

HEGEL E A “INGENUIDADE” CARTESIANA

Gérard Lebrun

UNIVERSITÉ DE MARSEILLE I

A Isabelle Koch

Quando procuramos confrontar Hegel com um dos pensadores que ele faz figurar ou comparecer em sua **História da Filosofia**, a tentação é a de examinar, de maneira um pouco detalhada, o papel que *devia ser* atribuído a este “predecessor”. Tendo em vista a pretensão, que é a de Hegel, de totalizar a vida do Espírito sob todos os seus aspectos e de recolher a “verdade” de cada uma de suas figuras, perguntamo-nos naturalmente, em suma, que tratamento foi reservado a tal filósofo para submetê-lo às confissões que convinham ao inquérito especulativo. Queiramo-lo ou não, as comparações mais pertinentes são, então, aquelas do “questionamento” (do Antigo Regime) ou mesmo da tortura mitológica dita “do leito de Procusto”. Ora, ocorre que Hegel se ergueu alto e claro contra semelhante preconceito interpretativo: ele se proibia de fazer com que *a priori* arbitrários intervissem em qualquer estudo histórico. Assim, é simplesmente levar em consideração suas prescrições, recusar de cara qualquer representação da história da filosofia que ele praticaria como distribuição pedante de boas e más notas; ou como avaliação - forçosamente desprovida de flexibilidade - do que haveria de “especulativamente correto” no autor estudado. Interrogando-nos sobre o que foi a abordagem hegeliana de Descartes, tentaremos ter presente esta resolução e, para tal, entenderemos a palavra *abordagem* em um sentido historiográfico, deixando de lado, por enquanto, o que podemos saber do “Sistema” de Hegel. Limitar-nos-emos essencialmente aos comentários que Hegel fazia dos **Princípios** de Descartes diante de seus estudantes, e que Michelet recolheu, utilizando diversos cadernos de ouvintes, sob o título de **Lições sobre a História da Filosofia**.

Não esqueceremos que essa compilação de notas de curso não tem a autoridade de um texto do punho de Hegel. Para se persuadir disso, basta consultar a notável edição-tradução francesa de Pierre Garniron, na qual vemos quantos problemas filológicos e às vezes incertezas nascem da mera comparação dos cadernos de notas dos quais Michelet fez o amálgama. Mas, em suma, tanto melhor para o nosso propósito. Seguindo o professor às voltas com o texto que ele comenta, somos sobretudo sensíveis às suas reações “vigorosas” e às nuances que ele dá à sua leitura – ao que ele sublinha ou focaliza, como aos temas que ele simplesmente descarta. Não estamos lidando com um Descartes que Hegel *reconstruía* de maneira a que ele se conformasse às suas prevenções, mas com o “Descartes” que Hegel *constituía* ao lê-lo. Essa nuance engaja, sem dúvida, certas decisões, mas estas não poderiam passar por “idéias preconcebidas” com as quais o texto deveria, bem ou mal, “colar”.

“Aqui podemos enfim gritar: terra! ... aqui podemos dizer que estamos em casa”. Se é verdade que com Descartes “começa a filosofia do tempo moderno”, que valor devemos dar a este simples “começo”, se levamos em consideração as numerosas reservas que, ao longo das **Lições** sobre Descartes, temperam o efeito que a metáfora do vigia produziu? Partiremos, para julgar isto, do exemplo mais apropriado para medir o caráter inovador do cartesianismo : a decisão de tomar a intelecção clara e distinta como critério único do considerar-como-verdadeiro. Nenhuma tese é mais desorientadora, quando a colocamos em face de todo o “filosofar anterior”, que estava “sobrecarregado pela necessidade de pressupor algo como verdadeiro”¹. Antes de Descartes, havia sempre um conteúdo que o pensar não havia colocado e que se devia acolher como verdadeiro antes de filosofar.

(1) **Lições sobre a História da Filosofia**, tradução de Pierre Garniron (Vrin), p. 1394; T. 20 in **Hegel Werke**, Suhrkamp Verlag, S. 129. Este tema do surgimento do *espírito* liberto da “pressuposição”, como característico da modernidade, ganha todo o seu alcance quando o relacionamos com os textos caracterizando a Idade Média como “reino do Filho, permanecendo na diferença”. “O caráter da filosofia da Idade Média é um pensar, um conceber, um filosofar com um pressuposto; não é a idéia pensante em sua liberdade; esta idéia é, ao contrário, afetada pela forma de uma exterioridade, de um pressuposto” (ibid. p. 1058/ 19, S.542).

É com esse *habitus* que rompe a resolução cartesiana de tomar por primeiro princípio metafísico “a certeza imediata do pensar” e, por conseguinte, de não reconhecer como verdadeiro senão o que comporta “a evidência interior da consciência”². Qual é exatamente o interesse que Hegel encontra nesta tese?

Descartes buscava algo que fosse “certo e verdadeiro em si”, tal que “a simples possibilidade da dúvida disto seja excluída”³. Estas linhas evocam imediatamente o fim da Iª Regra do Método: “...nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida”. Ora, Hegel não se refere, aqui, ao **Discurso**. É que a regra das idéias claras não lhe interessa, manifestamente, senão enquanto ela provém da reflexão sobre as condições implícitas do *Cogito*⁴. Não encontramos, portanto, nenhum traço, no seu comentário, da distinção, que Etienne Gilson julgará essencial, entre o plano do Método e aquele da investigação metafísica, entre “a decisão de reservar o nome de *verdade* apenas ao gênero de conhecimentos que pertencem ao tipo matemático” e a *aplicação* que é feita dessa decisão em metafísica”⁵. Gilson acrescenta: “Essa decisão, que é a verdadeira revolução cartesiana na ordem do pensamento, é inteiramente independente da Metafísica que dela resultará mais tarde”. Nada menos hegeliano que essa idéia de um método cuja elaboração deveria preceder a investigação do conteúdo. Ocorre exatamente o contrário: a regra das idéias claras e distintas não pode tirar sua força senão da efetuação do *Cogito*, e apenas dela. É apenas nesse momento que se revela o estatuto completamente excepcional que cabe à representação *Eu penso*. E a regra das idéias claras nada mais faz que tirar partido dessa revelação, obrigando-me a não admitir nada, doravante, que seja “pressuposto”, ou seja, que não tenha sido colocado manifestamente pelo pensar. Há aí, certamente, uma opção tomada sobre o texto, que vamos tentar clarificar.

(2) Lições sobre a História da Filosofia (L.H.F.), p. 1994/20, S. 129.

(3) Ibid., p. 194/S. 130.

(4) Discurso do Método, Quarta Parte, A-T, VI, p. 32. Cf. Terceira Meditação, A-T, IX, p. 28/VII. p. 35.

(5) Etienne Gilson, Disc. Méthode. Commentaire, p. 301.

Leiamos *com Hegel* esta frase do **Discurso** :

*"E, tendo notado que nada há no eu penso, logo existo, que me assegure de que digo a verdade, exceto que vejo muito claramente que, para pensar, é preciso existir, julguei que podia tomar por regra geral que as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras..."*⁶.

As palavras a sublinhar serão: "...vejo muito claramente que, para pensar, é preciso ser", ou melhor, e com mais força: "...*viderem fieri non posse ut quis cogitet non existat*". É sobre essa conexão que Hegel chama a atenção, lendo o art.9 dos **Princípios**. Eu posso muito bem supor que não há terra, nem céu, nem Deus e que não tenho corpo. Em todo o caso, (tradução de Hegel) "é contraditório (*repugnat* - isto é contrário ao homem) crer que aquele que pensa não existe. Por conseguinte, este conhecimento *eu penso, logo existo* é o primeiro de todos e o mais certo que se oferece àquele que filosofa com ordem"⁷. O que o *Cogito, ergo sum* revela é, antes de mais nada, a validade absoluta da máxima *para pensar, é preciso ser*⁸. Que a primeira verdade seja um juízo de existência, *ego sum, ego existo*, é silenciado. Mais notável ainda: não se coloca o acento sobre "vejo muito claramente...". É que a regra das idéias claras poderia passar por uma prescrição arbitrária (*willkürliche*), se ela fosse autorizada apenas por uma *experiência* que me ocorre ter feito. Detenhamo-nos sobre esse ponto.

(6) **Discurso do Método**, Quarta Parte, A-T, VI, p. 33. Tradução J.Guinsburg e Bento Prado Junior, Coleção Os Pensadores, p. 47.

(7) L.H.F., p. 1395/S.30. Tradução abreviada de Hegel. Cf. Trad. de Picot: "... pois nós temos tanta repugnância em conceber que aquilo que pensa não existe ao mesmo tempo em que pensa" (nota de M. Garniron).

(8) Que se deve evitar de confundir com "Tudo aquilo que pensa existe", a premissa maior do silogismo que pretende, falaciosamente, explicitar o enunciado cartesiano, e que Hegel critica várias vezes. (Cf. **Enciclopédia**, 1827). §64. Trad. Bourgeois, p. 329-330...).

Se concedemos a J.M. Beyssade que a consciência da impossibilidade, que impõe a primeira verdade enquanto tal, “se apóia, ao mesmo tempo, na necessidade de uma ligação essencial, *para pensar, é preciso ser*, e sobre a indubitabilidade de uma experiência, *eu penso*”⁹, é preciso convir que a leitura de Hegel deixa na escuridão este segundo elemento. Mais exatamente, ela oculta a experiência que *eu* faço da *cogitatio*, dando, mesmo assim, ao *eu penso* um lugar muito mais amplo que em Descartes. Refiro-me ainda a uma análise de J.M. Beyssade para enfatizar este ponto. Temos o direito de distinguir, no estabelecimento da primeira verdade, duas operações que surgem simultaneamente : “ao mesmo tempo que o eu se determina como natureza pensante, a noção primitiva do pensamento, mais geral, pois ela convém aos outros espíritos criados e mesmo a Deus, é aplicada ao meu caso particular”. Isolada e “separada de toda afirmação de existência”, acrescenta Beyssade, “essa dupla operação ... se exprimiria em um *eu penso*. Mas tal não é jamais o caso em Descartes”¹⁰. Não se poderia delimitar melhor *a contrario* a direção na qual se engaja a leitura hegeliana: para Hegel, seria necessário precisamente que tal fosse o caso em Descartes. A mesma observação impõe-se ainda, quando Beyssade, apoiando-se nas **Terceiras Respostas** (a Hobbes), mostra o quanto Descartes evita isolar o *eu penso*, e observa: “é o mesmo movimento que pode, acentuado como determinação de minha essência, se exprimir em um *eu penso*, ou, acentuado como determinação de existência, conduzir a um *eu sou*”¹¹. Ora, o que interessa a Hegel é *isolar* o *eu penso* e fazer dessa “representação” de exceção uma amostra do “pensamento puro”.

Daí a referência à resposta de Descartes a Gassendi, quando este último se espanta de que um tão grande aparato tenha sido necessário para alcançar a primeira verdade, “pois que vós poderíeis inferir a mesma coisa de cada uma de vossas ações indiferentemente, sendo manifesto pela luz natural que tudo aquilo que age é

(9) Jean-Marie Beyssade, **La Philosophie première de Descartes** (Flammarion), p. 236.

(10) *Ibid.*, p. 228.

(11) *Ibid.*, p. 229.

ou existe"¹². Qualquer uma de minhas ações? replica Descartes: "não há nenhuma entre elas de que eu esteja inteiramente certo ... exceto o pensamento"¹³. Aqui Hegel é todo ouvidos. Qual é (ou seria), com efeito, o objetivo de Descartes? Partindo da *cogitatio* como uma "representação" entre outras, ele pretende elevar-se ao pensar (donde o interesse de fazer com que *Das Denken* fique, em português, como infinitivo substantivado). É o que ocorre, por exemplo, no artigo 9 dos **Princípios**, glosado de perto por Hegel¹⁴. "Se digo que *eu vejo* ou que *eu passeio* e que, portanto, *eu sou*, a conclusão não é certa, na medida em que o que tenho em vista é o Eu concreto (*insofern ich das konkrete Ich meine*). Mas, se quero falar do que faz com que *me pareça que vejo* (*videre videor*), que passeio, etc., então a conclusão é indubitável - pois, neste caso, eu visto o pensar, destacando-o de toda modificação (pensar *que vejo*, etc.). "Deve-se, portanto, simplesmente ter em vista a pura consciência contida neste concreto. É somente se faço ressaltar (*heraushebe*) que aí sou enquanto pensante, que o ser puro aí se encontra; e é somente com o universal que o ser está ligado". Compreendamos: com o pensar universal, e não com o pensar afetado pelas modificações *querer, sentir, andar...*. É na medida em que o pensar, implicado obviamente em todas, é de todas destacável, que ele se afirma como "puro universal". No enunciado *passeio, logo existo*, o pensar, de que se trata, está implicitamente presente: engajado na consciência sensível, ele não é mencionado senão sob a forma de *uma relação ao outro*. É apenas o enunciado *penso, logo existo* que o apresenta como uma simples *relação a si*.

Existem, assim, duas proposições que retiram do "famoso *Cogito, ergo sum*" uma lição que é proveitosa para a especulação: (1) o pensar é o universal no estado puro ("o pensar é o *prius*, ele é aquilo que é completamente universal"); (2) é ao universal que o ser está ligado. Essas duas proposições diretrizes permitem que se faça um julgamento acerca da situação histórica de Descartes. Mas qual?

(12) Gassendi, **Quintas Objeções**. Descartes; ed. Alquié, II, p. 708. Cf. L.H.F., p. 1399-1400/S.132-3.

(13) Descartes. **Quintas Respostas**. Ed. Alquié, II, p. 792. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Junior, Coleção Os Pensadores, p.180.

(14) L.H.F., p. 1400-1401/S. 133-134.

(1) O pensar é o universal. Mais do que se deter nessa proposição especulativa abstratamente tomada, pois que isolada, vale a pena tentar determinar, por nossa própria conta e risco, o efeito estratégico dessa tese, ou seja, de que escolhas, contemporâneas, de leitura, teria ela conduzido Hegel a se aproximar ou a se afastar. Como se trata de um balizamento, com o propósito de melhor determinar aquilo que Hegel desejaria que Descartes tivesse dito o mais explicitamente possível (aquilo mesmo que as suas glosas pretendem extrair), temos o direito de usar da autoridade de comentadores modernos para melhor precisar esse ponto. Preocupado, como ele o é, em dissociar nitidamente o “Eu como universal” do “Eu concreto”, Hegel, parece-nos, não teria admitido nenhuma cesura, mesmo que provisória, entre a asserção *eu sou* (primeira verdade) e a asserção *eu sou uma coisa que pensa*. Mais precisamente, sua leitura é incompatível com a posição resumida assim por F. Alquié : “Estou seguro de que penso, porque o pensamento não pode ser separado de um eu cuja existência foi, de início, afirmada”¹⁵. Compatível, em compensação, com o *interesse* hegeliano parece-nos ser a interpretação de J.M. Beyssade, que vê, na questão que conduz à segunda verdade (*quem sou eu, que eu é este?*), um “apelo à clarificação”¹⁶. Este *ego*, cuja existência eu afirmo, já é conhecido por mim como pensante; o que a segunda verdade acrescenta é que *toda a sua essência é pensar*. Não é uma “existência nua” que a primeira verdade reconhecia. É desse lado que as anotações nos convidam a procurar a “verdade” do texto de Descartes. Mas o que acontece então com o *ego ipse*? E devemos dizer que Descartes, assim compreendido, é aquele que designou o *ego* como o primeiro princípio metafísico? As **Lições**, acreditamos, não nos permitem ser tão afirmativos assim. Parece, antes, que o *ego, das Ich*, é mencionado apenas a título de mandatário do

(15) Ferdinand Alquié. *Descartes*. II. p. 418. nota 4. Citado em Beyssade, *op. cit.*, p. 226.

(16) J.-M. Beyssade, *op. cit.*, p. 227.

pensamento. "O pensar, enquanto sujeito, é o pensante (*das Denkende*), e isto é o Eu (*und das ist Ich*)". E, na página seguinte, a propósito da equivalência entre "ser" e "pensar": "Somente o ser é idêntico ao pensar puro, qualquer que seja o seu conteúdo : *eu* é igual ao *pensar* (*Ich ist gleich Denken*)"¹⁷. Não é forçar o sentido dessas páginas nelas perceber pesar uma desconfiança, mais ou menos constante, com relação à assimilação do *Eu*, lugar da certeza metafísica, e da "consciência de si singular". "*Eu* possui o seu significado enquanto pensar, não enquanto singularidade da consciência de si"¹⁸.

- (2) O que fazer, em segundo lugar, com a proposição relativa à unidade de "ser" e "pensar"? Com ela, estamos no coração da interpretação hegeliana: "Esta afirmação se encontra à frente de seu tempo; é a idéia mais interessante dos tempos modernos em geral; Descartes é o primeiro a tê-la proposto"¹⁹. Mas o que esta tese formula precisamente? Uma descoberta propriamente dita ou uma premonição? É verdade que em nenhum outro lugar a Metafísica de Descartes se aproxima tanto daquilo que poderia ser uma abordagem especulativa, um exame das determinações do pensamento nelas mesmas e para elas mesmas. Podemos, todavia, diminuir o que a separa desta? Retomemos o estudo de Hegel. Descartes acaba de afirmar que o pensar é uma representação *sui generis*: "o pensar é a relação consigo mesmo, ele é o universal, o puro relacionar-se consigo mesmo, o puro ser-um consigo (*das reine Einsseins mit sich*)"²⁰. Hegel, como se interrompesse sua leitura, coloca então a questão: mas, de fato, "*was ist das Sein?*". *Ser* não pode

(17) L.H.F., p. 1398/S.132.

(18) Ibid. 20, S.130. Lemos : "Ich hat die Bedeutung als Denken, nicht Einzelheit des Selbstbewusstseins". M. Garniron não escolheu esta lição e deixou de lado "als Denken" (p. 1394).

(19) L.H.F., p. 1405/S.136.

(20) Ibid., p. 1401/S.134.

significar aqui senão a simples imediaticidade, “a pura relação consigo”, cuja amostra é o pensar. “O pensar é esta mesma imediaticidade ... esta imediaticidade é exatamente a mesma coisa que *ser* quer dizer”. Que não se conceda, no entanto, mais crédito do que convém a Descartes. “Descartes, é verdade, não forneceu, assim, nenhuma demonstração disso (*nicht so nachgewiesen*), ele contentou-se unicamente em apelar à consciência”²¹. Ora, a equivalência “pensar/ser”, afirmada de maneira tão lapidar, permanece ambígua. Pois, é mister distinguir dois sentidos de imediaticidade²²: a) a “*in*-mediaticidade” tomada ao pé da letra, o fato de que nada seja enunciável de uma forma, senão a sua abstrata coincidência consigo mesmo; b) a mediação que se nega, a relação que se anula enquanto relação pelo fato de que ela é relação *a si*, mas de sorte que o termo assim “idêntico a si” *se reencontra*, ao menos, como *ele mesmo*²³. Enquanto o *ser* é imediato no primeiro sentido, é “uma pobre determinação” – simplesmente o que resta a dizer do *pensar*, uma vez que o dissociamos de suas “modificações” (“ele é a abstração do concreto do pensar”). Ora, o pensar, em sua efetividade, contém bem mais que o “ser” assim compreendido: ele contém, precisamente, essa *mediação consigo* que a equivalência de “pensar” e “ser” por si só não indica.

Para que serve essa digressão especulativa? Certamente não para sugerir o que Descartes *deveria ter* feito ou como ele *teria podido* “saltar sobre seu tempo”, mas para tornar indeciso o seu papel na filosofia moderna que, “com certeza, ele inaugurava”. Quem era este “herói” da modernidade : um “descobridor” ou um “ocultador”? Não é abusivo retomar estes conceitos husserlianos face ao texto estabelecido por Michelet, tanto as reticências compensam largamente os elogios e, às vezes, na mesma página. Decerto, informam-nos que a filosofia, a partir desta

(21) Ibid., p. 1398/S.132.

(22) Ibid., p. 1401-1402/S.134. Cf. **Enciclopédia** (1827), §84 e §86. Trad. Bourgeois, p. 347. p. 348-9.

(23) Nós nos referimos à esclarecedora nota de Bourgeois no §84 da **Enciclopédia**, p. 347.

data, entra na “esfera da subjetividade” e ganha um “ponto de vista totalmente novo”, mas nem por isso deixamos de experimentar o sentimento de que essa mutação se efetuou, sobretudo, à revelia daquele que dela devia testemunhar por excelência. Deve-se ver, por exemplo, na dúvida cartesiana uma expressão da “liberdade do pensar”, de sua vocação para tornar manifesta a *instabilidade* intrínseca (*Unfestigkeit*) de todo conteúdo? Não, pois o objetivo perseguido é a conquista de um *aliquid certum* (e avaliamos, uma vez mais, quanto se perdeu do espírito da *Skepsis* antiga). “Mesmo se o impulso da liberdade é, de fato, no fundo (*liegt in der Tat zugrunde*) o que predomina, o que prevalece na consciência é a meta de chegar a algo de sólido, de objetivo”; o que prevalece (no espírito do autor) “é o momento do objetivo, e não o momento do subjetivo, isto é, o fato de que esse objetivo seja colocado, conhecido, demonstrado por mim”. Admitiremos no máximo que “este interesse da liberdade está compreendido nesse procedimento, pois é partindo do meu pensar que quero acabar por alcançá-la”²⁴. Não se pode dizer melhor que o desafio do “procedimento” escapava ao seu autor. Diremos que “a certeza imediata do pensar” marca uma etapa decisiva do filosofar moderno? Sem dúvida para nós, leitores de hoje. Mas, sobre este ponto ainda, o juízo *histórico* de Hegel permanece reservado.

*“Devemos buscar o que é certo; no certo está a certeza, o saber como tal na sua forma pura enquanto referindo-se a si. Eis aí o pensar; é assim que o entendimento, no seu embaraço (der unbeholfene Verstand), encaminha-se em direção à necessidade do pensar”*²⁵.

Frase notável se a aproximamos das considerações de juventude de Hegel sobre a “necessidade da filosofia”²⁶. As cisões criadas e consolidadas pelo

(24) L.H.F., p. 1390-1/S.127-128.

(25) *Ibid.*, p. 1394/S.130.

(26) Cf. *Différence entre les systèmes de Fichte et de Schelling* (1801), edição Lasson (F. Meiner), p. 12-17.

entendimento na época moderna (entre espírito e matéria, alma e corpo, liberdade e necessidade, fé e saber...), acabam por despertar um interesse, propriamente racional, na conciliação das oposições. Concebemos que esta necessidade racional se anuncie apenas *em si* ou *para nós* através do pensamento que consagrava a vitória do entendimento separador em Metafísica. Mas, se esta é, calculada com a maior exatidão, a posição *histórica* de Descartes, qual é exatamente o alcance da metáfora do vigia? Por mais alta que seja a significação “espiritual” (cultural) do momento cartesiano, a questão é de saber se a forma que tomou a “metafísica ingênua” como “filosofia cartesiana”²⁷ estava em condição de marcar uma reviravolta propriamente *filosófica*.

Desta “antiga Metafísica (*vormalige Metaphysik*)”, da qual o nome de Descartes é inseparável, Hegel assinala a grandeza e a ingenuidade. Esclareçamos rapidamente esses dois pontos.

Seu mérito - que lhe assegura *uma* superioridade sobre a filosofia crítica - é de ter colocado “que o pensar apreende o *em si* das coisas, que as coisas não são o que são verdadeiramente senão enquanto coisas pensadas”²⁸. As **Lições** retomam este tema. O que quer que seja que se possa objetar à determinação da matéria como substância extensa, não esqueceremos que “Descartes quer apenas pensar: ele não pensa a resistência, a cor, etc., ele as apreende apenas enquanto sensíveis. Tudo isso, diz ele, deve ser reconduzido à extensão como sendo suas modificações particulares; é uma honra para Descartes ter considerado como verdadeiro apenas o que é pensado”. Por inadmissível que seja, notadamente na ciência da vida, sua “filosofia mecanicista”, ela comporta, entretanto, “isto de grande: que o pensar faz de suas determinações de pensamento o que é verdadeiro na natureza”²⁹. Em todo o caso, essa inseparabilidade do pensar e do ser é apreendida imediatamente. Donde a

(27) *Enciclopédia*, §76. Trad. Bourgeois, p. 340.

(28) *Ibid.*, §28. Add. inid., p. 484.

(29) *Ibid.*, p. 1431, p. 1433/S.151, 153.

observação de que o “saber imediato” de nossos dias (Jacobi) nada mais faz que retomar ao pé da letra teses cartesianas, em oposição à “filosofia que se esforça em *provar* a inseparabilidade do pensar e do ser”. “A filosofia, acrescenta perfidamente Hegel, deve estar totalmente satisfeita com o que é afirmado e mostrar que suas proposições também são fatos da consciência, e, assim, estão de acordo com a *experiência*”³⁰. A filosofia dispensa semelhantes cauções! Mas o sarcasmo atinge de passagem o cartesianismo. E é verdade que Descartes e Jacobi, ao menos sobre um ponto, merecem a mesma crítica: “a necessidade de pensar, de saber como necessário o que se mostra como universalmente presente”, não se satisfaz mais hoje (tão pouco quanto do *consensus gentium*) com a “*simplex securança (blosse Versicherung)*” de que encontro em minha consciência um conteúdo com a certeza de sua verdade, e que, por conseguinte, esta certeza não me pertence enquanto sujeito particular, mas à natureza do espírito ele mesmo”³¹. É regressar, em suma, por outras vias, à observação de Leibniz sobre “a medíocre utilidade” da regra “tão freqüentemente louvada” das idéias claras: “pois freqüentemente os homens, julgando superficialmente, consideram claro e distinto o que é obscuro e confuso”³². Prova, entre tantas outras, de que “a metafísica cartesiana respira a maior ingenuidade e de forma alguma o espírito especulativo”³³.

Esta palavra *ingenuidade* retorna freqüentemente. É *ingênuo* dar à erradicação dos “pressupostos” a forma de uma higiene mental, que tiraria as lições das ilusões sensíveis e do sonho, *ingênuo* representar “Deus” como uma instância encarregada de garantir a correspondência entre a idéia e o que ela representa, *ingênuo* ainda fundar sobre este Deus veraz a validade dos juízos que são feitos na esfera do claro e do distinto, *ingênuo*, ainda uma vez, constatar que

(30) *Encycl.*, §64. op. cit., p. 328.

(31) *Ibid.*, § 71, op. cit. p. 336.

(32) Leibniz; *Méditations sur la Connaissance*, edição Schrecker (Vrin), p. 14. Cf. *Animadversiones*, §43-46.

(33) L.H.F., p.1419/S.143-144.

temos uma idéia de Deus cuja realidade objetiva não pode estar contida em nós, e tirar partido desse “achado”, feito no decurso de um inventário das idéias (“*wir finden in uns diese Idee...*”). Este procedimento *narrativo* por si só justifica a palavra *ingenuidade*: “Tudo é extremamente ingênuo e vos é narrado muito simplesmente (*schlicht hererzählt*), mas permanece indeterminado; isso permanece formal, sem profundidade, é assim (*es ist eben so*). O *Conceito preliminar* da **Enciclopédia** (1827) é um texto precioso nesse caso, pois ele recenseia as diferentes *atitudes* filosóficas modernas e realça a carências que lhes são próprias, a fim de mostrar como se impõe a idéia de uma Lógica especulativa. A atitude cartesiana vem em primeiro lugar. Sua característica: a consciência filosófica não experimenta ainda “a oposição que ela comporta”. Nesse estágio, a posição “de uma subjetividade *contra* uma objetividade” não é tematizada – e é justamente por isso que é óbvio que as determinações-de-pensamento são aquelas das “coisas”. Se não encontramos aqui o (nefasto) voltar-se sobre o “conhecer subjetivo”, que caracterizará o pensamento crítico, é porque as condições *tópicas* deste procedimento estão ausentes. Ainda não é o caso de nos interrogarmos sobre a faculdade de conhecer, da qual dependem as representações que consideramos; é em vão que buscaríamos o equivalente dessa “reflexão transcendental”, à qual, segundo Kant, não podemos nos subtrair “se queremos fazer algum juízo *a priori* sobre as coisas”. Semelhante problemática é estranha à *bona mens*, assegurada de que sua retidão intrínseca a conduzirá ao verdadeiro, contanto que ela não tropece, por irreflexão, no caminho da produção de suas certezas e se contente em examinar com cuidado os conceitos ou elementos conceituais que ela *encontra já aí* (*vorfinden*), ou, ainda, *se representa*. É necessário ainda dar a essa palavra toda a força que ela tem em Hegel: acolher todo conteúdo de pensamento (*Gedachtes*) sob uma forma que não difere daquela que é oferecida por um conteúdo sensível³⁴.

A metafísica assim constituída será uma “Metafísica do Entendimento”, mas em um sentido a ser especificado. Não porque as determinações que ela emprega

(34) *Encycl.*, § 24. Add. I, op. cit. p. 458.

sejam “apenas subjetivas e comportem a oposição permanente àquilo que é objetivo”, como será o caso na filosofia crítica, mas, sim, porque ela submete seu objeto ao recorte da *representação*, recenseando ou religando conteúdos que são dados *por princípio isoladamente*. Deus é “criador do mundo”, *também é “todo poderoso”* e, além disso, *também “soberanamente sábio”*... .Essas representações “ligadas pelo simples *também*”, o entedimento filosofante as recolhe tal e qual para estabelecer entre elas relações de necessidade³⁵. Qual é, portanto, o benefício da liberação intelectual que se realizou, se o entedimento filosofante, ainda que recusando a autoridade de toda “pressuposição”, nada mais faz, no entanto, do que operar sobre as “pressuposições das representações”? A propósito de uma representação como aquela de “Deus” (“todo poderoso”, “soberanamente sábio”...), Hegel observa:

*“Vemos essas representações sucederem-se de uma maneira empírica, que não é, pois, filosoficamente probatória (beweisend), a Metafísica apriorística comporta pressuposições de representações onde o pensamento se exerce como ele o faz na empiria, com as tentativas, as observações, as experiências”*³⁶.

Essa prática do entedimento é um obstáculo maior ao desenvolvimento de um pensamento do racional enquanto tal. É contra ela que é dirigida em grande parte o Prefácio da **Fenomenologia**. Contra ela, e notadamente contra este *habitus*, por ela reforçado, de considerar o *Nachdenken*, o simples “refletir

(35) “A representação se encontra aqui com o *entendimento*, que se diferencia daquela apenas na medida em que ele coloca Relações de universal a particular ou de causa a efeito, etc., e, dessa forma, relações de necessidade entre as determinações isoladas da representação, enquanto que esta as deixa em seu espaço indeterminado *umas ao lado das outras*, ligadas pelo simples *também*.” (Encyclop., §20, trad. Bourgeois, p. 286. Sobre os dois modos de finitude das determinações de pensamento, *ibid.*, § 25, trad. p.291.)

(36) L.H.F., p.1414/S.141.

sobre” (as representações) como o meio de acesso exclusivo à certeza. É porque ela está sob o domínio desse preconceito, que a “antiga Metafísica” ilustra da melhor maneira a “primeira posição do pensar com relação à objetividade”: “A primeira posição é o procedimento *ingênuo* que contém, ainda sem a consciência da oposição do pensamento nele mesmo e contra ele mesmo, a *crença* de que a *verdade* é conhecida pela *reflexão-sobre*, e que aquilo que os objetos são verdadeiramente, é trazido diante da consciência”³⁷. Ali encontra-se, sem dúvida, a raiz da *ingenuidade* que testemunha a distância entre o filosofar cartesiano e o élan libertador de que ele é contemporâneo. Por mais liberto que seja o princípio do pensar, ele só o é *em princípio*: seu *saber-de-si* ainda está bloqueado pelo predomínio (representativo) que é dado ao “refletir-sobre” – e isso até o surgimento do pensamento especulativo:

*“A filosofia tinha ainda, em Descartes e outros, o sentido mais indeterminado de conhecimento por meio do pensar, do refletir-sobre, do raciocínio (durchs Denken, Nachdenken, Rasonieren). O conhecer especulativo ou dedução a partir do conceito, o livre desenvolvimento autônomo do conceito foi instaurado apenas por Fichte”*³⁸.

Tal é o pensador que se instalou nas **Lições** sobre Descartes, e que temos o direito de considerar menos semelhante ao original que o “Aristóteles” ou o “Espinoza”. Eis aqui um “Descartes” que não apresentaria nenhuma “prova filosófica” e cuja filosofia primeira seria um percurso de “representações” efetuado sem “método filosófico”. Por mais que saibamos que todo procedimento do entendimento, segundo Hegel, é deformador do conteúdo racional e, por isso, impróprio em filosofia, permanecemos, mesmo assim, surpresos por linhas como as que se seguem :

(37) *Encycl.*, § 26, op. cit., p. 293.

(38) *L.H.F.*, p.1435/S.153.

“Entre os escritos filosóficos de Descartes, aqueles em particular que contêm os fundamentos comportam, na sua apresentação, alguma coisa de excessivamente popular e ingênuo, o que os recomenda bastante aos iniciantes nos estudos filosófico: ele aí procede com uma simplicidade infantil – é a narração (Erzählen) de seus pensamentos na sua sucessão”³⁹.

Compreenderíamos que Hegel hostilizasse o Método, como lhe ocorre criticar a demonstração matemática para ressaltar o quanto é incongruente a sua transferência para a filosofia. Mas as **Lições** não oferecem nem mesmo isso: sobre o Método e o valor que o autor lhe atribui, elas simplesmente silenciam. O que nos interessa é o “encaminhamento dos pensamentos” de Descartes e certamente não “a maneira pela qual ele os demonstrou”. A noção de *ordem* não será, portanto, tratada. “Quanto ao método, a maneira pela qual ele dispôs os seus pensamentos, segundo a qual ele os deduziu, isto não tem nenhum interesse particular para nós (*kein besonderes Interesse für uns*)”⁴⁰. Preterição tanto mais notável, já que uma homenagem vibrante é oferecida à fecundidade do Método na Física, na Óptica, na Geometria. Mas “este aspecto não possui o seu lugar aqui”, onde se considera apenas a obra filosófica. Se se compreende que a filosofia primeira é uma rapsódia de “reflexões-sobre” representações que advêm empiricamente, por que nos interessaríamos pelo procedimento que consiste em “dispor ordenadamente as coisas em direção as quais se volta a visão do espírito” (Regra V) ? Essa “ordenação” nada mais é

(39) Ibid., p.1389/S.126.

(40) Ibid., p.1389/S.127. Exemplo de arranhão no Método cartesiano, por meio da crítica da Lógica dos manuais: “Uma tal Lógica fala ela mesma do fato que os conceitos e verdades devem ser deduzidos de princípios; mas a propósito daquilo que ela chama de Método, não se trata, nem de longe, de deduzi-lo deles. A ordem consiste, de alguma maneira, no agenciamento do que é similar, no fato de passar o mais simples antes do que é composto e em outras considerações exteriores. Mas, com relação a uma coerência interior e necessária, as determinações indicando uma divisão estão umas ao lado das outras tal como em um registro...” (Sc. Logique, Introduction, trad. Labarrière & Jarczyk. I, p. 27/ Jubilaeum. IV, p. 52-53).

de fato que uma seqüência de decisões tomadas por um sujeito que *se serve* do seu pensamento como um *instrumento* para a descoberta de verdades pontuais. Apesar das vitórias científicas, que são creditadas ao saldo deste Método, em que esse modo de *usar* o pensamento teria alguma coisa a ver com o procedimento, filosófico agora, que expõe o pensar em ação, como princípio efetivo e atuante? Se tal é o alcance desse total desinteresse com relação ao Método em *filosofia*, não basta constatar que Descartes permanece, qualquer que seja a genialidade que se lhe reconheça, decididamente um “pensador do entendimento” aos olhos de Hegel; é preciso tentar medir a distância da separação, talvez imensa, que é assim traçada. Ou ainda: se concedemos a Jean-Luc Marion que as **Regulae** contêm, mesmo que embrionariamente, a arquetônica da filosofia cartesiana e engajam o seu destino, tornar-se-ia necessário perguntar por que as **Regulae** não podem ter nenhum lugar na abordagem hegeliana de Descartes. Não apenas porque ele não toma conhecimento do texto de 1827 na edição de Victor Cousin, mas porque tudo leva a crer que ele está longe de concordar com a observação que faz Cousin anunciando-lhe seu envio: “Toda a revolução cartesiana está aí”⁴¹.

Para compreender este ponto, partiremos de um exemplo dessa indiferença com relação ao Método. No seu estudo sobre a filosofia primeira de Descartes, Hegel escolhe a *via sintética*, preferindo às **Meditações** a exposição quase sintética dos **Princípios**, da mesma maneira que o Resumo *more geometrico* das **Segundas Respostas** e os **Principia** de Espinoza. É verdade que as duas ordens – analítica e sintética – possuem para ele tão pouca pertinência uma quanto a outra, já que o seu modelo comum é a demonstração matemática. Todavia, Descartes adverte os autores das **Segundas Objeções** que a ordem sintética não “convém” tão bem “às matérias que pertencem à Metafísica”. Sua vantagem encontra-se apenas em arrancar o consentimento do leitor, “por mais obstinado e opiniático que seja”, enquanto a dedução analítica, a qual indica a via “*per quam res methodice et tanquam*

(41) V. Cousin a Hegel. Carta 517 de I/8/1826. **Correspondance**, trad. Carrère (Gallimard). III, p. 510.

a priori inventa est”, torna o leitor capaz de “fazer sua” a coisa demonstrada, como se tivesse sido “ele próprio o seu inventor”⁴². Por que Hegel se julga, no entanto, no direito de negligenciar as particularidades das duas vias?

Voltemos inicialmente às explicações metodológicas das **Segundas Respostas**, e a esta precisão de Descartes: se as noções simples que encabeçam a exposição sintética são, por sua natureza, mais fáceis de conhecer que as noções geométricas, elas não o são sempre *de fato*, em razão dos preconceitos que obscurecem o espírito do leitor. Propostas “totalmente sós”, as primeiras noções metafísicas correm o risco de escapar aos espíritos que não estão suficientemente apartados do comércio dos sentidos e que, além disso, são propensos à controvérsia⁴³. Eis porque é preferível, em Metafísica, usar um discurso tal, que o leitor, seguindo-o, deva “meditar seriamente” com o autor. Assim, “preferi escrever meditações e não disputas ou questões, como fazem os filósofos, ou teoremas e problemas, como os geômetras...”⁴⁴. Retomando os termos de Henri Gouhier, a melhor maneira de evidenciar este domínio é obtida pela “ordem da exposição que coincide com a ordem da descoberta” – o que, de resto, deve impedir-nos de assimilar a exposição metafísica a um “exercício de geometria pura”⁴⁵. Ora, essa maneira de destacar a especificidade do discurso metafísico não era feita para reter a atenção de Hegel.

É verdade que Hegel, às vezes, parece próximo de fazer justiça filosoficamente ao Método cartesiano, considerado no seu tempo – assim, quando ele ressalta no **Prefácio da Fenomenologia** o “lado” positivo da atividade do

(42) Descartes. **Segundas Respostas**. A-T. VII, p. 21. Cf. H. Gouhier. **Pensée métaphysique de Descartes**, p. 107-III.

(43) “Eu desejo, com efeito, seguir sempre, ao escrever, esta regra de nada afirmar sobre assuntos que se prestam habitualmente à controvérsia, sem dar previamente as razões que me conduziram a estas conclusões, e que podem, aos meus olhos, persuadir disso também os outros” (Regra XII. A-T X, p. 411-412, trad. Brunschwig, ed. Alquié, I, p. 136).

(44) **Segundas Respostas**. VII, p.123.

(45) Cf. H. Gouhier, op. cit., p.110 e 112.

entendimento. “Dividir uma representação nos seus elementos originais é remontar aos seus momentos que, como condição mínima, não tenham a forma da representação previamente encontrada, mas constituam a propriedade imediata do Si”⁴⁶. Considerado sob este ângulo, o recorte cartesiano em “naturezas simples” ofereceria, portanto, interesse. Todavia, acrescenta Hegel, é impossível, a menos que se desconheça a situação cultural que é a nossa hoje, considerar este procedimento satisfatório. Não é deste modo de inteligibilidade que nossa “*Bildung*” necessita. Pois nossa tarefa intelectual é bem diferente daquela que o filósofo antigo *devia* prescrever-se, que visava, corretamente, a remontar ao *eidōs*, a produzir o universal “a partir da múltipla diversidade da existência”. Nossa cultura é tal que não é mais a familiaridade com o “sensível” (o hábito com suas ambigüidades, com sua instabilidade) que torna as noções metafísicas de difícil acesso (como afirma, precisamente, Descartes nas **Segundas Respostas**). A tarefa intelectual, hoje, é precisamente “oposta” àquela que cabia aos Antigos: não é mais das armadilhas do sensível que devemos desconfiar, mas da aparência de *fixidez* que o universal toma quando se manifesta como *disponível*. Ora, a que visam os procedimentos do entendimento? A mirar o *certum* que *jamaiz* faltará, a circunscrever, mediante uma cuidadosa avaliação, o que não há “nenhuma ocasião” de “pôr em dúvida” (1º preceito). E é porque a *análise* é a figura por excelência dessa estratégia, que ela ilustra, ao menos, tanto a incapacidade na qual o entendimento se encontra de fornecer um tipo de inteligibilidade propriamente *racional*, quanto a valorização da “subjetividade” no conhecer. “Esta análise resulta apenas em noções (*Gedanken*) que são elas mesmas determinações bem conhecidas (*bekannte*), firmemente estabelecidas e imóveis...”. Portanto, é como se o Método fosse feito para desviar-nos antecipadamente do sentido irônico que Hegel dará à palavra “bem conhecido” (*bekannt, wohl bekannt*): o que ele permite determinar é um “bem conhecido” que tenhamos enfim o direito de levar a sério. Deste ponto de vista, é contra o espírito do cartesianismo que “a filosofia (que caminha em

(46) **Fenomenologia do Espírito, Prefácio**, Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz, Coleção Os Pensadores, p.19.

direção a sua realização) possui vocação para lutar, pois a vontade de colocar, a cada passo, as noções ao abrigo da controvérsia, de obter, a cada passo, o irrefutável, é sintomática de uma *resistência* maior à produção do conceito. A força dessa resistência é bastante compreensível segundo este texto: É que é “de longe mais difícil tornar fluidos (*in Flüssigkeit bringen*) os pensamentos firmemente estabelecidos (*die festen Gedanken*), que a existência sensível...”⁴⁷. E também, porque “a filosofia” tem tanto mais dificuldade em ser convincente, quanto mais ela se mede com um adversário certo de seu direito, com uma consciência de si educada, vigilante, e confiante na certeza de que “o representado se tornou propriedade da pura consciência de si”. Esta segurança desempenha, pois, aqui, como que um bloqueio da manifestação-a-si do “pensar” – bloqueio que será suplantado apenas uma vez que “a pura certeza de si-mesmo tiver feito “abstração de si” – não se abandonando ou se deixando de lado, mas abandonando o que há de *fixo* na sua posição de si (*das Fixe ihres Sichselbstsetzens*)”. Palavras enigmáticas, mas que ao menos insinuam que o desdém manifestado para com o Método está ligado, para Hegel, à questão da significação do “sujeito”, do qual “a época moderna” estabeleceu a soberania – mas de que maneira?

Que o representado se tenha tornado “propriedade da consciência de si”, não se trata aí de uma aquisição definitiva, que deveria ter despertado em Hegel ao menos algum interesse pelo Método cartesiano? Que a investigação metafísica deva seguir, de preferência, a ordem das razões e não aquela das matérias⁴⁸, não se trata aí de um índice não negligenciável de que a metafísica de Descartes pertence a uma era do saber distinta daquela da Escola? Ora, Hegel jamais tira proveito desta mutação do discurso que é comandada pela entrada em cena do Método – e que poderia, parece, encontrar um lugar na sua argumentação de historiador, tendo em vista o *lugar* que ele confere à Descartes. Porém, como sabemos, nada disso ocorre, o que nos deixa perplexos quanto à relação precisa de Hegel a Descartes. Há aí um

(47) Ibid., p. 49/p. 26-7.

(48) A Mersenne, 24/12/1640.

problema – e um problema, acreditamos, que não podemos deixar de colocar se damos a merecida atenção à **Ontologie Grise** de Jean-Luc Marion, e, particularmente, à projeção, à qual o autor procede, da Metafísica de Descartes sobre as **Regulae**. J.-L. Marion mostra como as **Regulae**, substituindo por “uma epistemologia útil e operatória um discurso metafísico *verdadeiro*, mas inoperante”, fazem-nos assistir à elaboração de um saber que, com toda neutralidade metafísica, ordena as *coisas* em função tão-somente das exigências de inteligibilidade⁴⁹. “Toda a revolução cartesiana está aí”: a opinião de Cousin era, portanto, judiciosa, pois é bem neste momento prévio que é instaurada, para falar como Hegel, a soberania do pensar – e isto sem ambigüidade. Assim, fica entendido que “nós consideramos o encadeamento cognitivo das coisas, e não a natureza de cada uma” (Regra V), ou que a palavra *absoluto* não designa, aqui, uma *arché*, mas simplesmente um ponto de partida relativamente a um problema colocado⁵⁰. Que não se imagine, diz ainda Descartes, que as *séries* que disponho concernem às coisas “enquanto estas são referidas a algum gênero de ser”: trata-se aí das coisas apenas “enquanto elas podem conhecer-se umas a partir das outras”⁵¹. Jean-Luc Marion, após ter mostrado no detalhe o desmantelamento dos temas aristotélicos que se opera nestes textos, tem certamente o direito de sugerir que as **Regulae** são uma “retomada transposta” da ontologia, graças a qual a *coisa* é substituída por um *objeto* completamente “conforme às condições de exercício do saber”⁵². Certamente, é apenas implicitamente que, neste tratado não metafísico, “o centro de gravidade passa da coisa ao *ego*”, o qual “não aparece jamais sob seu próprio nome”. Mas a clara proclamação da “sujeição do universo à *cogitatio*” deixa pressentir que o *ego*, metafisicamente, está perto de deter o lugar de *fundamento*. Se lembro, muito rapidamente, estes temas, é porque poucos comentários ressaltam tanto a opção filosófica envolvida *tão-somente pelo jogo* do Método e, indiretamente, chamam tanto a nossa atenção sobre o fato de que

(49) J.-L. Marion. **Ontologie Grise**, p. 180.

(50) Acerca da noção de *absoluto* nas **Regras**, cf. a nota de Jacques Brunschwig à regra VI (op. cit., p. 102).

(51) **Regra VI**, X, 381.

(52) J.-L. Marion, op. cit., 181-182.

Hegel tenha feito este passar por ganhos e perdas. É possível que essa preterição tenha pesado na sua avaliação. Se julgamos convincentes as análises de J-L.Marion, evidencia-se, com efeito, que Descartes elaborou uma questão (“o que é um objeto para o saber?”), que “não será retomada como tal senão com Kant e aqueles que ele engendrou”⁵³, e que sua metafísica está, portanto, muito mais engajada na *problemática* dos Modernos do que pensa Hegel. Se é verdade que, através do Método (e sobretudo, é verdade, à luz das **Regulae**), “as condições que o ego impõe tornam-se as condições às quais se dispõe o objeto”, a pretensa “ingenuidade” cartesiana deve ser submetida a reexame. Em suma, ao deixar de lado o Método, Hegel teria feito sobre Descartes um juízo em grande parte sumário, e isso por ter ou bem ignorado forçosamente (no caso das **Regulae**), ou bem negligenciado textos que atestam que Descartes não é apenas testemunha de um “espírito” novo, mas criador de uma problemática filosófica. Tal é a conclusão à qual poderíamos, ou deveríamos, chegar. Todavia, poderíamos fazê-lo sem correr o risco de desconhecer a originalidade da abordagem hegeliana?

Descartes para predispor ao Kantismo? A situação que cabe a Kant, aos olhos de Hegel, seria suficiente para desviar o leitor dessa pista genealógica. Em primeiro lugar, como encontrar na ingenuidade da “antiga metafísica” algo que anuncie o “escrúpulo crítico” e a escolha do “conhecer finito como ponto de vista fixo e último”⁵⁴? Em segundo lugar, e sobretudo, lembremo-nos que Descartes é daquele tempo no qual nem mesmo se pressentia a *autonomia* do conhecimento filosófico com relação às ciências: é que “naquele tempo” faltava a própria concepção do pensar que impõe a idéia dessa autonomia. É na **Crítica**, e apenas na **Crítica**, que essa concepção aparece. É ali, e apenas ali, que se esboça a virada em direção ao pensamento especulativo – como o sugere sucintamente Yvon Belaval :

(53) Ibid., p.184, cf. p.188.

(54) L.H.F., p.1854/ 20, p. 333.

*“Com Kant, o Eu penso constatativo de Descartes se transmutou no Ich denke constitutivo de nosso mundo fenomenal; não restava nada mais do que fazer dele – se necessário sob o nome de Conceito – o constitutivo do mundo em-si e para-nós”*⁵⁵.

É necessário ainda precisar que a palavra “transmutação” deve ser tomada em sentido forte: o *Ich denke* kantiano não toma o lugar do “*Eu penso constatativo*”. Se Kant, segundo Hegel, faz história, é porque ele marca a passagem para um outro “ponto de vista”, aquele da compreensão conceitual. Com ele, abre-se, então, uma problemática nova, como o declara Hegel quando ele deixa de lado suas queixas, para extrair o significado pré-especulativo da **Crítica**.

*“O ponto de vista da filosofia kantiana é o de que o pensar, por seu (poder de) raciocínio, chegou a apreender-se como absoluto e concreto, como livre, como (termo) último. Ele apreendeu-se como algo tal que ele seja nele mesmo a totalidade (alles in allem) O pensar é, portanto, em si mesmo determinante, concreto...”*⁵⁶.

É verdade que “este pensar, em si mesmo concreto, foi apreendido (por Kant) como alguma coisa de subjetivo” – no sentido de “*nur Subjektiv*”. É esta a crítica que desenvolve Hegel em páginas tão conhecidas que elas correriam o risco de deixar o leitor esquecer-se daquilo que se deve creditar largamente a Kant, a saber: a conquista do novo “ponto de vista”, e o tema de um diverso que é *disposto de tal forma* que ele seja conduzido à unidade da consciência. *Disposto*, e não submetido ao arbitrário de um “sujeito” voluntarista, que se conformaria somente à estratégia que ele forjou (esse intervencionismo é o melhor sinal de uma alergia profunda àquilo que é o *Begriff*: o **Prefácio da Fenomenologia** insiste bastante sobre esse ponto). O *Ich denke* kantiano é

(55) Yvon Belaval. *Etudes leibniziennes* (Gallimard), p. 376.

(56) L.H.F., p. 1852/20, p.331.

constitutivo da objetividade. E quando Hegel manifesta essa função constitutiva que é a sua, ele nos permite medir a distância em que se deve colocar aquilo que Belaval nomeia “o *Eu penso* constatativo de Descartes”. Apresentar a unidade sintética da apercepção como a fonte de sentido da “objetividade”, decidir entender, sob o nome de “objeto”, “aquilo no *conceito* do qual está reunido o diverso de uma intuição dada”⁵⁷, era, enfim, romper com o discurso da “representação”, do qual uma das características é a de sempre imprimir no “objeto” um índice de *exterioridade*. Mesmo se Kant deixou para outros o cuidado de tirar partido da mutação semântica, da qual ele tomou, assim, a iniciativa, em todo o caso “essa tese maior da filosofia kantiana” marca o surgimento do *Begriff* – e não se poderia encontrar a antecipação dessa tese na supremacia que Descartes pôde conferir ao *ego*, epistemológica ou ontologicamente. Esta supremacia atesta muito mais que, longe de compreender ou mesmo pressentir “o conceito do Eu”, permaneceu-se na “simples representação do Eu”.

“Quando se permanece na simples representação do Eu, tal como a considera nossa consciência habitual, o Eu é, então, apenas a coisa simples que é nomeada também alma e à qual o conceito inere como uma possessão ou uma propriedade. Essa representação, a qual não se dedica a compreender (begreifen) nem o Eu, nem o conceito, não pode servir para facilitar ou para fazer entender o compreender do conceito”⁵⁸.

Se é verdade que Kant foi o primeiro que libertou o “Eu penso” de sua ancoragem na “simples representação do eu”, compreendemos melhor que tipo de imaturidade onerava a “certeza imediata do pensar”, tal como ela se oferece em

(57) Sobre a precedência da unidade sintética relativamente à unidade analítica, e sua significação, cf. *Sc. Logique. Du concept en général*, trad. Labarrière-Jarczyk. III, p. 45-46/Jub.V, p.14-16 (cf. *Analítica Transcendental*, 2a edição, §16. Da unidade originariamente sintética da apercepção).

(58) *Ibid.* p.47/V, p. 16.

Descartes. Que o pensar seja “o princípio”, que *pensar* seja equivalente a *ser*, isto, sem dúvida, Descartes afirma – e não há nada a reprovar nessas asserções. Entretanto, essas simples *garantias* (*Versicherungen*) não configuram *mostrações* (leitmotiv dessas páginas sobre Descartes), de forma que a leitura especulativa não tem dificuldades em manifestar a sua fragilidade. Assim, quando Descartes confia na mediação completamente exterior do Deus veraz para garantir a validade das idéias claras, ele considera o “conhecer subjetivo” e a “realidade efetiva” como termos distintos que nenhuma “ligação inseparável” une.

“Neste pensar “eu penso”, eu sou um singular; tem-se, pois, em vista o pensar enquanto subjetivo; não é no conceito do pensar ele mesmo que o ser é colocado em evidência, é na via da separação que se avança (zur Trennung überhaupt fortgegangen)”⁵⁹.

Entendamos por isso que se fosse preciso situar Descartes relativamente à *nossa* problemática, deveríamos dizer que ele se aproxima, neste caso, das filosofias da “separação”. Mas tais localizações só possuem sentido uma vez que revelamos a distância entre os dois discursos (pré e pós-kantiano). Tomemos um outro exemplo, bastante surpreendente, disso. A certeza enunciada no *Cogito, ergo sum* é aquela mesma, observa Hegel, que serve de “começo” para Fichte. Mas há verdadeiramente aí uma convergência? Fichte começou, é certo, pela mesma “certeza absoluta”, mas “ele procedeu, em seguida, ao desenvolvimento de todas as determinações a partir dessa extremidade”⁶⁰. As **Lições** sobre Fichte voltam sobre este ponto, a propósito de uma crítica fichteana do *Cogito*. O desnível é tal entre os dois tipos de discurso que é apenas aparentemente que eles tratam do mesmo tema.

(59) L.H.F., p.1421/20, p.145.

(60) Ibid., p.1399/20, p.132.

“Nós começamos por algo de certo, o Eu, o mesmo ponto que em Descartes, mas com necessidades e exigências completamente diferentes. A partir deste Eu, não é, com efeito, o ser que se quer estabelecer, mas a seqüência do sistema do pensar. Descartes começa pelo Eu: nós temos, nós encontramos, em seguida, ainda outros pensamentos em nós, de início a respeito de Deus; em seguida ele passa à natureza, etc. É uma filosofia em bloco (aus einem Stücke) que Fichte tentou fazer, uma filosofia na qual nada de empírico seria recebido do exterior”⁶¹.

De Descartes a Fichte, há a distância que separa o modo “narrativo” do filosofar (investigação sobre representações, desprovida de necessidade interna) da filosofia tornada sistemática (saber que o saber toma geneticamente dele mesmo). O distanciamento histórico com relação a Descartes não é, portanto, propriamente *crítico* (“ninguém pode saltar sobre o seu próprio tempo”), mas ele acusa tão fortemente o distanciamento em que nos encontramos da idade do saber de que Descartes foi epônimo, que ele deve nos desviar de encontrar um solo de *mútua compreensão*, que seja pouco dispendioso, entre sua metafísica e nossa ciência. Há aí, aliás, uma dificuldade que foi algo atenuada, tendo prevalecido, e muito, a tendência a apresentar a história da filosofia hegeliana como uma decodificação (que seria freqüentemente impertinente) da língua especulativa que toda filosofia, supostamente, teria falado em segredo, mas com razão. Ora, a situação hermenêutica é mais complexa. De fato, Hegel afirma que a filosofia contemporânea, a partir de Kant, “revelou” o sentido da metafísica do entendimento (que permanecia escondida a esta); de fato, “aquilo que se encontra no fundamento (*das Zugrundeliegende*) dessa metafísica foi explicitado para si e tornou-se objeto”⁶². Mas isso não quer dizer que este pensamento estava *prestes* a ascender a essa tomada de consciência. Atenuaríamos o seu estado de imaturidade se não considerássemos que ele era incapaz de *formular* a

(61) Ibid., p.1980-I/20, p.392.

(62) Ibid., p.1256/20, p.70.

questão: “como o pensar é e pode ser idêntico ao objetivo?”. É ao nosso tempo que cabia colocar esta questão⁶³.

“Naquele tempo”, a *unificação* do pensar e do ser (*Vereinigung*) não tinha vindo à consciência enquanto problema⁶⁴. Descartes enuncia “a unidade do pensar e do ser”, mas ele não pressente que esta “unidade” não é senão uma fórmula sem a *unificação* que a efetua; ele proclama a soberania do “pensar”, mas de um “pensar” desprovido de *atividade* (*Tätigkeit*) e incapaz, por conseguinte, de fazer valer o direito que ele reivindicava. “A necessidade de desenvolver o determinado partindo do pensar ainda não existia”⁶⁵. Mas a cláusula do “ainda não” (alvo favorito dos adversários da teleologia hegeliana) não deve dissimular que tudo *ainda* estava por ser feito, que a hora que não havia soado não era nada menos do que a do filosofar moderno *efetivo*, e que as teses cartesianas só têm valor de *indicação* para nós, hoje, que estamos, enfim, em posição de interpretá-las; pois, no seu tempo, elas não enunciavam *o que elas contêm*. É necessário avaliar completamente essa abstração da filosofia do entendimento, que a história da filosofia nos levaria a diminuir se ela nada mais fosse que uma retrospectiva forçosamente otimista. “Se digo todos os animais, essa expressão tem pouco valor para uma Zoologia. Do mesmo modo as palavras do divino, do absoluto, do eterno, etc...não podem exprimir o que nelas está contido. (*nicht aussprechen, was darin enthalten ist*)”⁶⁶. Neste grau de *abstração*, isto é, de bloqueio da explicitação, o que dizer exatamente das “descobertas” mais “sublimes” que podemos consignar hoje, e com razão, ao cartesianismo?

(63) Traço original da teleologia hegeliana: não existe, desde a Antigüidade, problema *em suspenso* que esperaria receber sua solução graças ao progresso do espírito; uma problemática somente advém na sua hora.

(64) L.H.F., p.1256/20, p.70.

(65) Ibid., p.1437/20, p.154.

(66) *Fenomenologia*, Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz, Coleção Os Pensadores, p.13 e 14.

Quando ele apresenta, na **Ciência da Lógica**, o engendramento da “objetividade” no “conceito subjetivo”, ele indica que reencontramos nessa “passagem” “*aquilo mesmo*” que a metafísica nos fazia reencontrar na prova *a priori* da existência de Deus – a saber, que “Deus é aquilo cujo conceito inclui em si o seu ser”. Este é, nota ele, “o mais sublime pensamento de Descartes”⁶⁷. De fato, a exposição da prova nos **Princípios** (I, §14) é objeto, nas **Lições**, de uma atenção constante: “temos então aí a unidade do pensar e do ser ...”. Todavia, quando Hegel retorna, um pouco mais adiante, sobre este “Deus”, cuja suprema perfeição acarreta a existência necessária, vemos pesar as reservas: o fato é que a respeito deste “Deus”, encontrado como uma representação em mim, Descartes apenas reafirma a *tese* da unidade do pensar e do ser, nem mais nem menos do que por meio do *Cogito*, e disso mostrando tão pouco a *unificação*.

“... Não se mostra a respeito deste conteúdo, considerado nele mesmo, que ele se determina (sich bestimmt) a esta unidade do pensar e do ser. Não é dada aqui, na forma de Deus, outra representação distinta daquela contida no *Cogito*, ergo sum – ser e pensar indissoluvelmente ligados, temos aqui (isto sob) a forma de uma representação que tenho em mim. O conteúdo inteiro desta representação, o onipotente, o supremamente sábio, etc., são os predicados que se dão apenas mais tarde; o conteúdo ele mesmo é o conteúdo da *idéia*, ligado à existência, à realidade-efetiva. Vemos assim as representações sucederem-se de uma maneira empírica...”⁶⁸.

Aqui, o conteúdo da *idéia*, no sentido da **Lógica**, está bem à *vista*, por assim dizer, e trata-se certamente *daquilo mesmo* que se dirá no percurso lógico da objetivação do conceito... . “*Aquilo mesmo*”? Não é, contudo, dizer demais? Descartes fala apenas de um ente no qual a existência está compreendida da mesma maneira que “três ângulos iguais a dois retos” está compreendido no conceito de triângulo. E Hegel reconhece essa fragilidade, especulativamente falando, da

(67) Sc. *Logique*. Trad. Labarrière-Jarczyk, III, p. 208/ Jub. V, p. 172.

(68) L.H.F., p.1414/20, p. 141.

prova ontológica: ela exprime apenas abstratamente a identidade do conceito e do objeto pelo fato de imputar esta a um ente perfeito (infinito) – e, deixando assim intacta a oposição fixa “finito/infinito”, ela torna possível, por aí mesmo, a crítica kantiana⁶⁹. Mas podemos ir mais longe no mesmo sentido, e constatar que a ausência, nas formulações da prova ontológica, de qualquer “auto-determinação de Deus ao ser”, impede de ver uma antecipação no que, na melhor das hipóteses, pode passar apenas por uma premonição “alusiva”, realçada ulteriormente pelo filósofo especulativo. A (futura) verdade especulativa sofre, antecipadamente, uma tal filtragem “representativa” que poderíamos mesmo nos perguntar se a distância da prova cartesiana à *idéia* lógica não é comparável, *mutatis mutandis*, àquela que separa o *si fallor, sum* de St. Agostinho do *Cogito* cartesiano⁷⁰. Nessa inspeção da representação *Deus* pelo espírito, não há o esboço do “conhecer conceitualizante do *agir* (*Wirken*) de Deus, isto é, de (Deus) ele mesmo”, que nos faz “apreender o *conceito* de Deus no seu *ser* e seu *ser* no seu *conceito*”⁷¹. Em suma, o que falta à prova, é simplesmente Deus *como Sujeito* – ou melhor, em sua *efetuação como Sujeito*. Nada de espantoso nisso, visto que “a necessidade de desenvolver o determinado partindo do pensar não existia ainda”. Mas, perguntamo-nos então, como o discurso do entendimento teria podido *anunciar*, falando propriamente, uma verdade especulativa que não teria tido o menor sentido para aquele que o proferia e do qual ele é, no máximo, apenas retrospectiva e longinquamente indicativo. Dizer isto é talvez orientar-se em direção a uma posição que, para permanecer coerente, colocaria rapidamente em perigo a legitimidade da história hegeliana da filosofia. Sem dúvida, se ninguém, verdadeiramente, pode saltar por cima do seu tempo, a determinação dos “precursores”, em seguida, poderia muito bem ser apenas da alçada do mero “coquetismo”... Mas

(69) *Encycl.*, §193. Trad. Bourgeois, p.433-434.

(70) Cf. Jean-Luc Marion. *Sur le Prisme métaphysique de Descartes*. p.138-142.

(71) *Sc. Logique*. Trad. III, 209/Jub. V, p. 174. Pode-se considerar estranho que Hegel, em seu exame da metafísica cartesiana, deixe de lado a elaboração do conceito de *causa sui* (notadamente nas *Respostas a Arnauld*).

deixemos aí essa divagação herética. O importante é que a avaliação que Hegel faz do cartesianismo seja *particularmente* própria para esboçá-la. Por que isso?

É que a honra feita a Descartes só podia ser extremamente perigosa no regime de pensamento hegeliano. O pensar é o princípio: esta declaração é de valor inestimável *para nós*, cuja ciência mostra este princípio *em ação*, visto que ela é a dicção do saber que o pensar toma dele mesmo. Porém, quando atribuímos essa sentença a Descartes, devemos entender então por *princípio* um “tão somente princípio” (*nur Prinzip*): assim como *nur Begriff* designa o conceito enquanto ele não se realizou, esta imaturidade ocultando, desta maneira, o sentido mesmo de *begreifen*, assim também o “princípio”, nesta acepção restritiva, designa o simples ponto de partida desprovido de qualquer promessa de auto-desenvolvimento. “Em Descartes, ... o princípio era certamente o pensar, mas este pensar é ainda abstrato e simples; o concreto se encontra ainda ao longe, do outro lado, e este pensar só recebe um conteúdo mais concreto da experiência...”⁷². “O pensar é o princípio”, mas esta declaração era apenas *de princípio* – e, em vez de exigir uma explicitação de sua significação, ela servia antes de *começo* a uma investigação. Ora, se há uma noção à qual devemos recusar qualquer positividade, qualquer crédito, é exatamente a de *começo*. A única propriedade que se pode reconhecer a um “começo” é a *indigência* – de sorte que nada é menos invejável que a posição de *iniciante* (e nada seria mais digno de pesadelo que aquela de “perpétuo iniciante”). Todos os elogios conferidos ao iniciante “heróico”, a verve do **Prefácio da Fenomenologia** bastaria por si só para os contrabalançar.

“O primeiro surgir é, inicialmente, a imediatidade ou o conceito... Se quisermos ver um carvalho na força do seu tronco, na extensão dos seus ramos e na massa da sua folhagem, não nos contentaremos se, em seu lugar, nos for mostrada uma bolota”⁷³.

(72) L.H.F., p.1437/20, p.154.

(73) **Fenomenologia. Prefácio**, Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz, Coleção Os Pensadores, pg10.

A sentença “o pensar é o princípio” é, portanto, equívoca. Ou bem ela concerne a *arché*, da qual a Ciência é a explicitação (e essa foi a *grandeza histórica* de Descartes: tê-la apontado, mesmo se foi à maneira de Colombo embarcando para as Índias); ou bem ela designa uma certeza inaugural isolada, uma primeira etapa que se deixa atrás de si a fim de prosseguir no trajeto (e esta auto-interpretação, por mais inevitável que ela tenha sido “naquele tempo”, explica a *pobreza filosófica* desta metafísica). Por aí, poder-se-ia começar a dissipar a aparência enigmática do texto das **Lições**. Como já vimos, o comentário que Hegel faz dos **Princípios** está longe de responder, com efeito, à expectativa que poderia entreter um leitor ao qual se assegura que o *Cogito, ergo sum* “(separa) a filosofia moderna de tudo o que a precedeu”⁷⁴. Pois essa situação de exceção, que é a de Descartes, não impede que, “no conjunto, não (haja) grande coisa a dizer de sua filosofia (*im ganzen wenig von seiner Philosophie zu sagen*)”⁷⁵. Ora, mesmo levando em consideração os desvios, devidos a uma improvisação na cátedra, parece difícil, à primeira vista, conciliar o excesso de honra e a indignidade. Mais do que invocar alguma prevenção de Hegel (e indigna dele), é preferível pesquisar se esse julgamento ambíguo não é invocado pelo papel, quão constrangedor, de *iniciante*, que Descartes deve ter: “herói” pelo simples fato de que ele coloca o princípio da modernidade – e também personagem forçosamente marginal, pois que o “*nur Prinzip*” assim colocado é, nesse estágio, separado, ao extremo, do conteúdo cujo desenvolvimento (e apenas ele) o metamorfoseará em princípio efetivo, em *arché*. Por aí, nós nada mais fazemos, aliás, que reencontrar o diagnóstico de Bernard Bourgeois em um artigo onde ele começa por expor sem dissimulação e por afrontar a dificuldade que acabamos de assinalar. Citemô-lo:

“... A filosofia de Descartes não pode ser, falando com propriedade, eternamente viva por seu conteúdo, por aquilo que faz de uma filosofia um dos produtos científicos da racionalidade. Com efeito, seu princípio, enquanto ele começa a filosofia moderna, não colocou ainda sua atividade no repouso

(74) Cf. Bernard Bourgeois. **Etudes hégéliennes**. Hegel et Descartes. p.367.

(75) L.H.F., p.1389/20, p.127.

de um conteúdo principal... Eis por que, acerca do cartesianismo, há pouco a dizer, já que, no discurso, é o conteúdo que importa...⁷⁶.

Não se pode melhor delimitar e dissolver o que há de estranho, à primeira vista, no elogio de um empreendimento cujo benefício filosófico é, ao mesmo tempo, considerado como tão reduzido, ao menos para aquele momento; antes de Espinoza frutificar o legado cartesiano.

Façamos agora um resumo. Nos deteremos em duas conclusões.

1^a) Descartes, nas **Lições**, ocupa um lugar à parte, como o indica bem Bernard Bourgeois quando sugere uma aproximação entre seu personagem e aquele de Sócrates. Quando o comparamos às grandes figuras da filosofia, devemos reconhecer que a contribuição técnica que lhe é creditada é mínima, que seu nome não está ligado à elaboração de nenhuma das categorias que *se dizem* na **Ciência da Lógica** – e isso, por hora, não sem alguma injustiça, pois o trabalho operado sobre a noção de *substantia*, a entronização da noção de *causa sui*, a “criação contínua” (que tem direito apenas a algumas linhas), eram temas, entre outros, dignos de serem examinados de perto à luz da filosofia especulativa. É verdade que esse exame da onto-teologia é reservado às **Lições** sobre Espinoza. Como o revelou com ênfase Bernard Bourgeois, “o sistema cartesiano, para Hegel, é o espinozismo”. Um outro traço contribui para tornar insólito o personagem de Descartes se nós o colocamos, dessa vez, entre os pensadores modernos. Uma vez que ele simboliza uma das mais brilhantes rupturas com o passado, seu nome está ligado a uma das cisões maiores da história teleológica, enquanto seu papel filosófico não está à altura da mesma. Usando uma comparação desrespeitosa, poder-se-ia dizer que Descartes, no conjunto das **Lições**, desempenha algo do

papel de uma grande star do passado, que um produtor de cinema destacaria no alto de um cartaz, mas cuja aparição se reduziria a uma única seqüência. Esse estatuto equívoco não retira nada de sua importância, mas explica que este herói epônimo da modernidade iniciante não esteja na origem de uma linhagem de pensamento determinada: ninguém após ele tem o direito de reclamar-se mais particularmente deste pensador do simples “começo”. Descartes faz época mas não possui descendência.

Dessa maneira, Hegel, tal como foi observado por Martial Gueroult, ficou preservado da tentação que consistiu, principalmente na Alemanha, em apresentar o cartesianismo seja como um retardamento filosófico, seja, notadamente com a Escola de Marburg, “como uma tímida aproximação do kantismo, uma *Vorgeschichte*”⁷⁷. Como vimos mais acima, “Descartes”, tal como Hegel o representa, não teria, com efeito, títulos suficientes para figurar nesta *Vorgeschichte* do kantismo. E isso a tal ponto que hesitaríamos, de nossa parte, em seguir Gueroult, quando, um pouco mais adiante, ele inclui Hegel entre aqueles (Fichte, Husserl,...) que viram no cartesianismo, além de uma revolução filosófica, “a autêntica fonte da corrente transcendental”. Certamente, a “corrente transcendental” é uma noção que foi com bastante freqüência remodelada (Hume, segundo Husserl, não é um pensador mais autenticamente transcendental que Kant?) para que não seja proibido nela incluir Descartes. Mas, se preferimos deixar à palavra sua sonoridade kantiana e se nos mantemos próximos ao texto de Hegel, é preciso reconhecer, acreditamos, que as **Lições** não são muito convidativas para procurar uma afinidade entre Descartes e a “corrente transcendental”. De forma que a vontade, que podemos considerar bastante contestável – de confinar Descartes à “ingenuidade” representativa, ao menos impede Hegel de cair em um outro preconceito (desta vez, é bem verdade, de marca francesa): aquele que prescreve encontrar, custe o que custar, uma consonância significativa entre Descartes e Kant, deixando na sombra, se necessário, a **Refutação do idealismo** e os **Paralogismos**. Resumindo, é admirável que o lugar de exceção aqui concedido a Descartes o coloca, de antemão,

(77) Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*. II, p. 311.

à margem das linhagens genealógicas que se nos tornaram familiares. Que se compreenda bem que, com Descartes, “o pensar toma o seu ponto de partida a partir dele mesmo”: Hegel nos reconduz sempre a esse ponto, que parece bastar à glória do pensador bem como à sua referência histórica, e assegurar-lhe, além disso, como que uma posição de neutralidade que nós diríamos, hoje, *historial*.

2ª) Mesmo se concedêssemos que Hegel, ao tomar essa posição de superioridade em relação a Descartes, valoriza a *distância* na qual ele se encontra do ilustre “iniciante”, poderíamos, todavia, sustentar que este ponto tem um interesse muito secundário, e que o essencial permanece a familiaridade entre o *Cogito* e o *Saber absoluto* hegeliano, sua anamorfose. Não é sobre essa base que devemos compreender a relação de Hegel com Descartes? É o que enuncia com força Heidegger, notadamente em “**Hegel e seu conceito de experiência**”. Graças a Descartes, a filosofia instalou-se no país da “incondicional certeza de si do saber”, sobre uma terra que lhe faltava conquistar “passo a passo, pouco a pouco”.

“Ela não entra em posseção total senão quando o fundamentum absolutum é, ele mesmo, pensado como o absoluto mesmo. O Absoluto é, para Hegel, o Espírito: o que, na certeza do saber-se incondicionado, está presente próximo dele mesmo”⁷⁸.

Eis aí o essencial – e eis aí, conseqüentemente, o que relega automaticamente à “pequena história” as análises que pretenderiam nuançar este pertencimento de Hegel à órbita cartesiana... No entanto, a relação de Hegel com Descartes é representável tão *linearmente* quanto sugere esta interpretação? Sem pretender contestá-la (e de uma maneira que poderia ser apenas sumária), somos, mesmo assim, conduzidos a colocar essa questão. Somos mesmo obrigados a colocá-la. Nosso interesse, com efeito, era compreender como Hegel concebia a *presença* de Descartes na modernidade e a função de fermento, por assim dizer, que seu

pensamento aí havia exercido. Assim, não havia melhor terreno que as **Lições** para conduzir essa investigação: os cursos professados sobre Descartes não eram, para Hegel, a ocasião por excelência para suprimir qualquer equívoco sobre este ponto? Ora, nos desapontamos constantemente. Se o cartesianismo de que Hegel faz o balanço é bem (como duvidar disso?) a aurora de uma nova era, é, todavia, bem difícil, nessa terra árida do “simples começo”, encontrar noções que se exponham à reelaboração especulativa. Não há nada aqui que se aproxime do verdadeiro *thesaurus* que as **Lições** descobrem na Metafísica e na Física de Aristóteles. Entre a *certitudo* cartesiana e o *saber absoluto* (ou ainda o *espírito*), não é nem mesmo óbvio que haja um simples avanço, um simples “progresso”. Será mesmo “a incondicional certeza-de-si do saber”, tal como a estabelecia Descartes, que, ganhando passo a passo toda a sua envergadura, *tornou-se* o Absoluto ele mesmo? Por onde reencontramos a dificuldade que existe, na concepção hegeliana de história da filosofia, de localizar certamente “aquilo mesmo” que, na era da “ingenuidade”, *esboçava* uma noção especulativa. A “certeza imediata do pensar” é realmente “aquilo mesmo” que, na escala do *espírito*, atingirá seu pleno rendimento? E o *ego*, seu portador, é “aquilo mesmo” que *volta* no que Hegel chama de *Sujeito*? (“ele volta, porém, transfigurado”, dirão – mas é adiar a dificuldade: em que esta “transfiguração” permite uma “identificação” mínima dos dois termos?).

Lembremos que Hegel, em sua análise do *Cogito*, não acentua o *ego* como tal: este é apenas o suporte do “pensamento puro”, a amostra sobre a qual Descartes pôs em relevo a conjunção de *pensar* e *ser*, para fazer desta um *prius* – e este foi seu imenso mérito, mesmo se ele não ultrapassava o momento de uma “certeza imediata” da qual ele não estava em condições de “demonstrar” o conteúdo. O interessante na sentença cartesiana é, portanto, o que ocorre ser tangencial ao pensamento especulativo, a saber, a conjunção “*pensar/ser*”, e não o que deu a ocasião de colocar essa conjunção, a saber, o *ego*.

Supondo que se conceda que tal é, de fato, a modulação da leitura praticada por Hegel, julgar-se-á esta, provavelmente, *empobrecedora*. Detenhamo-nos, para terminar, sobre essa possível queixa. Dá ela conta, suficientemente, da estratégia adotada por Hegel? Hegel não é um metafísico que se justificaria diante

de seus predecessores. Ele escreve, é verdade, que a *Lógica objetiva* (do *Ser*, e depois da *Essência*) "toma simplesmente o lugar da metafísica de outrora"⁷⁹. Mas essa substituição no programa de estudos não significa que Hegel pretenderia construir mais solidamente sobre o mesmo local que esta metafísica ocupava – e que hoje oferece apenas escombros (ver o Prefácio da **Lógica**). A *Ciência*, entendida como auto-produção das categorias, não tem mais a ver com nenhum dos "objetos" que essa investigação metafísica encontrava ("os Átomos", "o Primeiro Motor", "a mônada", "o ego"...) ⁸⁰. Se esses "objetos" oferecem ainda algum interesse, é apenas obliquamente, na medida em que eles deram ocasião a um pensador de elaborar uma das categorias das quais a *Ciência* é a dicção, e a história da filosofia a rememoração. Vale dizer que, da *Ciência* à *Metafísica* tornada, por sua razão, objeto de estudo histórico, a distância é imensa. Hegel o diz com toda clareza no início da **Ciência da Lógica**. Ao passo que a *Metafísica* especial, na sua ingenuidade, considerava "as formas-do-pensar puras como aplicadas aos substratos particulares tomados na representação, a alma, o mundo, Deus", a **Lógica**, por sua vez, considera essas formas como "livres em relação a esses substratos". Esses substratos ("Deus" como *cogitatum*, o *ego*, a união da alma e do corpo...) não possuem mais seu lugar em um discurso como aquele da *Ciência*, que mereceria, tanto quanto a *Crítica kantiana*, ser chamado de "metafísica da metafísica". A *Ciência*, diz ainda Hegel, é "a verdadeira crítica" das formas com as quais operavam os metafísicos. *Verdadeira*, pois, diferentemente da *Crítica kantiana*, ela está depurada de todo preconceito "finitista". Mas, no entanto, *crítica* – e em um sentido que retém o essencial do sentido kantiano: "essa metafísica atraiu a censura justificada de ter usado dessas formas sem crítica, sem a investigação prévia (visando a) decidir se e como elas são capazes de ser determinações da coisa em si, segundo a expressão kantiana, ou antes,

(79) Sc. Logique. Division générale de la Logique. Trad. I, p.37/ Jub. IV, p.64.

(80) "É preciso considerar como um mérito de Kant ter libertado a metafísica do espírito como coisa, por conseguinte da alma, e, o que é o mesmo, de ter libertado o espírito da metafísica e da representação, e de ter colocado no lugar o Eu." (Encycl.III. Phil. de l'Esprit. §322. Trad. Bourgeois, p.112)

determinações do racional”⁸¹. Da “metafísica de outrora” à Ciência, a abertura é de tal amplitude que ela torna ao mesmo tempo inútil e impossível a preservação de uma conexão entre uma categoria e o suporte representativo que pode lhe ser ligado historicamente.

Que extrair daí, senão, por enquanto, uma modesta lição de circunspeção? Podemos muito bem, sem dúvida, incluir Hegel na “metafísica”, dando a esta uma determinação *ad hoc*. Ainda assim seria necessário levar em consideração esse *distanciamento* de princípio que impede, notadamente, de ajustar os conceitos especulativos às representações que, “outrora”, serviam-lhes, por assim dizer, de trampolim. Não cabe investigar o que teria se tornado o “Deus veraz” ou “o ego substancial” no discurso especulativo, nem, mais geralmente, querer manter sistematicamente uma correspondência entre os conceitos especulativos e os “objetos” de que se ocupou o metafísico. O sentimento de desapontamento, até mesmo de frustração, que podem suscitar essas páginas sobre Descartes, vem em parte do fato de que a Ciência especulativa *substitui* a Metafísica, mas sem pretender *revezá-la* – e do fato de que esse descompasso, no caso, atua contra Descartes, o “iniciante”. (Sobre esse descompasso haveria muito a dizer: não é justamente neste interstício entre Ciência e “metafísica de outrora” que vai, doravante, residir, e prosperar, *nossa* “história da filosofia”?).

As **Lições** sobre Descartes são desconcertantes, porque elas indicam que a teleologia histórica hegeliana autoriza menos do que se poderia pensar a determinação de *antecedentes*, dos quais a história teria apenas que seguir o crescimento e retrair a maturação. A pertinência desse modelo préformacionista é limitada. Ao pensar o *ego* cartesiano como a primeira pedra de um edifício, ou como um modelo reduzido do *espírito*, arrisca-se – *aos olhos de Hegel*, e se se lhe quer conceder de fato autoridade na matéria – a ceder à tentação do fetichismo que ameaça os retornos às fontes, ou ainda, guardadas as devidas proporções, de se deixar levar pelo mesmo tipo de embriaguez que conheceram os Cruzados, uma vez

(81) Sc. Logique. Trad. I, p. 37/Jub. IV, p. 65.

chegados à Terra Santa. Como esta Palestina era *aquela mesma* onde Deus se tinha revelado, eles colecionaram vorazmente as relíquias, passaram a mão no Santo Sudário, carregaram navios com terra colhida no Gólgota... *Mas a tumba estava vazia.* "Do Cristo, não se podia ter relíquias, pois ele havia ressuscitado". Do Santo Sepulcro, em suma, *não havia grande coisa a dizer.*

RÉSUMÉ

*Cet article s'interroge sur ce que fut l'approche, au sens historiographique du mot, hégélienne de Descartes. Il s'agit de comprendre comment Hegel concevait la présence de Descartes dans la modernité et la fonction qu'y avait exercée sa pensée. Pour ce faire, on s'en tiendra essentiellement aux commentaires que Hegel faisait des Principes de Descartes devant ses étudiants, commentaires qui ont été publiés sous le titre de **Leçons sur l'histoire de la Philosophie.***

Tradução de *Marcos André Gleizer e Antonio Augusto Passos Videira.*

Revisão de *Simone Brantes.*