no funcionamento da razão, mas instala-se no interior da própria consciência, na actividade operativa, pelo que, nesta obra, “Descartes passa do plano científico para o plano propriamente filosófico e substitui uma simples crítica dos nossos conhecimentos por uma crítica dos nossos meios de conhecer”<sup>16</sup>.

A dúvida do *Discurso* continua o tema, que já o preocupava nas *Regulae*, da necessidade de fundar uma ciência liberta da multiplicidade das opiniões e do permanente risco do erro. Não admitindo posições intermédias entre a verdade e o erro, a decisão é radical, pois leva a “rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo em que pudesse imaginar a menor dúvida”<sup>17</sup>. A mesma determinação vamos encontrar nas *Meditações*, onde, diz Descartes, “a razão me persuade logo que não devo menos cuidadosamente coibir-me de dar o meu assentimento às coisas que não são plenamente certas e indubitáveis do que às abertamente falsas, para rejeitá-las todas basta que se me depare em uma delas qualquer razão de dúvida”<sup>18</sup>.

Apesar de uma continuidade de preocupações que podemos reconhecer nestes textos sobre a necessidade de manter em exercício a dúvida metódica, ela não alcança ainda no *Discurso* aquela dimensão que posteriormente atinge nas *Meditações*, onde os argumentos do Deus enganador e do Génio maligno levantarão a questão do fundamento metafísico com que, em última análise, irá deparar toda a teoria do conhecimento. A dúvida do *Discurso* limita-se a salvaguardar os raciocínios da precipitação e da prevenção, submetendo-os ao abrigo de uma consciência racional. Com efeito, o *cogito*, que constitui a mais certa de todas as verdades, “é inteiramente distinto do corpo, e é mesmo mais fácil de conhecer do que este”<sup>19</sup>, acaba por se constituir no critério que permite decidir sobre a verdade do conhecimento. Pois, continua Descartes, “tendo notado que nada há no *eu penso, logo existo*, que me assegure que digo a verdade, a não ser que vejo muito elaramente que, para pensar, é preciso existir, julguei que poderia admitir como regra geral que as coisas que concebemos muito clara e muito distintamente são todas verdadeiras”<sup>20</sup>.

Situando-se no âmbito das preocupações de natureza científica, que absorviam particularmente o autor neste período, o *cogito* do *Discurso* é

<sup>16</sup> Ferdinand ALQUIÉ - *ob. cit.*, p. 290.

<sup>17</sup> A. T., VI, p.8.

<sup>18</sup> DESCARTES - *Meditações, ib.*, p. 106.

<sup>19</sup> A. T., VI, p.33.

<sup>20</sup> *Ib.*

considerado segundo a perspectiva da função lógica que poderá desempenhar na construção dum conhecimento absolutamente certo. Ao manifestar-se com uma absoluta evidência racional, “em que toda a essência ou natureza não é senão pensar”<sup>21</sup>, sem qualquer apoio no domínio do sensível, *o je pense, donc je suis* emerge com a consistência suficiente para superar a dúvida e justificar a verdade do conhecimento. Daí que possa ser tomado, “sem escrupulo, para o primeiro princípio da filosofia que procurava”<sup>22</sup>.

As *Meditações* põem em questão esta auto-suficiência do *cogito*, que lhe conferia o carácter de uma verdade paradigmática para distinguir entre as ideias que têm valor científico das que o não possuem e orientar assim um conhecimento seguro de si. A preocupação de Descartes não é já dominada pela necessidade de distinguir o falso do verdadeiro, mas pela necessidade de situar o universo de verdade indubitável da ciência na dependência de um fundo mais radical que o sustenta. As noções científicas começam a ser confrontadas com o suporte ontológico que lhes corresponde, já que um Deus enganador ou um Génio maligno poderiam fazer com que a impressão de exterioridade que existe nas minhas representações não corresponda a nada de realmente existente. O plano do conhecimento conceptual da realidade não encontra em si a sua razão de verdade, fazendo assim aparecer o carácter contingente da sua natureza, quando posto em confronto com uma positividade mais radical, o plano do ser, onde a razão o situa. Deste modo, a perturbação que o homem de ciência localizou nos órgãos dos sentidos e que o levou a pôr em dúvida toda a informação por eles veiculada, instala-se na própria razão, cuja evidência racional pode ser viciada pela intervenção de causas exteriores.

O mesmo se poderá dizer relativamente ao carácter existencial do *cogito*, onde a sua afirmação não envolve a compreensão precisa da sua natureza. Por isso Descartes levantará imediatamente a questão sobre o ser do eu, pois, como expressamente declara no começo da *segunda meditação*, “ainda não sei quem sou, eu que agora sou necessariamente”. O *cogito* já se não deixa confinar nos limites duma representação intelectual, que surge subalternizada nas *Meditações* pela dimensão existencial que lhe preexiste. Desta forma, a certeza conceptual sobre que opera o conhecimento científico, ao nível das representações do mundo exterior e do meu próprio eu, é agora posta em questão, por uma ligação ao ser, onde o pensamento tira todo o seu sentido.

3. As *Meditações* são de algum modo a reconstituição dum itinerário em que o homem, recusando tudo o que não é o ser, se descobre a si mesmo

<sup>21</sup> A. T., VI, p. 33.

<sup>22</sup> A. T., VI, p. 32.

como remissão para o Ser, o que dá sentido à persistência da dúvida. O radicalismo da dúvida, ao descobrir a insuficiência dos quadros representativos sobre que assentava a compreensão da realidade presente na consciência, colocou o discurso científico, não perante uma exigência superior de evidência, mas em face da descoberta de uma outra ordem de razões.

As razões da dúvida encontram-se em primeiro lugar ligadas à insuficiência ontológica do objecto que os sentidos apreendem, o que desencadeia um processo de fundamentação na ciência. Quando Descartes adverte que a realidade objectiva que constitui o mundo da ciência não contém em si a sua razão de ser, estende a dúvida para o interior do próprio homem, reconhecendo a sua incapacidade para fundamentar ontologicamente toda a realidade objectiva nele representada. Assim, é conduzido a estabelecer a dependência do pensamento em relação ao ser, onde acaba por assentar as raízes da árvore da ciência, segundo a conhecida metáfora da carta-prefácio à tradução dos *Princípios*.

Não existe homogeneidade entre a justificação metafísica da ciência e a que a razão humana estabelece numa sequência de razões, articuladas segundo os princípios e as categorias que definem a sua estrutura. A subordinação da ciência à metafísica confronta-a necessariamente com um campo de possibilidades que se não pode confinar aos limites que um pensamento categorial pode alcançar. A descoberta do *cogito*, como mínimo indispensável para a fundamentação de um conhecimento apodíctico, não sustém as exigências cartesianas de radicalismo, que, como Husserl insistiu, acabaram por colocar a descoberta da subjectividade na órbita do realismo metafísico.

Ao fazer depender a unidade da ciência de um domínio que a razão humana concebe, sem no entanto compreender, as *Meditações* parecem querer dar continuidade àquela complementaridade que, em sonho, Descartes reconheceu existir entre a ciência e a poesia, como lhe foi sugerido pela associação do *Dicionário* e do *Corpus poetarum*. A descontinuidade entre os limites do nosso pensamento e as possibilidades que o ser pode revestir orienta as *Meditações* na direcção de uma metafísica do conhecimento, segundo o caminho que N. Hartmann desenvolveu posteriormente, mas em que sobressai a insuficiência dos nossos procedimentos lógico-dedutivos para exprimirem “as sementes de sabedoria” que existem em todos nós, conforme Descartes se exprimiu numa passagem que Baillet incluiu na sua biografia sobre o filósofo e que Leibniz também transcreveu<sup>23</sup>. Aí valorizava a inspiração dos poetas, que possuídos

<sup>23</sup> Baillet traduz um texto, transcrito em latim, nas *Cogitationes privatae*. (Cf. A. T., X., p.217), onde afirma que Descartes “ne croiait pas qu'on dût s'étonner si fort de voir que les Poetes, mêmes ceux qui ne font que niaiser, fussent pleins de sentences plus graves, plus sensées, et mieux exprimées que celles qui se trouvent dans les écrits des Philosophes. Il

pela força da imaginação transmitem uma sabedoria muito mais profunda e eloquente do que a elaborada pelos sábios, através dum encadeamento de razões.

A convocação destes dois domínios permite fazer face às interrogações que a razão inevitavelmente levanta e atender à capacidade de penetração da imaginação criadora em áreas que se não deixam abordar apenas com o equipamento dum razão categorial. Mas, por outro lado, constitui uma chamada atenção para a estreita articulação que desde sempre parece ter estado no horizonte de Descartes entre a ciência e a filosofia, mesmo numa época predominantemente dedicada à actividade científica.

Com efeito, as questões de natureza metafísica encontram-se presentes no pensamento de Descartes, mesmo quando a produção científica da sua obra alcança uma expressão muito significativa, pelo que não deixa de ser relevante o ponto de vista de alguns autores que, contrariando a linha de interpretação seguida por Alquié sobre este assunto, se inclinam para a possibilidade de “identificar, desde as *Regulae*, teses metafísicas essenciais e princípios indispensáveis de uma metafísica do conhecimento”<sup>24</sup>. Muito embora a metafísica cartesiana tivesse sido elaborada depois de constituída a sua física, ao ponto de coincidir com uma certa renúncia às preocupações de natureza científica, o certo é que, desde 1630, Descartes numa carta ao P. Mersene, que Alquié não deixa de referir com destaque, formula a sua teoria da criação das verdades eternas, tornando claro que a ideia de fundamentação metafísica da ciência surge bem cedo no seu espírito. Já em 1628, cerca de doze anos antes da publicação das *Meditações*, escreveu ao P. Gibieuf a informá-lo da sua redacção. Além do mais, quando no Inverno desse mesmo ano parte para a Holanda, as questões metafísicas parecem dominar o seu espírito, sendo várias as cartas dessa época que dão conta do andamento dos trabalhos e da problemática dos mesmos<sup>25</sup>, o que, na opinião do Prof. Gustavo de Fraga, favorece pouco as interpretações que acentuam exageradamente “o hiato entre as preocupações científicas e metafísicas de Descartes”<sup>26</sup>.

A actividade de Descartes desenvolve-se assim em função de dois vectores fundamentais: o domínio da ciência levou-o a encontrar na imanência do *cogito*

attribuait cette merveille à la divinité de l'Enthousiasme, et à la force de l'Imagination, qui fait sortir les semences de la sagesse (qui se trouve dans l'esprit de tous les hommes, comme les étincelles de feu dans les cailloux) avec beaucoup plus de facilité et beaucoup plus de brillant même, que ne peut faire la Raison dans les Philosophes” (*ib.*, p. 184).

<sup>24</sup> FRAGA, GUSTAVO de - “Introdução” às *Meditações sobre a Filosofia Primeira* de DESCARTES, p. 50.

<sup>25</sup> Cf. *id.*, *ib.*, pp. 71-72.

<sup>26</sup> *id.*, *ib.*, p. 50.

a certeza do conhecimento que os sentidos não garantiam, experimentando posteriormente a necessidade de situar a própria razão em função de um fundamento mais estável. Em ambos os casos, o ponto de vista cartesiano é o da interioridade, que culmina numa meditação sobre a insuficiência do *cogito* para fundamentar a certeza do conhecimento, lançando-o assim num movimento para Deus. Deste modo, a fundamentação do saber tem a sua origem na análise do *cogito*, pelo que a grande importância de Descartes se encontra mais na via “do desenvolvimento transcendental da razão e da análise transcendental do conhecimento, característica da sabedoria europeia”<sup>27</sup> que inaugurou, do que no conteúdo da sua filosofia ou na deficiência de radicalidade que a filosofia transcendental-fenomenológica de Husserl lhe aponta.

Embora reconhecendo a decisiva influência que a filosofia cartesiana exerceu “no pensamento histórico em que a fenomenologia amadureceu”<sup>28</sup>, Husserl considerou que a grande descoberta cartesiana - a subjectividade transcendental - ficou aquém das suas potencialidades, não tendo explorado o sentido transcendental do *cogito*. Ao identificá-lo com a *res cogitans*, isto é, com o eu psicológico (*mens sive animus*), finito e limitado no seu ser, Descartes é forçado a encarar a questão da sua insuficiência ontológica e a situá-lo na dependência de Deus, o fundamento mais radical e último do eu e do mundo. Deste modo, o seu ponto de vista, se, por um lado, dá início ao movimento da filosofia transcendental da razão, por outro lado, o seu pensamento não se deixa imobilizar perante a evidência racional dum conhecimento representativo das essências.

Porque em Descartes a ideia de infinito é primeira em relação ao *cogito*, este, não se encerrando em si mesmo, deixa transparecer o verdadeiro fundamento de todas as coisas, operando assim “sobre o fundo do Ser, e do Ser infinito, não sobre o fundo de um *eu*, como em Husserl e Merleau-Ponty”<sup>29</sup>. Ao contrário do que acontece com a filosofia transcendental fenomenológica, em que “é o *a priori* subjectivo que precede o ser de Deus e do mundo e de tudo o que é para mim ser que pensa”<sup>30</sup>, as preocupações de Descartes não acabam na satisfação das evidências racionais, mas prolongam-se por uma crítica das evidências que descobre a insuficiência da subjectividade para fundamentar todas as coisas presentes na consciência, incluindo o próprio *cogito*.

<sup>27</sup> *Id.*, *ib.*, p. 34.

<sup>28</sup> *Id.*, *Fenomenologia e dialéctica*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1972, p. 147.

<sup>29</sup> Ferdinand ALQUIÉ - *ob. cit.*, p. 169.

<sup>30</sup> Gustavo de FRAGA - “Husserl: fenomenologia e lógica transcendental”, in *Arquipélago*, Série Ciências Humanas, VI (1984), p. 89.

Desta forma, a acusação que Gilson dirige a Descartes de ter reduzido a existência a uma simples noção geral ou a um atributo do ente, situando-o por isso na linha de influência de Suarez, herdeiro “duma filosofia primeira separada da sua raiz existencial e sem autoridade para dirigir uma ciência do existente”<sup>31</sup>, parece não ter em conta este esforço em superar o plano da representação objectiva que, como acentua Alquié, o conduz a experimentar tudo à medida do ser. Ao considerar que o propósito fundamental das *Meditações metafísicas* consiste em “fazer aceitar discretamente os princípios da física cartesiana”<sup>32</sup>, Gilson envolve o pensamento cartesiano numa direcção que fica aquém das preocupações que pensamos polarizar o seu pensamento e que o projectam para além dos problemas inerentes ao conhecimento representativo, sobre que se constrói a ciência.

JOSÉ LUÍS BRANDÃO DA LUZ

Universidade dos Açores

<sup>31</sup> Étienne GILSON - *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1962, p.150.

<sup>32</sup> *Id.*, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1951, p. 210.