

COORDENAÇÃO MARIA JOSÉ PINTO CANTISTA E JOSÉ FRANCISCO MEIRINHOS

Descartes

reflexão sobre a modernidade

ACTAS DO COLÓQUIO INTERNACIONAL (Porto, 18-20 de Novembro de 1996)



FUNDAÇÃO ENG. ANTÓNIO DE ALMEIDA

J. M. COSTA MACEDO

Universidade do Porto

TRAÇOS DO CARTESIANISMO COMO ONTOLOGIA DA UNICIDADE

O primeiro binómio existencial

Num primeiro momento, o sistema de Descartes, principalmente a partir do *Discurso do Método*, é uma via para encontrar um ponto de partida para a ciência e contra o cepticismo.

Porém, apesar de toda a importância atribuída à matemática, que inicialmente o inspirou como modelo de segurança gnosiológica, a pedra angular, garantia de todo o conhecimento, que considerou ter encontrado, não é nenhum princípio de tipo matemático ou lógico, mas sim o *cogito-sum*, ou o *cogito ergo sum*. Isto é, não uma claríssima, transparente e apodíctica verdade matemática, mas uma existência que se apreende a si própria, que se sente existir, um eu ao qual, à falta de outro, Descartes dá o nome de alma ou espírito. Um dos sinais mais evidentes desta prioridade do existir é que nos *Princípios de Filosofia* a matemática já não aparece como ciência principal na célebre árvore das ciências, que são ciências do existente ou para o existente¹.

Vistas assim as coisas, o pensamento de Descartes passa a ser um sistema que salva o conhecimento, incluindo o conhecimento do ser, através do mesmo ser, através do eu considerado a realidade imediata que a si se apreende e de um outro ser absoluto, Deus, que como se sabe, garante aquilo que o eu não é capaz de garantir. Um ser a quem por inerência se atribue o mistério é o garante de todo o conhecimento válido.

Assim a luta pela certeza passa pela relação que se vai descobrindo entre duas realidades únicas que não se deixam negar: cada eu, que não tem qual-

¹ Carta-prefácio à tradução francesa dos *Principia Philosophiae* in *Oeuvres de Descartes* publiées par Charles ADAM et Paul TANNERY, vol. IX, Vrin, Paris, 1996 (reimpressão) p. 14. Cita-se esta edição pela sigla A.T., seguida pelo número do volume.

quer ligação intrínseca com outro eu, e o ser absoluto, que aqui se poderia chamar o Eu absoluto. São duas unicidades insubstituíveis, uma relativamente à outra. São duas individualidades. Dentro deste espírito qualquer nova realidade encontrada será por isso mesmo diferente duma e doutra.

Existencialidade individual e sua potenciação

O que mais importa no cogito é o eu do ego cogito. Não é a partir do «cogitare» do cogito que Descartes tira as conclusões de segurança gnosiológica ou ontológica. O cogito designa o exercício do eu e é devido a esse eu presente que se capta a si mesmo na sua existência-actividade que tudo passa a ser seguro. No espírito do cartesianismo poderíamos dizer: quero logo existo, sinto logo existo, emocio-no-me logo existo, sonho logo existo, precisamente porque são situações do eu, em que o eu como existência reverte sobre si próprio. Já não poderia dizer-se ando logo existo, a não ser que, como diz Descartes, isso significasse: tenho consciência de andar².

Na relativa dificuldade linguística em que se encontra para expressar o que pretende, Descartes encontra *cogitare* na primeira pessoa como acção pela qual esta consciência se capta a si mesma como consciência, quer directamente, quer indirectamente quando se refere a outras coisas diferentes dela. Descartes não recorreu a nenhum neologismo para expressar a novidade do seu pensamento. Se fosse essa a sua tendência, talvez tivesse derivado de «ego» um verbo que expressasse melhor o termo «cogitare». O verbo *sentire* ou *experiri* expressa essa mesma ideia e alguma vez Descartes recorreu a ele no sentido de *experientiar-se*. Com efeito quer conheça, quer deseje quer imagine, quer pense, o eu sabe imediatamente que existe, isto é sente-se a existir. No entanto o verbo *sentire* ou *experiri* estava conotado com a função dos sentidos externos. Todos os verbos de experiência afinal conteriam alguma insuficiência na medida em que experienciar parecia sempre não ir ao âmago da realidade, era ficar pelos acidentes supondo a substância. Mas, se *cogitare* tiver o significado de exercício do eu³, compreende-se em que sentido que-

² «Nec licet inferre, exempli causa: ego ambulo, ergo sum, nisi quatenus ambulandi conscientia cogitatio est, de qua sola haec illatio est certa, non de motu corporis, qui aliquando nullus est in somnis, cum tamen etiam mihi videor ambulare; adeo ut ex hoc quod putem me ambulare, optime inferam existentiam mentis quae hoc putat, non autem corporis quod ambulet. Atque idem est de caeteris». *Meditationes de Prima Philosophia, quinta responsiones* in A.T. VII, p. 352.

³ «Nonne ego ipse sum qui jam dubito fere de omnibus, qui nonnihil tamen intelligo, qui hoc unum verum esse affirmo, nego caetera, cupio plura nosse, nolo decipi, multa vel invitatus imaginor, multa etiam tamquam e sensibus venientia animadverto?... Sed vero etiam ego idem sum qui imaginor;... Idem denique ego sum qui sentio,... Falsa haec sunt, dormio enim. At certe videre videor, audire, calescere, Hoc falsum esse non potest; hoc est proprie

rer como sentir sejam *cogitare*. De facto o que aqui se pretende é que há pelo menos um caso em que o ente se apreende a si mesmo como ente, uma *experiência* nem lógica, nem psicológica, nem mística, mas *metafísica*.

A provar este predomínio do existir está o facto de que nas *Meditações Metafísicas* em primeiro lugar é detectado o *cogito* como uma indiscutível existência e só mais adiante se lhe descobrem os predicados que tradicionalmente se atribuíam ao espírito bem como finalmente a diferenciação da matéria.

À experiência metafísica do existir, do único existir que uma vez encontrado não seria apenas garantia do conhecimento, vem associada a *experiência metafísica da contingência*⁴. É o próprio eu que, desligado de tudo, verifica em si próprio que cada momento anterior não é a causa do momento

quod in me sentire appellatur; atque hoc praecise sic sumptum nihil aliud est quam cogitare». A.T. VII, pp. 28-29.

Poderia encarar-se de duas maneiras a afirmação de Descartes de que querer, sentir, julgar, imaginar são «cogitationes». Pensado como actividade interna em geral, pensar é a grande operação mais abrangente, mais universal que engloba em si o mais determinado, embora superior a si nessa determinação: conhecer, julgar, querer, e aquilo que lhe é inferior, numa espécie de aceitação tácita de que o inferior está incluído no superior e reproduz rudimentarmente esse superior. Daí que imaginar e sentir sejam *cogitare* na medida em que estivessemos a comparar operações prescindindo do eu em que se dão. O outro significado de *cogitare* refere-se à experiência imediata do eu seja qual for o tipo de vivência. Cada uma destas perspectivas não exclui a outra embora esta última se sobreponha como sentido profundo da primeira.

⁴ «Neque vim harum rationum effugio, si supponam me forte semper fuisse ut nunc sum, tamquam si inde sequeretur, nullum existentiae meae auctorem esse quaerendum. Quoniam enim omne tempus vitae in partes innumeras / dividi potest, quarum singulae e reliquis nullo modo dependent, ex eo quod paulo ante fuerim, non sequitur me nunc debere esse, nisi aliqua causa me quasi rursus creet ad hoc momentum, hoc est me conservet...

Itaque debeo nunc interrogare me ipsum, an habeam aliquam vim, per quam possim efficere ut ego ille, qui jam sum, paulo post etiam sim futurus: nam, cum nihil aliud sim quam res cogitans, vel saltem cum de ea tantum mei parte praecise nunc agam quae est res cogitans, si quae talis vis in me esset, ejus proculdubio conscius essem. Sed & nullam esse experior, & ex hoc ipso evidentissime cognosco me ab aliquo ente a me diverso pendere». A.T. VII, pp. 48-49. Veja-se também: «Itaque malui uti pro fundamento meae rationis existentia meiipsius, quae a nulla causarum serie dependet, mihi que tam nota est ut nihil notius esse possit; & de me non tam quaesivi a qua causa olim essem productus, quam a qua tempore praesenti conservet, ut ita me ab omni causarum successione liberarem». Primae responsiones, A.T. VII, p. 107.

Descartes contrapõe a sua demonstração que pretende sustentar a existência duma causa entificadora do eu em cada instante da sua existência às vias de S. Tomás que interpretou erradamente. Na realidade as vias de S. Tomás, pelo menos as 3 primeiras, pretendem para o mundo, ou qualquer realidade do mundo, o que Descartes pretende para o eu: uma causa entificadora simultânea prescindindo da questão do começo ou não começo do seu efeito no tempo. As vias de S. Tomás só podem ser interpretadas de harmonia com a doutrina do mesmo autor acerca da possibilidade de um mundo simultaneamente sem início e criado. Neste caso, a inovação de Descartes consistiu apenas nesta transposição que fez sem ter a consciência disso.

posterior da existência. Assim experimenta o que a metafísica anterior tinha deduzido. É uma experiencição dum ser único, do eu, e que só pode encontrar-se na intimidade desse mesmo eu. A metafísica criacionista anterior tinha deduzido isto mesmo da própria ideia de criação por parte desse ser que não deve subordinar-se a nada no próprio acto de criar. Daí concluir-se que as coisas são criadas do nada. Sendo assim as coisas não existem a partir de si próprias nem num primeiro hipotético momento de começarem a existir nem na continuação dessa existência. Por isso mesmo a continuação da existência das coisas é o resultado de um mesmo acto que as fez existir e por isso também aí deve concluir-se que as coisas não existem porque a existência anterior lhes sirva de suporte, mas porque no momento em que existem estão a ser entificadas por uma causa superior simultânea. Descartes tira as mesmas conclusões mas a partir daquela experiência do eu que como que comprova o que a metafísica anterior deduzia. Por isso ao experienciar em si que a sua existência em cada instante não depende do instante anterior, conclui daí a acção de uma realidade simultânea a esses instantes que lhes dá o ser ou seja a necessidade, não de que o eu tenha tido um início, para em seguida perguntar pela causa desse início, mas desse concurso criador permanente quer o eu tenha início no tempo quer tenha existido desde sempre no tempo. É assim com base nesta experiência singular metafísica, sentida isoladamente, que Descartes transpõe para o eu a doutrina tomista sobre a possibilidade de o mundo não ter início no tempo.

Com esta experiência da contingência vem a *verificação* de como a temporalidade se encontra no âmago da subjectividade, com todos os problemas que isso acarreta⁵. A estas *três experiências directas* de si próprio acrescenta-se a *experiência* pela qual um conteúdo lógico se torna ou se orienta para o ontológico. É também uma experiência directa que se dá perante o eu e dentro do eu em razão da própria ideia que há nele. A ideia de infinito concebida positivamente rompe por si para o infinito real culminando assim a existencialidade única que a si mesma se encontra em nova existencialidade única. Independentemente de saber se o argumento ontológico cartesiano vale de acordo com os princípios epistemológicos do cartesianismo, é este o seu sentido. Por outro lado pode conjugar-se esta presença da ideia de infinito-perfeito com a infinidade que é reconhecida à vontade⁶, através da qual princi-

⁵ «...itemque, cum percipio me nunc esse, & prius etiam aliquandiu fuisse recorder, cumque varias habeo cogitationes quarum numerum intelligo, acquirō / ideas durationis & numeri, quas deinde ad quascunque alias res possum transferre», A.T. VII, pp. 44-45.

⁶ «Sola est voluntas, sive arbitrii libertas, quam tantam in me experior, ut nullius majoris ideam apprehendam; adeo ut illa praecipue sit, ratione cujus imaginem quamdam & similitudinem Dei me refert intelligo. Nam quamvis major absque comparatione in Deo quam in me sit, tum ratione cognitionis & potentiae,... tum ratione objecti,... non tamen, in se formaliter & praecise spectata, major videtur», A.T. VII, p. 57.

palmente o eu se apreende como imagem de Deus. Esta assim potencia o eu de duas maneiras: é a faculdade predominante sobre o entendimento, atribuindo assim ao eu a superioridade do seu dinamismo e a infinidade que se acaba de referir. Uma atribuição inversa não lhe prestaria a mesma importância, dado que conhecer em Descartes ainda não é elaborar activamente o objecto, supõe receptividade, logo uma certa subordinação. Mas estes dois horizontes infinitos, sem os quais o eu não seria o eu, dão-se com a limitação proveniente de o conhecimento ser limitado e de não se ter as qualidades que se gostaria o que, a realizar-se, suporia uma vontade onnipotente⁷ (forma de argumentar que mais uma vez aponta o predomínio da vontade como dinamismo). O conflito entre o finito e o infinito fazem do eu um ser de nobre instabilidade, trazendo assim uma nova consciência da contingência que se conjuga com a primeira apontada.

A estas características existenciais liga-se afinal a base da impossibilidade de ser enganado acerca da sua própria existência, por qualquer outro ser incluindo o onnipotente criador (nem *de potentia absoluta*). Cada eu como eu, seja qual for o seu número poderá dizer a mesma coisa. É mais um reforço ou descobrimento da total diferença de cada eu relativamente a outro eu, a Deus e a qualquer realidade não consciente. Daqui impõe-se a ideia de realidade subjectiva completa no que diz respeito igualmente a qualquer outro eu ou a qualquer realidade subjectiva. O eu é completo mesmo em face dos elementos lógicos que há nele e que são também não eu. E esse carácter de completo deriva da citada criação-conservação do eu como eu, o que significa que criar permanentemente é individualizar permanentemente. Nenhuma outra realidade individualiza o eu⁸.

Para comunicar esta importância do existir único Descartes recorreu à ideia de substância. Neste caso, só poderia dizer que cada eu é uma substância completa. Mas o ter encontrado no eu o primeiro tipo de substância é o indicativo da transformação dessa mesma categoria proveniente do pensamento aristotélico.

Chegados aqui com mais ênfase se poderá dizer: o conhecer subordina-se ao ser, mas provém dum ser que é mais do que conhecimento, mais que

⁷ «Atqui, si a me essem, nec dubitarem, nec optarem, nec omnino quicum mihi deesset; omnes enim perfectiones quarum idea aliqua in me est, mihi dedissem, atque ita ipsemet Deus essem», A.T. VII, p. 48.

⁸ À primeira consciência metafísica imediata vem acrescentar-se a consciência da imediatez descoberta mas não sentida. É uma acentuação apenas, pois que, como se disse, a doutrina de que as coisas todas são imediatamente e simultaneamente criadas a todo o instante vinha dos grandes autores medievais. Mas o facto de metodologicamente o eu se defrontar com o seu criador antes de chegar ao conhecimento de algo mais agudizará essa consciência que a princípio se descobre como podendo não fazer parte dum todo sem com isso ser afectada.

cognoscente, mais do que pensamento, pois cada eu não é um pensamento que pensa ou que se pensa, mas uma profunda realidade.

É pela aplicação ao eu dum estatuto não psicológico, não fenoménico, mas ontológico, pelo qual uma coisa é o que é através dos tempos, que Descartes defende a surpreendente tese de que o eu pensa sempre⁹, impondo por uma conclusão lógica o que não se experimenta pela memória, nem pela memória sensível nem pela memória intelectual. É o resultado da equiparação da alma com cada eu reforçado pela atribuição do estatuto de substância ao mesmo eu, mas não por isso exclusivamente. Enquanto o eu se considerou manifestação unitária da alma mas a alma não se identificou com o eu, seria possível admitir períodos de não efectividade do eu, períodos em que o eu se torna apenas potencial na alma, mantendo através desta a sua continuidade, mas uma vez que o eu é essa existência única igual a si própria através do tempo, é necessário afirmar essa continuidade de que nem sempre se tem consciência através da memória. Finalmente os eus ainda reforçam o seu carácter único por contraste com a matéria em que por razões que nos ultrapassam estão (entre eles alguns) inseridos. Esse contraste dá-se *a*) entre o eu e o não eu, *b*) entre a simplicidade resultante do ser eu e a extensão material e geométrica, *c*) entre o facto de as individualidades existentes ao nível da matéria serem variações duma substância única¹⁰ enquanto que os eus possíveis ou reais (além daquele que se encontrou a si mesmo), não se apresentam como variações do mesmo, nem de um mesmo eu nem de qualquer outra coisa. Não há substância cogitans de que cada eu seja real variação.

⁹ «Cogitare? Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem», A.T. VII, p. 27. «Quamobrem non dubito quin mens, statim atque infantis corpori infusa est, incipiat cogitare, simulque sibi suae cogitationis conscia sit, etsi postea ejus rei non recordetur, quia species istarum cogitationum memoriae non inhaerent». *Quartae Responsiones*, A.T. VII, p. 246.

¹⁰ Em carta a Mersenne de 28/10/1640 afirma: «Il devait conclure que tant le sel que tous les autres corps ne sont que d'une mesme Matière; ce qui s'accorde avec la philosophie de l'Ecole et avec la mienne, sinon qu'en École on n'explique pas bien cette matière en ce qu'on la fait *puram potentiam* et qu'on lui ajoute des formes substantielles et des qualitez réelles qui ne sont que des chimères». *Correspondance*, in A.T. III, pp. 211-212. Igualmente em carta a Regius, Endegeest, Junho 1642, diz relativamente à matéria: «nam, quantum ad nos qui eam veram et completam substantiam esse putamus non video cur corpus naturale esse negaremus», *Ibidem* p. 565. A mesma ideia é explicitamente exposta em carta a Villebressieu, Verão — 1631: «Il me semble même que vous avez déjà découvert des généralités de la nature: comme qu'il n'y a qu'une substance materielle, qui reçoit d'un agent externe l'action ou le moyen de se mouvoir localement, d'où elle tire diverses figures ou modes, qui la rendent telle que nous la voyons dans ces premiers composés que l'on appelle les elemens», *Ibidem* p. 216. Das variações desta matéria única: página seguinte.

E como reforço dessa unicidade pode dizer-se que no estado de inserção num corpo não é o corpo que individualiza o eu mas é o eu que individualiza o corpo dando isso razão a que se possa dizer «o meu corpo». É o resultado dessa união alma-corpo ou eu-matéria que Descartes tem tanta dificuldade em classificar, se quiser enquadrá-lo nas únicas formas de união que a filosofia escolástica admitia. A Filosofia aristotélica-tomista não lhe proporcionava um modelo. No entanto a teologia anterior defendia há muito um modelo de unidade de duas essências completas, perfeitas que formam um todo: é o modelo da Encarnação. É deste que a unidade eu-corpo se aproxima, podendo supor-se que Descartes o transferiu para a sua filosofia com as devidas mudanças ¹¹.

¹¹ Era mais fácil esta transferência enriquecedora do que a concepção da própria Encarnação de Cristo de acordo com as exigências do dogma e dentro dos princípios cartesianos. Com efeito se admitirmos que a alma é um eu e que o eu é uma pessoa, teríamos neste caso o Verbo e a alma humana, ou seja, dois eus e portanto duas pessoas. Ou então a Encarnação seria a íntima ligação do Verbo com a matéria numa espécie de culminância exemplar de todas as «encarnações» humanas. Em ambas as hipóteses estar-se-ia fora da doutrina da União Hipostática que Descartes dizia seguir.

Ainda quanto a esta individualizadora união íntima do eu com a matéria, deve notar-se que ao ser inteligibilidade objectiva pura, a matéria ou neste caso, toda a natureza material torna-se afim das ideias puras que há no sujeito. O mundo material não contém nem mistérios nem irracionalidades. Neste ponto, sem se cair no idealismo, não se encontra uma nova irredutibilidade extra-subjectiva pelo menos ao nível da essência. O verdadeiro irredutível é a existência dessa matéria.

Assim como as ideias do eu não são do eu mas existem em simbiose com ele, não é tão inaceitável que a natureza material que é matemática e geometria realizadas se encontrem também nessa mesma simbiose. A única coisa que há de irredutível entre a natureza material e a matemática-geometria é a sua existencialização no mundo material. Assim a matéria dá como que um sentido às ideias. Esse sentido é a existência extrasubjectiva e extralógica não exigida por essas ideias, mas como que um bem, uma perfeição maior, segundo o que Descartes pensava ser a existência. Mais uma vez o sentido existencial do seu sistema. Assim, se se considerar haver dificuldade na simbiose eu-matéria, haverá igualmente dificuldade na simbiose eu-ideias. Se, inversamente, se pensar que não há qualquer incompatibilidade na simbiose eu-ideias, não será concebível que ela exista na simbiose eu-matéria. Tal ligação ao nível do ser da matéria considerada como inteligível conduz à conveniência do conhecimento científico. Se é razoável que o eu se interesse pelas ideias que encontra em si, ainda que não sejam parte de si próprio, mas se isso é uma parte do conhecimento de si próprio, é natural que queira conhecer a física que representa a existencialidade dessas ideias: é a sequência do auto-conhecimento. Assim, Descartes consegue integrar o interesse pela natureza no itinerário agostiniano que também disse ser o seu: «Noverim te, noverim me». Vide *O. c.*, t. I, p. 144.

Deve notar-se que o domínio de cada eu sobre a matéria, dado o que ela é, nada terá de agressivo. Mais do que isso, a técnica é mesmo a continuação da natureza sem salto algum. Neste ponto, a ligação eu-matéria dá um sentido a esta matéria. Dá um sentido, não digo finalidade, por esta se considerar derivada de Deus e segundo Descartes seria irracio-

Da dissolução da essência humana

Cada eu, uma vez que se descobre a si próprio, pode referir-se a si em termos de essência, pode fazer o juízo: eu sou uma existência e uma essência. Mas perante a hipótese da existência de outros eus, poderia falar-se duma essência comum que os englobasse ou de que cada um participasse? Para isso seria necessário que alguma coisa intrínseca os unisse. Na análise que o eu faz de si próprio não encontra em si qualquer ligação intrínseca com outro eu. Encontra apenas a possibilidade de que outro eu tão único como ele porventura exista.

Os eus estão confinados entre dois campos que se dariam na mesma ainda que houvesse um só eu: O hipocampo da extensão e o epicampo das ideias. Será que aquilo em que os eus estão confinados permite falar de essência humana?

De certa maneira os eus estão ligados por esses dois campos. Mas vejamos se um e outro ou ambos dão base para se poder falar duma natureza humana. É certo que, pode dizer-se, há uma única substância material à qual se ligam inúmeros eus, por isso, poderia dizer-se que há uma única *res extensa* ligada através das suas variações substanciais -os corpos-às *res cogitantes*. Mas a total falta de afinidade impede que aqui se possa falar de essência humana por mais que a matéria-extensão ligue de facto os eus que nela estão inseridos. De facto a matéria desempenha um importante papel no desisolamento dos eus:

a) É pelo comportamento de certos corpos extensos que intuo neles a presença de uma subjectividade;

b) É através de signos materiais que se estabelece a comunicação, a linguagem, que pode considerar-se construção anterior dos eus, construção de esquemas de comunicação: assim a matéria permite a linguagem¹²;

c) Pode até dizer-se que, ao dominar a natureza em que está inserido, cada eu terá a consciência de não estar só e portanto a consciência de um domínio conjunto virá de novo pela matéria.

Mas trata-se sempre de algo extrínseco que, ao mesmo tempo que une, serve para reforçar o contraste entre os próprios eus e isso mesmo que os une. Nem a consciência conjunta desse contrastar é suficiente para constituir uma

nal e, de certa maneira, ímpio, presumir que se sabe pela razão a finalidade que Deus teria em vista em tudo quanto fez, incluindo esta colocação do espírito na matéria, (a não ser por revelação).

O que aqui pode considerar-se é a inevitabilidade de que os sujeitos conscientes se defrontem com o que não é eles, daí vindo ao mesmo tempo vantagens e dificuldades igualmente inevitáveis.

¹² *Discours de la méthode*, in A.T. VI, pp. 57-59.

essência, pois é a consciência em cada um de que cada um dos outros terá uma igual consciência desse contraste.

Neste ponto poderá dizer-se que no conjunto os eus únicos e radicalmente diferentes entre si estão da mesma maneira condicionados. E portanto a partir daqui, se não houver mais nada, falaremos de condição dos eus, de condição humana, se quisermos não deitar fora o termo «humano», mas não de essência humana ¹³.

Mas os eus também se podem considerar confinados por outro campo que se poderia, porque é comum a todos, considerar a raiz duma nova concepção de essência humana. Trata-se das ideias superiores que é suposto estarem as mesmas em cada eu: O epicampo.

Elas estão no eu não sendo o eu, impondo-se-lhe e opondo-se-lhe. Não constituem um nível separado, próprio, transcendente, mas imanente aos próprios eus, se bem que não se identificando com eles. Mas esta imanência não lhes tira a não afinidade com o eu em que estão, embora mais uma vez sirva para ligar extrinsecamente os eus aumentando a comunhão entre si como únicos, como submetidos a uma mesma lógica, (veremos mais tarde o grau dessa imposição e portanto o espírito dessa submissão). Por outro lado uma dessas ideias, a de perfeito e infinito, resolve-se como já se disse numa existência diferente e superior ao eu, um dos momentos em que o lógico exige culminar em ontológico. Une os eus o facto de se dar ou poder dar o rebentamento em cada um do lógico em ontológico e a leitura deste como consciência infinita e como unicidade suprema e autónoma. Mas isto é como algo que, não sendo do eu, se passa perante o eu. O facto de muitos descobrirem ao mesmo tempo a mesma coisa não os une intrinsecamente nem os torna parte dum todo anterior a si próprios.

Ligará intrinsecamente os eus entre si o terem sido criados pelo mesmo ser? Acontece porém que essa criação é do nada e é também comum à matéria. O mais a que poderia levar seria a uma consciência comum de contingência tanto com os outros eus como também com a matéria.

O ser essa criação *do nada* não une os eus entre si. Não é uma derivação por emanção o que ainda permitiria unir os eus pela sua participação real no emanante. Isso porém levaria só por si a afirmar uma mediata ligação entre os mesmos à qual a muito custo se chamaria essência humana. Mas nem isso se dá. A criação — conservação a partir do nada de cada um — é a doação

¹³ As redes de comunicação, os empreendimentos técnicos levados a cabo por todos, as ciências acerca dessa realidade são construções a partir de si que não ligam intrinsecamente os eus de forma a falar de essência humana: constituem a sua substituição.

de ser ao que em cada um o torna único perante os outros, é a individuação de fonte transcendente. A essência do eu é ser eu, ser subjectivamente única.

É certo que antes de Descartes já se tinha afirmado a criação-conservação das almas directamente por Deus sem que isso impedisse toda uma teoria da essência humana. Mas por um lado os eus são mais radicais na sua diferença do que as almas e além disso aquilo em que eram inseridas era já parte da essência humana, pela animalidade do próprio organismo. Dir-se-ia que neste caso, tal como um animal gera outro, um ser humano gera o outro constituindo a criação uma ajuda nessa geração que não conseguiria processar-se totalmente pelas forças da natureza. Ora em Descartes suprime-se a definição do homem como animal racional¹⁴. Descartes assim rejeita a definição aristotélica, suprimindo desta maneira qualquer ideia de género que possa formar um todo com a diferença específica ou com qualquer especificante. E a própria racionalidade é apenas uma maneira de ser da subjectividade.

A ideia que Descartes faz dos animais e da vida animal não lhe permitia outra conclusão: os animais são máquinas que nem pensam nem sentem. De resto se sentissem pensariam, teriam uma subjectividade única, pertenceriam ao reino dos eus, a sua alma-eu seria imortal, e teriam de ser perspectivados para todos os efeitos teóricos e práticos de acordo com a singularidade subjectiva e não segundo a prioridade da espécie¹⁵. É que, se a diferenciação entre os eus é máxima, a possível gradação entre os mesmos pesa pouco, assim como afinal pesa pouco essencialmente que um eu esteja inserido na matéria ou que não esteja.

Já que falamos antes de criação fica-nos uma hipótese a considerar: não serão homens aqueles que realizam a ideia de homem presente no criador? Ou por outra, não são estes eus realização da ideia prévia que Deus tem deles? Mas isto é dar por suposto que haja em Deus uma ideia prévia única de vários, quando estes se apresentam radicalmente diferentes entre si. Se o que define mais a essência do eu é a unicidade, Deus terá conhecimento de cada um, ideia de cada um. A ideia geral de «eu» não se aplica a cada um deles, tem cabimento apenas na maneira de pensar deficiente própria de cada eu criado, portanto a universalização é já uma inevitável imperfeição.

¹⁴ *Meditationes de Prima Philosophia*, A.T. VII, p. 25.

¹⁵ Já teremos pensado o que seria o cartesianismo se Descartes, mantendo os mesmos princípios teóricos sobre a subjectividade, tivesse admitido a existência de sensibilidade pelo menos nos animais? Pensou ter observado correctamente para concluir que naqueles corpos não foi inserida subjectividade alguma. É a simples observação, que pensa ser rigorosa, que o impede de tirar as conclusões metafísicas e éticas que com certeza tiraria se a observação lhe manifestasse outra coisa.

Em último lugar poderia dizer-se que Deus é o próprio modelo que os eus realizam. Mas se isso ainda pode ser assim quanto às qualidades não o é quanto a esse carácter único. O eu contrapõe-se ao eu e portanto qualquer eu é o completamente outro perante qualquer realidade inclusivamente perante Deus, sem detrimento do seu carácter contingente e criado. Finalmente, o recurso às faculdades comuns não mostra igualmente qualquer ligação intrínseca entre os eus nem mesmo através das faculdades duns com as de outros. Assim como não há o eu mas *este eu* assim também não há a vontade, o entendimento, mas a minha vontade, o meu entendimento que devem interpretar-se segundo a individuação do eu como o aspecto mais importante das mesmas faculdades. O possessivo aqui é tão enganador como quando em termos cartesianos se diga a minha alma.

Finalmente o exemplarismo, que não corresponde à ideia que Deus tem do homem, mas à marca divina em cada eu é o que ainda permite uma certa aproximação à noção de essência mas não chega para ligar intrinsecamente os eus, tanto mais que a criação *ex nihilo* atenua o que em razão da imagem pode unir tais entes. É ainda uma união pelo aspecto objectivo, extrínseco¹⁶.

A conclusão é que estamos perante uma teoria dos seres únicos em que aquilo que reforça as subjectividades na especificidade de cada um, não as vem finalmente dissolver.

Chegamos a um sistema de unicidades individuais, em que a diferença entre indivíduo e indivíduo é mais que numérica e só por isso é também numérica, todos eles dependendo dum único absoluto e uma parte deles podendo comunicar pela substância única inferior de que se servem como instrumento. Fica na sombra a comunicação entre os eus sem matéria. Dir-se-ia que, para salientar as individualidades como unicidades a um nível, o sistema reduziu-as à uniformidade no outro (no da matéria)¹⁷.

¹⁶ E se isto justificasse a constituição de uma essência, não se trataria do que vulgarmente chamamos o género humano mas todos os seres com subjectividade com corpo ou sem corpo. Descartes foi por vezes tentado a falar desta essência onde incluía o próprio Deus. «...on acquiert peu à peu une connoissance tres-claire, & si i'ose ainsi parler intuitive, de la nature intellectuelle en general, l'idée de laquelle, estant considerée sans limitation, est celle qui nous représente Dieu, & limitée, est celle d'un ange ou d'une ame humaine». Carta de Leyde, Março de 1637, in A.T. I, p 353.

¹⁷ Quando um sistema filosófico acata a ideia duma essência humana real, seja qual for grau de realidade de que se trata, uma das interrogações é o que explica a existência de indivíduos da mesma essência. Quando um sistema não admite, tácita ou explicitamente, essa realidade, a preocupação estará em encontrar o que de alguma maneira une os entes. Implicitamente Descartes pertence a este segundo tipo no que diz respeito à concepção do plano dos eus e ao primeiro no que diz respeito à concepção da natureza-extensão. O facto de os únicos serem eus permite uma linguagem e uma conceptualização que de certa maneira

Esta teoria dos únicos aponta um modelo de unicidade individual que flue quer dos eus criados em cada um dos quais se dá como que uma tripla diferenciação mais que numérica relativamente à matéria, ao absoluto e a qualquer outro eu, quer do próprio absoluto concebido com um Eu.

Da emancipação dos únicos perante o Apodictico

Desde muito cedo (1630) Descartes, na correspondência com Mersenne, levando o criacionismo às últimas consequências, sustentou que as verdades necessárias, incluindo as da matemática, são criadas por Deus livremente e portanto poderiam ser outras se Deus assim o desejasse. É criado o seu carácter necessário e imutável¹⁸. Em carta a Mesland (1644) afirma curiosamente: «Et encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce

ainda diz as coisas, quer pela universalização das faculdades, desde que feita na consciência da sua íntima ligação aos indivíduos eus, quer porque a relação real entre os eus, embora extrínseca, assim o permite.

Depara-se com um sistema inteligível de únicos constituído à custa do estilhaar da noção de natureza humana e da negação de verdadeiras unicidades ao nível da natureza material. Desta forma pode dizer-se que esta afirmação de unicidades no único plano em que se dão ultrapassa a *ecceitas* de Duns Escoto e não é tão radical como a doutrina de Occam.

¹⁸ «Que les verités mathematiques, lesquelles vous nommés eternelles, ont esté établies de Dieu & en dependent entierement, aussy bien que tout le reste des creatures. C'est en effait parler de Dieu comme d'un Iuppiter ou Saturne, & l'assuiettir au Stix & aus destinées, que de dire que ces verités sont independantes de luy. Ne craignés point, ie vous prie, d'assurer & de publier par tout, que c'est Dieu que a establi ces lois en la nature, ainsy qu'un Roy establist des lois en son Royaume...

... & generalemant nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne peust faire ce que nous ne pouvons pas comprendre; car ce seroit temerité de penser que nostre imagination a autant d'estendue que sa puissance». Carta a Mersenne de 14/04/1630 in A.T. I, pp. 145, 146.

Em carta ao mesmo destinatário, de 06/05/1630, afirma: «Pour les veritez eternelles, ie dis derechef que *sunt tantum verae aut possibiles, quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci quasi independenter ab illo sint verae*. Et si les hommes entendoient bien le sens de leurs paroles, ils ne pourroient iamais dire sans blaspheme, que la verité de quelque chose precede la connoissance que Dieu en a, car en Dieu ce n'est qu'un de vouloir & de connoistre; de sorte que *ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit, & ideo tantum talis res est vera*. Il ne faut donc pas dire que si Deus non esset, nihilominus istae veritates essent verae; car l'existence de Dieu est la premiere & la plus eternelle de toutes les veritez quei peuvent estre, & la seule d'où procedent toutes les autres. Mais ce qui fait qu'il est aisé en cecy de se méprendre, c'est que la plupart des hommes ne considerent pas Dieu comme un estre infini & incomprehensible, & qui est le seul Autheur duquel toutes choses dependent»; A.T. I, pp. 149-150. A mesma ideia é desenvolvida em carta a Mersenne de 27/05/1630, A.T. I, pp. 151-153.

n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement voulues». Na mesma carta afirma igualmente que compete a Deus tornar umas coisas possíveis e outras impossíveis. As mesmas ideias se repetem nas quintas e sextas respostas que acompanham as *Meditações Metafísicas*¹⁹. Ou seja, há um ser único individual que está acima de todas as ideias e que não se lhes submete mesmo após as ter estabelecido. Este ser é o relativizador da necessidade lógica, da matemática e das evidências de que por outro lado é o garante perante o eu do cogito, relativização de todas as ideias apodícticas por um único existente livre, único e portanto não subordinado às mesmas como normas de criação²⁰.

Relativização, contingencialização, ou seja factualização do apodíctico. Repercute-se isto na relação de cada eu perante as verdades matemáticas (e outras). Não terá de interpretar o domínio destas sobre a mente à maneira de um domínio absoluto semelhante ao de Deus, impondo uma subordinação igualmente absoluta, antes tratá-las-á como trata tudo aquilo de que pode dizer: é mas podia não ser. Desta maneira ultrapassa-se esta espécie de escândalo que consiste em a mente existente sujeitar-se a noções que não tem realidade senão accidental nela e que no entanto se lhe impõem absolutamente. O sujeito criado liberta-se da escravidão ao necessário lógico-matemático que fica redu-

¹⁹ Carta a Mesland, Leyde 2/5/1644?, A.T. IV, pp. 118-119. Nas sextas respostas pode ler-se: «Nempe, exempli causa, non ideo voluit mundum creare in tempore, quia vidit melius sic fore, quam si creasset ab aeterno; nec voluit tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis, quia cognovit aliter fieri non posse etc. Sed contra, quia voluit mundum creare in tempore, ideo sic melius est, quam si creatus fuisset ab aeterno; & quia voluit tres angulos trianguli necesario aequales esse duobus rectis, idcirco jam hoc verum est, & fieri aliter non potest; atque ita de reliquis». A.T. VII, p. 432. Ver também quintas respostas, *ibidem* p. 380.

Algumas das vezes em que Descartes refere esta tese fala apenas em termos de vontade lembrando outras vezes que em Deus entendimento e vontade fazem um todo. Isto porém entende-se porque conhecer em Deus não é algo receptivo, é projectar, é constituir o conhecido. Assim se tormarmos como ponto de referência a activa vontade humana e o receptivo conhecimento humano é mais o conhecimento que em Deus se reduz à vontade do que o inverso. De qualquer maneira é uma acção livre em razão da qual as coisas poderiam existir ou não existir, e que deve ser expressa segundo o atributo da simplicidade.

Agora compreende-se por que é a vontade de cada eu a imagem de Deus: expressa o próprio dinamismo infinito cuja perspectiva extrema acaba de referir-se.

²⁰ Dizer que as ideias são criadas significa que a sua necessidade é contingente. Não emanam necessariamente de Deus (Descartes tem o cuidado de dizer, na já mencionada carta a Mersenne de 27/5/1630, que não estão para Deus como os raios de sol para o sol), não existem num plano à parte à maneira de ideias subsistentes e criadas, não existem em Deus identificando-se com a sua essência. O seu ser verdadeiro é apenas o estar inserido nas coisas e na mente humana. Sendo assim Deus conhece outras possibilidades que não quis realizar, outros esquemas de universo que seriam tão válidos como este se lhes desse existência. Era caso para questionar quantos. Mas a resposta pode conjecturar-se se ligarmos esse possível número ao ser Deus infinito.

zido a facto, definitivo, tal como o hipocampo material. Liberta-se da subordinação absoluta a coisas ou a ideias, que também são coisas, passando apenas a reconhecê-las ²¹.

Esse ideal de dinamismo expressa-se também na ideia de *Deus causa sui*. Descartes teve o cuidado de esclarecer que não se tratava duma anterioridade duma realidade sobre si própria, mas procurou manter a expressão como interpretação dinâmica do *a se* que a filosofia anterior atribuía a Deus. Este dinamismo intrínseco conjugado com a mencionada liberdade relativizadora dos apodícticos constitui uma espécie de ideal de indivíduo livre, único, criador de ideais a partir de si e que só por isso são autênticos, rejeitador de ideais extrinsecamente impostos. Em Descartes isto diz-se de Deus mas geralmente o que se elabora no céu desce à terra com as devidas adaptações. A concepção de cada eu como livre, único, dinâmico e esta concepção acerca de Deus conjugar-se-ão no mesmo sentido e assim poderão projectar-se no futuro, numa espécie de convergência. Já veremos.

A consciência em face da uniformização matemática ou fisiológica

A concepção de uma natureza matematizada, uniformizada, passou a diluir como ilusórias uma grande quantidade de especificidades. Nisso diluiria o próprio homem se lhe aplicasse o mesmo esquema na totalidade ou se simplesmente pusesse de parte como subestimável o que não se deixa matematizar. Descartes matemático procedeu a essa uniformização tal como Galileu. Mas Descartes filósofo percebeu o perigo da matematização na qual o homem sossobraria, naufragaria. Daí que o seu pensamento filosófico pode considerar-se uma defesa contra o império da matemática em face de cuja ameaça formulou toda uma teoria da individualidade, das individualidades únicas em que a diferença numérica é o resultado das diferenças específicas entre os eus. Este salvaguardar da individualidade subjectiva perante a avalanche duma totalidade afogadora ou relativizadora será continuado e é um dos grandes sinais da modernidade, mesmo por parte de sistemas que à primeira vista não parecem cuidar do indivíduo ²².

²¹ Neste ponto o posicionamento cartesiano é um segundo passo nessa via de libertação. O primeiro deu-o S. Agostinho que também foi sensível a este escândalo mas resolveu-o considerando as matemáticas como reflexo, como efeito dependente da necessidade divina.

²² O primeiro a fazê-lo logo a seguir a Descartes foi o filósofo e matemático Leibniz. Um e outro salvaram a filosofia contra o espírito galilaico, integrando este sabiamente e salvaram os eus (Descartes) ou mesmo a especificidade de todas as individualidades constitutivas do mundo (Leibniz) de se reduzirem a esse mar uniformizante de quantidade contínua e discreta, que progressivamente conheceram e dominaram.

A esta afirmação de irredutibilidade das consciências perante a matematização deverá acrescentar-se a irredutibilidade e superioridade da subjectividade-unicidade, em face de qualquer outro tipo de existência e por isso perante o organismo que afinal é um estado da matéria — extensão. Esta é como que a grande mensagem para a posteridade. Considerada a partir de si, a subjectividade individual é tão irredutível ao organismo que parece um absurdo admitir que provém dele²³.

Assim pode considerar-se que a teoria cartesiana da subjectividade como única defendida por Descartes em face da fisiologia e em face da matemática, constitui uma dupla mensagem de precaução para a posteridade.

Dos custos

No decorrer desta exposição foi aparecendo isso a que se chamaria os custos desta ontologia:

- o estilhaçar da natureza humana para salvar o homem (se é que é custo);
- a imposição por via dedutiva de que o eu pensa sempre;
- a atribuição de certas anomalias da consciência à influência da matéria com a qual se afirma haver uma íntima união, de superior com o inferior;

²³ Parece um absurdo que a consciência como subjectividade única nasça do cérebro. Por isso Descartes atribui-lhe outra origem directa. Solução sem dúvida demasiado simples. Se assim não for, deverá dizer-se que o superior deriva do inferior ou ainda mais radicalmente há um Y que deriva de X nada tendo a ver com X. Este facto torna-se um desafio permanente para o pensamento reflexivo. A origem duma coisa não pode reduzir-lhe a grandeza e a especificidade. A partir daí a filosofia fica obrigada a descobrir uma solução. Talvez isto tenha sido um novo alerta perante a fácil e compreensível reduccionismo da fisiologia que Descartes conhecia. Seja qual for o seu desenvolvimento o surgimento da subjectividade fica por explicar. Este alerta cartesiano poderia expressar-se como segue.

Se uma máquina se tornasse consciente de si própria, teria de concluir-se logo a seguir que essa consciência de ser máquina esconde a consciência de si a qual passaria a ser ontologicamente primeira seguida da consciência de ser máquina e juntamente com a consciência da sua irredutibilidade à máquina de onde procedeu cronologicamente. Se não conhecessemos a máquina (ou o cérebro), a análise exhaustiva da consciência não nos levaria à estrutura da máquina (ou do cérebro).

Ou seja o surgimento da consciência a partir do organismo considerado como a sua causa é um verdadeiro escândalo em face dos princípios filosóficos aceites. Mas não se pode dizer simplesmente que é doutra maneira e que assim acabou a discussão. É necessário encontrar novos princípios explicativos se quisermos manter a especificidade e superioridade da subjectividade, juntamente com a verificação de que esta depende do organismo ou mesmo nasce do organismo.

- a concepção mecanicista dos animais;
- a questão da memória e a questão do tempo, que deve deter-nos por uns momentos.

A solução cartesiana da origem e a conclusão da imortalidade são ainda formas de manter a individualidade radicalmente. Sobretudo esta representa a oposição da subjectividade contra o tempo, enquanto que simultaneamente se eternizaria a presença da temporalidade no interior do eu.

Duma maneira tácita ressurge²⁴ em Descartes a relação íntima tempo-consciência individual. Daí que, pelo menos inicialmente, o tempo é o meu tempo. Na medida em que o eu é superior à extensão, esse tempo é-lhe igualmente superior com todos os problemas derivados da relação entre este tempo pessoal que por outro lado é indício de contingência, o tempo de outros eus e o tempo do mundo uma vez afirmada e demonstrada a sua existência.

O certo é que em Descartes o tempo é descoberto no âmago da subjectividade e relaciona-se como se disse com a contingência. Mesmo íntimo e existencial, o tempo é corrosivo. Só por se encontrar na subjectividade faz parte dela? Há um ser cuja subjectividade não é atravessada pela temporalidade. E se o tempo como forma deletéria está no subjectivo sem dele fazer parte, porque não se afirma também a sua demarcação em face do eu, assim como se demarcou a extensão e eu, procurando depois uma solução idêntica à da relação com a mesma extensão? Quando digo «o meu tempo» estarei a individualizar algo que afinal me corroe? Que seria porém cada subjectividade sem o tempo, mas contingente e criada? Ou será que é próprio da subjectividade criada não ser totalmente subjectiva. Na medida em que a substância, mesmo a substância temporal, representa uma resistência ao tempo, a afirmação deste estatuto vindo do passado ao eu permite pensá-lo como resistente ao tempo. Descartes refere várias vezes a memória intelectual contraposta à memória ligada ao sensível. Mas até que ponto esta memória intelectual redime o eu de perder-se na sucessão dos seus estados, de a cada momento não recuperar claramente o seu passado?

A memória e o tempo, tão importantes na especificidade individual subjectiva, parecem-me o verdadeiro ponto fraco do sistema cartesiano.

Reparemos por outro lado que, se o substancialismo parece contribuir para a defesa do eu contra o tempo, o próprio substancialismo é abalado se, como modelo primeiro de substância, se apresentar o eu inseparável da corrente da consciência. Mais do que pelo substancialismo, o tempo é em

²⁴ Ressurge o que já tinha surgido em Plotino — na sua relação do tempo com a eterna subjectividade cósmica que é a alma do mundo repercutindo-se nas almas individuais — e em S. Agostinho — nessa mesma relação com a consciência e memória individuais.

Descartes salvo pela eternidade, embora o eu, emergindo no tempo a cada momento, possa considerar-se como unificando sempre o seu passado. Mas isso não deve ser extrinsecamente testemunhado, deve ser também experienciado pela memória. As dificuldades do tempo e a sua ligação à subjectividade segundo o cartesianismo, podem mesmo levar a uma espécie de identificação entre a consciência e o tempo. Mas viver o tempo é ser tempo? Talvez, mas se a consciência deixar de ser vivência mas apenas esquema de vivência.

Se considerarmos que os riscos também são custos, dir-se-á que a dificuldade de manter esta concepção cartesiana leva a tentações várias, algumas de sinal contrário.

1 — À procura no eu duma unidade radical lógica ou ontológica unificadora que tende a universalizar-se após reduzir a vivência do eu ao nível do fenómeno. Quando é lógico trata-se da *Unidade Transcendental da Apercepção* Kantiana.

2 — A tentação de tratar o eu como se fosse uma verdade matemática, acabando por reduzi-lo a um princípio apodíctico e portanto desexistencializado, essencializado, tornando-se por isso universalizado, dando origem ao que podíamos chamar o cartesianismo essencializante (Husserl).

3 — A extrapolação do conjunto dos eus únicos para um único eu de que estes são como derivativos, o que equivale a alcandorar o próprio género humano ao nível de um eu abrangente, à sua personificação ou à constituição dum eu absoluto emanante, (Fichte).

4 — A redução da consciência a epifenómeno da matéria, (La Mettrie).

5 — A possível redução da matéria a prolongamento do eu.

Dos ecos

Através da história, têm-se desenvolvido linhas filosóficas em defesa da individualidade conjugada com a unicidade, como já se disse, em face do pensamento totalizante ou interpretado como tal. Uma delas parte de Descartes interpretado segundo o espírito de reivindicação da individualidade, ao que poderíamos chamar o Descartes existencial. Nesta linha, pretendo salientar Leibnitz e Sartre, considerando a parte teórica dos sistemas e referir, com alguma extensão, o caso de Sartre, o Sartre de *L'être et le Neant* que pode considerar-se herdeiro de Descartes, ao ser em pleno século XX sensível à irredutibilidade entre o eu e tudo quanto for a natureza material, continuação modificada da *res extensa*, mas após perdidas as ilusões acerca da estrutura matemática do real e da sua suposta inteligibilidade imanente. Quando as próprias ciências ou as epistemologias que sobre elas reflectem originaram a consciência de que a realidade não se espelha inteiramente nas ciências que a estu-

dam, quando a natureza se revelou irreductível aos sistemas que a explicam, quando por outro lado, o sujeito, a consciência se descobre dessubstancializadamente com toda a irreductibilidade em face disso a que se chama natureza, o dualismo eu-natureza torna-se binómio de realidades irreductíveis e inseparáveis agora concebidas de outra maneira:

a) A nova versão da matéria extensa mas destituída da transparência cartesiana, realidade densa, impenetrável que absorve em si o que de mais obscuro tem o substancialismo — o *en soi*;

b) E a nova versão do eu que inexplicavelmente surge desse *en soi* e inexplicavelmente nele sossobra — o *pour soi*. Um nada (mas de quanta actividade e criação!) assim a ser chamado porque como consciência se caracteriza por preencher-se do que não é ela própria e como forma de expressar o contraste perante o *en soi* se a este chamarmos ser. Dizer que este nada é uma espécie de falha, de *fissure*, no *en soi*, é explicá-la a partir deste mesmo *en soi* apontando-lhe o absurdo (ou o mistério) desse surgimento, como é mistério em Descartes o porquê da inserção da alma-eu no corpo. Mas também como na interpretação de Descartes que demos, o *pour soi* designa os muitos *pour soi*, absolutamente únicos uns perante os outros. O esquema de projecto que em cada um deles é e se realiza diversamente, é como o resultado não só da dessubstancialização dos eus que, tal como em Descartes, mas agora radicalmente se afirmam a partir do não-eu que encontram em si ou perante si, como também da sua perspectiva dinâmica.

Por outro lado, o sentido emancipador perante as ideias necessárias que se factualizam em Descartes, dá lugar à rejeição, por parte de cada *pour soi* de todas as ideias que extrinsecamente lhe sejam apresentadas e à criação de ideias a partir de si próprio, como únicas autênticas por provirem da liberdade criadora do projecto que o *pour soi* é antes de tudo. Neste ponto, conjugam-se no *pour soi* a emancipação dos eus perante a aparente força apodíctica das ideias com a concepção da soberania divina que as relativiza adaptada ao mesmo *pour soi* para o qual é transferida. Da mesma maneira pode considerar-se que a expressão dinâmica do *Deus causa sui* dá lugar à produção da essência a partir da existência.

A crítica a qualquer modelo transcendente ou imanente de natureza humana, em Sartre levado a cabo expressamente, conduz à sua substituição pelo que poderíamos chamar a condição humana. Por isso, também aqui, tal como em Descartes, quando porventura se diga «homem» ou até «humanismo» trata-se apenas da palavra aplicada à singularidade e ao valor que deve ter mas não a nenhuma essência. Por isso, essa primeira grande obra de Sartre *L'être et le Néant* tem como subtítulo *Essai d'une ontologie phénoménologique*. Ontologia e não antropologia. Trata-se de uma fenomenologia que não recorre

à redução transcendental e que, portanto, na sequência do cartesianismo, se abre a experiências existenciais.

Tal como Descartes rejeitou uma concepção de alma que não se reduzisse ao eu, Sartre rejeita o inconsciente individual defendido pela psicanálise, devido à irredutibilidade do *pour soi* a qualquer «não eu»; é o resultado duma análoga reflexão sobre a consciência.

Não se pode dizer que não recorra à metafísica. Num e noutro filósofo, o transcendente associado ao criacionismo não é agnosticamente silenciado, antes é um indispensável ponto de referência, de cuja afirmação em Descartes ou de cuja negação em Sartre depende o sentido autonómico das consciências. Mas uma prova da inexistência de Deus é tão metafísica como outra da sua existência.

Ainda que Sartre nada dissesse, a análise desta fase do seu pensamento seria bem clara para vê-lo como eco de Descartes, do seu espírito e do seu clima adaptado ao século XX, clima que procurou trazer ao serviço de outro clima. Mas é o próprio Sartre que refere esta linha cartesiana em *L'être et le Néant*²⁵.

Isto não significa que só em Sartre se encontrem no século XX os ecos de um cartesianismo existencial e que a maneira como se apresentam e se entrelaçam seja a única. Muito menos é definitiva. Mas foi o retomar duma dinâmica no âmbito de preocupações análogas que se impôs perturbadoramente durante um longo período de tempo. E mais produtiva teria sido, porventura mais perturbadora ainda, se fosse abordada na consciência do seu cartesianismo latente, cujos problemas o próprio Sartre foi o primeiro a tentar superar principalmente na *Crítica da Razão Dialéctica*..

Por que não reler e visitar Sartre à luz de Descartes e vice-versa nesta época em que a revisitação dos autores se tem revelado tão fecunda?

²⁵ «La subjectivité absolue ne peut se constituer qu'en face d'un révélé, l'immanence ne peut se définir que dans la saisie d'un transcendant. On croira retrouver ici comme un écho de la réfutation kantienne de l'idéalisme problématique. Mais c'est bien plutôt à Descartes qu'il faut penser. Nous sommes ici sur le plan de l'être, non de la connaissance; il ne s'agit pas de montrer que les phénomènes du sens interne impliquent l'existence de phénomènes objectifs et spatiaux, mais que la conscience implique dans son être un être non conscient et transphénoménal», SARTRE, J. P., *L'être et le néant*, Gallimard, Paris, 1943, p. 29.