

O PROBLEMA SUJEITO-OBJETO EM DESCARTES, PERSPECTIVA DA MODERNIDADE*

Resumo: O problema sujeito-objeto não está superado, uma vez que perpassa toda a modernidade e converte-se em um tema relevante na pós-modernidade, apesar das chamadas “mortes” dos deuses e do sujeito. Descartes apresenta uma proposta de grande complexidade na qual o sujeito principiante (fraco, falível e finito) assenta em si mesmo (na imediatez lógica do seu pensamento) bases sólidas que, não obstante, somente poderiam se afirmar totalmente com as demonstrações do sujeito infinito. Ao manter a tensão entre ambos os sujeitos sem dissolver um ou outro, subjaz a especificidade do pensamento cartesiano e sua fundamentação metafísica do conhecimento frente a seus famosos seguidores e críticos.

Um problema atual

O tema do qual nos ocupamos tem grande importância tanto pelo seu papel como transição teórica entre o pensamento medieval ou renascentista e o pensamento moderno, como por sua atualidade. Não se trata de um problema vencido, nem tampouco limitado ao seu tempo, pelo contrário, sua influência, devido em parte ao planejamento cartesiano, continua sendo tão interessante quanto conflitiva.

Somente para mencionar um exemplo emblemático da importância que mantém essa questão, basta citar a conhecida obra de Richard Rorty *La Filosofía y el espejo de La naturaleza*¹ e comentar que, ao tratar o problema mente e corpo, Rorty enfatiza (ainda que sem esgotar o tema) a importância de Descartes como o momento de mudança de perspectiva. Por outro

* O presente ensaio, traduzido por Mariá Brochado e Natália Freitas Miranda, foi originalmente publicado em castelhano: MAYOS, Gonçal. El problema sujeto-objeto en Descartes, prisma de la modernidad. *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, Madrid, n. 195, V. 49, pp. 371-390, jul.-sep. 1993.

¹ Madrid, Editorial Cátedra, 1989 (traducción de Jesús Fernández Zulaica). *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979. Este livro tem merecido neste mesmo ano uma resposta-homenagem coletiva: *Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*, Alan R. Malachowski (ed), Oxford (G.B)/Cambridge (U.S.A.), Basil Blackwell, 1990. Com a participação entre outros de John W. Yolton, W.V. Quine, Donald Davidson, Michael Clark, Charles Taylor. Esse volume inclui um artigo de Jennifer Hornsby titulado “Descartes, Rorty and The Mind-Body Fiction” PP.41-57. Mas o interesse por nosso tema não termina aqui. Sem ir mais longe, recentemente tem publicado grandes obras coletivas: *Essays on Descartes' Meditations*, editado por Amélie Oksenberg Rorty (não nos consta o parentesco) na universidade de Califórnia Press, 1986 (com 22 artigos escritos, por exemplo, por J.P. Carriero, G. Rodis-Lewis, Jean Luc Marion, D.M. Rosenthal) e o colóquio motivado pelo 350 aniversário do Discurso do Método, *Le Discours et la Méthode*, Paris, P.U.F., 1987, N. Grimaldi e Jean-Luc Marion (eds.), com 20 artigos e uma “abertura” de Henri Gouhier.

lado, o pensamento contemporâneo tem questionado incessantemente a noção de sujeito. De fato, a aceitação ou não desta noção tornou-se um dos critérios mais aceitos para marcar a distinção entre a modernidade e a chamada pós-modernidade.

Parece-nos óbvio que nesse debate há que se levar em consideração, falando-se em termos de sujeito ou não, o papel outorgado à correlativa noção de objeto. Além disso, nos parece que cabe reconduzir o debate no sentido de indagar se há uma noção mínima e irreduzível de sujeito, projeto tipicamente cartesiano. Na época, Edmund Husserl conduziu nas *Meditaciones Cartesianas*² uma tentativa semelhante, segundo as coordenadas de seu projeto fenomenológico. Hoje tratar-se-ia de recolocar de modo radical as condições atuais que fazem pensável (necessariamente?) o sujeito, suas determinações mínimas e básicas depuradas, talvez, de aderências modernas não adequadas.

Pensamos que Descartes ofereceu a definição de sujeito que levaria à grande metafísica moderna (incluindo abordagens de empiristas como Locke), uma vez que “cortava algumas ramificações” que impediam a visão dessa nova noção de sujeito em toda sua pureza e radicalidade. Assim, também apareceu como o grande problema da relação entre sujeito e objeto, a legitimação de um conhecimento objetivo ou, ao menos, intersubjetivo.

Retornar a Descartes poderia fornecer hoje em dia luz sobre que noção nos é possível pensar e com que força podemos caminhar nessa noção para edificar as bases do intersubjetivo (algo que por outra parte estão tentando, do seu ponto de vista, Habermas, Apel e discípulos). Descartes idealizou um sujeito para fundamentar a nova ciência e, assim, deparou-se com uma nova metafísica. Quem sabe o que pode nos esperar por detrás de uma noção de sujeito adequada às ciências atuais e “resistente” ao ácido das críticas contemporâneas?

Por nossa parte, centraremos no problema sujeito-objeto³ em Descartes e finalmente, levaremos, quem sabe, alguma luz para interpretar desde essa perspectiva da modernidade e

² Tradução de Mário A. Presas, Madrid, Edição Paulinas, 1979 (reeditada em 1986 pelo Editorial Tecnos).

³ Aqui nos limitaremos basicamente (Rorty, op. Cit. 41-2) ao problema da consciência (“capacidade conhecer a si mesmo incorrigivelmente(‘acesso privilegiado’), capacidade de existir independentemente do corpo, não espacialidade(tem uma parte ou um elemento não-espacial)”) e algum aspecto do problema razão (“capacidade de captar os universais), capacidade de manter relações com o inexistente (intencionalidade)”). Temos tratado do chamado “problema da personalidade” (capacidade de atuar livremente, capacidade de formar parte de um grupo social) em nossa tese de licenciatura, o livro *Entre lógica i empiria* (Barcelona,

apresentar algum aspecto – não mencionado por Rorty - que será importante na problemática da atualidade.

Para uma fundamentação metafísica da ciência

Devemos começar dizendo que Descartes se vê forçado a enfrentar este problema por sua decisão de fundamentar rigorosamente e “para sempre” a ciência físico-matemática do seu tempo, para a qual contribuiu, como é conhecido, com considerações tão importantes como a geometria analítica ou sua teoria mecanicista.

A metafísica cartesiana do *cogito* pretende estabelecer as bases do saber humano e, definitivamente, da ciência (com as características de solidez e firmeza, de boa fundamentação pensada para garantir qualquer possibilidade de desenvolvimento posterior sem ter que refazer). Para exemplificar essa afirmação, podemos mencionar a resposta de Descartes ao jesuíta Bourdin, que credita a ele a carga de destruir todo fundamento sólido com a sua dúvida hiperbólica e radical. Citemos, pois, Descartes na resposta as sétimas objeções das *Meditaciones metafísicas*.⁴

Talvez, também, não seja supérfluo assinalar a novidade que representa a exposição de Descartes a respeito dos forjadores da nova ciência físico-matemática, tais como Copérnico, Galileu ou Kepler, que não pareceram sentir urgentemente a necessidade de uma fundamentação metafísica de sua filosofia natural.⁵

Editorial PPU, 1989), e no artigo “ La distinció subjecte-objecte em la filosofia de la història”, em *Anuari de La Societat Catalana de Filosofia*, 1988, PP.129-137.

⁴ Sempre que nos seja possível, citaremos por tradução de Vidal Peña, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Editorial Alfaguara, 1977. A continuação da página casteliana indicará a canônica de Adam-Tannery, em números romanos dos volumes, seguidos da página, em primeiro lugar na versão francesa e em segundo lugar, na latina. Neste caso, V.P. pg. 408, VII, 536. Talvez não seja tão ocioso recordar que o *Discurso del Método* levava como subtítulo “ Para bien dirigir la razón y buscar la verdad en las ciencias” e que se desenhava para apresentar os três ensaios científicos: *Dióptrica, Meteoros y Geometria*. Além disso, como nota-se na citação, inclusive nas respostas a sua obra, mais especificamente a metafísica, Descartes esquece essa meta.

⁵ É sabido que em seu tempo, a distinção entre ciência e filosofia apenas começava(ainda que Descartes tem, claro, a árvore do saber: metafísica como a filosofia primeira nas raízes, física ou filosofia natural no tronco e, nos ramos , ciência como a medicina e o direito). Assim, Descartes não tem não tem nenhuma dificuldade em resumir grande parte da sua obra em um livro chamado simplesmente *Principia Philosophiae*, e incluir desde a sua metafísica ou teoria do conhecimento a sua mecanicista. Por outro lado, a opinião de Galileu em *II saggiatore* em relação “ ao mundo está escrito com caracteres matemáticos”, não se levam as inquisições

A dúvida e a cisão sujeito-objeto

O ascepticismo epistemológico ou propedêutico de Descartes nos remete ao problema do sujeito na medida em que origina a dúvida hiperbólica (no sentido da figura do exagero ou excesso, de algo fora de órbita) e radical⁶ (no sentido tanto de chegar às raízes, como de começar colocando em dúvida as que são fracas para fazer cair tudo o que sobre elas se tem edificado “em falso”).⁷

Por que nos remetemos ao sujeito? Em primeiro lugar, porque a dúvida sistemática cartesiana se define e se caracteriza por ser uma decisão teórica espontânea e livre do sujeito que quer se aproximar de um conhecimento plenamente seguro. O sujeito teórico começa a descobrir-se como ativo e constituinte do seu saber, ao menos no tanto que lhe puder negar ou não sua aquiescência. Assim como na *Sinopsis de las Meditaciones*, Descartes afirma que *l'esprit o La mens*, “usando de su propia libertad, supone que ninguna cosa, de cuya existência tenga la menor Duda, existe”⁸; e na primeira meditação se diz: “me aplicaré seriamente y com libertad a destruir em general todas mis antiguas opiniones”⁹. Inclusive, como veremos, pode - como dizia Husserl - colocar entre parênteses ou realizar uma *epoché* do que até agora considerava certo.

Em última instância, tem-se aberto o abismo da dúvida por uma ação consciente e livre (depois da percepção do erro, obviamente) do sujeito epistemológico, que trata de encontrar algo indubitável e encontrará a si mesmo como tal. Tal feito parece apoiar a argumentação de Vidal Peña quando afirma que, com esse círculo, Descartes abre uma abordagem filosófica transcendental, que logo sintetizará Kant¹⁰. E mostraremos, mais

cartesianas que trataremos. De maneira muito contrária, ao final da segunda parte no *Discurso del método*, Descartes nos disse que “habiendo advertido...”, pg. 51.

⁶ V.P.pg.17, IX, 13-VII, 17.

⁷ De alguma maneira na época a alternativa aparecia clara: ou se orientava dentro da mentalidade mais escolástica, ou se estabelecia uma ciência puramente convencional embasada numa análise nominalista e/ ou empirista das sensações ou se fundamentava num novo realismo a partir da intenção de suturar o abismo entre sujeito-objeto do conhecimento. Curiosamente, a terceira opinião, que é a escolhida por Descartes, implicava não somente uma complexa fundamentação do sujeito pensante, mas sim, também, o retorno do argumento de Deus-ser o sujeito infinito-como base de uma metafísica racionalista.

⁸ V.P.13, IX, 9-VII, 12.

⁹ V.P.17, IX, 13-VII, 17.

¹⁰ Pg.XLI de la introducción a su edición.

adiante, nossas críticas ou postura. Por agora nos interessa valorar é que, na mesma base da dúvida metódica, pressupõe-se o objeto sujeito do conhecimento e a ruptura de seu alcance como os objetos que se pretendem conhecer.

A dúvida cartesiana põe em evidência tanto a consciência do abismo que se tem aberto entre sujeito e objeto, como o caminho a seguir. E esta tem privilegiado o sujeito com iniciativa e é o único ponto em que se pode dividir uma nova ligação. A experiência do erro, o fracasso cognoscitivo das diversas escolas e saberes, a crise do conceito de “autoridade” e a falibilidade dos sentidos¹¹ incitam Descartes a evidenciar a desconexão moderna entre sujeito e objeto do conhecimento. A dúvida hiperbólica e radical não é outra coisa que põe de manifesto essa cisão e provoca primeiro a *assensio* e, logo, a persuasão entre as consciências desse descobrimento.

A modernidade não pode mais desviar esse abismo que o *Discurso Del Método* populariza. Descartes argumentará com grande valor as razões dessa desconexão que parecia tão perigosa, mas que, às vezes, necessitava, ressaltou, realizar seu projeto. O argumento do sonho - importante tema barroco entre os que têm¹²- ou os possíveis paralogismos da razão serão suficientes no *Discurso* para “decidir-se” completar o processo da dúvida metódica.

Quatro anos depois (1637-41), em *Las Meditaciones*, considerará e exarcebará esses argumentos adicionados às famosas hipóteses do *Deus deceptor* o do *genius malignus*. Assim, lembrar-se-á que “há muito tempo”¹³ que tinha em seu “espírito uma cierta opinión”¹⁴ da possibilidade de existência de um Deus ou outro ser tão poderoso, capaz de fazê-lo se enganar sistematicamente. Sejam essas hipóteses uma formulação de Deus *absconditus* dos fideístas neo-agostinianos ou dos místicos ou, simplesmente, uma mera ficção retórica, o que está claro é seu papel exarcebador e radicalizador da consciência do abismo que separa o sujeito e o objeto modernos.

Está quebrada a concepção de um realismo plano ou de uma ligação em certa medida direta, material ou homogênea entre as coisas exteriores e o intelecto que quer conhecê-las.

¹¹ Segundo detalhe na primeira parte do *Discurso del Método*.

¹² A referência a *La vida es sueño de Calderón de La Barca* é inevitável.

¹³ As perguntas são agora: Quanto tempo faz que tem essa opinião? Quantos anos tinha quando escreveu o *Discurso*? Neste último caso, deveria pensar nas razões –além da prevenção óbvia condenada por Galileu- por não ter tratado.

¹⁴ V.P.19, IX, 16-VII, 21.

Em relação a isso, parecem muito acertadas as considerações de Rorty: “Existían [antes de Descartes], ciertamente, las nociones de pensamiento tácito, de resoluciones de foro interno y semejantes. La novedad estuvo em la idea de um solo espacio en el que eran objeto de quasi-observación las sensaciones corporales y perceptivas (“ideas confusas del sentido y la imaginación”, como diría Descartes), las verdades matemáticas, las reglas morales, la idea de Dios, os talentos depresivos y todo el resto de lo que llamamos ‘mental’.”¹⁵

Rorty demonstra a novidade que representava o revalorizado “cenário interior” que denominamos com sujeito. Além disso, comentará que, a partir da identificação em Descartes do sentir como um modo de pensar, começa “a perder contacto con la distinción aristotélica entre la razón-em-cuanto-comprensión-de-los-universales y el cuerpo vivo que se encarga de la sensación y el movimiento”. “Hacia falta uma distinción mente-cuerpo -dice-... No se trataba de uma distinción entre dos series de hechos...Se trataba más de uma distinción entre dos mundos que de una destrucción entre dos lados o partes de um ser humano”¹⁶. Ainda que Rorty não afirme nunca, denominamos esses dois mundos - nascidos distintos e, inclusive, separados - sujeito e objeto. Por outro lado, temos que pensar que também a distração *res cogitans-res extensa* marcará a modernidade, uma vez que são duas substâncias - pois como veremos assim se definiram - que nascem contrapostas e separadas por um abismo ontológico-epistemológico, que tem que suturar ou negociar de alguma maneira, se assim se se deseja fundamentar um conhecimento certo e seguro.

Os argumentos de *Deus deceptor* y del *genius malignus*, além de confirmar o abismo entre sujeito e objeto, permitem questionar e introduzir a dúvida no mesmo sujeito que realiza as meditações. Consideramos o *genius malignus* um mero argumento suavizador, com vistas à ortodoxia cristã, do argumento plenamente central do *Deus deceptor*, já que a função de por em dúvida as verdades matemáticas é realizada propriamente por este último. Descartes menciona posteriormente, nas *Meditaciones*, em repetidas ocasiões, o argumento, referindo-se quase sempre a Deus¹⁷, e, por outra parte, com o argumento de *Deus deceptor* entra em cena o que - como veremos- será outro grande protagonista da argumentação cartesiana: o ser

¹⁵ Op. Cit., PP. 54-5.

¹⁶ Op. Cit., pg.56

¹⁷ Basta lembrar antes do *cogito*: “ No habrá um Dios, o algún outro poder, que me pongan en el espíritu estos pensamientos?”. V.P.24, IX, 19-VII, 24. Ao começar a terceira meditação reitera o argumento de *Deus deceptor* em três ocasiões: “ acaso Dios hubiera podido darme una naturaleza tal, que yo me engañase”, “ esa opinión, anteriormente concebida, acerca de la suprema potencia de Dios” e “supuesto que no engano que no tengo razón alguna para creer que hay algún Dios engañador”. V.P.32, IX, 28-VII, 35-6.

supremo e infinito¹⁸. Como tema de *Deus deceptor*, o sujeito cognitivo finito (todavia não demonstrado como existente) se encontra com o que representa, por sua vez, sua anulação (aniquilamento) e a única possibilidade de superar o abismo aberto¹⁹.

Neste instante, resulta que esse sujeito que livremente e em condições especialmente favoráveis (que inclusive em o *Discurso* foi dada espontaneamente uma moral provisional) decidiu confrontar-se com a hipótese mais radical que se pode conceber. A saber: que não é em realidade o sujeito autônomo - o qual pressupõe que é , mas sim que pode ser um mero reflexo de outro sujeito, esse sim autêntico. O sujeito cognitivo, que se sabe finito pela experiência do erro, enfrenta sua fraqueza extrema, contrapondo-se a um sujeito infinito (ou ao menos superior), do qual poderia se um epifenômeno. Inclusive, um epifenômeno condenado a um erro contínuo, a uma impressão de realidade que não tem nenhum correlato exterior ou que não se corresponde com ele.

A dúvida se detém em face do mesmo sujeito que havia levantado

Eis um dos aspectos chave do cartesianismo, a tensão entre um sujeito cognitivo finito, que não retrocede nem se anula em face do pensamento do sujeito infinito. A onipotência sem limites, sublime e inefável desse último sujeito parece conduzir

¹⁸ Trataremos em diante do “sujeito infinito” por quatro razões. A primeira para evitar qualquer confusão teológica, que Descartes sempre intencionou evitar, ainda que em seu tempo era muito difícil. Assim, esquiva-se do denso tema da ortodoxia ou não de Descartes. Por outra parte, ele sempre a proclama enquanto que, por outro lado, parece clara a sua distância tanto a respeito da noção vulgar em seu tempo, como dos neo-agostinianos espiritualistas, jansenitas, elementos chaves para o calvinismo e luteranismo, os místicos ou Pascal (o Deus de Abraham, Jacob,...). A segunda, muito relacionada com a primeira, permite tratar conjuntamente tanto o argumento do *cogito* e do *genius malignus* como as demonstrações cartesianas de Deus como não enganador. A terceira permite relacionar- como faremos- o argumento do *cogito* e da demonstração da existência de Deus, mostrando sua unidade e harmonia, coisa que normalmente se descuida. A quarta, também muito relacionada com a primeira, nos permite tentar contrapor a modernidade racionalista e cientista(que em grande parte necessita de uma metafísica embasada na garantia- meramente epistemológica- do argumento de Deus) com outra corrente da modernidade, que manifesta uma vinculação muito mais espiritualista e fideísta(se nos admitem os termos aproximativos que usamos). Ao respeito remetemos a nossa proposta “ Dues modernitats a la recerca de Déu” no Simpósio sobre “Déu”, organizado pela fundação Joan Maragall e o instituto d’humanitats de Barcelona, publicado como *El Déu de les religions, el Déu dels filòsofs*, A. Vega (Ed.), Barcelona, Editorial Cruilla, 1992, PP. 163-168, assim como o comunicado “La astucia de Dios iniciando la modernidad”, no 27 Congresso de Filósofos Jovens sobre “Filosofia y Dios”, em Oviedo.

¹⁹ Em a ordem da dúvida, Descartes inverte em certa medida o princípio da chamada “navaja de Ockham” e aposta pela hipótese mais forte, que mais destrói a certeza e permite a dúvida de tudo. Ainda que em certo aspecto - como insinua-, basta para pensar um sujeito criador do próprio ser um pouco superior (não necessariamente infinito) como para todas as faculdades e evidências do sujeito(inclusive as verdades matemáticas) se questionam.

inevitavelmente a aniquilação total do primeiro, um pouco como lhe sucederá a Pascal e aos fideístas ou aos místicos²⁰. Muito ao contrário, para Descartes, o *cogito* representa um limite na capacidade de enganar daquele pressuposto sujeito infinito ou superior, pois este se verá caçado com suas mesmas armas em uma espécie de paradoxo: se houver fraude, então esse enganado pensa e existe; se não tem, então, certamente também tem razão ao pensar que existe.

Sabemos que o caminho escolhido por Descartes não é o da anulação (aniquilamento) para sua possível busca pelo sujeito infinito e, de fato, em nenhum momento manifesta a menor predisposição em apoiar tal posição. Pensemos que ao final da primeira meditação demonstra a possibilidade, como mal menor, em caso de não se encontrar nenhuma verdade, de que “Al menos está em mi mano suspender el juicio” e logo acrescenta “dispondré tan bien mi espíritu contra las malas artes de esse gran engañador que, por muy poderoso y astuto que sea, nunca podrá imponerme nada”²¹.

Em última instância, esse sujeito finito, que parecia totalmente nas mãos desse outro sujeito infinito, encontra sua garantia na mesma ação de duvidar, nas mesmas hipóteses que se tem levantado. Se há um enganador e, por sua vez, o sujeito finito é enganado ou está com dúvidas, então, sua existência é indubitável como espaço ou cenário mental onde a dúvida ou aquela hipótese lhe é apresentada e ocorre (em forma de pensamento). O sujeito

²⁰ Podemos mencionar sobre, os famosos versos de San Juan de La Cruz:

Glosas a lo divino
1 Mi alma está desasida
de toda cosa criada
y sobre sí leventada,
y em uma sabrosa vida
solo em su Dios arrimada.
.....
2 Y aunque tinieblas padezco
en esta vida mortal
no es tan crecido mi mal
porque, si de luz carezco,
tengo vida celestial;
porque el amor de tal vida,
cuando más ciego va siendo,
que tiene el alma rendida,
sin luz y a oscuras viviendo.

San Juan de La Cruz, poesía completa y comentarios em prosa, Barcelona, Planeta, 1986,p.36.

²¹ V.P.21,IX,17-VII,22.

cognitivo – o eu - encontra sua garantia em sua autotransparência, na certeza de seus modos-pensamentos -, na faticidade de sua consciência. Nesse momento, encontra-se a si mesmo. Em consequência, podemos dizer que a dúvida termina quando esta chega diante da mesma entidade que a tem inventado: o sujeito epistemológico²².

Bem, é certo que essa garantia somente se mantém enquanto se dá a autotransparência reflexiva e imanência indubitável que é a consciência do sujeito cartesiano. Inclusive, o problema é mais grave porque, por uma parte, continua sendo válida a crítica de Bertrand Russel²³ no sentido de que com o *cogito* somente se pode deduzir que se pensa ou que há algo que pensa (literalmente como afirma Descartes uma *res cogitans* sem mais qualificativos) sem poder extrair que esse algo é um *je* ou um *moi* no sentido vulgar do termo.

Sem ir mais longe, caberia a possibilidade de ser simplesmente um pensamento de um agente universal intelectual do tipo averroísta ou - como pensará Spinoza mais tarde - um modo de atribuir pensamento a uma substância única. Evidentemente, Descartes não argumentou sobre esses parâmetros. Considera o sujeito meramente epistemológico e pensante como individual, como uma substância individual e autônoma. A *res cogitans* recém-demonstrada não é um intelecto universal, por mais que depois se possa generalizar a todos os homens, porém sempre salvaguardando a individualidade deles. O sujeito finito de Descartes é individual e não necessita demonstrar explicitamente sua independência dos outros sujeitos autônomos.²⁴

Por esse motivo, o perigo do solipsismo é real em Descartes e é o problema que imediatamente abordará. Porque o que está evidente no subjetivismo e acepticismo de Descartes é que em nenhum momento planeja-se ficar na pura imanência transparente e

²² Então o eu (como sujeito pensante) se reconhece enquanto como última instância da verdade/certeza (onde a dúvida deve necessariamente determinasse) e como a primeira verdade/ certeza indubitável.

²³ B. Russel critica a confusão de sentido existencial e predicativo do verbo ser. Há de se levar em conta, como veremos mais tarde, que essa confusão era freqüente na época. Assim, por uma parte, Arnauld e Gassendi argumentam que não tem descoberto nada novo e remetem-lhe a Santo Agostinho. Por outro lado, também, pressupõem o sujeito as críticas de Hobbes e Mersenne sobre a possibilidade de formular o argumento do *cogito* a partir de qualquer ação ou fato, que seja andar ou pensar. Como vemos sempre se passa ao sujeito e o pressupõe, é um lugar comum. Descartes, em mudança, argumentará que sua posição se direciona a demonstrar exclusivamente uma pessoa pensante, e princípio, distinta da corporal. Assim, distinguirá entre qualquer ação e o pensamento. O argumento do pensamento. Mas este pode referir-se tanto ao duvidar, como ao andar, como ao pensar mesmo. O importante é autoconsciência de um fato, que somente se tem como o pensamento que se pensa algo, se faz algo, etc. Somente, assim, se pode demonstrar-pensa Descartes- a “*res cogitans*”.

²⁴ Isso em todo caso será tema da dialética do senhor e do escravo na Fenomenologia do Espírito hegeliana e de outras exposições.

reflexiva, nem se satisfaz nesse conhecimento puro e vazio de si mesmo que é o *cogito*. Muito ao contrário, trata-se de recuperar e legitimar o conhecimento indubitável que a nova ciência físico-matemática prometia - tratava-se definitivamente de legitimar e fundamentar um novo tipo de realismo platônico-geométrico. E, para chegar nesse ponto, era necessário estender uma ponte sobre o abismo aberto entre sujeito e objeto de conhecimento.

Construir esta ponte representa para Descartes a necessidade de demonstrar uma instância legitimadora dessa ligação. E essa demonstração somente se poderia fazer, em luta justa, desde o sujeito finito - quer dizer, desde um lado do abismo. Portanto, podemos prever que o sujeito deve tratar de encontrar a transparência reflexiva consigo mesmo, um signo suficiente dessa instância legitimadora. Já podemos adiantar que esse signo será a Idéia de Deus, do ser absolutamente perfeito e infinito. Agora, porém, antes de continuar nesse caminho, devemos explicitar um pouco mais da natureza da demonstração do *cogito*, porque será em grande medida similar para a existência do ser infinito - Deus.

O sujeito metafísico não faz parte do seu mundo

Recorramos a Wittgenstein. Há um momento famoso do *Tractatus lógico-philosophicus*²⁵, as proposições 5.62 e seguintes, que trata o tema do solipsismo e do sujeito metafísico (que podemos identificar na essência com o cartesiano). Seleccionamos os aspectos que nos interessam nesse contexto. Começa afirmando que “na realidade, o que o solipsismo significa é totalmente correto; apenas não posso dizer, mas sim mostrar. A proposição 5.63 faz a seguinte afirmação: “eu sou o meu mundo, (o microcosmo)” e a 4.631 começa: “o sujeito pensante, representante, não existe”. A proposição 5.632 explica esta última: “O sujeito não pertence ao mundo, mas sim é um limite do mundo.” Por isso, - podemos dizer - não existe no mundo. Assim, questiona-se na proposição seguinte:

“Dónde em el mundo puede observarse un sujeto metafísico? Tú dices que aqui ocurre exactamente como com el ojo el campo de visión²⁶; pero tu noves realmente el ojo. Y nada em el campo de visión permite concluir que es visto por um ojo.”

²⁵ Cito por tradução de Tierno Galván, Madrid, Alianza Editorial, 1973, PP.163-7.

²⁶ Outra vez a metáfora ocular que tem sido a base da epistemologia ocidental e que Rorty persegue, em certa medida, em seu livro.

A conclusão de todos estes é que (proposição 5.64): “O eu do solipsismo se reduz a um ponto inextenso (na margem ou limite do seu mundo) e fica a realidade coordenada com ele.” Essa é a única possibilidade de falar do eu ou do sujeito pensante e assim o afirma Wittgenstein na proposição 5.641:

“Hay, pues, ciertamente un sentido en el cual se puede hablar en filosofía del yo de un modo no psicológico. El yo entra en filosofía por el hecho de que ‘el mundo es mi mundo’. El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni tampoco el alma humana de la cual trata psicología, sino el sujeto metafísico, el límite – no una parte del mundo.”

Certamente, o sujeito pensante cartesiano somente pode emergir e fundamentar-se a partir de uma abordagem solipsista, a qual implica nessa cisão do mundo real. Implica a perda, em princípio total, de algo como a realidade em si, o objeto dos realistas. Definitivamente, o sujeito metafísico é uma evidência que se apresenta como inquestionável, quando se pressupõe uma relação de *subiectum* ou *substrato donde se genera* ativamente e encontra “assunto” no “meu” mundo - no caso do solipsismo e de Descartes, reduzido a algumas reflexões²⁷.

Este sujeito está fora do seu campo de visão ainda que reflexivamente se contemple a si mesmo. Como diria Rorty, sua essência de cristal lhe impede de se ver, seria demasiado transparente a si mesmo, ou como ainda melhor diria Wittgenstein: é o limite do seu campo de visão. No entanto, para Descartes e falando em kantiano²⁸, o sujeito é uma condição necessária de possibilidade de seu mundo, de seus pensamentos. Este ou estes podem ser errôneos ou não ter nada a ver com os objetos exteriores, mas sua existência como pensamento, implica esse agente substrato que é o sujeito. Como diz Descartes, o *cogito* não é

²⁷ Definição I “ Con el nombre de pensamiento, comprendo todo lo que está en nosotros de modo tal, que somos inmediatamente conscientes de ello.” V.P.130, IX, 123-VII, 160.

²⁸ Como disse na KrV.B 132(P.Ribas 153): “el YO pienso que poder acompañar todas mis representaciones.” Trata-se da percepção transcendental. “ El pensamiento que todas esas representaciones dadas en la intuición *me* pertenecen equivale, según eso, aL. de que las unifico em uma autoconsciencia o puedo, al menos, hacerlo.” B 134(155).

uma dedução “como se fosse a conclusão de um silogismo”, pois não depende de nenhuma verdade prévia”²⁹. Wittgenstein diria que se mostra, mas não se pode dizer, demonstrar.

Dado um mundo em forma de uns pensamentos, sua existência (objetiva, como disse Descartes) tem como conseqüência necessária ou indubitável a existência de um limite necessário e inefável, mas substantivo. Por isso, esse sujeito será afirmado por Descartes - dentro de categorias muito antigas, que não terminou de negar - como substância, substância pensante individual³⁰.

No entanto, como esse sujeito está no limite do seu mundo, não lhe pertence inteiramente e, portanto, dificilmente poderá ser plenamente tematizado. Nós explicaremos: quando Descartes se pergunta que é esse *jemoi* que pensa, somente pode mencionar os diferentes tipos de atos ou modos de pensar³¹. Enfim, esse *je* ou *moi* não é nada mais que um sujeito gramatical que somente se pode conhecer pelos predicados que lhe imputam. Igualmente representa um limite do mundo/pensamento desde onde se podem descrever as determinações desse mundo ou desse pensamento, mas que o mesmo fica oculto, mais além do campo de visão. Descartes somente poderá dizer que, dado um mundo/pensamento, tem que existir as *res cogitans* de onde este se inscreve, assim como o sujeito do qual são os atos, acidentes, modos³².

²⁹ V.P.115,IX,110-VII,140. “sino como algo notorio por sí mismo , contemplado por simple inspección Del espíritu...a esto último llega por sentir él mismo em su interior que es imposible que piense si no existe. Pues es próprio de nuestro espíritu formar proposiciones generales a partir del conocimiento de las particulares.”

³⁰ Definição V. “ Toda cosa em cual, como en su sujeto [sujet], está ínsito algo, o sea, por la cual existe algo que concebimos, es decir, alguna propiedad, cualidad o atributo del que tenemos em nosotros uma Idea real, es llamada *Substancia...*”. Definição VI “ La substancia en que está inmediatamente ínsito el pensamiento es llamada aqui Espíritu.” V.P.130, IX, 124-VII, 161.

³¹ Quando vai perguntando pela natureza dessa *res cogitans*, recém descoberta se pergunta: ¿Hay alguno de estos atributos [ideas, pensamientos] que pueda distinguirse de mi pensamiento o que pueda estimarse separado de mi mismo? Sua conclusão não pode ser outra que: ele não é outra coisa que esses pensamentos.

³² Mesmo quando mais tarde Kant tente trazer a crítica esse sujeito cognoscente (essa razão pura), chegará à percepção transcendental e ao “eu penso” que acompanha qualquer pensamento. Paralelamente, ainda que sua pesquisa se dirige para *a priori*, se fará a partir de vê-lo funcionar *a posteriori*, com as considerações acerca da sensibilidade. Assim, apesar da famosa revolução copernicana de Kant, o espaço e o tempo, os conceitos e categorias, o esquematismo etc., são imputáveis a este sujeito transcendental, mas somente com condições de possibilidade de tudo pensar em ato; é dizer, a partir do material oferecido pela sensibilidade e como uma análise posterior a um exercício muito extenso da experiência de conhecer *a posteriori*. Em suma, descubrem assim as condições de possibilidade de todo mundo, mas como momento teórico-segundo e posterior- a viver com ele. Dessa posição para as análises fenomenológicas de Husserl sobre o *lebenswelt* ou de Heidegger sobre o desvelamento do ser, somente tem um passo. Sendo este marcado pela evolução da distinção sujeito-objeto.

Ou seja, dar-se-á por alegada a estrutura categorial substância-acidente ou modo, causa-conseqüência, agente-paciente; mas agora aplicada à distinção moderna entre sujeito-objeto. Curiosamente, e como veremos, a demonstração da existência de Deus - o sujeito infinito e perfeito para nós, porque, no mínimo, é duvidosa sua identidade com o Deus dos crentes cristãos – terá uma estrutura parecida e implicará em pressupostos semelhantes.

Do sujeito finito ao sujeito infinito

Efetivamente, o sujeito pensante parte da evidência imediata da posse de um mundo de pensamentos. Este mundo pressupõe no limite sua existência metafísica. Descartes analisa, então, os diferentes tipos de idéias ou pensamentos presentes nesse seu mundo. E salienta que, sejam quais forem e tanto se são verdadeiros como falsos, sempre têm uma realidade objetiva enquanto pensamentos³³. Certamente, a única coisa que se pode dizer a partir de Descartes é sobre a realidade objetiva em seu pensamento como *res cogitans* de todos os modos de pensamento. O caminho da terceira meditação, que fazia a demonstração do sujeito perfeito e infinito, está totalmente dedicado a expor estas teses, inclusive em termos escolásticos. Questiona-se, então, pela procedência dessa “realidade objetiva” que tem as idéias ou modos de pensar³⁴.

Já conhecemos a classificação cartesiana das idéias acidentais, fáticas e inatas, segundo parecem proceder os objetos exteriores, sejam criadas por este sujeito finito ou já estejam estas inscritas nele - sem haver participado deste em sua criação. Evidentemente, os dois primeiros casos não lhe dão complicações especiais, mas também não lhe solucionam o problema³⁵. Sabemos que, entre as idéias, se busca o que temos denominando por signo

³³ Enquanto *factum* de consciência. Este aspecto produzirá divergências notáveis com Hobbes e Gassendi, ainda que seja um princípio que não negará nenhum empirista e que, portanto, não é absoluto um possível critério discriminador entre estes e os racionalistas.

³⁴ Definição III: Por realidad objetiva de una Idea, entiendo el ser o la entidad de la cosa representada por la Idea , em quanto esa entidad está em la Idea;y em el mismo sentido pueden hablarse de una perfección objetiva, um artificio objetivo, etc. Pues todo quanto concebimos que está em los objetos de las ideas, está también objetivamente o por representación, em las ideas mismas.” V.P.129-130,IX-124-VII,161.

³⁵ As idéias adventícias caem no erro várias vezes comprovado, a consciência do abismo aberto e o menor grau de perfeição dos objetos exteriores a respeito de algumas idéias, como a de Deus. As idéias fáticas caem em função da limitação do sujeito ou o eu cognoscitivo e seus abundantes erros. Essas possibilidades originam das idéias que não podem se justificar, pois, a produção da realidade objetiva apresenta no pensamento idéias “mais perfeitas” como a do sujeito mesmo ou a de Deus.

suficiente³⁶, que lhe remeta a uma entidade existente substancial e, também, um sujeito que possa alcançar o abismo entre seu mundo de pensamentos e a pretendida existência das coisas exteriores³⁷.

Descartes supõe uma série de leis, algumas das quais também têm intervindo no argumento do *cogito*: em primeiro lugar a lei que afirma que de nada³⁸, nada se pode extrair³⁹, em segundo lugar, que somente do mais perfeito pode vir ou ser causado o mais imperfeito⁴⁰. Enfim, Descartes pressupõe uma hierarquia universal e indubitável, que evita tematizar (em concreto no corpo das *Meditaciones metafísicas* ou o *Discurso del Método*) e que, em especial, jamais está incluído explicitamente no processo da dúvida radical e hiperbólica⁴¹. Trata-se de uma hierarquia⁴² que se conecta com a idéia da “grande cadeia do ser” estudada por Lovejoy⁴³ e que, provavelmente, refere-se ao antigo ideal cartesiano (mas agora em sua versão ontológica mais que epistemológica) da *mathesis universalis*.

³⁶ Trata do selo do artifício impresso em sua obra.” V.P.43, IX, 40-VII, 51.

³⁷ Somente a idéia inata do ser absolutamente perfeito e infinito, originada e posta no sujeito finito pelo o único que pode ser mais perfeito e estar por cima da hierarquia universal, é dizer esse mesmo ser absolutamente perfeito, eminentemente infinito e existente no ato, pode remeter a essa cúspide da hierarquia do ser.

³⁸ Uma possível versão do principio da razão suficiente.

³⁹ Axioma III do resumos “geométrico” solicitado por Mersenne: ”Ninguna cosa, ni perfección alguna de ella existente em acto, puede tener por causa de su existencia la *nada*, o sea, algo no existente.” V.P. 133,IX,127 - VII,164.

⁴⁰ Id. Axioma IV: Toda cuanta realidad o perfección hay em uma cosa, se halla formalmente, o bien eminentemente, em sua primera e total.” Axioma V “ De ello se sigue también que la realidad objetiva de nuestras ideas requiere una causa que contega esa misma realidad, no sólo objetivamente, sino formalmente o eminentemente.”

⁴¹ Temos mencionado que na mesma referencia ao *Deus deceptor* ou ao *genius malignus* já se pressupunha essa hierarquia. Assim, Descartes acessa facilmente o menor argumento e passa, portanto, da primeira hipótese para segunda, afirmando: “no lês objetemos nada por el momento, y supongamos, em favor suyo, que todo cuanto se há dicho aqui de Dios es pura fábula; com todo de cualquier manera que supongan haber llegado yo al estado y ser que poseo- ya lo atribuyan al destino, ya al azar, ya a uma enlazada secuencia de las cosas- *será em cualquier caso cierto que, pues errar u equivocarse es una imperfección, cuanto menos poderoso sea el autor que atribuyan a mi origen, tanto más probable será que yo sea tan imperfecto* que siempre me engañe.

⁴² Esta hierarquia mantém a estrutura hierárquica do ser e das estruturas lógicas clássicas, mas as propostas sobre um objeto que se “contempla” e “analisa” desde um sujeito, ao que somente pode acessar desde este e a partir de um processo de asceticismo epistemológico depurador.

⁴³ Arthur O. Lovejoy *La grand cadena del ser. Historia de una idea*, Barcelona, Icaria Editorial, 1983. É curioso que Lovejoy, como grande parte da critica, lhe passe despercebido essa hierarquia e apenas mencione a Descartes e nunca a este contexto(inclusive o valoriza mais como “divulgador” que como “criador”).E isso, apesar de ter se mostrado uma grande defensor seu em *The Revolt Against Dualism*, La Salle, 1930. Por outra parte, tem que reconhecer que os três princípios que Lovejoy trata unidos (plenitude, continuidade e gradação) ficam muito relativizados pelo o abismo ontológico que Descartes evidencia e personifica. Todavia, em contrapartida, a hierarquia sujeito infinito/ sujeito finito/ objeto, paralela a suas idéias, está claramente embasada no argumento cartesiano.

Efetivamente, a hierarquia sujeito infinito e perfeito (Deus)/ sujeito finito e imperfeito (eu)/ objeto, corresponde-se estritamente com a que se estabelece entre suas idéias (a idéia do primeiro terá mais realidade objetiva que a do segundo e a deste mais que a de qualquer objeto).

Assim, as substâncias se põem por cima dos modos, atributos ou acidentes⁴⁴, as causas por cima dos efeitos⁴⁵, o agente por cima do paciente, as realidades de fato por cima das meramente em potencial, a criação por cima do criado, a verdade por cima do erro, a bondade - como logo veremos- por cima da maldade (aspecto também tratado no tema *genius malignus*), o sujeito por cima do objeto.

Assim, a partir da presença e realidade objetiva da idéia de um sujeito absolutamente perfeito e infinito no mundo/pensamento de um sujeito finito (porque se engana, repete mil vezes)⁴⁶, encontra Descartes outro limite a seu modo/pensamento: Deus, o sujeito infinito.

Explicamos porque é um limite. Certamente sua idéia está nele e é um signo suficiente para afirmar sua existência, mas Descartes vai ressaltar sempre que, como ser infinito, é incompreensível pelo sujeito pensante finito. E isso é absolutamente coerente com a hierarquia implicitamente pressuposta e com uma enorme tradição de teologia negativa. Por esse motivo, Descartes considerará sempre as verdades matemáticas e geométricas (inclusive as tautológicas) como criadas por Deus e, portanto, que este – se quiser - poderia fazê-las diferentes⁴⁷.

Assim nos voltamos a encontrar com algo parecido ao que temos visto no *cogito*; se pode demonstrar a existência de Deus a partir de sua idéia inata no sujeito finito, mas isso é um limite ao mundo ou ao pensamento desse sujeito, logo, não forma parte plenamente de seu mundo/pensamento - não se pode dizer, somente mostrar ou demonstrar no caso de

⁴⁴ Axioma VI “Hay diversos grados de realidad o entidad : La substancia tiene más realidad que el accidente o el modo, y La substancia infinita,más realidad que la finita. Por ello hay asimismo más realidad objetiva em la Idea de substancia que em la de accidente, y em la Idea de substancia infinita que en La de substancia finita”.

⁴⁵ V.P.42,IX,39-VII,49. “ Quizá pudiera ocurrir que ese ser del que dependo no sea Dios, y que yo haya sido producido, o bien por mis padres, o bien *por alguna causa menos perfecta que Dios. Pero ello no puede ser, pues, como ya he dicho antes, es del todo evidente que em La causa debe haber por lo menos tanta realidad como em efecto.*” (el subrayado es nuestro).

⁴⁶ Por exemplo, V.P.39,IX,36-VII,45.

⁴⁷ Não nos alongaremos nesta argumentação, uma vez que nos levará a um trabalho tão extenso como o aqui apresentado.

Descartes. É um limite ao mundo/campo de visão/pensamento/cosmovisão, mas não forma parte plena de nenhum deles.

Descartes tem mostrado, pois, mediante a pegada que esse sujeito infinito tem deixado em seu pensamento, sua existência. Inclusive, aplicando estritamente sua hierarquia implícita, afirma demonstrar o que no fundo parece que mais lhe interessava: que esse sujeito infinito não é um *Deus deceptor*, mas sim o garantidor do conhecimento⁴⁸. Dessa maneira, encontrou a ponte que liga o sujeito ao objeto, a interioridade com a exterioridade, a *res cogitans* com a *res extensa*, tendo fundamentado assim a ciência físico-matemática e mecânica.

A demonstração de que Deus não é um enganador é muito simples, uma vez que Descartes é consciente de que tudo se tem desempenhado anteriormente. Cito: “ese mismo Dios, digo, cuya idea está en mí, es decir que posee todas esas altas perfecciones, de las que nuestro espíritu puede alcanzar alguna noción, aunque no las comprenda por entero, y que no tiene ningún defecto ni nada que sea señal de imperfección. Por ello es evidente que no puede ser engañador, puesto que la luz natural nos enseña que el engaño depende de algún defecto.”⁴⁹.

Assim, resumindo, a partir da presença indubitável das idéias no sujeito finito e pressupondo uma hierarquia como a mencionada, pode-se demonstrar a existência de um sujeito exterior, enquanto perfeito e infinito. A partir da concepção da perfeição, evita-se a vertigem por causa da superação do abismo entre finito e infinito⁵⁰. Legitima-se, também, a ciência e a metafísica - em grande parte identificada com a teoria do conhecimento. Assim, cabe a possibilidade de uma fundamentação, apesar de não cair no realismo ingênuo, que

⁴⁸ Como é evidente que a nossa opinião- sobre uma questão inevitável dentro da crítica cartesiana- é que a autêntica e mais apropriada da demonstração da existência de Deus é a terceira meditação e não a quinta. Somente a primeira combina o papel central assinalado. Sendo a outra a reiteração por um argumento mais curto, mais tradicional(mais próximo ao argumento ontológico anselmiano), talvez mais elegante, uma vez que necessita de menos complementos e condicionantes. Porém, paradoxalmente, somente funciona quando pressupõe-se o que se trata de demonstrar. Portanto, o mesmo Descartes em suas respostas a Mersenne e em resumo “a maneira geométrica” que este lhe tem solicitado, valoriza sua simplicidade e clareza geométrica que pode ajudar a compreensão e acrescenta que – se si considera com atenção- pressupõe o argumento anterior(o da terceira meditação). V.P.125-7,IX, 121-2-VII,155-6.

⁴⁹ V.P.44,IX,41-VII-51.

⁵⁰ Coisa sucede a grande parte da modernidade. Pensemos nos partidários do “ Deus de Abrão, Jacob,...” de Pascal, nos neogostinianos espiritualistas, nos místicos, na grande parte dos jansenistas, calvinistas e luteranos, nos devotados e fideístas, Jacobi, Hamann, Schkeiermacher, Kierkegaard, etc.

sutura e armazena uma ponte sobre o abismo moderno entre sujeito e objeto⁵¹. Então, como sabemos, necessitará Descartes de uma nova teoria do erro - a qual dedicará a quarta meditação.

Especificação da abordagem cartesiana

Valorizamos, em especial, da abordagem especificamente cartesiana, essa tensão a borda do abismo - dois a dois- do sujeito cognoscente com o objeto conhecido e do sujeito finito com o infinito. Descartes mantém, em todos os casos, que a não há tensão sem romper a dualidade, apesar da consciência clara do abismo que sempre os separa. Em todo o momento se resiste ao monismo ou à rotunda imposição de um extremo sobre o outro.

Tem e sente a tentação do solipsismo, do subjetivismo, do acceptismo epistemológico. Parte efetivamente da cisão entre sujeito e objeto. Mostra como esse sujeito finito tem, no entanto, em si mesmo, os suficientes impulsos para remontar até um saber rigoroso. Mantendo a prioridade do sujeito no conhecer, intencionando projetar mais além de suas evidências e afirmar-se como sujeito, sem cair no esforço sísmico de ser consciente sempre de seu pensar (*cogito*) e poder, portanto, enlaçar os diferentes instantes⁵². Sua posição de partida é a do sujeito teórico, mas desde ela, há tentativas de entender as ligações rigorosas e indubitáveis, as quais buscam tornar possível e legítima a nova ciência da qual participa, embasada no último termo de coerência na evidência disponível pelo sujeito.

Esse problema central e básico lhe conduzirá a obra mais “metafísica” – se assim me permite o termo - que lhe fez - um pouco surpreendente - mais famoso. O enfrentamento com a dualidade mente-corpo ou com a dualidade sujeito finito-sujeito infinito, não são se não aspectos que se tem de encarar para resolver aquele primeiro problema.

⁵¹ Tudo isso abrirá espaço a outras teorias modernas que tendem a reduzir a distância entre sujeito finito e infinito. Spinoza pode destacar o papel do infinito, mas agora como substância ou natureza mais com subjetividade (disso se queixava especificamente Hegel e facilitará sua condenação por panteísta) enquanto que o pretendido sujeito finito se reduz a um modo dessa substância única e a buscar a *beatitudo* identificando-se com sua lei. Leibniz intenciona compatibilizar ao máximo os dogmas com a razão, o mundo de graça coma natureza e afirmar a racionalidade e bondade desse Deus, que não somente acentua a individualidade, Malebranche e Berkeley- como disse Rorty- mantém ambos sujeitos, mas minimizam a consistência dos objetos exteriores- a *res externa*. Em breve, não obstante, começarão as críticas a esse substrato que é o sujeito e, ainda mais, a sua ligação com as coisas exteriores- Hume e Kant não vão sozinhos iniciar esse processo.

⁵² Permitindo, assim, a continuidade necessária para o saber, para o discurso, para que o *discurrere* seja possível.

Assim, evitando cuidadosamente entrar no terreno exclusivamente teológico, Descartes levanta a oposição - outro tipo de abismo - entre sujeito finito e infinito. Novamente partirá do eu - do sujeito finito - mas não, como mantém Vidal Peña, para prefigurar o transcendentalismo kantiano. Pensamos que o círculo transcendental não se fecha totalmente; fica aquela hierarquia não tematizada e a demonstração de Deus – que Descartes sempre afirma ter levado rigorosamente a termo. Assim, não se pode fechar o círculo transcendental à maneira como Kant o fará. Para Descartes, por mais que o sujeito infinito forme parte de um discurso epistemológico (que pretende demonstrar sua existência não enganosa), que parte da vontade livre do *jé* ou *ego*, sua demonstração pretende encontrar algo que supera este, e que, portanto, pode legitimar esse discurso. Encontra uma primeira realidade independente (não na condição de criada, mas sim de criadora) do sujeito finito. Assim, o sujeito infinito se apresenta abaixo da forma da exterioridade, com já preexistente. Da mesma maneira que, uma vez legitimado, o saber da *res extensa*, os objetos exteriores se apresentam como descobrimentos ou encontrados e não como uma realidade criada ou postulada por e desde o sujeito pensante⁵³.

De uma maneira muito pessoal e diferente de todos os seus grandes seguidores críticos, Descartes mantém a tensão entre o sujeito finito e o infinito. O primeiro se sabe falível, limitado, débil, mas capaz de se sustentar - ao menos por uns instantes - em virtude da transparência e imediatez teórica de seu pensamento. Inclusive, desde si mesmo inicia o caminho para obter do sujeito infinito - toda a superioridade do qual sempre concede sem aparentes segundas intenções - aquele que necessitará para assegurar seu saber, o seu conhecimento e a si mesmo.

É um sujeito frágil, que se sabe finito, mas que não desiste em nenhum momento, nem tão pouco ridiculariza esse outro sujeito de grande parte da modernidade que é o ser infinito. Assim e somente desde si mesmo - com alguma astuta força intelectual, se pode pensar – assentam-se as bases de um novo saber - enquanto a ciência e a filosofia moderna (então ainda unidas). E finalmente, a ordem da existência e todo saber têm de ser confirmados no e desde o sujeito pensante. É, em última instância, a sua proclamação de

⁵³ Ao contrário que Kant a realidade-em-si não será vista vista como um mero *noumeno* ignoto e indeterminável- ao menos teórica ou cognoscitivamente-, Descartes termina postulando um acesso privilegiado a essa realidade de mãos da matematização mecanicista da *res extensa*, uma vez que a razão e o sujeito tem sido legitimados e purificados das causas de erro.

independência à respeito da tradição herdada, da autoridade; é dizer os saberes objetuais que vêm impostos. Portanto, marca profundamente a evolução da modernidade até nossos dias - alegadamente pós-modernos. Assim, balança algumas das chaves em que se moverão a filosofia, a cultura e a sociedade ocidental.

A modernidade nascida com o sujeito finito morre com ele?

Somente temos que dizer, para terminar, que a modernidade parece que começa com esse sujeito finito, falível e frágil que temos analisado em Descartes. Há que se reconhecer que esse sujeito converte-se em uma das chaves básicas durante toda a modernidade, que sempre batalhará a seu redor. Esse sujeito vive, portanto, épocas de um orgulho e preponderância talvez imensuráveis, durante as quais é absolutamente indiscutido. Atualmente, com a mudança, esse mesmo sujeito, é visto como ansioso. Parece, assim, que a modernidade enfraquece paralelamente com o sujeito que a viu nascer. Parece terminar com um novo sujeito cada vez mais questionado, mas finito, falível e frágil.

Por isso Descartes volta a ser tão atual, tão contemporâneo. Seu pensamento tão radical desde a finitude, como agressivo buscador de algo mais sólido que seu ponto de partida, é sugestivo hoje em dia, quando as críticas e abordagens negativas parecem superar as alternativas ou exposições positivas. Certas concepções do sujeito enfraquecem: eliminam com elas todas as possibilidades de pensar o sujeito? É este um termo a eliminar do discurso filosófico? Cabe a possibilidade de uma definição mínima ou básica que ainda permite pensá-la? Evidentemente, sobre ele não poderá edificar a metafísica nem a ciência moderna, mas permite, todavia, caminhar para algo mais sólido que o resto das coisas?

Trata-se de perguntas muito próximas às cartesianas, além de absolutamente atuais. Perguntas cabíveis de se fazer e tentar responder (ainda que correspondam a outro estudo). Sobre todo o porquê da chamada “morte de Deus” conduz a um caminho de não retorno àqueles mais críticos com a noção de sujeito. Em tempos de Descartes, o sujeito nascente, que era frágil, mas ambicioso como a juventude, podia assegurar-se nesse outro sujeito infinito; nele empoleirar-se ou diante dele se prostrar. Não estava, em qualquer caso, sozinho. Não citarei nomes - não creio que seja necessário-, mas o sujeito atual finito, falível, frágil, talvez ansioso, parece não ter essa possibilidade. Está sozinho frente a sua auto-proclamada morte e não há nenhum outro sujeito a quem pedir ajuda.