

A CONSTRUÇÃO DO SUJEITO DE DIREITO MODERNO: DESCARTES E A TRÍPLICE MEDIAÇÃO DA SUBJETIVIDADE¹

THE CONSTRUCTION OF THE LEGAL SUBJECTS IN MODERN LAW: DESCARTES AND THE TRIPLE MEDIATION OF SUBJECTIVITY

Marco Aurélio Marrafon²

RESUMO: O presente artigo aborda os elementos fundamentais do pensamento filosófico de Descartes, em especial a contribuição desse filósofo para a formação da subjetividade moderna e, conseqüentemente, para a noção de sujeito de direito. No decorrer do estudo, constata-se que há três dimensões da ideia de sujeito na teoria cartesiana que devem ser articuladas e consideradas em sua integralidade, de modo a permitir a conciliação entre os planos físico, explicativo e fundamental e assegurar um tratamento ético ao ser humano na realização do direito. Nesse sentido, serão investigadas as possibilidades de uma horizontal valorização desses elementos na unidade de uma 'subjetividade' com possibilidades emancipatórias no seio do pensamento cartesiano, mas que, devido às suas distintas faces requer a aplicação de um tratamento teórico e ético diferenciado baseado numa relação de alteridade.

PALAVRAS-CHAVE: sujeito de direito, razão, conhecimento, modernidade, subjetividade.

Abstract: This paper studies the fundamental elements of the philosophical works of Descartes, especially his contribution to the creation of modern subjectivity and, consequently, to the idea of legal subjects. In this study we find that there are three dimensions to the idea of subject in Cartesian theory that must be intertwined and considered in their whole as to permit the compatibilization of the physical, explicative and fundamental plains and assure an ethical treatment to the Human being in the execution of Law. In this sense, the possibilities of a horizontal valuation of these elements in the unity of a 'subjectivity' with emancipatory possibilities within Cartesian thought will be investigated, but due to their different faces requires the application of a different theoretical and ethical treatment based on a relation of

¹ Submetido em 11/11/2018, pareceres emitidos em 01/12/2018 e 10/12/2018 e aprovação comunicada em 14/12/2018.

² Doutor e Mestre em Direito do Estado pela UFPR, com estudos doutorais na Università degli Studi Roma Tre. Professor Adjunto de Direito e Pensamento Político na Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. E-mail: <marco_marrafon@yahoo.com.br>.

otherness.

Key-Words: subject of law; reason; knowledge; modernity; subjectivity.

Sumário: 1. Introdução; 2. Dúvida como ponto de partida; 3. *Cogito ergo sum*; 4. O dualismo corpo versus alma; 5. O Cogito como terceira dimensão da subjetividade; 6. Considerações Finais; 7. Referências.

1. INTRODUÇÃO

A formação e a consolidação da noção de sujeito de direito na base dos sistemas jurídicos contemporâneos se tornou, sem sobra dúvida, um dos mais importantes legados da Era Moderna, estando na origem da concepção de direito subjetivo e, inclusive, dos direitos fundamentais.

Essa importante conquista civilizatória se concretizou a partir da virada paradigmática que promoveu a superação da metafísica clássica, assentada no paradigma do ser, para a metafísica do sujeito, paradigma da consciência.

René Descartes, considerado fundador da modernidade filosófica (LUDWIG, 1995, p. 25; FONSECA, 2002, p. 58), foi um dos mais importantes precursores desse movimento, à medida que suas reflexões permitiram a superação do pensamento ontológico objetivista que busca a “coisa em si”, a “essência” atrás da “aparência” ao propor que a teoria do conhecimento ocupava o lugar da verdade, uma vez que o entendimento da “essência” dependeria das representações racionais e verdadeiras do sujeito (HABERMAS, 1990, p. 22), cujo fundamento racional seria explicado em sua teoria do Cogito. (CHÂTELET, 1994, p. 65)

Assim, na busca pela verdade a filosofia não mais indagaria “O que é o ser?” mas passaria pela resposta às perguntas “Como posso conhecer?” e o “O que é conhecimento verdadeiro?”.

Essa concepção fez com que a razão fosse supervalorizada, superando a ideia de que era apenas meio para conhecer algo e se tornando fundamento do

conhecimento, ou seja, uma categoria universal transcendental que atuava como princípio primeiro de legitimação do conhecimento.

Ora, se o fundamento é a razão, o conhecimento verdadeiro é o conhecimento que pode ser aferido racionalmente pelo sujeito, que se torna agente de transformação social (MARCONDES, 2002) e da dominação do mundo, da natureza e de seus sentimentos.

Instaura-se a ideologia cientificista e, com ela, o dualismo entre o corpo (matéria = *res extensa*) e a alma (razão = *res cogitans*), com primado e superioridade desta sobre aquela. A vida passa a ser pensada a partir de parâmetros ideais e racionalistas, em um processo de subjetivação do mundo em que a matéria e os fatos só são considerados existentes e verdadeiros quando passam pelo crivo do conhecimento racional, científico.

Essa cisão revela duas dimensões da subjetividade que, na filosofia de Descartes, se mostram conectadas a uma terceira: o *Cogito* (Razão) como categoria abstrata que serve de baliza para a noção de verdade e é indissociável da totalidade do conceito de ser humano racional, isto é, de sujeito.

Com base nessa constatação, o presente artigo tem como objetivo apresentar a contribuição de Descartes para a formação integral da noção de sujeito de direito a partir da identificação dessas três categorias em sua obra, tema que carece de melhor aprofundamento nos estudos de filosofia do direito.

Posto isso, serão investigadas as possibilidades de uma horizontal valorização desses elementos na unidade de uma ‘subjetividade’ com possibilidades emancipatórias no seio do pensamento cartesiano, mas que, devido às suas distintas faces requer a aplicação de um tratamento teórico e ético diferenciado baseado numa relação de alteridade.

Para tanto, deve ser evitada a totalização e a sobreposição de um aspecto em relação ao outro, bem como deve-se fugir de reducionismos formalistas que tantos prejuízos já acarretaram à construção de um sistema ético com critérios de

materialidade, conforme já alertou Enrique DUSSEL³.

2. DÚVIDA COMO PONTO DE PARTIDA

A simplicidade e a evidência de ideias que estariam imunes à dúvida são as premissas do raciocínio cartesiano, de modo a eliminar o que ele entendia ser um grande problema da filosofia, da lógica e mesmo da matemática: a confusão entre ideias verdadeiras e as fictícias ou falsas.

Para tanto, em seu *Discurso do Método* ele aponta as proposições fundamentais que embasam o método analítico que conduz o seu pensamento. Em suas palavras:

E, como a grande quantidade de leis fornece com freqüência justificativas aos vícios, de forma que um Estado é mais bem dirigido quando, apesar de possuir muito poucas delas, são estritamente cumpridas; portanto, em lugar desse grande número de preceitos de que se compõe a lógica, achei que me eram suficientes os quatro seguintes, uma vez que tornasse firme e inalterável a resolução de não deixar uma só vez de observá-los. O primeiro era o de nunca aceitar algo como verdadeiro que eu não conhecesse claramente como tal; ou seja, de evitar cuidadosamente que a pressa e a prevenção, e de nada fazer constar de meus juízos que não se apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito que eu não tivesse motivo alguma de duvidar dele. O segundo, o de repartir cada uma das dificuldades que eu analisasse em tantas parcelas quantas fossem possíveis e necessárias a fim de melhor solucionar-las. O terceiro, o de conduzir por ordem meus pensamentos, iniciando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para elevar-me, pouco a pouco, como galgando degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e presumindo até mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros. E o último, o de efetuar em toda parte relações metódicas tão completas e revisões tão gerais nas quais eu tivesse certeza de nada omitir.⁴ (DESCARTES, 1999, p. 49)

³ Para Dussel: “O dualismo e o formalismo kantiano (como o cartesiano e de tantos outros sistemas éticos modernos puramente formais) causaram muito dano à ética. A negação do ‘corpo’ em favor de uma ‘alma’ descorporalizada (desde os gregos até as éticas modernas) nos fala de uma tradição bem determinada (a outra, seguindo a via mítica da ressurreição da carne com o Osíris egípcio, ou com a tradição semita ou muçulmana, desemboca nas ciências neurocerebrais que nos permitem recuperar a unidade da corporalidade, dentro das quais as funções superiores do cérebro exigem que descartemos definitivamente a simplificação sumamente ambígua em ética de uma ‘alma’ substancial independente).” (DUSSEL, 2000 p. 104).

⁴ Essas quatro proposições básicas representam uma condensação das primeiras 21 regras apresentadas na obra Regras para a orientação do Espírito, Conferir Descartes, 1999.

Ao afirmar que nada pode ser aceito sem que possa ser conhecido claramente como tal, a primeira proposição determina que a dúvida seja o ponto de partida para o desenvolvimento do método cartesiano.

Por considerar que os sentidos podem enganar, que até os mais sábios cometem paralogismos e que muitas vezes as ideias do real são semelhantes aos sonhos⁵, Descartes, na busca da verdade, decide:

agir ao contrário e rejeitar como totalmente falso tudo aquilo em que pudesse supor a menor dúvida, com o intuito de ver se, depois disso, não restaria algo em meu crédito que fosse completamente incontestável. (DESCARTES, 1999, p. 61 e 62)

Isso significa que toda assertiva ou ideia formada a partir da percepção de fatos deve ter sua veracidade colocada em dúvida, isto é, suspensa, para que seja submetida ao crivo da razão. Uma vez colocada em suspensão, o juízo deve ser pautado no questionamento de sua clareza e evidência para, na sequência, ser promovida a análise de seu objeto.

Ao invés de um pensar dialético e intersubjetivo, esse método se revela analítico e individualizado (não necessita de interlocutor) uma vez que pressupõe: i) um procedimento racional e lógico, ii) a divisão em partes do objeto do conhecimento e iii) a reunião das partes decompostas para a compreensão do todo em sua unidade.

Eis o princípio do método cartesiano.

⁵ Em suas palavras: “Ao considerar que nossos sentidos às vezes nos enganam, quis presumir que não existia nada que fosse tal como eles nos fazem imaginar. E, por existirem homens que se enganam ao raciocinar, mesmo no que se refere às mais simples noções de geometria, e cometem paralogismos, rejeitei como falsas, achando que estava sujeito a me enganar como qualquer outro, todas as razões que eu tomara até então por demonstrações. E, enfim, considerando que quaisquer pensamentos que nos ocorrem quando estamos acordados nos podem também ocorrer enquanto dormimos, sem que exista nenhum, nesse caso, que seja correto, decidi fazer de conta que todas as coisas que até então haviam entrado no meu espírito não eram mais corretas do que as ilusões de meus sonhos”. (DESCARTES, 1999, p. 61 e 62).

3. *COGITO ERGO SUM*

Ao suspender todo juízo acerca da verdade de algo, DESCARTES só não poderia duvidar que estava duvidando. Paradoxalmente, a dúvida era a única certeza! E essa dúvida só poderia ser sucistada por alguém que pensa e, portanto, existe. (CHÂTELET, 1994, p. 65) Em passagem memorável o próprio filósofo francês explica esse momento significativo para a filosofia moderna:

... logo em seguida, percebi que ao mesmo tempo que eu queria pensar que tudo era falso, fazia-se necessário que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, ao notar que esta verdade: **eu penso, logo existo** era tão sólida e tão correta que as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de lhe causar abalo, julguei que podia considera-la, sem escrúpulo algum, o princípio da filosofia que eu procurava. (DESCARTES, 1999, p. 62).

Em sua leitura, por mais que houvesse contraditório e tentativa de negação, não haveria verdade mais sublime e primeira: o Eu penso, isto é, o *Ego cogito*, era certeza primeira e fundamental.

E essa verdade se tornaria premissa para todo conhecimento que se pretenda real e verdadeiro, devendo ser comprovado cientificamente. A evidência racional se torna o único critério possível do verdadeiro, ensina Georges PASCAL⁶.

Opera-se, assim, a virada epistemológica da modernidade, em que o Sujeito-razão substitui a velha ontologia dos objetos inscrita na metafísica clássica, paradigma parmenidiano do “ser”.

E as consequências dessa revolução filosófica se revelam na ideologia cientificista e na forte crença no progresso humano, constituindo um novo tempo em que a humanidade parte para a ação em detrimento da contemplação, conforme anota

⁶ Nas palavras do citado autor: “A descoberta não é só a descoberta de uma primeira verdade; é também a descoberta – ou a confirmação – de um critério de verdade: a evidência. Descartes, realmente, não cai na cilada denunciada pelos cétricos, que consistiria em procurar primeiramente um critério de verdade, cuja verdade suporia, para ser avaliada, um outro critério. (...) Com o cogito, Descartes consegue uma primeira certeza, e é ao refletir sobre esta certeza que ele constata que a evidência é o único critério possível do verdadeiro. Não poderíamos estar certos de nada, com efeito, se pudesse acontecer que uma proposição clara e distinta fosse falsa. A experiência do cogito permite-nos, portanto, confiarmos na evidência e toma-la como sinal infalível do verdadeiro.” (PASCAL, 1990, p. 44)

Hannah Arendt. (2002. p. 286 e ss.)

Isso porque, na leitura da filósofa citada, a valorização do conhecimento racional faz com que apenas seja valorizado aquilo que fosse produzido pelo sujeito, dentro de um espectro de segurança e previsibilidade de suas consequências. (ARENDR, 2002. p. 295-296).

Ou seja, se a estrutura razão é o ponto comum entre os sujeitos e a partir dela se pode deduzir e concluir (ARENDR, 2002. p. 296), a verificabilidade racional e instrumental privilegiou a ação, isto é, a produção e a fabricação como resultado da interação do ser humano com o mundo exterior. (ARENDR, 2002. p. 287).

Nessa perspectiva, não haveria mais espaço para o saber oriundo da *vita contemplativa*, mas sim aquele construído a partir da *vita activa*, reviravolta que, segundo Arendt, deu origem e marcou toda a filosofia moderna. (ARENDR, 2002. p. 286-287).

E as implicações desse câmbio paradigmático são inúmeras, dentre elas o predomínio da racionalidade instrumental cientificista nas explicações sobre as relações humanas, sociais, políticas e econômicas, agora concebidas a partir da lógica matemática.

Se Descartes foi o precursor de toda essa virada, cabe registrar que é na “revolução copernicana” operada por Immanuel Kant em sua obra *Crítica da Razão Pura* que a noção de Sujeito Transcendental ganha corpo e aprofundamento teórico, fazendo com que o paradigma do sujeito atinja seu ápice. (KANT, 1999)

De qualquer modo, a tese cartesiana da transcendentalidade do *Cogito* permite constatar que já existe no pensamento de Descartes uma terceira dimensão da subjetividade, que está além do dualismo corpo e alma e com ele não se confunde.

4. O DUALISMO CORPO *VERUS* ALMA

Se com a teoria do *Cogito* resta confirmada a existência do sujeito que pensa⁷, persiste a dúvida quanto a certeza da realidade do corpo, cuja existência DESCARTES procura demonstrar nas meditações quinta e na sexta (e última).

Para tanto, ele explica que a evidência e certeza do *Cogito* dão a garantia da existência subjetiva das ideias claras e distintas no momento em que são percebidas. Na medida em que a ideia de um ‘Ser’ eterno e infinito é entre todas a mais rica e evidente e considerando que deve haver tanta realidade na causa quanto no efeito, Descartes compreende que o juízo de perfeição não pode advir de algo imperfeito. Daí a prova da existência de Deus, confirmada na Meditação V⁸.

⁷Na segunda meditação da obra ‘Meditações’, Descartes afirma: “Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? Durante todo o tempo em que penso; pois talvez poderia acontecer que, se eu parasse de pensar, ao mesmo tempo pararia de ser ou de existir. Nada admito agora que não seja obrigatoriamente verdadeiro: nada sou, a não ser uma coisa que pensa, ou seja, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são palavras cujo significado me era anteriormente desconhecido. Então, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente, mas que coisa? Já o disse, uma coisa que pensa. E que mais? Estimularei ainda minha imaginação para procurar saber se sou algo mais. Eu não sou esse conjunto de membros que se denomina corpo humano; não sou um ar tênue e penetrante, disseminado por todos esses membros; não sou vento, um sopro, um vapor, nem algo que posso fingir e imaginar, visto que presumi que tudo isso não era nada e que, sem modificar essa hipótese, verifico que não deixo de estar certo de que sou alguma coisa.” (DESCARTES, 1999, p. 261-262).

⁸ Conforme se depreende do seguinte fragmento da Meditação V: “Ora, agora, se do simples fato de que posso tirar do meu pensamento a idéia de alguma coisa segue-se que tudo quanto reconheço pertencer clara e distintamente a esta coisa, pertence-lhe de fato, não posso tirar disto um argumento e uma prova demonstrativa da existência de Deus? É certo que não encontro menos em mim sua idéia, isto é, a idéia de um ser soberanamente perfeito, do que seja a idéia de qualquer figura ou de qualquer número que seja. E não conheço menos clara e distintamente que uma existência atual e eterna pertence à sua natureza do que conheço que tudo quanto posso demonstrar de qualquer figura ou de qualquer número pertence verdadeiramente à natureza dessa figura ou desse número. E, portanto, ainda que tudo o que concluí nas Meditações anteriores não fosse de modo algum verdadeiro, a existência de Deus deve apresentar-se em meu espírito ao menos como tão certa quanto considerarei até agora todas as verdades das Matemáticas, que se referem apenas aos números e às figuras: embora, na verdade, isto não pareça de início inteiramente manifesto e se afigure ter alguma aparência de sofisma. Pois, estando habituado em todas as outras coisas a fazer distinção entre a existência e a essência, persuado-me facilmente de que a existência pode ser separada da essência de Deus e de que, assim, é possível conceber Deus como não existindo atualmente. Mas, não obstante, quando penso nisso com maior atenção, verifico claramente que a existência não pode ser separada da essência de Deus, tanto quanto da essência de um triângulo retilíneo não pode ser separada da grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos ou, da idéia de uma montanha, a idéia de um vale; de sorte que não sinto menos repugnância em conceber um Deus (isto é, um ser soberanamente perfeito) ao qual falte existência (isto é, ao qual falte alguma perfeição), do que em conceber uma montanha que não tenha vale.” (DESCARTES, 1962, p. 172-173)

É a combinação dessa verdade subjetiva do ‘eu penso, eu existo’ com a ideia clara que crê na essência objetiva de Deus que proporciona a evidência da realidade objetiva das coisas provenientes Dele. Desde aí a possibilidade da certeza da existência das coisas, conforme já aparece no início da Meditação VI:

Só me resta agora examinar se existem coisas materiais: e certamente ao menos já sei que as pode haver, na medida em que são consideradas como objeto das demonstrações da Geometria, visto que dessa maneira, eu as concebo *mui* clara e distintamente. Pois não há dúvida de que Deus tem o poder de produzir todas as coisas que sou capaz de conceber com distinção; e nunca julguei que lhe fosse impossível fazer algo, a não ser quando encontrasse contradição em poder concebê-la. Demais, a faculdade de imaginar que existe em mim e da qual vejo por experiência que me sirvo quando me aplico à consideração das coisas materiais, é capaz de me persuadir da existência delas: pois, quando considerado atentamente que é a imaginação, verifico que ela nada mais é que uma aplicação da faculdade que conhece ao corpo que lhe é intimamente presente e, portanto, que existe. (DESCARTES, 1962, p. 178-179)

Essa concepção deixa claro no pensamento cartesiano a distinção entre a *res cogitans* (coisa pensante) e a *res extensa* (matéria), sendo que no ser humano, esta, enquanto corpo, estaria ligado a àquela, compreendida como alma, através da glândula pineal.

Essa conexão faz com que corpo e alma sejam inseparáveis⁹ e dessa união duas consequências são particularmente importantes.

A primeira delas é que a existência da alma ligada ao corpo era o diferencial que tornava algo vivo, conforme já explicou Pierre Guenancia:

⁹ Vide: DESCARTES, 1999, p. 84 e 123. Sobre a ligação e a relação entre corpo e alma, PASCAL apresenta uma síntese muito elucidativa: “Mas a ligação que a glândula pineal estabelece entre o corpo (os espíritos animais) e a alma (os pensamentos) não se realiza somente no sentido de uma ação do corpo sobre a alma: a glândula pineal ‘também pode ser diversamente movida pela alma’ (Paixões, I, 34, AT XI, 355), o que significa que, modificando nossos pensamentos, podemos modificar nosso corpo, o que será de grande importância para a moral (...). Mas isto significa também que há paixões que procedem da própria alma. É assim, por exemplo, que o amor, que é a vontade de se unir a um objeto que parece nos convir (cf. Paixões, I, 79, AT XI, 387), pode repousar não na alegria que sentimos diante do objeto (amor-paixão), mas no conhecimento verdadeiro do objeto (amor intelectual; cf. Paixões, II, 139, AT XI, 432; Carta a Chanut, 1º de fevereiro de 1647, at v, 601). A generosidade e a veneração, por exemplo, são paixões deste tipo: são ‘ações de virtude e ao mesmo tempo paixões da alma’ (Paixões, III, 161, AT XI, 453; cf. artigos 153 e 162). Mas, em todos os casos as paixões dependem da união da alma com o corpo...” Ver PASCAL, 1990, p. 99.

Mas pode-se também distinguir o mecânico do vivo, que deverá, para isso, apresentar os caracteres do não-mecânico. Não é possível encontrar outros desses caracteres além da ação voluntária e livre, que pressupõe a posse da razão, contrariamente aos movimentos involuntários que se fazem automaticamente e sem que se pense neles. **Um ser vivo será um ser pensante, tomando então a vida o seu sentido de razão.**¹⁰ (GUENANCIA, 1991, p. 56)

Somada à ideia de que a vida só tinha sentido pela razão, a segunda consequência é que, da união alma-corpo, a primeira controlava e podia até mesmo modificar o corpo, de modo que, para DESCARTES, os sentimentos e a imaginação só existem no homem enquanto formas de pensar.

É nesse sentido que ele afirma que o sujeito é um ser que além de pensar, sente¹¹, o que torna possível o controle das paixões pela alma, conforme prescreve o final do art. 212 do escrito “As Paixões da Alma”:

mas a sabedoria é especialmente útil neste ponto, porque ensina as pessoas a se tornar de tal forma senhoras das paixões e a governá-las com tanta habilidade que os males que elas causam são bastante suportáveis, extraíndo-se até mesmo certa satisfação de todos eles.¹² (DESCARTES, 1999, p. 269).

¹⁰ Nesta mesma página, o autor traz um fragmento da Carta a Regius, maio de 1641, escrita por Descartes, com a seguinte afirmação: “Só se deve contar como ações humanas aquelas que dependem da razão.” (333-II).

¹¹ Tal é o início da terceira meditação: “Sou uma coisa que pensa, que duvida, eu afirma, que nega, que conhece poucas coisas, que desconhece muitas, que ama, que odeia, que quer e não quer, que também imagina e que sente. Porque, assim como notei acima, se bem que as coisas que sinto e imagino talvez não sejam nada fora de mim e nelas mesmas, tenho certeza de que essas formas de pensar, que denomino sentimentos e imaginações apenas na medida em que são formas de pensar, se encontram em mim. E neste pouco que acabo de dizer, acredito haver relatado tudo o que realmente sei, ou, ao menos, tudo o que até aqui percebi que sabia.” DESCARTES, 1999, p. 269.

¹² Contrariando essa crença cartesiana, o conflito psicanalítico entre consciente e inconsciente manifesta que não há a dominação pura e simples pela alma (razão), a qual faz o papel do sujeito explicativo, mas denota a existência de um corpo dotado de alguma vontade não cognoscível racionalmente e profundamente influente nas determinações da primeira (alma), sendo esse inconsciente, nos termos aqui tratados, parte do sujeito vivo, que existe, sente e deseja. Esse sujeito vivo, não é cognoscível em si, ele pertence a um universo que está aquém (ou além?) do fundamento primeiro de qualquer conhecimento, de modo que, sabe-se da sua existência, mas é impossível delimitar o que ele é, o que ele deseja e qual a extensão e força de sua influência sobre o sujeito consciente, cuja forma de pensar sempre se dá a partir de um princípio primeiro, fundante, significante original para a cadeia de comunicação lingüística que se estabelece no ato subsequente de raciocinar.

Em análise crítica, falando de um lugar exterior à totalidade eurocêntrica, DUSSEL desenvolve a ideia de que a adoção do dualismo corpo-alma, com a crença na superioridade da alma sobre o corpo, fez com que o racionalismo moderno promovesse uma compreensão da existência através do código binário ‘ser’ X ‘não ser’.

Nessa dicotomia, o ‘ser’ encarnaria o sujeito racional que, inserido na totalidade, (re)produzisse o modo de pensar e de viver da Europa iluminista, ou seja, o eurocentrismo enquanto uma superideologia que legitimava a Europa como centro de dominação do sistema-mundo¹³. (DUSSEL, 2000, p. 51-77)

Segundo o filósofo argentino, essa concepção levou à aniquilação da diferença (o diferente era ‘não-ser’) e o encobrimento do outro, notadamente a partir do descobrimento da América. (DUSSEL, 2000, p. 51-77)

Não é difícil imaginar em quais bases argumentativas se deu tal legitimação, à medida que, se a partir de DESCARTES a existência do corpo para ser vivo deveria estar unido à alma, entendida como a razão típica do homem branco europeu, não haveria mal algum em destruir corpos e almas dotadas de uma racionalidade diversa da européia, as quais também eram ‘não-ser’ porque diferentes.

Tal postura legitimou ideologicamente a dominação dos povos ameríndios e a destruição de sua riquíssima cultura, assentada em bases diferentes das do mercantilismo patriarcal-racionalista europeu, evitando, assim, que o ‘homem branco’ se questionasse filosoficamente acerca de qual o era o fundamento do seu direito de dominar e massacrar povos de origens diversas. (DUSSEL, 2000, p. 51-77)

Dussel busca, então, na obra de Emmanuel Lévinas e sua *Ética da Alteridade* o fundamento de uma outra ética, cujo ponto de partida é a Exterioridade de outro, e

¹³ Segundo esse autor, a dominação da América se deu com as grandes navegações, as quais proporcionaram a superioridade econômica da Europa que a levou a expandir sua ideologia para grande parte do planeta e agravou-se no que ele chama de segundo momento da Modernidade, em que Amsterdã era o próprio centro do sistema-mundo, cidade onde Descartes produziu grande parte de sua obra.

o seu reconhecimento como sujeito de direito, evitando, outrossim, objetivações que legitimem e permitam a ‘escravidão’ desse outro.

Para os fins do presente trabalho, tal postura se mostra particularmente importante, porque é com base nessa ética que se propugna o (re)conhecimento do sujeito de direito vivo, corpo, inconsciente, pré-compreensão, uma vez que a ‘racionalização’ do outro pelo sujeito de conhecimento leva à sua objetivação e aqui compreende-se que esse (re)conhecimento é uma imposição ética, de uma ética comprometida com a vida, e não exigências da racionalidade.

Isso implica dizer que os limites e os direitos do outro são respeitados também com base em critérios de verdade, não apenas de uma validade formal, racional e vazia, à medida que este outro existe e clama pela manutenção de sua existência, e essa não é uma exigência de uma forma de racionalidade, mas sim ética, ainda que, esse compromisso ético possa ser explicável/justificável a partir da razão, do sujeito de conhecimento.

5. O *COGITO* COMO TERCEIRA DIMENSÃO DA SUBJETIVIDADE

Já foi dito, quando explicada a teoria do Cogito, que o ‘*eu penso, eu existo*’ cartesiano tomou o lugar ontológico do ‘ser’, que agora era deslocado para do objeto para o sujeito, tornando-se equivalente ao princípio primeiro da qual se poderia extrair toda a certeza e verdade. Por conseguinte, ponto de partida para a teoria do conhecimento.

Assim, essa certeza primeira irradiava-se como fundamento para que a *alma* ou *espírito* fosse guiada, sendo que não é à toa que uma das obras de Descartes, já citada, se chama “*Regras para a direção do Espírito*”, composta dos preceitos metódicos que deveriam orientar o sujeito cognoscente (alma, espírito) na busca dessa verdade primeira, a qual fora alcançada pelo critério da evidência.

Nesse sentido, Chaïm Perelman após salientar que num raciocínio lógico-demonstrativo a validade e verdade da conclusão só estão garantidas se for reconhecida a verdade das premissas, ressalta que:

Descartes e os racionalistas puderam deixar de lado a retórica na medida em que a verdade das premissas era garantida pela evidência, resultante do fato de se referirem a idéias claras e distintas, a respeito das quais nenhuma discussão era possível. Pressupondo a evidência do ponto de partida, os racionalistas desinteressaram-se de todos os problemas levantados pelo manejo de uma linguagem. Mas, assim que se trata de aclarar uma noção vaga ou confusa, surge um problema de escolha e de decisão, que a lógica formal é incapaz de resolver; cumpre fornecer as razões da escolha para obter a adesão à solução proposta, e o estudo dos argumentos depende da retórica. (PERELMAN, 2000, p. 142)

Essa constatação corrobora ideia de que o *Cogito* assume o lugar de princípio fundante de toda a certeza cartesiana, o qual é um princípio transcendental metafísico e legitima toda a teoria do conhecimento a partir dele formulada, transformando-se numa categoria da mediação subjetiva que não se confunde com a categoria do espírito/alma que possui uma racionalidade e necessita de um método para chegar à verdade.

Então, na perspectiva cartesiana, há a possibilidade de separar o *Cogito enquanto razão fundante* (alcançável pela racionalidade) do *sujeito cognoscente*, entendidos neste trabalho como manifestações do Sujeito Transcendental Universal e do sujeito explicativo de conhecimento, respectivamente, ou seja, categorias distintas.

Seguindo lições de Celso Ludwig, verifica-se que a distinção entre Razão e racionalidade, por bem delimitar a noção entre o universal e o particular e, principalmente porque em algumas passagens da obra cartesiana o *Cogito* pode ser confundido até mesmo com o entendimento, explicita bem o que se pretende dizer com as categorias da Mediação Subjetiva transcendental e sujeito racional de conhecimento.¹⁴

¹⁴ Conforme esse autor: “conceitos não são unívocos e, portanto, não podem ser concebidos

A repercussão do *Cogito* no plano metafísico confirma a sua transcendência e universalidade, cujo racionalismo daí originado repercute até hoje, nos mais diversos ramos do conhecimento, notadamente nas disciplinas científicas.

Ora, tal se deu porque, guiado pelo *Cogito* transcendental, o sujeito de conhecimento desenvolveu uma maneira de ‘pensar’ e ‘enxergar o mundo’ apenas em termos de racionalidade, causando um reducionismo na compreensão da complexidade da existência humana ao aspecto Razão que, como já dito, era marcada pelo eurocentrismo.

A partir dessa concepção, a categoria do sujeito vivo, corpo, foi objetivada e tida como insignificante para a teoria do conhecimento.

De modo geral, esse entendimento aparece nas diversas teses que podem ser classificadas como formalistas e que, numa análise mais radical, pudessem ter dado causa à exigência de proteção dos direitos humanos e fundamentais pelo Estado à medida que tal exigência não estava assentada na compreensão ético-moral do modo de pensar capitalista europeu espalhado por todo o mundo a partir das grandes navegações, necessitando, portanto, de um elemento de coação para que fosse respeitada minimamente.

Assim, vislumbra-se que pensar em direitos da pessoa humana, os quais, protegem a dimensão subjetiva que sente e existe no mundo, nada mais é do que um dever ético, o qual deve ser levado em considerado em toda a teoria do conhecimento e também na própria aplicação do direito, eliminando, outrossim, os mitos do

estaticamente. Muitas vezes se implicam mutualmente. Mesmo assim, estabelecemos uma diferença básica, na esteira da lição de Lima Vaz, nos termos a seguir: em tese, a Razão é universal; a racionalidade é particular. A Razão pode referir-se aos **sujeitos** que tem a capacidade de usá-la, e/ou à realidade porquanto esta pode ser explicada e compreendida racionalmente: razão subjetiva e razão objetiva. Segundo o autor mencionado, racionalidade é um termo vulgarizado na filosofia e nas ciências sociais provavelmente desde a classificação dos “tipos de racionalidade” de Max Weber. A **racionalidade** denota as diversas **figuras** da Razão assumidas em suas sucessivas formas. Designa as diferenciadas formas de conceber a Razão em decorrência das distintas concepções de **realidade, de método, de objeto e de sujeito**. De algum modo, as acirradas discussões filosóficas do nosso tempo não deixam de ser discussões em torno do **universal** e do **particular** que podem ser vista como a relação entre Razão e racionalidades.” (LUDWIG, 1997, p. 6-7).

racionalismo formal.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer deste estudo, demonstrou-se que há no pensamento de Descartes os fundamentos teóricos para a compreensão da subjetividade em três mediações: o corpo, a alma e o *Cogito*. No contexto da filosofia da modernidade, é possível notar que elas se conectam enquanto elementos constituintes e fundadores da própria concepção de sujeito de direito moderno.

O corpo (*res extensa*) revela o ser humano vivo, existente enquanto realidade objetiva que demanda proteção à sua própria vida e integridade, bem como a tutela de seus direitos.

A alma (*res cogitans*) é inerente à racionalidade que guia a conduta do ser humano, possibilitando que exerça sua autonomia da vontade, assuma deveres, contraia relações jurídicas geradoras de direitos e obrigações, postule em juízo o cumprimento de seus direitos, participe de deliberações democráticas e da administração pública e assegura a capacidade civil em geral, bem como a possibilidade de responsabilização jurídica pelos seus atos.

Por sua vez, o *Cogito* enquanto fundamento último se manifesta na estrutura comum de Razão nos sujeitos de direito, a qual permitiu a crença jusfilosófica na capacidade humana de elaborar ordens normativas consistentes logicamente e coerentes internamente, com pretensões de completude e universalidade na regulação do mundo da vida. É condição de possibilidade para ordenamentos gerais e impessoais.

Ainda que o sujeito do racionalismo moderno já tenha sofrido profundo questionamento e não mais se sustente à luz da crítica contemporânea, notadamente

a sua fé no formalismo e neutralidade da racionalidade instrumental¹⁵, é inegável que tais mediações trazem características que informam até o hoje a categoria sujeito de direito.

Sendo assim, surge a necessidade de compreendê-la desde uma perspectiva integral e que permita a instauração de uma relação ética na tutela de seus direitos, em especial na decisão judicial¹⁶.

Uma proposta interessante que pode contribuir para tal desafio reside na *Antropologia Filosófica* proposta por Henrique Cláudio de Lima Vaz. (1991, p. 12-13, 158 a 164.).

O filósofo brasileiro distingue o pólo das *formas simbólicas* (F = Forma, significado), o *pólo do sujeito* (S) e o *pólo da natureza* (N = dado) como os três *pólos epistemológicos* fundamentais ou *centros de referência privilegiados* que têm se tornado (cada um deles, separadamente) matrizes explicativas únicas das concepções antropológicas, caracterizando um procedimento reducionista que não dá conta da complexidade e da amplitude do conhecimento sobre o homem.

Argumenta o autor citado que, para evitar esse reducionismo,

[...] uma Antropologia integral deve tentar uma articulação entre esses três pólos que não ceda ao reducionismo e não se contente com simples justaposição, mas proceda dialeticamente, integrando os pólos da **natureza**, do **sujeito** e da **forma** na unidade das categorias fundamentais do discurso filosófico sobre o homem. (VAZ, , 1991, p. 12-13, 158 a 164).

Como consequência, Lima Vaz adota como procedimento metódico uma articulação dialética entre três planos: o da pré-compreensão¹⁷, o da compreensão explicativa (VAZ, 1991, p. 159) e o da compreensão filosófica (ou transcendental) (VAZ, 1991, p. 159), onde o *Sujeito* (S) atua como mediador entre a Natureza (N) e a Forma (F), sendo esse o momento de *suprassunção do mundo das coisas no mundo*

¹⁵ Para a crítica do sujeito moderno e a emergência do paradigma da linguagem: MARRAFON, 2008.

¹⁶ Sobre o tema: MARRAFON, 2010.

¹⁷ Plano que “tem lugar num determinado contexto histórico-cultural, no qual é predominante uma certa **imagem do homem**, que modela uma forma de **experiência natural** que o homem faz de si mesmo e que exprime intelectualmente em representações, símbolos, crenças, etc.” (VAZ, 1991, p. 159)

do sentido. (VAZ, 1991, p. 163)

Considerando que o sujeito biológico, entendido como corporalidade viva existente (e presente) em determinado contexto histórico, pode ser incorporado ao plano da pré-compreensão, é possível articular a noção de subjetividade a partir desses três aspectos distintos, seguindo a simetria descrita na construção cartesiana.

Partindo da articulação dialética entre os planos da pré-compreensão, da compreensão explicativa e da compreensão filosófica (ou transcendental), Lima Vaz distingue três níveis de mediação na constituição do sujeito: a mediação empírica¹⁸, a abstrata¹⁹ e a transcendental²⁰, quase que integralmente compatíveis com as que foram eleitas objeto desse estudo e destacadas da filosofia de Descartes.

O corpo, a alma e o *Cogito* são categorias que podem ser relacionadas com as mediações empírica, abstrata e transcendental, respectivamente, exigindo, assim, tratamento teórico próprio e devendo ser analisadas de forma distinta, ainda que compreendidas no todo da concepção de subjetividade.

Tal atitude implica em uma concepção ampla de sujeito, dividido em pelo

¹⁸ É a mediação que “tem lugar no plano da pré-compreensão, pois nesta a Natureza é o mundo da vida oferecido à experiência natural, e a Forma compreende todas as modalidades de expressão dessa experiência. O sujeito da mediação empírica manifesta-se na linguagem ordinária pelo pronome pessoal **Eu** e é o mediador das **imagens** do homem das diversas culturas”. (VAZ, 1991, p. 163)

¹⁹ Esta “tem lugar no plano da compreensão explicativa, pois nela a Natureza são os dados resultantes dos procedimentos operatórios da observação metódica e da experimentação, e a Forma são os conceitos e o discurso da Ciência, que obedecem a regras formais próprias de constituição. Portanto, o sujeito da mediação abstrata é o sujeito metodologicamente abstrato que está presente no conhecimento científico.” Idem, p. 164.

²⁰ Segundo Lima Vaz a mediação transcendental “situa-se no plano da compreensão filosófica ou transcendental, em que a Natureza é dada na experiência filosófica da objetivação do sujeito como sujeito ou na experiência que o sujeito faz do seu manifestar-se como sujeito. As Formas são, aqui, os conceitos e categorias que exprimem intelectualmente essa experiência e o discurso que articula esses conceitos. Podemos, pois, dizer que o sujeito da mediação transcendental é o **Eu penso da tradição filosófica em sua egoidade transcendental ou em sua subjetividade absoluta enquanto mediação necessária que se conhece como tal, de todo e qualquer sentido que se apresente no horizonte da consciência do mundo e do outro e da consciência-de-si. Portanto, pela mediação transcendental, o sujeito se mostra como instituidor de um logos** no qual ele dá razão de si mesmo. Explicitar e articular esse **logos** é a tarefa da Antropologia filosófica. O momento da Forma ou (F) exprime aqui a conceptualização e o discurso filosóficos, mediatizados pelo Sujeito transcendental ou (S).” (VAZ, 1991, p. 164)

menos três categorias (não se olvida da possibilidade de subdivisões) que, se devidamente articuladas, podem contribuir profundamente para uma crítica das teorias jurídicas formalistas, uma vez que, o fenômeno jurídico e o ato de determinação da norma aplicável ao caso concreto (decisão) devem levar em consideração não apenas critérios de validade (o qual atende apenas às exigências do sujeito de conhecimento), mas também a critérios de materialidade (o direito protege a pessoa, sua moral e integralidade física principalmente porque o sujeito-corpo existe, sente, sofre e percebe), que são exigências propriamente éticas.

Por fim, há que ser questionado o papel da subjetividade enquanto fundamento último de todo e qualquer conhecimento, se é possível que ela se forme a partir de uma conjugação horizontal das mediações subjetivas corpo-alma, relação sujeito-sujeito, uma vez que, segundo expõe Franz Hinkelammert (1988, p. 282 e ss) o constante amparo numa mediação subjetiva transcendental tem o efeito de objetivar o sujeito, seja ele de conhecimento ou vivo, ou ainda se, não há mais espaço para essa categoria após as críticas que colocaram em xeque os ideais da modernidade e, então, seria possível concluir pelo esgotamento dessa era, onde não mais haveria um fundamento último único para o conhecimento filosófico, conforme preceitua as críticas do racionalismo crítico, notadamente através de Hans Albert²¹

7. REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10 ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: São Paulo: Forense Universitária, 2002.

CHÂTELET, François. **Uma história da razão: entrevistas com Émile Noël**. Trad. Lucy Magalhães, rev. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. 9. ed. São Paulo: Ática, 1997.

²¹ Conferir: LUDWIG, 1997, p. 10 e ss.



DESCARTES, René. **Discurso do Método. As paixões da alma. Meditações.** São Paulo: Nova Cultural, 1999. (col. Os Pensadores).

DESCARTES, René. Meditações. *In:* DESCARTES, René. **Obra escolhida.** Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Difusão européia do livro, 1962, ps. 172-173. (col. Clássicos Garnier).

DESCARTES, René. **Regras para a orientação do Espírito.** Trad. Maria Ermantina Galvão, São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão.** Petrópolis: Vozes, 2000.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação na América Latina.** Trad. Luiz João Gaio, São Paulo: Edições Loyola, 1982.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão.** 2. ed. trad. Georges Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995.

DUSSEL, Enrique. **Método para uma filosofia da Libertação.** Trad. Jurandir João Zanotelli São Paulo: Loyola, 1986.

FONSECA, Ricardo Marcelo. **Modernidade e contrato de trabalho: Do sujeito de direito à sujeição jurídica.** São Paulo: LTr, 2002.

GUENANCIA, Pierre. **Descartes.** Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

HABERMAS, Jürgen. **O Discurso filosófico da modernidade.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico: Estudos filosóficos.** Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HINKELAMMERT, Franz Josef. **Crítica à razão utópica.** Trad. Álvaro Cunha. São Paulo: Ed. Paulinas, 1988.

JAPIASSU, Hilton. **A crise da razão e do saber objetivo: as ondas do irracional.** São Paulo: Letras & Letras, 1996.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura.** São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Col. Os Pensadores).

LUDWIG, Celso Luiz. **A alternatividade jurídica na perspectiva da libertação: uma leitura a partir de Enrique Dussel.** Dissertação (Mestrado). Universidade Federal

do Paraná: Curitiba, 1995.

LUDWIG, Celso Luiz. **Formas da razão – racionalidade jurídica e fundamentação do direito.** Tese (doutorado). Universidade Federal do Paraná: Curitiba, 1997.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia:** dos pré-socráticos a Wittgenstein. 7. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

MARRAFON, Marco Aurélio. **O caráter complexo da decisão em matéria constitucional:** Discursos sobre a verdade, radicalização hermenêutica e fundação ética na praxis jurisdicional. Rio de Janeiro: Lumens Juris, 2010.

MARRAFON, Marco Aurélio. **Hermenêutica e sistema constitucional:** a decisão judicial entre o sentido da estrutura e a estrutura do sentido. Florianópolis: Habitus, 2008.

MATOS, Olgária C. F. **A Escola de Frankfurt:** luzes e sombras do Iluminismo. São Paulo: Moderna, 1993.

MORIN, Edgar. **O método II:** a vida da vida. 2 ed. Trad. de Marina Lobo. Porto Alegre: Sulina, 2002.

PASCAL, Georges. **Descartes.** Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

PERELMAN, Chaim. **Lógica jurídica e nova retórica.** Trad. Vergínia J. Pupi. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **A crítica da razão indolente contra o desperdício da experiência.** Para um novo senso comum. A ciência, o direito e a política na transição paradigmática. 2. ed. vol. 01, São Paulo: Cortez, 2000.

STEIN, Ernildo. **A caminho de uma fundamentação pós-metafísica.** Porto Alegre: EdIPUCRS, 1997. (col. Filosofia, n° 57).

STEIN, Ernildo. **Epistemologia e crítica da modernidade.** 3. ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2001.

STEIN, Ernildo. **Racionalidade e existência;** Uma introdução à filosofia. São Paulo: L&PM Editores, 1988.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da Modernidade.** 6. ed. trad. Elia Ferreira Edel. Petrópolis: Vozes, 1999.



VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade:** Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

VAZ, Henrique Cláudio Lima. **Antropologia Filosófica.** 6 ed. vol. 01. São Paulo: Loyola, 1991.(col. Filosofia-15).