

Modernitatea *metodei*. O privire teologică asupra raționalismului cartezian

Dan ȚĂREANU*

Rezumat:

Pornind de la rolul decisiv pe care René Descartes îl acordă *metodei* – văzută ca temei unic și universal al oricărui exercițiu rațional, și cu atât mai mult al filosofării, studiul nostru își propune să răspundă la o serie de interogații pe care le considerăm ca fiind de maxim interes teologic, respectiv *de ce, cum și prin ce anume* cartezianismul a influențat profilul predominant non-religios al modernității. Vom avea astfel în vedere identificarea și evaluarea acelor factori, ale acelor elemente constitutive determinante ale „infrastructurii” filosofice a cartezianismului, care, în pofida „corectitudinii” lor teologice, vor cunoaște în modernitate o serie amplă de metamorfoze (deformante, în orice caz) care le vor face, în final, utilizabile pentru a-l absolutiza pe om în detrimentul Creatorului și a-i stimula dorința „...de a trăi ca și când Dumnezeu n-ar exista” (Nicolae Achimescu).

Cuvinte-cheie:

René Descartes, cartezianism, metoda carteziană, teologie, rațiune, modernitate



După cum subliniază teologul grec Christos Yannaras¹, geneza modernității – a acelei modernități care „...a confundat transcendența Creatorului cu absența Lui din creație”² și care și-a impropriat teza „morții lui Dumnezeu” ca principiu fondator³ –,

* Dan ȚĂREANU este doctor în teologie și cercetător independent; email: dantareanu@yahoo.com.

¹ Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, traducere: Nicolae Șerban Tanașoca, București, Editura Anastasia, 1996, p. 11-12.

² Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Omul fără rădăcini*, în vol. ***, *Biserica în misiune. Patriarhia Română la cea aniversar*, București, EIBMBOR, 2005, p. 484.

nu poate fi desprinsă de cartezianism, filosofia lui René Descartes (1596-1650) marcând debutul unei noi epoci tocmai prin rolul determinant pe care îl acordă rațiunii și, implicit, celui care gândește, adică omului care încearcă să se explice pe sine și, totodată, să explice lumea exterioară lui prin puterea cugetării. Astfel, Descartes apare ca „...adevăratul inițiator al filosofiei moderne”, al acelei filosofii care, înainte de toate, „are ca principiu [doar] gândirea”⁴, cu riscul implicit al absolutizării semnificației gnoseologice a subiectului cunoscător. În spațiul gândirii carteziene, omul înzestrat cu exercițiul unilateral al cunoașterii raționale își va revendica deschis și, într-un final, va obține autonomia în raport cu orice condiționare exterioară/transcendentă, astfel că, prin tezele pozitivismului și scientismului, va proclama „obiectivul” contracarării presupusului obscurantism al religiei – țel racordat asigurării „triumfului intelectului” și „identificării și izolării forțelor iraționalului”⁵.

Prin prisma propriei gândiri, Descartes este însă departe de toate acestea. Filosoful din La Haye en Touraine era, neîndoios, un gânditor creștin, care considera că credința în Dumnezeu și în *Sf. Scriptură* este incontestabilă⁶ și pentru care finalitatea eshatologică a practicării credinței și virtuțiilor este de netăgăduit: „...Veneram teologia noastră și năzuim ca oricare altul să dobândesc cerul”⁷. Nimic din cartezianism nu se opune fățiș teologiei și nu condamnă religia. Mai mult, Descartes se raliază – prin ansamblul întreprinderii sale filosofice – unui scop misionar-apologetic vădit, acela de a „demonstra” celor lipsiți de credință ceea ce i se pare fundamental pentru religie, anume că „există un Dumnezeu” și că „sufletul nu moare deloc împreună cu corpul”⁸, situându-se explicit pe poziția *celui ce crede* atunci când notează că „...nu voi înceta să fiu conștient de faptul că Dumnezeu este, în mod necesar, autorul existenței mele”⁹. Implicit, *raționalismul* cartezian nu stă, în niciun caz, în legătură de cauzalitate cu vreo prezumată ostilitate a filosofului față de religie și nu fundamentează „epistemologic” vreo presupusă animozitate față de teologie, el nefiind altceva decât o „soluție” (alături de empirism sau cunoașterea revelată) la

³ H.-R. Patapievici, *Omul recent*, București, Editura Humanitas, 2001, p. 96 și p. 125.

⁴ G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, traducere de D.D. Roșca, vol. II, București, Editura Academiei, 1964, p. 413.

⁵ Matei Călinescu, *Cinci fețe ale modernității*, Iași, Editura Polirom, 2005, p. 139.

⁶ Descartes, *Meditații metafizice*, în românește de Ion Papuc, București, Editura Crater, 1997, p. 4.

⁷ Idem, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*, Partea întâia, traducere Daniela Roventă-Frumușani și Alexandru Boboc, în vol. ***, *Descartes și spiritul științific modern*, București, Editura Academiei Române, 1990, p. 116.

⁸ Idem, *Meditații metafizice*, p. 3.

⁹ *Ibidem*, Meditația a treia, p. 64.

problema gnoseologică a *subiectului cunoscător*¹⁰. Cu toate acestea, situarea cartezianismului în spațiul teologico-filosofic al *zorilor modernității* este dincolo de orice discuție. Ceva concret, ceva palpabil din gândirea lui anticipa *eonul* „morții lui Dumnezeu”, îi grăbea și îi ușura *parusia*. De fapt, cartezianismul include, în însăși structura sa, ceea ce Paul Hazard considera (*La crise de la conscience européenne*, 1935) a fi un „...principiu ireligios, care [...] va fi folosit pentru a săpa bazele credinței”, ceva suficient de viabil, articulat și consistent, astfel încât omul „recent” (H.-R. Patapievici) să-și poată extrage din el „argumente” în favoarea axiologiilor, unele net opuse religioșului, pe care modernitatea le-a edificat și consacrat.

Deducția ca *mathesis universalis*

Până la a-și formula celebrul *Cogito ergo sum*, până la a vorbi de Dumnezeu, de om și de lume, adică până la *a filosofa*, Descartes își pune problema *metodei* de urmat. O făcuse deja Francis Bacon (*Novum Organum*, 1620), scopul fiind același, respectiv dorința de reformare, de reasezare radicală a mijloacelor și metodelor cunoașterii. Astfel, după cum arăta Constantin Noica, Descartes „...nădăjduia, în chip mărturisit sau nemărturisit, ca filosofia sa s-o înlocuiască pe cea a lui Aristotel”¹¹, considerând, implicit, că progresul științelor este imposibil în condițiile păstrării paradigmei aristotelice tradiționale. De altfel, găsirii și argumentării *metodei* – înțeleasă ca fiind universal aplicabilă (*mathesis universalis*) pentru găsirea adevărului și, implicit, ca având valoare referențială pentru căile pe care rațiunea trebuie să le urmeze¹² –, Descartes i-a dedicat două dintre scrierile sale fundamentale, *Regulae ad directionem ingenii* (1628, apărută postum în 1684) și, mai ales, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (Leyden, 1637), ultima lucrare „...marcând începutul gândirii moderne”¹³ prin însăși modul novator în care rațiunea va înțelege să se facă lucrătoare.

Pentru edificarea noii *metode* și, implicit, pentru a găsi mijlocul cel mai potrivit pentru găsirea adevărului, Descartes va observa că, în epocă, „...nu există vreun lucru care să nu fie subiect de dispută”¹⁴, lipsa evidentă de omogenitate metodologică a abordărilor cognitive utilizate de științele epocii, inclusiv de filosofie, datorându-se faptului că, în absența unor referențiale normative precise, „...gândirea urmează

¹⁰ Al. Posescu, *Introducere în filosofie*, ediția a III-a, București, Editura Garamond, 2000, p. 75-77.

¹¹ Constantin Noica, *René Descartes*, în vol. Vasile Morar, Nicolae Năstase (ed.), *Filosofie. Analize și interpretări*, București, Editura Antet, 1996, p. 96.

¹² Gh. Al. Cazan, *Introducere în filosofie. Filosofia medievală și modernă*, București, Editura Actami, 1996, p. 120.

¹³ Jeanne Hersch, *Mirarea filosofică. Istoria filosofiei moderne*, traducere de Drăgan Vasile, București, Editura Humanitas, 1997, p. 116.

¹⁴ René Descartes, *Discurs despre metoda...*, p. 117.

[inevitabil] căi diferite”¹⁵. Implicit, cunoașterea științifică (și filosofică) stagnează și, mai grav, persistă în soluții, explicații și interpretări eronate, caracterul cvasi-general al unor opinii neavând nicio legătură cu sustenabilitatea lor efectivă, întrucât „...unanimitatea părerilor nu constituie o dovadă valabilă pentru adevărurile greu de descoperit”¹⁶. Și tocmai pentru că, pentru Descartes, „...adevărul nu poate fi decât unul singur”¹⁷, identificarea și operaționalizarea unei *metode* care să elimine toate aceste deficiențe devine imperativă. De aceea, *metoda* va apărea ca „...o știință necesară în chip absolut intelectului și [care] vizează neapărat absolutul”, capabilă să deducă adevărul „...din ordinea și măsura lucrurilor”¹⁸.

Astfel, Descartes își propune să reîntemeieze metodologia cunoașterii, redefinind-o prin postularea primatului subiectului cunoscător și a „instrumentului” lucrativ al acestuia – *deducția* de tip matematic. Modalitate de explorare a sinelui uman și a Universului și, simultan, finalitate a *metodei*, procesul de cunoaștere va pune în prim-plan rațiunea „eliberată” de orice alte antecedente cognitive și repere valorice cutumiare („tradițiile”), ca și de potențiala alterare de către simțuri a viabilității construcțiilor raționale. Ca urmare, în cartezianism, „minte nu mai este doar un mijloc de cunoaștere [...], ea devine [și] subiect [cunoscător]”¹⁹. Orice act de cunoaștere va fi valid doar în măsura în care va avea la bază un proces rațional coerent și sustenabil din punctul de vedere al *metodei*. Orice rezultat al procesului de cunoaștere va fi sustenabil dacă și numai dacă va fi concordant cu concluziile raționamentului deductiv. *Metoda* va legitima așadar orice întreprindere cognitivă umană, căci, doar uzând de ea, rațiunea se va putea auto-dirija în mod adecvat, astfel încât „...să poată să formeze judecăți solide și adevărate cu privire la orice problemă care apare” (*Regula I*).

De unde însă decizia lui Descartes de a aplica în edificarea gândirii sale filosofice sale – și, implicit, a oricărei științe particulare – o *metodă* consacrată în matematică, de unde aplecarea sa pentru un tip de raționament specific matematicilor? Vom nota, în primul rând, că Descartes iubea matematica și, mai mult, deținea un „...ascuțit spirit de matematician”²⁰, abilitate consolidată fără îndoială la *La Flèche*, colegiul iezuit unde științele erau, și ele, atent cultivate. Aplecarea sa pentru matematică se va vădi, de altfel, în numeroasele lui contribuții la dezvoltarea acestei științe (fondarea geometriei

¹⁵ *Ibidem*, p. 114.

¹⁶ *Ibidem*, p. 121.

¹⁷ ***, *Prelegeri de istoria filosofiei universale*, partea I-a, Universitatea București, 1970, p. 126.

¹⁸ Gh. Al. Cazan, *op. cit.*, p. 120 – 121.

¹⁹ Florica Neagoe, *René Descartes*, în vol. ***, *Istoria filosofiei moderne și contemporane*, vol. I, București, Editura Academiei, 1984, p. 280.

²⁰ Constantin Noica, *art. cit.*, p. 97.

analitice, multiple studii de algebră și teoria numerelor ș.a.²¹), însă Descartes o iubea mai ales pentru că, în raport cu toată filosofia, era singura știință care, în opinia sa, acorda atenția necesară modului de găsire a *adevărului*: „...îmi plăcea matematica mai ales pentru certitudinea și evidența raționamentelor ei, [deși] nu remarcasem încă adevărata lor întrebuintăre”²². Matematica i se impunea, așadar, prin „claritatea și transparența desăvârșită a raționamentelor” și prin „evidența constrângătoare [a concluziilor /finalităților]”²³, ea fiind singura care opera cu siguranța care lipsea celorlalte științe. Putând ajunge la certitudini, se vede că *metoda* ei, a matematicii, era (singura) corectă, astfel că generalizarea utilizării acesteia nu putea determina decât alinierea tuturor celorlalte științe la dezideratul siguranței cunoașterii, căci „...certitudinea matematică este idealul către care trebuie să tindă orice știință și deci și filosofia”²⁴. Cu atât mai mult, dată fiind eterogenitatea deconcertantă a opiniilor și a concepțiilor „științifice” ale epocii, Descartes nu a ezitat să-și propună să pună „instrumentul” raționamentului matematic la baza întregii cunoașteri, spre a dobândi o „claritate” cognitivă în baza căreia nu va ezita să considere că se apropie de Dumnezeu²⁵. În al doilea rând, Descartes nu putea să nu observe că, în epocă, doar două științe progresaseră cu adevărat, în speță matematica și astronomia, aceasta din urmă nefiind altceva decât o aplicație nemijlocită a matematicilor. Și, în adevăr, filosoful a fost contemporan cu matematicieni ca Francois Viète (1540-1603), John Napier (1550-1617), Pierre Fermat (1601-1665) sau Blaise Pascal (1623-1662) și cu astronomi precum Tycho Brahé (1546-1601), Galileo Galilei (1564-1642) ori Johannes Kepler (1571-1630), al căror aport la dezvoltarea științei moderne este absolut remarcabil. În aceste circumstanțe, utilizarea *metodei matematice* părea a reprezenta soluția necesară și suficientă pentru eliminarea ambiguităților filosofiei contemporane²⁶.

Aplicarea *metodei* în practică, deci pentru a filosofa, presupune realizarea a două demersuri distincte, dar complementare, în speță stabilirea axiomelor și efectuarea raționamentului deductiv. Dar ce sunt *axiomele* – punctele de plecare ale deducției? Acele „idei clare și distincte”, va spune Descartes, care sunt atât de evidente încât, întotdeauna, nu vor putea fi apreciate decât ca universal și incontestabil adevărate și la care vom putea ajunge prin *intuiție*²⁷ – acel tip special de cunoaștere rațională

²¹ Acad. Nicolae Teodorescu, *Descartes și geometria analitică*, și Acad. Caius Iacob, *Descartes – matematician și mecanician*, în vol. ***, *Descartes și spiritul științific modern*, p. 59-63, respectiv p. 52-53.

²² René Descartes, *Discurs despre metoda...*, p. 116.

²³ Jeanne Hersch, *op. cit.*, p. 116-117.

²⁴ P.P. Negulescu, *op. cit.*, p. 109-111.

²⁵ Jeanne Hersch, *op. cit.*, p. 117.

²⁶ P.P. Negulescu, *op. cit.*, p. 111.

²⁷ René Descartes, *Discurs despre metoda...*, p. 122.

„...datorită căreia ne putem ridica până la noțiunile acestea simple, de la care trebuie să pornim în cunoaștere”²⁸. Axiomele carteziene vor fi deci, ca și cele ale geometriei euclidiene de altfel, „clare și distincte”, adică „specifice și delimitate unele de altele”²⁹, astfel că intuiția, proces rațional simplu și nemediat (Alexandru Boboc), „...concept neîndoielnic al inteligenței pure și adâncite în sine, născut numai prin lumina minții”³⁰, le va localiza și decela ca atare. *Deduția* se va dezvolta, pas cu pas, pe baza axiomelor, fructificându-le progresiv „...începând cu obiectele cele mai simple și mai ușor de cunoscut” și ajungând „...puțin câte puțin, ca pe niște trepte, la cunoașterea celor mai complexe”³¹, așa cum, de exemplu, din faptul că un triunghi este dreptunghic, putem deduce, pas cu pas, că ipotenuza acestuia este, simultan, și diametru al cercului circumscris triunghiului.

Acestea fiind spuse, vom putea conchide că, integrând procedeele *intuiției* și *deducției*, „...singurele căi pe care putem merge fără teama de a ne înșela”³², *metoda* carteziană capătă anvergura unei *metamatematici*, ea „...purtând esența matematicilor în ordine demonstrativă și într-o altă ordine, cu mult mai generală, în cea care privește ontologicul, lucrul și descoperirea lui”³³. În aceste circumstanțe, prin însăși conținutul său, *metoda* – cea care, singura, poate pune în evidență „...ceea ce putem percepe în mod clar și vădit prin intuiție sau deduce cu certitudine” (*Regula III*)³⁴ – vine să propulseze rațiunea și, implicit, pe cel care raționează, adică pe om, în prim-planul oricărui demers cognitiv.

Cogito și întemeierea axiomatică a cunoașterii

Înarmându-se cu o *metodă* de a cărei forță nu se îndoia, René Descartes a trecut la implementarea proiectului său cognitiv printr-o totală negație, căci „în ceea ce privește orice subiect pe care propunem să îl investigăm, nu trebuie să ne întrebăm ce au crezut ceilalți oameni sau ceea ce noi înșine presupunem” (*Regula III*). Pentru a înnoi cunoașterea, pentru a o pune sub auspiciile singurului criteriu posibil al adevărului – claritatea și distincția ideilor –, Descartes avea nevoie de o completă reîntemeiere a gnoseologiei ca sistem explicativ unitar. De aceea, îndepărtarea prezumatelor referențiale cognitive aduse de prejudecăți, obiceiuri, tradiții, ca și de valorizarea unilaterală și subiectivă a senzațiilor, i se pare a fi imperativ necesară.

²⁸ Constantin Noica, *art. cit.*, p. 101.

²⁹ Florica Neagoe, *art. cit.*, p. 281.

³⁰ René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, p. 35.

³¹ Idem, *Discurs despre metoda...*, p. 122.

³² Marin Aiftincă, *Cogito-ul și problema cunoașterii la Descartes*, în vol. ***, *Descartes și spiritul științific modern*, p. 70.

³³ Gh. Al. Cazan, *op. cit.*, p. 120.

³⁴ Cf. Constantin Noica, *art. cit.*, p. 101.

Prin urmare, Descartes începe prin *a se îndoii*, punând totul sub semnul întrebării; își va înalța gândirea și îi va conferi dimensiuni sistemice pornind de la contestarea verosimilității tuturor datelor existențiale și a tuturor cunoștințelor; va institui *regula îndoielii* ca premisă necesară a găsirii adevărului, contestând veracitatea tuturor rezultatelor și încercărilor teologice, filosofice și științifice anterioare. Inclusiv existența propriului sine, ca și existența lui Dumnezeu vor fi supuse îndoielii, scopul atingerii adevărului impunându-ne inclusiv „...să presupunem [...] că tot ceea ce se spune despre Dumnezeu nu este decât o fabulă”³⁵, deci că „...nu există deloc un Dumnezeu adevărat”³⁶. Generalizând îndoiala, Descartes o ridică la rangul de regulă; îndoiala lui va „cuprinde totul și nu va cunoaște nicio limită”, fără a se opri „...până când nu va da peste ceva de care să-i fie absolut imposibil să se îndoiască”³⁷, adică până atunci când va întâlni *un ceva* imposibil de contestat, adică *un ceva* pe care intuiția, cea care operează punctual „cu ajutorul direct al ochilor minții”³⁸, îl va găsi ca fiind evident, respectiv clar și distinct. Iar acel ceva va fi *cugetarea* însăși, căci, îndoindu-se de tot și de toate, lui Descartes îi va apărea cu claritate și distincție că, tot atunci, cugetă. În acest mod, filosoful va intui că, îndoindu-se, cugetă, gândește, raționează, deoarece „...îndoiala și cugetarea sunt fenomene care se presupun reciproc, [sunt] intuiții, percepții clare și distincte”³⁹. Cugetând, subiectul cugetător va avea intuiția – tot intuiția! – existenței de sine, astfel că, „...în momentul când spiritul își dă seama că se îndoiește, el își dă seama că gândește și că există”⁴⁰, *cogito ergo sum*. În acest mod, subiectul gânditor capătă certitudinea propriei existențe, după cum certitudinea cugetării atrage după sine existența celui ce cugetă, a subiectului cugetător. *Cogito ergo sum* se dovedește a fi deci o autentică „formulă întemeietoare de metafizică”⁴¹. Tocmai evidența incontestabilă a cugetării determină caracterul indubitabil al existenței subiectului cugetător, în timp ce amplitudinea temporală a cugetării măsoara durata existenței, după cum „gândirea este un atribut care îmi aparține: numai ea nu poate fi detașată de mine; eu sunt, eu exist [...]”; dar pentru cât timp? Anume atâta timp cât gândesc”⁴². În acest mod, cugetarea și existența devin practic consubstanțiale, legătura dintre ele devenind atât de indisolubilă, încât simpla gândire a posibilității de a exista va certifica veracitatea existenței: „Eu sunt, eu exist,

³⁵ Descartes, *Meditații metafizice*, Meditația întâia, p. 32.

³⁶ *Ibidem*, Meditația întâia, p. 33.

³⁷ Jeanne Hersch, *op. cit.*, p. 118.

³⁸ Marin Aiftincă, *art. cit.*, p. 71.

³⁹ Gh. Al. Cazan, *op. cit.*, p. 127.

⁴⁰ Jeanne Hersch, *op. cit.*, p. 119.

⁴¹ Gh. Al. Cazan, *op. cit.*, p. 127.

⁴² Descartes, *Meditații metafizice*, Meditația a doua, p. 39.

este adevărat în mod necesar de fiecare dată când o pronunț sau o concep în mintea mea”⁴³.

Însă realitatea cugetării nu atrage după sine realitatea existenței omului luat ca întreg, întrucât „...ceea ce cugetă în noi este o substanță imaterială [...], un suflet, cu totul deosebit și independent de corp”⁴⁴, căci, în acest punct al dezvoltării sistemului său, Descartes nu are nici cea mai mică certitudine privind existența propriului trup văzut ca *sarx*. Ceea ce cugetă este gândirea, rațiunea, spiritul, adică intelectul înțeles ca „pură interioritate și pură activitate”⁴⁵, ca *res cogitans*, substanța spirituală care este complet distinctă de trup, fiind imaterială, simplă și incomunicabilă materiei tangibile, dar putând-o oarecum influența.

Intuind deci existența cugetării, Descartes va intui și existența sinelui rațional. Pornind de aici, de la certitudinea aferentă existenței propriului *eu* capabil de cugetare, deci de la prima axiomă – existența eului care cugetă (prima doar din perspectiva cronologiei dezvoltării sistemului și nu și a semnificației filosofice ca atare), filosoful francez va putea intui, după cum vom arăta mai jos, și celelalte axiome, în speță existența lui Dumnezeu (de fapt prima, în ordinea importanței ontologice) și existența Cosmosului (incluzând aici și trupul, omul ca ființă materială fiind consubstanțial lumii), în temeiul cărora va putea trece, prin deducție, la explicarea realității imanente.

Vom reține deci că sistemul filosofic cartezian se edifică prin intermediul deducțiilor succesive⁴⁶, pornind de la triada celor trei axiome fundamentale, a celor trei mari idei clare și distincte, în speță certitudinea existenței sinelui rațional, a lui Dumnezeu și a Cosmosului. La temelia întregii construcții va sta însă, de o manieră incontestabilă, eul cugetător, *i.e.* sinele rațional, căci doar existența lui, ca rațiune vie, lucrătoare, poate conduce la intuirea existenței divinității și apoi a lumii, ca și cum puțința filosofării, a cunoașterii ca demers legitim al omului, ar sta în primul rând în capacitatea eului de a se explora pe el însuși.

Dumnezeu – finalitate a cugetării

Am văzut că, pornind de la realitatea – imediat vădită, adică axiomatică –, a *îndoielii*, Descartes pune totul sub semnul lui *dubito*, inclusiv pe Dumnezeu, astfel că, pentru a se edifica cu privire la divinitate, îi va fi necesară explorarea rațională a problemei existenței acesteia („va trebui să examinez dacă există un Dumnezeu și, dacă voi descoperi că există vreunul, trebuie să examinez și dacă El poate fi înșelător;

⁴³ *Ibidem*, Meditația a doua, p. 36.

⁴⁴ P.P. Negulescu, *op. cit.*, p. 127.

⁴⁵ Jeanne Hersch, *op. cit.*, p. 126.

⁴⁶ Marin Aiftincă, *art. cit.*, p. 73.

căci fără cunoașterea acestor două adevăruri, nu văd că aş putea să fiu vreodată sigur de vreun lucru.⁴⁷).

Punctul de pornire al acestei investigații raționale nu îl va constitui altceva decât singura certitudine de care filosoful francez dispune în această etapă, adică existența, certificată intuitiv, a eului său rațional, a sinelui cugetător. Această unică certitudine, deși absolut subiectivă, va căpăta în gândirea lui Descartes o consistență obiectivă inatacabilă, de la ea, începând cu ea și doar prin ea coagulându-se întregul proces filosofic de argumentare a existenței divinității și, ulterior, a lumii create. Practic, cartezianismul a convertit subiectivitatea absolută a sinelui în „factor prim al gândirii esențiale despre lume”⁴⁸, filosoful francez fiind perfect încredințat că „...tot ceea ce se poate ști despre Dumnezeu poate fi dovedit prin argumente [raționale], care nu este nevoie să fie căutate într-o altă parte decât în noi înșine și că spiritul nostru este în stare să ni le furnizeze”⁴⁹. Tocmai de aceea, intrând oarecum în spiritul scolasticii, Descartes va formula propriile *argumente* privind existența lui Dumnezeu, argumente – care, în fapt, nu vor fi altceva decât *intuiții*, adică idei clare și distincte, axiome, principii prime –, care îi vor servi pentru trecerea la cunoașterea propriu-zisă a lumii și a omului, la cosmologie și la antropologie. Să examinăm, pe scurt, conținutul *argumentelor* carteziene:

a) Primul dintre acestea pornește de la observația că omul nedesăvârșit („...ființa mea nu era perfectă”) poate reflecta la ideea de desăvârșire cu toate concretizările aferente acesteia și, implicit, la existența unei ființe ce ar poseda, doar ea, toate perfecțiunile imaginabile. Putința în sine a acestei cugetări, adică posibilitatea de a gândi și operaționaliza rațional ideea existenței unei ființe desăvârșite, înțeleasă ca idee, ca secvență localizată și precisă a cugetării, trimite, cu necesitate, la existența efectivă/reală a acelei ființe, adică a lui Dumnezeu (care „posedă în sine toate perfecțiunile despre care eu puteam să-mi fac o idee”), aceasta întrucât ideea de Dumnezeu, odată aflată în putința rațiunii, nu poate proveni decât de la Dumnezeu însuși, „...a o origina în neant fiind realmente imposibil”. Altfel spus, din faptul că omul posedă și operaționalizează rațional ideea unei ființe desăvârșite („...o natură cu adevărat perfectă”), idee care, în niciun caz, nu îi poate aparține lui („...eu nu puteam să am această idee din mine însumi”) rezultă că Dumnezeu însuși, care, astfel, ar căpăta o existență vădită, a făcut-o lucrătoare în mintea omului⁵⁰.

Observăm că ideea-forță a argumentului o constituie trecerea intuitivă de la existența (doar) în mintea omului a ideii de Dumnezeu la existența efectivă a lui Dumnezeu; existând ideea, va exista și sursa autentică a ideii, căci „...ființa obiectivă a

⁴⁷ Descartes, *Meditații metafizice*, Meditația a treia, p. 50-51.

⁴⁸ Gh. Al. Cazan, *op. cit.*, p. 126-127.

⁴⁹ Descartes, *Meditații metafizice*, p. 5.

⁵⁰ Idem, *Discurs despre metoda...*, p. 131.

unei idei nu poate fi produsă de o ființă care există doar în potențialitate⁵¹; ideea despre desăvârșire existând în mintea omului, fiind astfel inteligibilă, rezultă că ființa care concretizează această desăvârșire „comunicând-o” cvasi-implicit rațiunii, există în mod necesar, după cum „cauza unei idei posedă cel puțin atâta realitate câtă are și ideea însăși și nu numai formal, ci și obiectiv”⁵². Însă nu orice idee posedă în mod obligatoriu acest atribut, de a reprezenta o existență obiectivă prin simplul fapt al puținței omului de a reflecta cu privire la ea, deci în cel mai subiectiv mod posibil, ci doar ideea de Dumnezeu – sinteză a tuturor perfecțiunilor, căci „...dintre toate ideile pe care le are eul, singură ideea de Dumnezeu posedă obiectiv un grad suprem de realitate, pentru că e ideea unei ființe perfecte”⁵³. Descartes va face din ideea „extrem de clară și extrem de distinctă”⁵⁴ a desăvârșirii, temei pentru certificarea existenței lui Dumnezeu, întrucât „...[simpla] prezență a ideii de Dumnezeu în subiectul care gândește implică deja o lucrare, o prezență a lui Dumnezeu”⁵⁵. Dacă, cumva, Dumnezeu nu ar exista, rațiunii i-ar fi imposibil să gândească, să reflecteze asupra desăvârșirii și, implicit, asupra lui Dumnezeu: „Nu ar fi cu puțință [...] să am în mine ideea unui Dumnezeu, dacă Dumnezeu nu ar exista cu adevărat”. Omul are puțința de a se gândi la Dumnezeu, de a-și face o minimă idee despre perfecțiunile Lui, doar în măsura în care Dumnezeu există. Omului, imperfect fiind, îi va fi imposibil să reflecteze asupra desăvârșirii, dacă Cel ce este desăvârșit nu ar face această idee lucrătoare în mintea lui, chiar dacă doar într-un mod fragmentar, trunchiat, tocmai datorită imperfecțiunii umane⁵⁶ raportate la caracterul nelimitat al perfecțiunilor lui Dumnezeu. Ca urmare, pentru Descartes, „...Dumnezeu există de vreme ce noi, ființe nedesăvârșite îl putem gândi”⁵⁷, căci dacă El nu ar exista, nu am putea reflecta asupra perfecțiunii, nu am putea formula, posedea și activa, în noi, ideea desăvârșirii, nu am putea avea ideea de Dumnezeu, una care, în realitate și prin lucrarea expresă a divinității, „... a fost mereu în noi”⁵⁸, fiind adică înăscută, conaturală rațiunii. Iar ideea de Dumnezeu nu poate proveni decât de la El însuși, omului fiindu-i imposibil – Descartes este convins – să gândească desăvârșirea, adică ceva despre Dumnezeu, prin propriile-i puteri, să conceapă, rațional, altceva decât limitările și imperfecțiunile care îl caracterizează după natură, ideii de Dumnezeu fiindu-i imposibil „...să i se dea o

⁵¹ Idem, *Meditații metafizice*, Meditația a treia, p. 63.

⁵² Florica Neagoe, *art. cit.*, p. 292.

⁵³ *Ibidem*, p. 292-293.

⁵⁴ Descartes, *Meditații metafizice*, Meditația a treia, p. 58-59.

⁵⁵ Jeanne Hersch, *op. cit.*, p. 122.

⁵⁶ Descartes, *Meditații metafizice*, Meditația a treia, p. 68-69.

⁵⁷ Constantin Noica, *art. cit.*, p. 108.

⁵⁸ René Descartes, *Principiile filosofiei*, traducere Ioan Deac, București, Editura IRI, 2000, p. 89-90.

origine empirică”⁵⁹. Astfel, realitatea clară și distinctă a ideii de Dumnezeu și existența/persistența acesteia în propria cugetare îi vor garanta omului, în acest mod necesar și suficient, că Dumnezeu este real, că există.

b) Al doilea argument, care de fapt reiterează tipul argumentelor ontologice, pornește de la aceeași certitudine, a existenței sinelui care cugetă și care, cugetând, constată existența, în propriul edificiu rațional, a ideii de desăvârșire, a perfecțiunii nelimitate, a infinitului. Însă, tot atunci, eul rațional va intui imperfecțiunea sa („...cunoșteam unele perfecțiuni pe care eu nu le aveam”), limitările sale impunând cu necesitate atât veracitatea alterității, cât și desăvârșirea acesteia, atribute din care derivă chiar raționalitatea, fie ea doar restrânsă, a sinelui („...trebuia să existe cu necesitate o ființă mai desăvârșită de care să depind și de la care să fi dobândit tot ceea ce aveam”). Existența unei alte Ființe, exterioare eului, precum și desăvârșirea acesteia – de unde identificarea cu Dumnezeu a ființei în cauză – sunt, pentru Descartes, imperative, căci, altfel, sinele, subzistând într-o deplină solitudine, ar fi el însuși perfect, iar raționalitatea sa – desăvârșită, și nu doar o calchiere fragmentară a raționalității Ființei („...dacă aș fi fost singur și independent de oricine altcineva [...], aș fi putut avea tot [...] tot prisosul care știam că-mi lipsește, fiind astfel eu însumi infinit, etern, imuabil, atotcunoscător, atotputernic, având toate perfecțiunile pe care le are doar Dumnezeu”). Altfel spus, existând „perfecțiuni pe care eu nu le aveam”, trebuie cu necesitate „...să existe o ființă mai desăvârșită [decât mine] de care să depind și de la care să fi dobândit tot ce aveam”⁶⁰.

Ca și în celelalte formulări ale argumentului ontologic, existența lui Dumnezeu ar fi astfel pe deplin demonstrată, cu mențiunea că, în construcția sa, Descartes introduce un palier suplimentar, cel al alterității Ființei purtătoare a desăvârșirii (după cum un sine absolut solitar nu poate intui propriul deficit ontologic), pe care o coroborează cu teza dependenței existențiale a omului de Ființa desăvârșită, căci „...dacă în lume există vreun corp sau vreo inteligență sau o altă natură care să nu fie perfecte, ființa lor trebuie să depindă de puterea lui Dumnezeu”⁶¹. Astfel edificat, argumentul cartezian apare ca fiind oarecum mai complex, mai elaborat decât în formularea, clasică, a lui Anselm, pentru care Dumnezeu se identifică cu acel ceva „față de care nimic mai mare nu se poate imagina”. Evident, ca oricare altă formă a argumentului ontologic, și tipul adoptat de Descartes este, contestabil, putându-se invoca, perfect legitim, că nu oricare idee a sinelui rațional își are, cu necesitate, un corespondent efectiv în realitate. De altfel, Descartes însuși nu va respinge posibilitatea, evidentă, a rațiunii de a-și imagina obiecte ori ființe inexistente în realitate, însă, în cazul perfecțiunii ca atribut exclusiv și propriu divinității, avem de a face cu o idee de o cu totul altă natură decât exercițiul imaginării

⁵⁹ Florica Neagoe, *art. cit.*, p. 293.

⁶⁰ René Descartes, *Discurs despre metoda...*, p. 131.

⁶¹ *Ibidem*, p. 132.

unui lucru/ființe oarecare, astfel că „...cu cât concepem mai multă perfecțiune într-un lucru, cu atât trebuie să credem că și cauza trebuie să-i fie mai perfectă”⁶². De aceea, existând în calitate de concept rațional, ideea perfecțiunii va atrage după sine existența Ființei care, singură, o posedă, adică existența lui Dumnezeu.

c) În fine, al treilea argument (căruia Descartes îi va conferi două formulări diferite) se aliniază întrucâtva tipului cosmologic al încercărilor de a demonstra existența lui Dumnezeu. Astfel, într-o primă versiune, Descartes va vedea existența divinității ca imperativ necesară, întrucât eul rațional, singurul care ființează cu certitudine, nu-și poate fi sieși cauză – *causa sui*, nu se poate auto-crea, căci, altfel, ar poseda, în mod implicit, atributul perfecțiunii, care, în mod evident, îi lipsește. Creându-se pe sine (la un anumit moment nereținut de memoria subiectivă), subiectul cugetător ar fi avut, simultan, și puterea de a-și asigura desăvârșirea, căci „...dacă ar fi avut puterea de a se constitui pe sine ca substanță gânditoare, și-ar fi dat și atributul perfecțiunii, căci a crea substanța e mult mai mult decât a crea atribute [inclusiv cel al desăvârșirii]”⁶³. Întrucât eul este în chip vădit (adică intuitiv) lipsit de perfecțiune, posibilitatea de a se fi auto-creat trebuie exclusă, impunându-se „considerarea lui Dumnezeu drept cauză a existenței subiectului gânditor”⁶⁴, astfel că „...nu *ne suntem cauză nouă înșine, însă Dumnezeu ne este, așadar există un Dumnezeu*”⁶⁵. Implicit, cauza căreia sinele îi datorează existența, adică Dumnezeu, va fi perfectă, el, sinele, „preluând”, creat fiind, ceva din desăvârșirea Creatorului, chiar dacă atributele respective devin, prin „umanizare”, parțializate, fragmentare, limitate, ceea ce, nu putem să nu observăm, reprezintă o concluzie care, deși pur filosofică și rațională, este pe deplin convergentă cu dogmatizarea ortodoxă a chipului și asemănării.

Vom observa că, deși argumentația lui Descartes conduce, în spiritul argumentului cosmologic, la concluzia că „Universul trebuie să aibă o cauză și că acea cauză, existând prin sine, este o substanță perfectă și infinită”⁶⁶, construcția rațională carteziană nu întemeiază existența lui Dumnezeu pe observarea existenței unei lumi care nu-și poate fi sieși cauză, căci nu posedă (încă) certitudinea existenței acesteia, ci doar a sinelui care cugetă. Din același motiv nu poate invoca necesitatea cauzei exterioare pentru a explica originea mișcării unei materii altfel inerte. De aceea, rămânând în logica propriului sistem, Descartes nu va putea ajunge la intuirea necesității cauzei ultime, în speță a lui Dumnezeu, decât pornind de la ceea ce știe cu certitudine, anume că sinele său rațional există, existență incontestabilă, dar cu privire la care se poate efectua doar o singură judecată de valoare, anume că este imperfectă.

⁶² Idem, *Principiile filosofiei*, p. 85-87.

⁶³ Florica Neagoe, *art. cit.*, p. 293.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 293.

⁶⁵ René Descartes, *Principiile filosofiei*, p. 89.

⁶⁶ P.P. Negulescu, *op. cit.*, p. 113.

De aici, necesitatea existenței unui agent cauzal creator exterior sinelui va apărea ca imperativă, căci, conform unei intuiții care, nici ea, nu a fost scutită de contestări⁶⁷, ceea ce-și este sieși cauză este în același timp și o ipostază a perfecțiunii, ceea ce eul rațional nu poate fi în niciun caz.

Cealaltă formulare argumentativă utilizată de filosoful francez este ulterioară edificării cartezianismului ca sistem, întrucât pornește de la caracterul limitat și impredictibil al duratei vieții omenești (de fapt a trupului – *sarx*, căci sufletul nu împărtășește soarta trupului care moare). Ca urmare, dată fiind intuiția faptului că omul nu posedă în sine principiul vieții, că viața însăși nu își poate avea cauza în cei ce sunt vii doar o perioadă limitată de timp, impune cu necesitate existența unui factor cauzal exterior, adică a lui Dumnezeu. Altfel spus, „...doar durata vieții noastre e de ajuns pentru a demonstra că Dumnezeu există”. Durata limitată și nepredictibilă a vieții, ca și moartea inevitabilă a trupului fac ca sursa vieții noastre, ca și puțința păstrării acesteia să ne fie exterioare, căci „...nu este nici o forță în noi prin care să putem subzista sau dăinui o singură clipă”. Vremelnicia vieții omenești va implica deci originea ei într-o cauză exterioară, așadar în Dumnezeu, Cel care nu numai că „...are atâta putere încât ne face să subzistăm [să trăim] în afara lui și ne menține [în viață]”, ci este Viața însăși⁶⁸.

În fapt, prin încercările sale succesive de a demonstra rațional existența divinității, Descartes nu face decât să ducă până la capăt preeminența gnoseologică pe care o rezervă omului care cugetă, cugetării ca atare, astfel că, finalmente, Dumnezeu va apărea doar ca „...un produs al acelei autarhii cognitive pe care rațiunea o asigură subiectului cunoscător”⁶⁹. Implicit, putându-L *intui* pe Dumnezeu și putând, astfel, să treacă, cumva, „dincolo” de propriul statut ontologic de ființă creată, omul modern va avea, pe undeva inevitabil, tendința de a conferi propriei rațiuni atributul exhaustivității, astfel că, treptat, divinitatea însăși va deveni, după cum scria H.-R. Patapievici, doar o „...ipoteză epistemologică inutilă”⁷⁰.

Adjudecarea certitudinii: Omul și Cosmosul

Obținând siguranța în privința existenței lui Dumnezeu, Descartes va putea trece la următorul pas al demersului său de întemeiere axiomatică a cunoașterii, respectiv la obținerea intuitivă a unor idei clare și distincte privind existența trupului – văzut sub dimensiunea sa materială și, totodată, a lumii exterioare omului compus din trup și suflet, adică a Cosmosului. Certitudinea existenței trupului și a Universului vor fi, așadar, întemeiate pe certitudinea existenței lui Dumnezeu, deci pe o siguranță

⁶⁷ Florica Neagoe, *art. cit.*, p. 292.

⁶⁸ René Descartes, *Principiile filosofiei*, p. 89-90.

⁶⁹ Christos Yannaras, *op. cit.*, p. 12-13.

⁷⁰ H.-R. Patapievici, *op. cit.*, p. 42-43.

cognitivă superioară în ordinea ontologicului, întrucât, după Descartes, „...există mai multă realitate în substanța infinită decât în substanța finită și, prin urmare [...], eu am în mine mai întâi noțiunea de infinit și numai după aceea de finit, adică de Dumnezeu, înainte de a mă avea pe mine însumi”⁷¹.

Existând, Dumnezeu va da puțința eului cugetător de a intui, fără riscul de a se înșela, că realitatea imanentă constă și în altceva în afară de sine, astfel că se va putea spune că „...de siguranța existenței lui Dumnezeu depinde, în mod necesar, siguranța [existenței] lucrurilor celelalte”⁷². Tocmai pentru că există și este perfect, Dumnezeu garantează autenticitatea și veridicitatea acelor date ale cunoașterii (provenite, de exemplu, din senzații) care sugerează că trupul omenesc și prelungirea lui, adică lumea, Cosmosul, există cu adevărat. Evidența empirică a trupului și a lumii va deveni o certitudine, întrucât Dumnezeu însuși va valida cunoașterea întemeiată pe observații, pe simțuri și pe experiență⁷³, astfel că, „...dacă admitem veracitatea divină, putem considera că această lume exterioară este reală”⁷⁴. Dumnezeu este Cel care va garanta „bună funcționare a facultăților noastre intelectuale” și a simțurilor⁷⁵, astfel că, fiind sesizabilă empiric și fiind indicată ca existând de toate datele cunoașterii (căci „ceea ce ne învață natura [distinct de rațiune] cuprinde un dram de adevăr”⁷⁶), lumea exterioară apare ca fiind, într-adevăr, reală. Astfel, „Dumnezeu fiind perfect, lumea externă nu poate fi o iluzie înșelătoare”⁷⁷, așa cum imprecizia datelor de cunoaștere întemeiate doar pe observații empirice ar putea-o transforma în lipsa „garanțiilor” de verosimilitate conferite de Dumnezeu. Pe de altă parte, existând, lumea poate fi cunoscută, căci Descartes „...afirmă perfecțiunea divină pentru a argumenta, prin ea, posibilitatea cunoașterii lumii exterioare”⁷⁸. Cunoașterea trupului – *sarx*, deci a realității intim legate de suflet (deși separate de el) – și cunoașterea lumii infinite, a Universului, sunt unite prin însăși *metoda* cunoașterii, aceasta fiind cea care, independent de obiectivele particulare vizate la un moment dat, uniformizează potențialul gnoseologiei, după cum Descartes o arată explicit: „...nu mă pot împiedica să cred că lucrurile corporale, a căror imagine se formează în mintea mea [...] nu ar fi mai clar cunoscute decât această nu știu care parte din mine însumi”⁷⁹.

Ca urmare, întrucât se constituie în idei clare și distincte, adică în intuiții raționale „elementare”, atât Universul, cât și Dumnezeu însuși apar ca fiind întrucâtva pe

⁷¹ Descartes, *Meditații metafizice*, Meditația a treia, p. 61.

⁷² Constantin Noica, *art. cit.*, p. 110.

⁷³ ***, *Prelegeri de istoria filosofiei universale*, Partea I-a, p. 127.

⁷⁴ Jeanne Hersch, *op. cit.*, p. 125.

⁷⁵ Constantin Noica, *art. cit.*, p. 110.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 111.

⁷⁷ P.P. Negulescu, *op. cit.*, p. 113.

⁷⁸ Florica Neagoe, *art. cit.*, p. 294.

⁷⁹ Descartes, *Meditații metafizice*, Meditația a doua, p. 41-42.

măsura omului – și mai mult, a omului care se „închide” în sine pentru a cugeta, „cenzurându-și” deliberat conexiunile senzoriale și relaționale cu lumea și semenii. În acest mod, omul lui Descartes creează un spațiu practic nelimitat de manifestare rațiunii – una de nimic limitată și condiționată –, aceasta, într-o deplină autonomie, pornind încrezătoare la explorarea și explicarea unei realități considerate ca fiind complet inteligibile.

Vocația modernă a metodei

Întemeindu-și astfel demersurile cognitive, Descartes nu face decât să preînchipuie modernitatea în ceea ce are ea mai definitoriu, respectiv „...primatul omului, definit preponderent prin rațiune”⁸⁰. Și, în adevăr, prevalența, fie și doar în ordine temporală, a intuiției existenței propriului sine, coroborată cu puțința acesteia de a genera, ea singură, intuițiile ființării lui Dumnezeu și lumii, aduce cu sine *monismul subiectului cunoscător*, astfel numit de Christos Yannaras atunci când subliniază „riscul” (teologic și nu numai), născut odată cu cartezianismul – și pe care modernitatea și-l va asuma explicit –, de a-l transforma pe om în „principiul determinant [și] absolut al existenței și al cunoașterii”⁸¹. Pornind de la această premisă, a prezumatei capacități a rațiunii, în exprimările sale cele mai autarhice, de a „determina” transcendentul, modernitatea, clamând insistent autonomia existențială a Cosmosului, va tinde tot mai accentuat să-L considere pe Dumnezeu drept un simplu concept al rațiunii (!), drept o fantasmă a minții sau un produs vetust al imaginarului colectiv, avansând astfel „...în locul viziunii teologice despre lume, un antropocentrism radical”⁸². Se face resimțită aici, credem, o „vocație” de factură pretins demiurgică a omului căzut, în speță prezumata sa chemare de stăpâni lumea și de a-și asuma, prin forța rațiunii creatoare și profunzimea conștiinței de sine, o poziție dominantă în Univers. În același timp, tendința oricât de incipientă a cartezianismului de a aduce totul la măsura omului (căci, pentru a se face lucrătoare prin intuiție, rațiunea se contrage la sine însăși, izolându-se de orice influență exterioară spre a dobândi deplina libertate cognitivă) va genera, asimilată fiind de logica proprie modernității, autonomia omului în raport cu divinitatea, ruperea deliberată și programatică a legăturii interpersonale, a comuniunii cu Dumnezeu. Printr-o simplă mutare de accent operată în spațiul premiselor gândirii carteziene, axioma existenței lui Dumnezeu va fi trecută pe un plan secundar, va fi uitată și, deseori, suprimată, căci, pentru omul modern, cel care ignoră că a fost creat „...ca să fie partener de dialog al Creatorului său și inel de legătură între Dumnezeu și lume”⁸³, ea va spune mult prea

⁸⁰ Pr. prof. dr. Nicolae Achimescu, *op. cit.*, p. 473.

⁸¹ Christos Yannaras, *op. cit.*, p. 12-13.

⁸² Pr. prof. univ. dr. Gheorghe Petraru, *Paradigme conceptuale...*, p. 44-45.

⁸³ Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Omul fără rădăcini*, în vol. ***, *Biserica în misiune. Patriarhia Română la cea aniversar*, București, EIBMBOR, 2005 p. 486.

puțin și va avea o semnificație mult prea restrânsă pentru existența cotidiană. Înclinată spre simplificare și pragmatism, modernitatea va fi tentată să rețină din efortul lui Descartes doar prima parte a primului pas al rațiunii, acela de a se izola în spațiul, atât de vast, dar doar imanent, al propriei putințe de cuprindere. Astfel, foarte curând, hiperbolizând și generalizând premisa esențială a axiomaticii carteziene, omul își va reprima *înrudirea* cu Dumnezeu și „înclinarea naturală spre Cel cu care este înrudit”⁸⁴, omițând că „...gândirea sa, înțelepciunea sa, cuvântul său, iubirea sa sunt după chipul acelorași puteri în Dumnezeu”⁸⁵. Pornind de aici, omul modern își va abandona, în final, ceea ce este esențial pentru propria umanitate, *i.e.* legătura cu Dumnezeu („...pentru harul Duhului dat nouă, noi suntem în El și El în noi”⁸⁶), „uitând” că împlinirea lui „...se dobândește numai când el [omul] trăiește în Dumnezeu”⁸⁷, adică în spațiul eclesial al sinaxei euharistice.

În paralel, cernut de filtrul valorilor lumii moderne, cartezianismului i se va reține, în aceeași manieră subiectivă, propensiunea spre eul solitar (după cum rațiunea găsește calea care o va conduce la adevăr uzând doar de propriile-i mijloace, într-o deplină izolare), atât de facil convertibilă în individualism. Omul „recent” este un astfel de *ego*, unul care „...se afirmă ca individ și care are o natură proprie pe care o opune naturii altora ca pe eul său”⁸⁸. Omul acestei perspective este însă absolutizarea omului căzut, cel care nu mai recunoaște pe semenul său ca fiindu-i consubstanțial, după cum, „...după păcatul originar, firea umană devine împărțită, îmbucătățită, tăiată în mai mulți indivizi”⁸⁹. De fapt, absolutizându-se pe sine, omul modern va face din abandonarea stării de comuniune, atât cu Dumnezeu, cât și cu semenii, un mod propriu de viață, și anume viața strict individuală, complet cufundată în planul orizontal al lui *azi* și *acum* și inevitabil racordată „...intereselor și plăcerilor momentane și strict egoiste”⁹⁰. În fond, izolarea pe verticală, față de transcendent, și cea pe orizontală, față de semenii, sunt simultane și complementare. Ele rezumă, fidel și integrator, condiția umană a omului „recent”, una proprie unei existențe închise în propriu sine, unei auto-

⁸⁴ Preot Dr. Vasile Răducă, *Antropologia Sf. Grigore de Nyssa*, București, EIBMBOR, 1996, p. 112.

⁸⁵ Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, traducere din limba franceză de Dr. Irineu Ioan Popa, Arhiereu vicar, București, EIBMBOR, 1996, p. 86.

⁸⁶ Sf. Atanasie cel Mare, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, Cuvântul al III-lea, XXIV, în *PSB*, vol. 15, p. 350.

⁸⁷ John Meyendorff, *Teologia bizantină*, traducere din limba engleză de Preot conf. dr. Alexandru I. Stan, București, EIBMBOR, 1996, p. 186.

⁸⁸ Vladimir Losski, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere de Pr. Vasile Răducă, București, Editura Anastasia, f.a., p. 150.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 152.

⁹⁰ Preot prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, ediția a doua, vol. I, București, EIBMBOR, 1996, p. 328.

claustrări în spațiul strict delimitat al unei vieții dominate de reperele (și constrângerile) date de cufundarea ei în materialiate. Situată existența umană sub semnul individualismului (întotdeauna opozabil *koinoniei* eclesiale, în care omul își face lucrătoare profunda vocație spre dialog și relaționare interpersonală), nu face decât să scoată în evidență absența iubirii din câmpul valorilor umane astăzi socialmente acceptabile. De fapt, omul este modern în măsura în care exclude iubirea din orizontul existenței sale, atât iubirea care i-o poartă Dumnezeu („...Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică” – Ioan 3, 16), cât și iubirea pe care o datorează semenilor („Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși” – Matei 22, 39).

Acestea fiind spuse, vom conchide că modernitatea va face din presupuziția întemeietoare a cartezianismului – *Cogito ergo sum* (printr-o succesiune de lecturi și interpretări mai mult sau mai puțin deformate) – una dintre pretextele „filosofice” ale absolutizării omului și a autonomizării complete a existenței sale, a distanțării simultane atât de Dumnezeu, cât și de semenii. Având în vedere și auspiciile *cugetării* carteziene, gândirea modernă se va cantona în antropocentrism, omul, devenit zeul-demiurg al unei lumi exclusiv imanente, cufundându-se ireversibil în „...realitatea vieții strict orizontale, a vieții radical lipsite de posibilitatea afirmării unui principiu transcendent cât de cât credibil”⁹¹.

Concluzii

Între *metoda* elaborată de René Descartes și profilul dominat de rațiune și raționalism al modernității există o anumită legătură, care ne trimite tocmai la acel „principiu ireligios” de care vorbea Paul Hazard și care este constitutiv cartezianismului. De fapt, preluând modul sistematic de utilizare a rațiunii și structura desăvârșită din punct de vedere logic a raționalismului cartezian, modernitatea îi datorează lui Descartes însăși *metoda*, cea care s-a dovedit drept modalitatea cea mai sigură și eficientă de dezvoltare a științelor teoretice și cercetărilor practic-aplicative, adică tocmai temelia revoluțiilor tehnico-științifice succesive ce au generat baza materială a „spiritualității” moderne, a „cultului” omului modern pentru valorile și bunurile imediat comensurabile ale lumii imante. Conchidem deci că, asimilând *metoda* pentru a face din Dumnezeu fantasma ce guverna un trecut revolut, modernitatea a deformat rosturile ei autentice, unele care, în viziunea lui Descartes, nu urmăreau decât să facă vizibilă raționalitatea lumii, așa cum i-a fost ea imprimată de Creator.

⁹¹ H.-R. Patapievic, *op. cit.*, p. 87.