

A influência da mística na formulação da subjetividade em Descartes

João Alfredo de S. Montenegro

I. Introdução

Clássica a orientação da História da Filosofia segundo a qual DESCARTES se apresenta como o fundador do Racionalismo moderno.

Com ele, a Razão passa a assumir eminente autonomia em consequência de um método original, expresso no *Cogito, ergo sum*.

O pensamento não começa por teorias ou doutrinas pré-estabelecidas, pela tradição filosófica, mas ele vai estruturando-se numa busca desde as verdades mais evidentes, compondo um processo de dedução que acaba por revelar o quadro completo do Conhecimento.

Inaugura, realmente, o grande pensador um sistema filosófico em que as construções lógico-epistemológicas aparecem inseparáveis dos fundamentos antropológicos e metafísicos.

Justamente porque a Razão é manipulada no plano de um discurso *autocrático*, contendo em si, arbitrariamente, todas as manifestações do real, sem que sobre este se façam experimentações e se recolham as transformações, ocorrências singulares.

Isso, por si só, faz com que DESCARTES retome a visão histórica dos períodos antigo e medieval da História da Filosofia.

Nesse ponto, reside a nosso ver o principal obstáculo à superação de um entendimento que insiste no caráter rigidamente racionalista do pensamento cartesiano.

Pretendeu-se, assim, situá-lo numa faixa de *razão contemplativa*, alienada da realidade objetiva, sem qualquer ligação com o mundo.

Tal se concebeu naturalmente por não se ter descoberto novos ângulos daquela reflexão tão rica e sugestiva, permitindo novas perspectivas e enfoques criativos a partir dela.

Quer-se nesse trabalho demonstrar, com base em substanciais subsídios trazidos por várias correntes do pensamento contemporâneo, que DESCARTES utilizou o que se visualizou acerca da Mística na Idade-Média e no período do Renascimento para formar uma concepção de Subjetividade, a que se prende a Razão, abrindo o encontro, embora limitado, com o real.

Daí resultou a revalorização, se assim podemos falar, do processo de abordagem assistemático das *verdades primeiras* iniciado por SÓCRATES, numa extensão da metodologia de autores renascentistas como RAIMUNDO LULLO e SÉBOND.

Estas fizeram o *modelo* inicial daquela abertura para o real.

A *dúvida metódica* é-lhe inerente pronunciado Ceticismo que já provém do dito modelo, tentativa ainda incipiente de transcendência do Racionalismo Escolástico.

Torna-se ela o instrumento por excelência de transição do período da filosofia escolástica para o período da filosofia moderna, na acepção verdadeira do pensamento secularizado. O qual, queremos crer, se inicia com HUSSERL.

Assim, em DESCARTES, o teológico, o místico apresentam-se ainda como componentes básicos.

Daí impossível a caracterização do filosofar cartesiano num contexto de puro Racionalismo, já laicizado.

Nela, a descrição da subjetividade não fugiria à crença do mundo da fé e conservar-se-ia presa às *revelações* do encontro místico, do eu com o objeto transcendente que contempla.

A transposição desse encontro para um plano mais concreto o grande passo dado do notável pensador.

II. Escolástica e Mística

Por que DESCARTES se apoiou fundamentalmente na Mística e não na Escolástica?

Não conviveram ambas?

A concepção religiosa da Idade Média as situa numa mesma perspectiva metafísica, transcendental.

Não se contrapõem. Completamos.

Porém, nem sempre foi assim, na percepção dos entendidos.

Com o peso de sua autoridade, ensina MARTIN GRABMANN:

“La Escolástica representaba una seca actuación del entendimiento exangüe y sin vida, como un formalismo apriorista y sin iniciativa personal. Por el contrario, en la Mística se sentía palpar la vida religiosa personal, en su fresca naturalidad. La investigación histórica ha probado que en esta concepción hay mucho de artificio y ha mostrado que la Escolástica y la Mística no son cosas puestas sino correlativas.”¹

Tratam-se de orientações que derivam da mesma matriz: a do *intelectualismo religioso*, tão bem visualizado por TOMÁS DE AQUINO na intimidade da vida contemplativa: “*Vita contemplativa quantum ad ipsam essentiam pertinet ad intellectum*”.

Apenas a Escolástica se viu envolvida num processo especulativo típico em que a Lógica comanda e urde a Metafísica.

Quer dizer: a reflexão se faz e se completa seguindo um “modelo” epistemológico em que a impessoalidade, a frieza do raciocínio impedem a manifestação de tudo o que cerca a vida concreta da pessoa, o sensível em toda a sua extensão.

Já a Mística, com efeito, leva a uma relação “eu-tu”, como enfatiza o teólogo judeu MARTIN BUBER, abre o contacto intersubjetivo, ensejando uma interação directa e imediata entre o sujeito e o objeto, captado intuitivamente.

Daí falar-se numa *cognitio Dei experimentalis*, pois o crente, nela, bebe revelações e usufrui uma vida nova, absorve sabedoria do Alto.²

E regista-se a originalidade da experiência, por constar de algo importante nesse processo.

É que, embora numerosos “colóquios da alma com Deus” ocorram simultaneamente, cada um deles se faz de modo

¹ *Filosofia Medieval*, Editorial Labor, Barcelona, 1928, p. 52-53.

² Martim Grabmann, op. cit., p. 53.

próprio, singular, não havendo, portanto, a possibilidade de se reduzir tais experiências a um mesmo denominador comum, assim como os termos de uma proposição, os elementos de um conceito.

Na verdade, a generalização lógica não se compatibiliza com a singularidade da intuição mística.

Todavia, Escolástica e Mística são teorizadas pelo mesmo modelo lógico-epistemológico que a primeira delas difundiu a partir do modelo grego haurido em Aristóteles e em Platão.

Assim, não causa estranheza o fato de um pensador cultivador de uma dialética idealista como o último mencionado chegar “a une espèce de béatitude par la contemplation des idées éternelles.”³

Não sem razão Plotino e Santo Agostinho se inspiram em Platão. E sabe-se quão funda a influência que exerceram na Mística cristã.

Contudo, sempre mantida a diferença *per essentialiam* entre ela e a Escolástica.

Guardou-se a especificidade de uma e de outra, não obstante o intelectualismo que as expressava no conhecimento filosófico-teológico.

É que, antes da expressão cognoscitiva, tinha-se o evento da experiência palpável e pessoal da mítica, tão rica e envolvente que o argumento verbal se fazia pobre diante dela.

Eis por que a Mística, favorecendo o debruçar-se sobre o concreto, sobre a vivência, sobre o existencial, reunia meios e recursos para contrabalançar “el exceso de dialética” da Escolástica.

Como?

Mediante a ênfase sobre “los puntos de vista reales y de contenido”, estimulando vãos menos abstratos e mais próximos da realidade sensível e humana. Ao mesmo tempo movimentava com certa liberdade a imaginação e a expressão afetiva. O que deu mais vida à “figura dialéctico-metafísica de la Escolástica con rasgos personales y psicológicos.”⁴

3 Georges Gurvitch. *La Dialectique chez Platon*, in *Dialectique et Sociologie*, Flammarion, Paris, 1962, p. 49.

4 Martin Grabmann, op. cit., p. 55.

III. O Renascimento e a Renovação Lógico-Epistemológica Encetada por Raimundo Lullo, Sébond e Montaigne. A Extensão da Mística.

Por demais sabido o que trouxe em matéria de concepção do mundo e do homem, propiciando a valorização do natural, do imanente, do sensível, do temporal.

Mas, tal se produz numa dimensão demasiado individualista e empírica.

Com muita propriedade LUCIEN FEBVRE alude ao que chama "o velho mito do Renascimento".

Período marcantemente de transição, não chegou sequer a estruturar uma linguagem científica, condição essencial para a formação de modelos funcionais de conhecimento. Da mesma forma, o seu instrumental é pobre, precário.⁵

A incerteza domina, a dúvida emerge. Não há aquela estabilidade e originalidade dos grandes sistemas de pensamento. Também não há dogmatismos.

Sente-se que o sábio do Renascimento habitualmente utiliza a dúvida como método, embora sem a formulação sistemática que mais tarde caberia a DESCARTES emprender.

Como chegou a isso?

Recorde-se que a Escolástica elabora uma concepção do universo unidimensional para a qual convergiam todas as imagens tecidas sobre ele.

Contava-se, assim, com um fundamento comum que conferiu certeza inabalável às verdades estabelecidas.

O rigor do método silogístico, privilegiando a dedução de princípios menores a partir de princípios maiores fundantes, coadjuvava aquela certeza.

Tem-se aí o Teocentrismo.

Deus como começo e fim último de todas as coisas.

Ensina BRÉHIER que tal colocação aplica-se "à mais ortodoxa das doutrinas como à mais heterodoxa das místicas, tanto a ordem da natureza e a ordem da conduta humana vêm colocar-se como uma espécie de necessidade entre este princípio e esse fim."⁶

O Renascimento, através dos seus filósofos e sábios mais ilustres, não põe propriamente em cheque a fórmula que vê Deus no princípio e no fim das coisas.

5 *O Problema da Descença no Século XVI*, Editorial Início, Lisboa, 1970. p. 431-433.

6 Apud Lucien Febvre, op. cit., p. 419.

O que realmente acontece é que eles sentem a necessidade de promoverem uma grande conciliação entre a realidade sensível, os espíritos, postos de forma mais ordenada, mais investigada, e aquela fórmula.

Jamais contestam a viabilidade da concordância das coisas com Deus, como princípio e como fim.

O que pretendem agora é estabelecer uma exploração filosófico-científica dessas coisas, a nível do imanente., também, e sem esquecer o homem, num momento de deslumbramento diante de um mundo novo aberto pelos descobrimentos marítimos.

Daí uma conversão para a natureza, sem que se volte as costas para Deus, necessariamente.

Novas técnicas surgem. Saberes inúmeros enriquecidos, em função da exigência de se conhecerem e consolidarem os domínios conquistados.

Retoma-se o método platônico, e isso se reveste de muita importância no presente estudo, porque serve àquele propósito, franqueando um maior conhecimento do homem e do mundo, pela aproximação gradual, pelo contacto direto com essas coisas através da dialética.

E então LUCIEN FEBVRE enxerga o seguinte:

“Conflito de dois métodos: de um lado, o velho método dogmático de raciocínio; do outro, a dialética, essa arte de conversar, de discutir, que se espalha com tanta facilidade, vivacidade e delicadeza nos diálogos de Platão...”⁷

A dúvida, erigida em método pelo sábio renascentista, transparece, no fundo, da consciência que assume da precariedade de muitas verdades estabelecidas pela Escolástica acerca do imanente, da natureza e do homem na sua textura concreta, existencial.

Ela se desenvolve celeremente no século XVI, em que grande parte da ciência livresca é rejeitada e valorizada a experiência viva e diuturna com as coisas.

A lógica erguida sobre o princípio da identidade e da contradição já não experimenta o mesmo prestígio de outrora.

O caráter de transição, intermediário, do período suscita o sábio voltado ao mesmo tempo para a especulação

⁷ Ibidem, p. 457.

mais abstrata e para os saberes empíricos. Mas também para o aperfeiçoamento do método platônico e até mesmo para a sua superação por outros, sem isso implicar em abandono de suas raízes.

Trata-se da busca de um método que evite a aceitação passiva das verdades estabelecidas pela tradição.

Correlativo da dúvida, emerge um ceticismo que vai marcar profundamente a filosofia ocidental.

Ele seria veiculado, inicialmente, de modo peremptório não propriamente por um filósofo, mas por um "ensaísta", MONTAIGNE, contudo, ele já se põe timidamente em SÉBOND e RAIMUNDO LULLO.

A esses dois últimos serve principalmente ao objetivo de prospecção da natureza, mediante o prestigiamento da intuição que vai direto às coisas, permitindo aquela elaboração ordenada do conhecimento sensível. Não é mister que a Revelação se mostre como autoridade aí.

E tal postura metodológica leva ao próprio Deus, pela confirmação de Sua obra, estruturando a síntese do natural e do sobrenatural.

LULLO cria uma nova lógica, sugerindo a preeminência do conhecimento natural, da *primeira intenção*, direto, intuitivo.

Elabora princípios *absolutos* e *relativos*, e os combina gerando normas particulares com vistas às situações concretas.

Há uma tendência para se admitir na "Arte Geral" de LULLO o estilo da *dissertação*, que acaba tornando-se mais do que um estilo, pela inovação metodológica que introduz.

Assim, transpõe os limites da lógica formal, manipulando princípios e regras e não premissas.

Em MONTAIGNE encontra-se um importante acervo de formas e de dados que muito influenciarão DESCARTES na construção de um tipo de subjetividade.

A começar pelo modelo de exposição, o qual se apresenta assistemático e acentuando pontos de vista pessoais.

Correlativo a esse modelo, expressa um ceticismo conseqüente à separação das ciências do mundo da teologia.

Nova concepção do universo após o aparecimento da Ciência de Newton e de Galileu. O conhecimento com base na autoridade e principalmente a de ARISTÓTELES cai por terra. A sociedade assume nova realidade. Infere-se que a realidade não se apresenta pela harmonia de forma e de matéria, mas pela oposição entre ambas, pelo confronto entre

o indivíduo e o mundo exterior. A luta entre ambos é constante, buscando o primeiro com seus fins e modo de pensar dominar o segundo.

MAX HORKHEIMER opina que “El cepticismo es la quinta esencia del nominalismo.”

A partir daí, continua ela, se instrumentaliza o combate à Escolástica aristotélica, no dealbar da Idade Moderna.

E, interessante verificar a presença vigorosa de Platonismo, sempre inseparável do processo de subjetivização do pensamento filosófico.

Eis que, na mesma página, o ilustre pensador da Escola de Frankfurt traz à colação a opinião do platônico FICINO que afirma a incomunicabilidade entre o espírito e a realidade objetiva.

Ei-la:

“El juicio sigue la forma y naturaleza del que juzga y no del objeto juzgado.”⁸

E HORKHEIMER inclui nessa orientação epistemológica que, na verdade, significa a epistemologização da Ontologia, DESCARTES, HUME e KANT.

Com efeito, em MONTAIGNE assoma a figura dominante do “eu solitário”, deslocado no incessante ir e vir dos acontecimentos e das coisas.

IV — Mística e Subjetividade em Descartes

Evidente em DESCARTES um modelo de subjetividade que sirva de base segura e inamovível, que contenha em si uma crença fundante, um princípio diretor, para a *dedução* das verdades segundas, para a apreensão do novo e do *atual* no ato do conhecimento.

Só conhecimento contemplativo, elaborado sob aquele modelo, manifesta certeza.

A dúvida metódica não se a utiliza senão aqui.

Pois ela é correlativa da possibilidade de obtenção da certeza.

⁸ “Montaigne y la Función del Escepticismo” in *Teoria Critica*, Barral editores, Barcelona, 1973, p. 29.

Aquele pensador se pronuncia taxativamente:

"... Esta duda debe reducirse a la sola contemplación de la verdad." 9

Nega a aplicação desta dúvida à "prática da vida".

Justamente porque o mundo sensível, fundado na historicidade, na mudança, na variedade infinita de transformações, na combinação de inúmeras situações, suscitando a constante relatividade das coisas, obsta a conquista da certeza. 10

O novo e o atual assumem, assim, na reflexão cartesiana, a emergência no plano da consciência, da subjetividade, daquilo que, na ordem do conhecimento, melhor dizendo, no ato cognoscitivo, representa uma identificação do *eu pensante* e do *eu existente*, numa intuição viva e primordial.

Apenas o que se obtém através dessa operação merece crédito, expressão típica de um ceticismo que manobra a dúvida.

Porque, com esta, individualiza-se a representação de algo e, ao mesmo tempo, a situação do seu agente.

Diz RENÉ LE SENNE:

"No *cogito*, o pensamento é o indivisível no qual, por assim dizer, as duas extremidades são a dúvida e a existência do eu. Ao me apreender dividando, ou mesmo quando me represento o que quer que seja, eu me apreendo imediatamente como eu pensante." 11

A precariedade do mundo sensível, da realidade objetiva autonomizada, com regiões estruturadas e interfuncionais, disposição essa somente posteriormente admissível, conscientizada, adviria do privilegiamento do *eu substância*.

Trata-se da consideração da existência, da vivência, em momentos parcelados, daqueles que afloram à consciência do sujeito, e somente durante o tempo em que se realiza o ato de pensar, e que, por isso mesmo, erige o eu à posição da única instância que não muda, supratemporal.

Perceba-se que o caráter de substancialidade atribuído por DESCARTES à alma é o de subordinação.

Porque absoluta só a possui Deus.

9 *Los Principios de la Filosofía*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1951, p. 7.

10 *Ibidem*, p. 7.

11 *Introdução à Filosofia*, Editora Globo, Porto Alegre, 1965, p. 37.

Há sempre um posicionamento superior do *cogito*, ao qual é inerente aquela substancialidade, pelo *valor* das apreensões da existência que realiza.

Quer dizer: malgrado a apreensão em si não superar o tempo em que se processa, uma soma de instantes, o julgamento, o que foi verbalizado no plano de uma consciência transcendental o supera.

É a própria substancialidade aí posta e que, na exegese de LE SENNE, vem “introduzida como uma base de espera da substancialidade divina.”¹²

Não se configura nesse ponto a transposição da figura bíblica da “imagem de Deus” atribuída ao homem?

Não se tem, assim, uma expectativa de alcance pleno de um objeto, que seria o Absoluto, a própria Fé que é confiança, esperança, espera em Deus?

Como imagem de Deus, o homem guarda consigo a tendência para a ascensão espiritual, para o desvelamento constante de novos atributos e de novas riquezas de Deus no encontro místico.

Destaca-se, pois, um processo de transcendência da soma de instantes, campo da indigência ontológica, para se permanecer no Absoluto.

Importa a existência absoluta, esta que é colhida no ato de transcendência, descartando a sucessão temporal das coisas, os momentos sucessivos da existência.

Há um dualismo na reflexão cartesiana constituído pelo *eu substância*, de um lado, e a criação continuada inerente ao mundo, a qual vincula os instantes e as existências na contingência.

Cabe aos homens transpor esse dualismo, ascendendo do eu humano ao eu divino.

Dessa forma, eles encontram apoio para as suas existências.

Perceba-se o passo a ser dado!

O eu pensante identifica a sua inserção num contexto de existência empírica e, com essa consciência, surge a ocasião de promoção de um movimento pelo qual a pessoa reconhece a sua “identidade parcial, querida por Deus, com sua existência infinita; mas, tanto em Deus como em nós, trata-se de uma existência mental, já que foi descoberta no coração do pensamento pensante.”¹³

¹² Ibidem, p. 38.

¹³ Ibidem, p. 38.

Trata-se, como se vê, do típico encontro de natureza mística, no qual a comunicação entre a pessoa divina e a pessoa humana viabiliza-se pela identidade de substância entre ambas, embora se constate diferença de grau entre uma e outra.

Apenas em DESCARTES tal ocorre sob a égide de um processo cognoscitivo tipicamente intelectualista que, parcialmente, laiciza os passos tradicionais da ascensão mítica marcados pela dependência da pessoa à manifestação divina, no plano da intuição pura.

Aquele filósofo inaugurou, evidentemente, a autonomia da pessoa no movimento que culmina na tomada de consciência daquela identidade.

Ela não tem que esperar passivamente que aconteça a coisa.

Mas, observe-se, DESCARTES se move no campo da reflexão e, por isso mesmo, num enfoque intelectualista, busca Deus como Pensamento.

A própria figura da *expectativa* e da *identidade parcial com Deus* parece indicar a limitação de comunicação no momento do encontro do eu humano com o eu divino.

A força do pensamento restringe o móvel da plenitude desse encontro, justamente porque restringe a intuição, tendo que coadjuvá-la.

Atenta-se mais para a constatação de que o ponto de partida do pensamento cartesiano, a crença em Deus, posta intelectualmente, associando-a à causa eficiente, numa continuidade de linha aristotélico-tomista, já prenuncia a dedução do ponto em objeto da forma como o fez.

Daí a crítica de HUSSERL, segundo a qual DESCARTES “fait de l’ego une *substantia cogitans* séparés, un *mens sive animus* humain, point de départ de raisonnements de causalité.”¹⁴

Com propriedade fala desse *ego cogito* como um “axiome apodicté”.¹⁵

Retenha-se, contudo, que há algo na estruturação do *cogito* cartesiano que impede que o pensamento em questão, não obstante idealista, exerça posição *sui generis* dentro do Idealismo.

É que o momento imanente ali se transmuda logo um momento transcendente.

14 *Méditations Cartésiennes*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1969, p. 21.

15 *Ibidem*, p. 20.

Como se explica isso?

Da forma seguinte: o *Cogito* se move numa ambivalência singular. Ao mesmo tempo que, na sua postura idealista, incorpora concessões ao realismo, bloqueia o desdobramento da imanência no plano da consciência.¹⁶

Nisso, não consegue DESCARTES superar de todo o aristotelismo escolástico do período medieval, caracterizando-se como pensador de transição.

O que mais precisamente revela é a influência dominante nessa faixa de transição, a do Platonismo, aquela mencionada pouco antes, na qual se cava um abismo entre o sujeito judicante e a de objeto julgado.

Nessa distância entre ambos se instala aquilo que EDUARDO PRADO DE MENDONÇA chamou com muita propriedade de "vinculação do filósofo com o movimento do misticismo intelectualista, na linha do socratismo cristão."¹⁷

Já se sabe qual funda a interferência do Platonismo na construção intelectual da contemplação mística.

O socratismo cristão daria uma expressão metodológica peculiar a essa visão intelectualista.

Importante aferir que o misticismo intelectualista de DESCARTES, absolutizando no plano da subjetividade a Razão, conferindo-lhe extensa conotação moral às suas projeções, embasou uma postura típica do Racionalismo posterior.

Naquela correlação entre o eu pensante e o eu existente, imprescindível e necessária a atribuição de um *valor* absoluto, ao conhecimento com vistas à aplicação a uma situação particular.

Mas, dada a superposição, ou melhor, sobre imposição da Razão, do *cogito*, do eu pensante, considerando o que se explanou acerca do corte entre o mundo racional e o mundo sensível ou temporal, firma-se o fosso entre a teoria e a prática, entre o *logos* e a *praxis*.

Recapitula-se aqui com intensidade a dicotomia platônica, mundo das idéias-mundo sensível e que a visão maniqueísta levaria às últimas conseqüências.

Relembre-se a conservação na filosofia agostiniana de acentuados traços desse maniqueísmo.

Não se fundamenta a tese segundo a qual o Cartesiano seria uma espécie de atualização do Agostianismo.¹⁸

16 Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofia*, tomo I. p. 423.

17 *Intuição e Vivência Segundo Descartes*, p. 102.

18 Ferrater Mora, op. cit., p. 259.

Mas — pode-se argumentar — Santo Agostinho voltou-se para a História, para a realidade temporal, incorporando-a à estrutura geral do seu pensamento.

O que há de verdadeiro é o seguinte: nele, permanece inviolável aquela polaridade. Não faz uma filosofia da História, mas “una interpretación dogmático-histórica del Cristianismo. Aunque la verdad de la doctrina cristiana se demuestra en ella, con materiales de la Historia Sagrada y de la profana, la historia del mundo no tiene para él interés intrínseco ni significado.”¹⁹

Nessa linha agostiniana, que abriga uma concepção mística da Igreja peculiar da época do grande santo, a qual, desvinculada da História da Civilização, firma-se a reflexão cartesiana.

Em ambas não há lugar para o desdobramento do mistério central da Fé, a Encarnação, no âmago do processo histórico.

Em DESCARTES o pensamento se encerra no plano da subjetividade que se ontologiza, por assim dizer.

Em magnífica interpretação MERLEAU-Ponty diz que o grande pensador procede de tal forma que “una vez ocurrida la reflexión, una vez pronunciado el ‘pienso’, el pensamiento del ser se ha convertido en nuestro ser...”²⁰

Aí, a relação sujeito-objeto não transcende o círculo da subjetividade.

O paralelismo com relação mística emerge, então, com toda a evidência.

Nesta, o objeto, Deus, é apreendido intuitivamente pelo sujeito, com as limitações impostas pelo caráter de subordinação atribuído à substância do eu-pensante, em confronto com a substância divina.

Na outra, recolhe o sujeito, o *cogito*, do mundo da realidade objetiva apenas o que lhe assoma à consciência, com aquelas limitações, como se tal realidade objetiva lhe fosse inacessível no seu ser, ou naquilo que KANT mais tarde chamaria a “coisa em si”.

O “eu pensante” se dobra sobre si mesmo e substancializa o pensamento, numa postura rigidamente contemplativa, e *vê* as verdades fundamentais, os princípios primeiros, já com o estatuto ontológico.

19 Karl Lowith, *El Sentido de la Historia*, Aguillar, Madrid, 1956, p. 238-239.

20 *Signos*, Editorial Seix Barral, Barcelona, 1973. p. 185.

Trata-se de um momento contemplativo que não difere essencialmente da contemplação mística.

E por que não dizer que ele mais assim se mostra, a partir de premissas que constituem a própria Revelação divina?

Afirma ROLAND DESNÉ:

“Para Descartes, com efeito, a existência de Deus, a espiritualidade da alma ou a definição da matéria como pura extensão são verdades apreendidas diretamente por nosso entendimento e cuja certeza não depende nem da observação dos fatos, nem da experiência, nem do cálculo das probabilidades ou do valor dos testemunhos.”²¹

Ampliando o paralelismo entre Mística e Subjetividade em DESCARTES, observe-se que a ontologização do *ego cogito* porta-se como um processo de laicização do momento de absorção de dons divinos na postura mística, fazendo manifestar no espírito do homem a plenitude do seu ser, o enriquecimento que aufere desse encontro.

Nesse encontro com o divino toma a pessoa consciência de suas imperfeições, de suas limitações, e comprova a sua existência.

Conhecidas a semelhança e a subordinação a Deus, a pessoa deve buscar superar, num processo contínuo, assim como a criação é contínua, aquelas limitações, aquelas imperfeições, desenvolvendo uma atividade de pensamento que consiste na confecção de juízos verdadeiros com vistas a um fim.

Aqui se esclarece aquela conotação moral do conhecimento, o *valor* que encerra, numa perspectiva primeira a que se segue a aplicação.

Nisso, abriu horizontes para uma abertura para o real, embora com as limitações expressas na Introdução, e de um modo caracteristicamente antitético.

Como assim?

É que o fez no meio de rígida oposição entre o espírito e a matéria.

21 “A Filosofia Francesa no Século XVIII” in *História da Filosofia*, sob a direção de François Châtelet, 4, Zahar editores, Rio de Janeiro, 1974, p. 75-76.

A concepção mecanicista do mundo se contrapõe à construção da subjetividade em DESCARTES.

Esta se sobrepõe àquela.

Numa certeza imediata do pensamento sob o impulso da intuição e da vivência, da experiência introspectiva da Razão, estruturando os fins do espírito, o finalismo, noutra, o reino das causas, com acento sobre o movimento dos elementos extensos nos fenômenos corpóreos.

Autonomia pura só a do eu pensante.

No mundo sensível, a configuração atual das coisas explica-se pelos precedentes.

O entendimento cartesiano dos corpos animais e até humanos como máquinas cujos movimentos regulados pela prestação e pelo choque de partes, numa formulação precursora da ciência moderna, permitiria a livre investigação nessa área, contudo, com os advindos efeitos de ordem material.

Abriria um campo de atividades humanas que forçaria um estado de autonomia, porquanto se desenvolvera sem a imediata orientação do Espírito.

É que, paradoxalmente, a contraposição entre Espírito e matéria se converte, no fundo, numa composição, embora restrita.

Di-lo muito bem JONAS COHN:

“Pero en Descartes la concepción mecanicista del mundo corpóreo coincide precisamente con la más encumbrada y pura representación o idea del alma.”²²

Frise-se que até os nossos dias persiste o dualismo cartesiano.

Volta-se, então, ao ponto inicial, à Mística, cuja estrutura fundou a estrutura da subjetividade em DESCARTES, restabelecendo o valor e o papel da consciência no plano do conhecimento. Do que procederia, inapelavelmente, a liberdade criadora no terreno das ciências, debaixo mesmo do dualismo. Construiu, assim, o grande filósofo uma via para o real, a qual alargada posteriormente por HUSSERL e pelos que o seguiram.

22 *Los Grandes Pensadores*, Editorial Labor, Madrid, 1935, p. 92.