

Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Marco Antonio Valentim

**“UMA CONVERSAÇÃO PREMEDITADA”:  
A essência da história na metafísica de Descartes**

Rio de Janeiro  
2007

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Marco Antonio Valentim

**“UMA CONVERSAÇÃO PREMEDITADA”:  
A essência da história na metafísica de Descartes**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Gilvan Fogel

Rio de Janeiro  
2007

Marco Antonio Valentim

“UMA CONVERSAÇÃO PREMEDITADA”:  
A essência da história na metafísica de Descartes

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Rio de Janeiro, 12 de julho de 2007.

Aprovada por:

Presidente, Prof. Dr. Gilvan Luiz Fogel – UFRJ

Prof. Dr. Emmanuel Carneiro Leão – UFRJ

Prof. Dr. Pedro Costa Rego – UFRJ

Prof. Dr. Cláudio Oliveira da Silva – UFF

Prof. Dr. Joel Alves de Souza – UFPR

## Resumo

VALENTIM, Marco Antonio. “Uma conversação premeditada”: A essência da história na metafísica de Descartes. Rio de Janeiro, 2007. Tese (Doutorado em Filosofia). – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

A presente tese pretende encaminhar duas questões. A primeira: como é possível existencialmente uma relação histórica com o nosso próprio passado, representado pelo pensamento de Descartes? A segunda, subordinada à primeira: como o pensamento de Descartes, localizado nas *Meditações de filosofia primeira*, justifica a relação com seu passado, ontologicamente entendido como fundamento de determinação do próprio pensar? Articulando as duas questões, tenta-se realizar uma experiência de historicidade, na forma de uma repetição do passado, através da interpretação da meditação cartesiana em seus principais momentos, previamente indicados como elementos de estruturação do fenômeno histórico. Assim, a tese assume como sua tarefa principal liberar o acesso à historicidade essencial da meditação cartesiana, tarefa a ser executada em dois níveis: o da forma da compreensão que se destina a encontrar, através da lembrança, o seu próprio passado no pensamento de Descartes e o do conteúdo desse pensamento, focalizado na noção de representação e explicitamente retomado na perspectiva da historicidade. Quanto ao segundo nível de execução dessa tarefa, a tese concentra-se na interpretação da *Segunda* e da *Terceira Meditação*, procurando na temporalidade do pensamento meditativo o vínculo essencial entre o ser finito do *ego* e o ser infinito de Deus. Nesse sentido, a anterioridade ontológica de Deus em relação ao *ego* é apresentada como a essência mesma da história e, em última instância, como o fundamento da possibilidade de uma relação histórica de destinação entre Descartes, nosso antepassado, e nós mesmos, seu futuro. Por fim, partindo da analítica existencial de Heidegger e tomando como exemplo a meditação cartesiana, a tese pretende chegar a um conceito de metafísica no qual ela é pensada como transcendência essencialmente constitutiva da historicidade.

## Abstract

VALENTIM, Marco Antonio. “Uma conversação premeditada”: A essência da história na metafísica de Descartes. Rio de Janeiro, 2007. Tese (Doutorado em Filosofia). – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

The present thesis aims to develop two questions. The first one: how is existentially possible a historical relationship to our own past, represented by the thought of Descartes? The second one is subordinate to the first: how does Descartes' thought, localized in the *Meditations on first philosophy*, justify the relationship to its past, ontologically understood as determination ground for thinking? Bringing together these two questions, we try to accomplish an experience of historicity, in the form of a repetition of the past, through the interpretation of the cartesian meditation in respect to its principal moments, previously indicated as elements of structuration of the historical phenomenon. Following this path, the thesis takes as its principal task to produce an access to the essential historicity of the cartesian meditation. This task is to be executed in two levels: the one of the form of the comprehension that, through remembering, looks for its own past in Descartes' thought, and the other of the content of this thought, focused in the notion of representation and explicitly retaken in the perspective of historicity. In respect to this second level, the thesis concentrates on the interpretation of the *Second* and the *Third Meditation*, finding in the temporality of meditative thinking the essential link between the finite being of the *ego* and infinite being of God. Then the ontological priority of God in respect to the *ego* is presented as the very essence of history itself, and ultimately as ground for the possibility of a historical relationship of destination between Descartes, our past, and us, his future. By the end, departing from Heidegger's existential analytics and taking the cartesian meditation as example, the thesis claims to reach a concept of metaphysics in which it is thought as transcendence that essentially constitutes the historicity.

## Sumário

|   |     |
|---|-----|
| 1. Introdução. A essência da história na metafísica |     |
| 1.1. Ontologia, história e interpretação            | 10  |
| 1.2. Meditação: gênese de fundamento                | 16  |
| 1.3. Historicidade e anacronismo                    | 20  |
| 1.4. “Três milagres”                                | 23  |
| 2. Entre representação e repetição                  |     |
| 2.1. O caráter hipotético do passado                | 31  |
| 2.2. Representação e desejo                         | 38  |
| 2.3. O limite da explicação                         | 42  |
| 2.4. Dúvida e repetição                             | 56  |
| 3. Entre método e metafísica                        |     |
| 3.1. Método <i>versus</i> metafísica                | 65  |
| 3.1.1. Forma e conteúdo                             | 65  |
| 3.1.2. A validade independente do método            | 68  |
| 3.1.3. O projeto matemático                         | 69  |
| 3.1.4. A alienação da coisa                         | 71  |
| 3.2. Entre saber e ser                              | 74  |
| 3.2.1. Dúvida metafísica e vontade                  | 75  |
| 3.2.2. Verdade, ser e conhecimento                  | 83  |
| 3.2.3. As idéias em geral e a idéia de Deus         | 101 |
| 3.2.4. Representação: rememoração                   | 121 |
| 3.3. O método da metafísica                         | 128 |
| 3.3.1. “Ordem das razões” como história existencial | 128 |
| 3.3.2. A estrutura temporal da meditação            | 132 |
| 3.3.3. Circularidade e temporalidade                | 145 |
| 3.3.4. “Uma conversação premeditada”                | 150 |
| 4. Entre comum e próprio                            |     |
| 4.1. O estranho                                     | 155 |
| 4.2. O próximo                                      | 161 |
| 4.3. Eu   | 164 |
| 4.4. Um amigo                                       | 168 |

5. Conclusão. A metafísica como essência da história

|                                  |       |     |
|----------------------------------|-------|-----|
| 5.1. A possibilidade da história | _____ | 172 |
| 5.2. O recado do passado         | _____ | 174 |
| 5.3. Um outro Descartes          | _____ | 176 |
| 5.4. <i>Larvatus prodeo</i>      | _____ | 182 |
| <br>                             |       |     |
| Referências bibliográficas       | _____ | 187 |

Para Yara e Luiz Marcos, meus pais.  
Para Carolina, minha irmã.

Para o Gilvan,  
pela orientação e confiança.

## Agradecimentos

ao Pedro, por me ensinar o que é o trabalho;  
ao Cláudio, por tudo que já compusemos;  
ao Wagner, pela Amizade;  
ao Libanio e à Camila, pela ajuda e pela paciência;  
ao Germano, por acreditar no “Cara”;  
à Débora, por seu carinho;  
à Vó Lila, pelo conforto;  
ao Joel, por sua preocupação;  
ao Alexandre, mestre e colega;  
ao Alberto, por nossas conversas;  
ao Pedro Nascimento, pelo encontro *chez* Descartes;  
ao Eduardo, pela vizinhança no Rio e pela visita a Curitiba;  
à Juliana, pelos telefonemas;  
à Flaviana, pela alegria;  
ao Bruno, grande amigo;  
à Heloisa, pela torcida;  
à Rafaella e ao Estevão, pela companhia;  
a todos os colegas da UFPR, especialmente Vinicius, Isabel, Maria Adriana, Damon, Luiz, Paulinho, Breno, Viviane, Rodrigo e Inara, pela generosa acolhida e pelo companheirismo;  
aos alunos de Filosofia I e II do curso de História do IFCS, que por primeiro receberam a idéia que se procurou desenvolver nesta tese;  
aos alunos de Filosofia das Ciências Humanas do curso de Psicologia da UFPR, por acompanharem o desenvolvimento dessa idéia;  
e aos alunos de História da Filosofia Moderna I e II do curso de Filosofia da UFPR, por me darem a ocasião de descobrir o que estava faltando.

*Larvatus prodeo.*  
Descartes, *Cogitationes privatae*.

*A imagem habitual de Descartes e de sua filosofia é a seguinte: na Idade Média, a filosofia – a dar-se o caso de, em geral, ela existir por si mesma – encontrava-se sob o domínio exclusivo da teologia e, aos poucos, decaiu numa pura articulação de conceitos e problemas, de opiniões e proposições, fornecidos pela tradição; tinha se cristalizado num saber de escola, que já não dizia respeito ao homem e era incapaz de esclarecer a realidade no seu todo. Então, Descartes apareceu e libertou a filosofia dessa situação indigna. Descartes começou a duvidar de tudo; mas essa dúvida encontrou, finalmente, qualquer coisa que já não podia ser posta em dúvida, porque quem duvida, enquanto duvida, não pode duvidar de que ele mesmo existe e que tem que existir para que possa, em geral, duvidar. Na medida em que duvido, devo ao mesmo tempo admitir que “sou”; o “eu” é, portanto, aquilo que é indubitável. Portanto, enquanto Descartes, sujeito da dúvida, força os homens a duvidar, leva-os a pensar em si mesmos, no seu “eu”. Assim, o “eu”, a subjetividade humana, foi declarado o centro do pensar. [...] Essa história acerca de Descartes, que apareceu, duvidou e se tornou, ao fazer isso, subjetivista e fundou, por conseguinte, a teoria do conhecimento, dá-nos, de fato, a imagem tradicional; mas ela é, quando muito, um romance de qualidade inferior; não é, de maneira nenhuma, uma história em que o movimento do Ser se torna visível.*

Heidegger, *O que é uma coisa?*.

*Aenigmata Ludi. Ludendi gratia, quase perdi o fio na trilha, não obstante, o que tinha que ser já era. Não me consinto em minha história. Mas eu sou a justa medida, eu inspiro as balanças a ficarem paradas, eu equilíbrio. Susto, basto, estimo: estou em toda parte, mesmo em ti, que me procuras. Chamas meu nome, e mal sabe que estou tão perto pois meu nome sou eu. Eu mesmo nasci das pequenas ordens, das organizações casuais dos elementos juxtapostos. Hoje me multiplico com o que acumulo: mata cum omnia, domina sed summum aenigma. Que oráculos são? Séculos? É tarde... Tarde demais para esquecer, lembrar: abolir o presente num gesto ausente. Governo um ovo. Reino ali. Sou a ordem interna, a circulação dos humores e a perfeição geométrica. Eu sou o processo. Controlo um encontro. Demonstro um contraste. Desatrelo um desastre. Corrijo um esconderijo. Escondo um juízo. Justifico um crime. Justifico uma crise. Judio dum cristo. Eu sou a crise. Interesse-me por isso. Isolo uma ilha. Anulo um zero. Eu sou a crise do processo. Tornado e transformado. [...] Anule as essências, sou mesmo uma negação. In illis dialecticae gyris et meandris, tudo serve: faço tábula da fábula rasa. Isso é mau anúncio. Volto às origens da ordem. Peço proteção a um poder geométrico. Disponho de pouco. [...] Um mal-estar tomou conta do meu ser, um mal-entendido contra o bom senso: estou à vossa disposição. Ponho um pé fora do caminho. ACONTECEU ALGO INACONTECÍVEL. Aboli este mundo num dia de pensamento. Sou a imensa pergunta. [...] Somo todo dúvidas, uma hipótese contra o absoluto, pense: eu aqui. Suponha, não tem outro caminho para a existência dele ser possível. Ou eu o anulo, ou ele me aniquila, ou nada houve entre nós, ou minha presença – sua ausência ou minha possibilidade – alfa e ômega dele, Artky. Faço pausa, que fazer? De vi et natura chamaeleontis. Estados estacionários, já olhei de todos os ângulos e o centro congrega-se num enigma. Já me reduzi ao que digo e não me significo. Desconhece-te a ti mesmo, estranhai-vos: não conheço essa passagem. [...] De duas: ou me perco no que não sou, caio em mim para nunca mais sair, ou me empenho nos acontecimentos, e idem. Ou pelo menos fico assíduo nisso. Vamos fazer um ato, entrar no tempo, prestigiar o mundo. Pronto.*

Leminski, *Catatau*.

*I feel it expresses... the whole of human experience  
at the particular time that it is being expressed.*

John Coltrane, entrevistado por Frank Kofsky em agosto de 1966.

## 1. Introdução. A essência da história na metafísica

... não propondo este escrito senão como uma história, ou, se o preferirdes, como uma fábula...  
Descartes, *Discurso do método*, I.<sup>1</sup>

### 1.1. Ontologia, história e interpretação

Na “Introdução” ao curso *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, Heidegger discute o vínculo de essência entre filosofia e história nos seguintes termos:

a ontologia não se deixa fundar de maneira puramente ontológica. A sua própria possibilitação se remete a um ente, a algo de ôntico: o *Dasein*. A ontologia tem um *fundamentum* ôntico, que aliás não cessa de transparecer de um extremo a outro da história da filosofia, e que já se manifesta, por exemplo, através da declaração aristotélica: a ciência primeira, a ciência do ser, é teologia. A filosofia, em suas possibilidades e destinos, na medida em que ela é a obra da liberdade do *Dasein* do homem, se firma permanentemente em sua existência, ou seja, na temporalidade e, por isso, na historicidade, em um sentido mais original que toda outra ciência.<sup>2</sup>

Disto se depreende algo que será da mais elevada importância para caracterizarmos aqui a nossa questão: que é incontornável à filosofia enquanto tal, ontologia, referir-se a fundamento; que este, por sua vez, é sempre determinado como um ente; e que, por fim,

<sup>1</sup> DESCARTES, R. *Obra escolhida*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994, p. 43. (AT, VI, 4.) – Para as citações dos textos de Descartes, utilizamos, sempre que possível, a tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, feita com base no texto da tradução francesa da época, realizada pelo Duque de Luynes e revista e autorizada por Descartes. Mais raramente, quando se fez necessário, recorremos à tradução de Fausto Castilho, feita com base no texto original em latim e publicada em edição bilíngüe (DESCARTES, R. *Meditações sobre filosofia primeira*. Trad. Fausto Castilho. Edição bilíngüe em latim e português. Campinas: UNICAMP, 2004). Em todas as citações, indicamos a passagem, correspondente ao texto citado, da edição *standard* das obras completas de Descartes, organizada por C. Adam e P. Tannery (DESCARTES, R. *Oeuvres*. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. 11 vols. Paris: Vrin, 1982). Nessa indicação, seguimos a fórmula costumeira: AT, volume, página; como se nota pela citação de acima. Sendo estes os textos mais citados, lembramos que o texto francês das *Meditações* corresponde ao primeiro tomo do nono volume de AT; e o texto latino, ao sétimo volume dessa mesma edição. Quando as citações são feitas diretamente com base em AT, sem nenhuma referência a outras edições, a tradução da passagem citada é de nossa autoria.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Trad. J.-F. Courtine. Paris: Gallimard, 1985, p. 38.

é essa relação com um “*fundamentum* ôntico” que liga a filosofia – antes que uma espécie de saber, uma possibilidade existencial – à história.

No momento, importa-nos sobretudo, a partir da interpretação dessas palavras, esclarecer preliminarmente o que, em vista da essência da filosofia, é possível entender por historicidade. Do ponto de vista filosófico, o caráter histórico não teria nada que ver com uma propriedade comum a todos os fatos passíveis de tematização pela ciência da história, a historiografia; não, no que concerne à filosofia, historicidade é algo a ser definido pela relação a fundamento, ou ainda, pela compreensão do modo como se constitui e se estrutura essa mesma relação – a saber, o tempo. Logo, dizer que a filosofia é histórica significa dizer que consiste antes de mais nada (principalmente, antes de toda e qualquer qualificação epistemológica) em pura e simples referência ao fundamento, ao ente como tal, e que, neste sentido, ela equivale também pura e simplesmente à experiência da temporalidade, compreendendo a totalidade do ente. Assim, invertendo-se os termos da definição preliminar, diríamos que filosofia é algo que pertence, necessariamente, à própria estrutura e dinâmica do tempo histórico como transcendência para o fundamento (do qual Deus, mas também *Dasein*, o “ente que nós somos”, são designações ontológicas). E por historicidade, em linhas bastante gerais, não entendemos outra coisa que *existência: gênese de fundamento no espaço de compreensão que se abre com a filosofia, e que ela em si mesma é.*

Desse modo, está formulada de forma geral a pressuposição principal de onde partimos para elaborar a nossa questão. Trata-se, para nós, de realizar a experiência da filosofia enquanto gênese do fundamento (metafísica), ou ainda, enquanto temporalidade existencial (história). Evidentemente, para isso não se necessita da leitura e do estudo aprofundado de nenhuma obra em especial de “filosofia”, nem de quaisquer obras “filosóficas”, e nem sequer é preciso nenhum esforço temático de especulação:

como experiência de gênese de fundamento, a filosofia é o que, pura e simplesmente, *já* está acontecendo para cada um de nós, em toda e qualquer circunstância – na forma da temporalidade da compreensão enquanto transcendência para o fundamento.

Por isso, a questão da origem da história não representa, para nós, objeto nenhum que pudesse ser enquadrado dentro dos limites estreitos de uma especialidade teórica como a “filosofia da história”. O que nos importa é a experiência mesma da historicidade, ou ainda, nas palavras de Ortega y Gasset, a experiência da “*mudança de mundo*”<sup>3</sup> – e isto, para simplesmente dar-se e acontecer, não carece de que a especulação temática, que delimita a história como uma realidade à parte das demais, venha em seu socorro para elucidá-la na condição de objeto epistemológico. Pois, da mesma maneira que uma tese “filosófica” não constitui nada mais do que um pálido reflexo, talvez mesmo um desmentido, da Filosofia enquanto experiência ontológico-existencial, um documento historiográfico, a despeito de toda e qualquer justificativa culturalista, não consiste em nada mais do que em um vestígio, senão mesmo um simulacro, do acontecimento da história como gênese temporal de fundamento, acontecer em cujo âmbito se decide efetivamente a verdade e o sentido de um mundo ou época.

A razão disso, para usarmos aqui uma formulação extremamente concisa de Heidegger, é que “o sentido nunca é o *tema* da compreensão”.<sup>4</sup> Ou seja, o fundamento para que se transcende, historicamente, não se confunde jamais, enquanto possibilidade existencial, com um conteúdo ou tema da compreensão; ele antes integra a sua estrutura ontológica, na constituição da temporalidade histórica, como aquilo pelo que a compreensão mesma se delimita e orienta, todo o tempo, na circunstância histórica à

---

<sup>3</sup> Cf. ORTEGA Y GASSET, J. *Em torno a Galileu*. Trad. Luiz Felipe A. Esteves. Petrópolis: Vozes, 1989, pp. 75-76.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M. *Vom Wesen der Wahrheit – Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann, 1988, p. 18.

qual se encontra lançada. Esse descompasso entre *sentido* (fundamento; antecipamos: passado) e *compreensão* (transcendência: futuro) é o que funda originariamente, em nível ontológico-existencial, a consistência da destinação histórica (mundo: presente) em que, tão logo existimos e especulamos, nos encontramos. E neste mesmo espírito, dizemos: história não tem nada que ver com o pretérito que se pretende documentar; aliás, só o preterido é documentável. Ela consiste, pura e simplesmente, em *tudo* o que nos acontece, aqui e agora, enquanto, existindo desde o futuro (compreensão) já nos referimos de todo ao passado (fundamento). Assim pois, a vigência do sentido coincide com o próprio fracasso da tematização, consistindo ao mesmo tempo no êxito propriamente dito da história enquanto auto-apropriação da compreensão que, tendo fracassado na tentativa de tematizar ou objetivar o que é sentido, efetivamente transcende, como que à revelia de si mesma, para o fundamento.

Mas, então, pergunta-se: como poderemos cumprir, dentro dos limites de uma investigação inevitavelmente teórica, a tarefa de realizar a experiência da filosofia enquanto gênese de fundamento, sem deixar de corresponder propriamente ao sentido existencial da história, que escapa à objetivação temática? Que procedimento, ou metodologia, poderia nos garantir um verdadeiro acesso ao fenômeno da historicidade, sem que imediatamente já não o preteríssemos em nome da objetividade do documento (e, de fato, há um “documento” que iremos privilegiar), por cuja análise julgaríamos tematizar esse fenômeno? Enfim, como é possível simplesmente “entrar” no sentido, deixar que a compreensão se guie apenas por ele, para que desse modo a interpretação possa provar-se a si mesma como real experiência de concretização do que pretende tomar por tema, e não fracassar, esvaziando-o de realidade ao propor, em seu lugar, nada mais do que uma abstração?

Primeiro de tudo, é preciso reconhecer que não há, e nem pode haver, “metodologia” para contornar a dificuldade; aliás, esta última aponta, aqui, para o fato de que a relação que se pode autenticamente manter com a questão deve ser de *apropriação*: faremos a experiência de nós mesmos ao nos colocar à escuta de um “outro”, na interpretação. Para nós, esse “outro”, o sentido a ser investigado, constitui a história enquanto temporalidade existencial, ou gênese de fundamento; logo, é preciso que, apropriando-nos do sentido, nós mesmos nos tornemos históricos, que o “signifiquemos”, que nos coloquemos, de saída, no tempo da fundamentação. Em outras palavras, ao nos encaminhar para aquilo que propriamente ainda não compreendemos, que por isso investigamos, e que só poderemos compreender e investigar na medida em que já participarmos, por assim dizer, da sua essência, ele-“outro” é que virá a ser no percurso da nossa investigação *para si mesmo*, formando-se, a partir de não mais do que meros vestígios, com a “matéria-prima” da nossa própria compreensão, isto é, fazendo-se sentir tão-somente pelo poder de escuta em que esta última, antes de mais nada, consiste.

Por esse meio, o pretendido método, a rigor, o percurso da investigação, se revelará, desde si, como a “coisa mesma” a ser investigada: a saber, na forma de *uma* história. É preciso reconhecer que não há, para quem investiga com propriedade a essência da história, outro método que o próprio tempo da compreensão – tempo marcado pela simultaneidade entre o instante do sentido, que transcende a apreensão temática resguardando-se como silêncio, e a duração existencial do empenho de compreender, o qual se realiza como linguagem. Por isso, uma tal investigação deverá necessariamente assumir a forma e a força de uma narrativa, e não as de uma exposição “lógica” de argumentos, surda à transcendência do sentido; de uma narrativa, portanto,

em que se conta e apresenta a origem do fundamento, em vista do qual a compreensão existencial, investigativa ou não, sempre já opera historicamente.

Mas que “vestígios” são esses a partir dos quais o fenômeno da historicidade poderia ganhar consistência, e realidade, no âmbito da compreensão em que tem centro a investigação que projetamos? Quem pode ser este “outro” a encarnar o *sentido* da história, por meio de cuja apropriação pretendemos realizar a experiência da filosofia enquanto gênese de fundamento? Em que *contexto*, precisamente, a nossa interpretação encontra lugar e ocasião propícios para firmar-se e desenvolver-se na condição de um experimento de historicidade? Ou ainda, a que *passado*, ou horizonte de orientação, nos achamos fundamentalmente referidos enquanto assim questionamos a essência da história?

Tais perguntas coincidem num ponto: é que necessitamos de um exemplo existencial de fundamentação, a rigor, de um *paradigma histórico-ontológico*, por cuja compreensão e apropriação poderíamos empreender a nossa investigação, de tal modo que a interpretação do mesmo, em vista da questão em torno à historicidade, já pudesse equivaler à experiência de fundamento que nos propomos a realizar.

A bem dizer, não se trata de buscar apoio num texto, sistema ou doutrina filosóficos para corroborar alguma tese que houvéramos concebido, mas sim de deixar que o pensamento, não só na medida em que fala mas também em que cala, de um outro, que nos chega do passado, atue livremente sobre a nossa própria compreensão, na condição de fundamento. Mas isto não significa que nos limitaremos a obedecer cegamente à sua palavra, como “maus discípulos”; não, quer dizer que esse outro – fundamento, passado, horizonte de orientação vital – promete nascer de novo, e talvez mesmo de forma inaudita, unicamente graças à abertura de nosso poder de compreensão, e rigorosamente dentro dos limites deste último: ele, o outro, é quem,

*antes de mais ninguém*, nós mesmos somos, enquanto fundamento de determinação da compreensibilidade na qual tem lugar todo o nosso fazer e desfazer. Ao interpretá-lo, existimos; habitamos o intervalo histórico-essencial que nos aproxima dele e, ao mesmo tempo, distancia; o compasso em que se articulam e separam a compreensão e o sentido; a passagem em que se encontram e desencontram o futuro e o passado. Porque, vale repetir, de alguma maneira nós já somos aquele a quem compreendemos; e isto, antes mesmo de que dele tomemos conhecimento ou que, pelo contrário, o ignoremos por completo, de que o “entendamos” de perto ou nos pareça longinquamente estranho.

Para começar, portanto, assumimos que toda e qualquer interpretação, enquanto atividade de temporalização, quer dizer, de referência a fundamento, é sempre e necessariamente histórica.

## 1.2. Meditação: gênese de fundamento

Assim, perguntamos mais uma vez: na experiência de pensamento que aqui se projeta, quem somos? A quem se refere fundamentalmente a nossa compreensão? Quem é o nosso passado, aquele que de nós demanda interpretação a fim de que possamos existir como quem nós mesmos já somos? Resumindo toda uma história em um só nome, respondemos a pergunta com o seguinte: esse outro é Descartes.

Não se trata, porém, de uma escolha “arbitrária”; a rigor, não se trata sequer de uma escolha, a decisão de delimitar o nosso projeto histórico-ontológico de investigação, acerca da essência da história, a uma interpretação existencial das *Meditações de filosofia primeira*. Trata-se sim de, num experimento de historicidade, deixarmos que o passado se torne presente, em seu poder de determinar o futuro da compreensão que nós mesmos somos. Ou seja, trata-se de romper decisivamente com o pretérito abstrato que nos é proposto com o “cartesianismo”, para encontrarmo-nos, de

dentro da compreensão, com o passado enquanto tal, na experiência concreta da história como *passagem*. Trata-se, enfim, de situarmo-nos num modo ou âmbito de temporalidade em que toda diferença substantiva entre nós e Descartes desapareça para dar lugar ao fundo originariamente comum de todas as realizações históricas, sobre o qual o pensamento de Descartes deve renascer como ocasião propícia a que nossa própria compreensão, no exercício de sua história, se aproprie de si mesma.

Com isso, subentende-se que “Descartes” não pode designar, para nós, nenhuma alcunha autoral, nenhum corpo de doutrina, em suma, nenhuma identidade ou conteúdo subjetivos, mas que esse nome deve indicar a *forma* existencial de uma destinação histórica. Não basta dizer que Descartes consiste no sentido de uma época determinada – pelo menos, não como usualmente entendemos “época”, a saber, como uma idade cronológica: pois o que antevemos em Descartes, ou melhor, na experiência temporal da *meditação* enquanto gênese de fundamento que a denominação autoral pretende designar, é aquilo que, de comum, todas as épocas possíveis, bem como toda e qualquer individualidade, compreendem simplesmente ao se referir, todo o tempo, ao seu futuro e ao seu passado.<sup>5</sup> Em poucas palavras: compartilhamos, em essência, com Descartes a própria, sempre única e mesma, história fundamental, na dependência da qual a “nossa” época e a “dele” podem configurar-se objetivamente como distintas.

Mas, afinal de contas, em que medida o pensamento que Descartes *é* e que se consoma na experiência especulativo-existencial da meditação dá margem à empresa investigativa de determinar a constituição ontológica do fenômeno da historicidade? De

---

<sup>5</sup> “Na metafísica se opera a meditação sobre a essência do ente e uma decisão sobre a essência da verdade. A metafísica funda uma época ao dar-lhe o fundamento de sua figura essencial mediante uma determinada interpretação do ente e mediante uma determinada concepção da verdade. Este fundamento predomina sobre todos os fenômenos que caracterizam a época. Inversamente, nesses fenômenos se deve poder reconhecer o fundamento metafísico para uma meditação suficiente sobre eles. Meditação é o ânimo de converter no mais digno de questão a verdade dos próprios axiomas e o âmbito dos próprios fins” (HEIDEGGER, M. “Die Zeit des Weltbildes”, in: *Holzwege*. Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann, 1977, p. 69).

que maneira pretendemos fundamentar a delimitação de nosso projeto filosófico à tarefa de hermenêutica do percurso de pensamento narrado ao longo das *Meditações*?

Em primeiro lugar, na condição de obra principal, entre inúmeras outras possíveis, da história da filosofia, as *Meditações* oferecem a ocasião propícia para tanto, se as compreendemos, e pudermos demonstrá-lo, que elas oferecem, em seu conjunto, um exemplo do acontecimento da filosofia como gênese de fundamento, isto é, de posição da “questão fundamental da metafísica” como origem da historicidade. Por meditação subentendemos a própria atividade de transcendência em que, pela confrontação com a possibilidade de nada ser, isto é, com a impossibilidade de algo ser, se decide o sentido da totalidade do ente; o que determina o destino da compreensão como um mundo, época ou individualidade singulares. É na experiência da meditação que se coloca, originariamente, a “questão fundamental da metafísica”, a qual, nas palavras de Leibniz retomadas por Heidegger, assim se pronuncia: “Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?”.<sup>6</sup>

De saída, é preciso que estejamos atentos ao sentido, a bem dizer, transcendental dessa pergunta: ela não expressa, necessariamente, conforme somos levados a crer, a suma abstração de um esforço especulativo; nela transparece, bem antes disso, a própria forma ou esquema existencial da compreensão enquanto atividade de referência a fundamento; e, nessa acepção, com ela se formula *a priori* a estrutura da história. Isto significa que o que está em jogo na “questão fundamental da metafísica”, em resposta à qual “algo” assume a forma do fundamento, é o sentido da *anterioridade* enquanto tal, questionado em vista da impossibilidade de o Nada ser “antes”: na questão, projeta-se desde o futuro, em si mesmo um “nada” impossível, o passado como começo do presente em que a pergunta está sendo proposta.

---

<sup>6</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987, p. 33 e ss.

Em outros termos, essa questão, encerrando a forma transcendental de todas as questões e perguntas possíveis, de todas as “vivências” temporalizantes, equivale ao âmbito de gênese do fundamento, e a resposta a ela é sempre um *mundo*, como perspectiva ou disposição sob a qual se realiza uma vida. O próprio fundamento, *a cada vez* diversamente configurado, encontra na questão da metafísica o “começo” de sua história.

Assim, por exemplo, o moderno princípio de razão, que orienta, na dimensão histórico-ontológica do passado, o modo de ser de uma época inteira, pode ser compreendido como sendo já uma resposta à questão fundamental da metafísica, como resultado de uma decisão face à impossibilidade de Nada ser, de a compreensão ser “causa” de si mesma. Impossibilidade que, na questão, se antecipa transcendentalmente como a origem de todas as possibilidades existenciais, sendo, portanto, origem daquilo mesmo que, por natureza, já é compreendido como princípio, começo e causa: o fundamento.

Ora, o que são as *Meditações* de Descartes senão a narrativa dessa história de fundamentação? Mais ainda, o que é a interpretação das *Meditações* que pretendemos realizar senão essa história mesma sendo efetivamente experimentada na relação entre o futuro de nossa compreensão e o passado que dá sentido ao nosso mundo? Aliás, o que é a interpretação que realizamos a cada instante, senão essa experiência renovada de escuta de um outro, sem o que nós próprios nada seríamos? Pretendemos demonstrar que essa atividade de interpretação é precisamente o que Descartes denomina *meditação*.

### 1.3. Historicidade e anacronismo

No entanto, à nossa interpretação das *Meditações* de Descartes, pode-se objetar que a história “propriamente dita” não é tema privilegiado, nem mesmo um problema ou preocupação do autor das *Meditações*, de maneira a que fosse possível, e inclusive “legítimo”, ler a referida obra, tomando a questão da historicidade como fio-condutor de uma apropriação do pensamento cartesiano.

Com efeito, Descartes não fala em história: a palavra mesma sequer aparece ao longo das *Meditações*. E, quando surge na sua obra, como por exemplo em certas passagens das *Regras para direção do espírito* e do *Discurso do método*,<sup>7</sup> é quase sempre a pretexto de uma crítica e desqualificação da cultura que, sob a forma da tradição, predomina sobre a época. Atendo-nos exclusivamente a esses textos, ficamos com a impressão de que a relação que Descartes mantém com a “história” se reduz à de mera contestação do passado, e mais: que essa relação não desempenha nenhum papel relevante no desenvolvimento da sua “metafísica”, figurando apenas como elemento de uma propedêutica biográfica e culturalista, quase como uma medida de assepsia contra os prejuízos da tradição, ao pensamento especulativo, reputado “puramente” a-histórico. Para esclarecer melhor a dificuldade, poder-se-ia resumir o conteúdo filosófico dessa objeção com as seguintes palavras de Ortega y Gasset:

Para Descartes, o homem é um puro ente racional incapaz de variação; daí que a história lhe apareça como a história do inumano no homem e que ele a atribua, definitivamente, à vontade pecadora que constantemente nos faz deixar de ser entes racionais e cair na aventura infra-humana. Para ele, como para o século XVII, a história não tem conteúdo positivo, senão que representa a série dos erros e equívocos cometidos pelo homem.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Cf., por exemplo, a Regra III e as duas primeiras partes do *Discurso*.

<sup>8</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *¿Qué es filosofía?* Madrid: Alianza, 2001, pp. 21-22.

Contudo, será mesmo que a questão se esgota apenas nisso, e que, conseqüentemente, a investigação que projetamos fracassa antes mesmo de começar, por ater-se a uma perspectiva “anacrônica” de interpretação das *Meditações*?

Não obstante, o mesmo autor das linhas acima citadas – um pensador para quem a questão da história se coloca de um ponto de vista rigorosamente ontológico – não hesita em afirmar, na conclusão de um curso inteiro dedicado à determinação dos “conceitos fundamentais” da história, o seguinte: “Em Descartes, pela primeira vez, faz o homem uma afirmação radical da superioridade do presente sobre todo pretérito, do presente como terra de que emerge o futuro, que cria o futuro”.<sup>9</sup> Dizendo assim, Ortega toma a obra de Descartes como exemplo maximamente expressivo do acontecimento histórico por excelência, o de “mudança do mundo”. Com isso, ele aponta para o fato de que o valor filosófico mais próprio do pensamento cartesiano, ou melhor, da experiência que se realiza sob o nome de meditação metafísica, reside justamente em sua força histórico-existencial de colocação e tratamento da questão da realidade. Se levamos isso em conta, a acusação de anacronismo começa a perder força.

Mas, então, como ficamos? Vemo-nos diante de um aparente paradoxo: o pensamento dotado da mais elevada vitalidade histórica parece coincidir com o pensamento que negaria à história toda e qualquer realidade, a não ser a quase-realidade da ilusão.

Se é assim, recuando até à raiz filosófica da dificuldade, devemos buscar a origem desse paradoxo na própria estruturação existencial do pensamento de Descartes: ele não resulta senão do descompasso, que é de ordem histórico-ontológica, entre a compreensão temática que nele opera e o sentido de sua realização. Logo, se os principais “objetos temáticos” das *Meditações* são, segundo o título completo da obra

---

<sup>9</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *Em torno a Galileu*, p. 191.

diz, a alma e Deus, e não a historicidade como tal, o seu sentido, o limite essencialmente “impensado” a partir do qual o pensamento se apropria de si mesmo em formulações, é, porém, eminentemente histórico. Não podemos prová-lo a não ser fazendo a experiência de interpretação desse mesmo pensamento; mas é possível desde já antever que, se não fosse desse modo, sequer poderíamos estar falando de Descartes, assumindo para nós mesmos, como problema e tarefa, o sentido do pensamento desse outro que propriamente *existe* ao longo das *Meditações*. *Descartes é*, antes de mais nada, *o nosso próprio pensamento*, o seu futuro, *em torno a Descartes*, o nosso passado (ao menos pretendido como tal).

Com isso, queremos dizer que esse anacronismo, entre o pensamento cartesiano e a nossa questão, é essencial. Não há interpretação que não se revele anacrônica, nesse sentido. Do ponto de vista mais concreto, Descartes não é o “autor” pretérito cujo nome os livros registram; é, sim, o nosso passado, o de cada um de nós; aquele que, como todo outro que reconhecemos ter vindo *antes*, penhora e dispensa todas as nossas possibilidades de compreensão. Ou ainda: o silêncio de Descartes sobre a história, o seu impensado, *é* a nossa própria questão, pela qual transcendemos em sua direção. *A existencialidade mesma, na qual radica todo fenômeno histórico, é por si anacrônica.*

Por conseguinte, o paradoxo acima aludido é o que precisamente justifica a ocasião propícia, na medida mesma em que a oferece, a que realizemos o nosso projeto de investigar a origem metafísica da história enquanto um experimento de historicidade. Interpretando assim o pensamento de Descartes, fazemo-lo apenas em vista daquilo que torna possível a sua vigência sobre o nosso mundo, a saber, em vista do impensado em todo e qualquer pensamento, que é a *sua* própria história enquanto transcendência para o fundamento que constitui o *nosso* próprio passado.

Logo, o que se pode objetar à investigação aqui projetada coincide surpreendentemente com a sua motivação mesma: a referida objeção tem de formalmente positivo o fato de tornar presente a dívida que, de princípio, nos mantém ligados, quase que por um laço de sangue, a Descartes. Uma dívida que só se deixa pagar às custas de nos apropriarmos inteiramente de nosso tempo, de empenharmo-nos em nossa existência; a mesma dívida que instava Descartes a romper com a tradição para tornar ao seu passado próprio, lançando-o, desse modo, à dúvida em relação ao sentido de sua época.

A objeção de anacronismo fornece-nos, portanto, nada mais nada menos do que o “método” através do qual o propósito da investigação poderá cumprir-se no contexto que elegemos para tanto. Valendo para a nossa investigação, para a meditação cartesiana, assim como para toda história possível, o método consiste pura e simplesmente na temporalidade existencial da compreensão. E é com base nisso que pretendemos esboçar, em linhas gerais, o roteiro que iremos percorrer “metodicamente” ao longo de nossa interpretação das *Meditações* de Descartes.

#### 1.4. “Três milagres”

Entretanto, desdobrando-se em momentos sucessivos, nosso roteiro de interpretação sofre necessariamente a defasagem característica do discurso, enquanto tempo do mundo fundado, em relação ao instante da meditação, isto é, o de fundamentação do próprio mundo, determinando assim um “antes” e um “depois” onde só há um repentino “agora”, em que os momentos da interpretação se co-pertencem simultaneamente. Mas, segundo vimos, não é senão esse afastamento operado pela sucessão que ocasiona a aproximação ao instante, pela qual se empenha o esforço de apropriação do sentido. Aliás, a dificuldade afeta, em primeiro lugar, as *Meditações*

mesmas e é o que exige a reunião dos seus momentos constitutivos numa estrutura, tradicionalmente reconhecida, com base nas palavras de Descartes, como “ordem das razões”.<sup>10</sup> Segundo Beyssade, o propósito das *Meditações* consiste, de certo modo, em dar conta dessa dificuldade, deixando-se traduzir pela seguinte questão: “Como desenvolver em etapas sucessivas na ordem das razões um pensamento filosófico em que tudo é simultâneo?”.<sup>11</sup> Quer dizer, a ordem resulta da própria temporalidade da compreensão, que se desenvolve historicamente. Julgamos que essa consideração deve ser levada a seu limite máximo, a ponto de reconhecermos como *idênticos no instante* aqueles elementos, notadamente o *ego*, Deus e o mundo, que surgem como diversos na sucessão. Desse ponto de vista, a “ordem das razões” consiste na articulação compreensiva do instante.

---

<sup>10</sup> “E é preciso observar, em tudo o que escrevi, que eu não sigo a ordem das matérias, mas somente a das razões: isto significa que eu não tentei dizer em um mesmo lugar tudo o que pertence a uma matéria, porque me seria impossível bem prová-lo, havendo razões que devem ser tiradas de muito mais longe em relação a outras; mas, raciocinando com ordem *à facillioribus ad difficiliora*, deduzi disso o que pude, tanto para uma matéria quanto para outra; o que é, ao meu ver, o verdadeiro caminho para bem encontrar e explicar a verdade” (Descartes a Mersenne, carta de 24/12/1640 – AT, III, 266). No interesse da presente tese, ocuparemos explicitamente dessa questão, acerca da natureza do percurso meditativo enquanto “ordem das razões”, nos itens 3.2 e, sobretudo, 3.3. Por ora, a título de um prévio esclarecimento, vale indicar, a partir da passagem citada, que a ordem seguida nas *Meditações*, longe de implicar uma prerrogativa das “razões” sobre as “matérias”, ou melhor, do *pensar sobre o ser*, sugere como que uma “indigência” de princípio experimentada pelo pensamento, maximamente afastado do ser no começo da meditação. Esta deve, assim, progredir do mais abstrato para o mais concreto, de maneira que os pensamentos a princípio afirmados sobre uma “matéria” padecerão, necessariamente, uma revisão ao longo do percurso, dando lugar a um conhecimento cada vez mais concreto sobre a mesma “matéria”. No “Prefácio dirigido ao leitor” das *Meditações*, Descartes renova a advertência com um exemplo, mediante o qual pretende responder a uma objeção feita na desconsideração da ordem seguida pela meditação metafísica: “Do fato de a mente humana, convertida em si mesma, perceber que não é senão coisa pensante, não se segue que sua natureza ou *essência* consista em ser somente coisa pensante, de sorte que a palavra *somente* excluísse todas as outras coisas de que se poderia dizer que também pertencem à natureza da alma. Objeção a que respondo, dizendo que eu também não quis excluí-las, na ordem da própria verdade da coisa, mas unicamente na ordem de minha percepção” (DESCARTES, R. *Meditações sobre filosofia primeira*, p. 211 – AT, VII, 8). Isto é, o conhecimento de “mim mesmo” como uma coisa pensante é primeiro apenas na ordem das razões, como “ordem da minha percepção” (cf. *Segunda Meditação*), ao passo que, na ordem das matérias, como “ordem da verdade da coisa”, o conhecimento mais concreto e, nesse sentido, verdadeiro de “mim mesmo” é aquele no qual “me” reaproprio do “meu” próprio ser, reconhecendo-“me” como sendo um homem, uma alma essencialmente unida a um corpo (cf. *Sexta Meditação*). Portanto, a ordem das razões, seguida pela *metafísica* cartesiana, não equivale à ordem do pensamento puro e simples, mas à ordem do pensamento enquanto *referido* ao ser. Que essa ordem seja, mais concretamente, a ordem ekstático-temporal da compreensão de ser, ou seja, uma história existencial de fundamentação, é o que, ao fim de nosso percurso, procuraremos ter demonstrado.

<sup>11</sup> BEYSSADE, J.-M. *La philosophie première de Descartes*. Paris: Flammarion, 1979, p. 9.

A necessidade desse ponto de vista se deixa notar exemplarmente através da objeção de circularidade lógica que, tradicionalmente, isto é, na perspectiva da pura sucessividade desenraizada do instante, se levanta contra as *Meditações*: somente se chega à prova da existência de Deus por meio da evidência do pensamento, mas *ao mesmo tempo* esta evidência só tem validade se de antemão garantida pela veracidade divina. Ocorre, então, um círculo em que pensamento e Deus, ou seja, compreensão e sentido, se co-determinariam sem que nenhum dos dois pudesse reivindicar de direito a prioridade na sucessão dos momentos constitutivos da meditação.

Não obstante, queremos crer que precisamente aí onde falha a lógica, onde a exatidão dedutiva cede ao anacronismo, é que “mora” a experiência propriamente dita, a saber, o referido hiato existencial entre transcendência e fundamento, decisivo no fenômeno da historicidade. Assim, o chamado “círculo cartesiano”, no qual se implicam mutuamente aqueles elementos que trataremos como sendo formas existenciais de essencialização do ente (dúvida, transcendência, mundo), não só não denota nenhuma espécie de equívoco na construção dos argumentos, como na verdade consiste no sintoma mais concreto e expressivo da dinâmica existencial que tem lugar na meditação: a relação temporal de circularidade ontológica entre futuro e passado. Essa circularidade hermenêutica oferece a evidência mais premente de que “algo” absolutamente outro *coordena* todo o percurso da meditação, “algo” que ultrapassa, de saída, qualquer tentativa temática de objetivação, e que, com isso, convoca a compreensão a transcender em direção a si mesmo, de maneira que, no movimento do compreender, esse “algo” se deixa visar como fundamento.<sup>12</sup> Sem poder agarrá-lo num dado esquema de conceitos, a

---

<sup>12</sup> “O tempo dessa *démarche* é homogêneo ao tempo natural de nosso espírito: ele tem a sua volubilidade, mas ele lhe dá sentido e unidade intrínseca, pois esse tempo é metodicamente orientado, ordenado e *como que dominado pela verdade que se enuncia*; ele é homogêneo ao tempo científico das proposições matemáticas: ele tem a sua significação lógica, pois esse tempo une, ele também, o antes ao depois como premissa à conseqüência, mas ele acrescenta a duração incompressível, a impossibilidade e a interdição de sobrevoar a duração, tudo o que o matemático encontra de fato na demonstração que faz, e que os matemáticos ignoram” (BEYSSADE, J.-M. *La philosophie première de Descartes*, p. 9. Grifo nosso).

compreensão se vê destinada como que a traçar, através de seu existir, um círculo em que a compreensão mesma transcende para a *anterioridade* de um outro, o fundamento ou causa unicamente a partir de cuja “imagem e semelhança” ela passa a “fazer sentido”, evidenciando-se a si mesma como projeto do fundamento para o qual transcende.

Por conseguinte, não devemos, na verdade nem sequer podemos, em nossa interpretação, nos esquivar do método da temporalidade existencial da meditação, ao nos depararmos com aquilo que a lógica formal rechaça, peremptoriamente, sob as designações de circularidade, petição de princípio, equivocidade semântica, etc. Devemos mesmo, pelo contrário, valorizar maximamente as ocasiões em que a apreensão temática irá vacilar diante da impossibilidade de uma rígida e unívoca conceituação. Quando se impõe por si mesmo, o fracasso da linguagem pode, sim, significar o êxito de uma real experiência. Isto também não quer dizer que devemos abrir mão do aparato lógico-conceitual, privilegiando os paradoxos com que é costume dispensar-se da “coisa mesma”: necessitamos dele e não hesitaremos em utilizá-lo em proveito da interpretação, mas igualmente não tardaremos em largá-lo, se o apego aos conceitos puser em risco a inteligibilidade do fenômeno.

Porém, qual será, afinal de contas, o nosso caminho? A sua estrutura deve abarcar os momentos mais elementares que pertencem à narrativa do movimento histórico-ontológico de transcendência. De certo modo, já tivemos chance de especificá-los, ao menos alusivamente, como os três momentos a serem atravessados na experiência da meditação. A sua mais concisa designação, nós a encontramos numa lacônica anotação que Descartes fez num caderno de pensamentos, as *Cogitationes privatae*. Nela, Descartes discrimina os três momentos estruturais da meditação remetendo-os à sua unidade originária, pelo que fica subentendido que a ordenação

desses momentos corresponde rigorosamente a um desígnio “providencial”, rigorosamente transcendental (no sentido do que compete à transcendência).

Em suas *Cogitationes privatae*, Descartes registrou para si mesmo: *Tria mirabilia fecit Dominus: Res ex nihilo, liberum arbitrium et Hominem-Deum* – “Três milagres fez o Senhor: a Coisa desde o Nada, o livre arbítrio e o Homem-Deus”.<sup>13</sup> O que estamos tentando indicar com essa insólita referência é que os três milagres operados pela divindade correspondem precisamente às formas ontológico-existenciais de essencialização do ente como dominado pela historicidade.

O “livre arbítrio” designa o poder de duvidar, que Descartes concebe explicitamente, na *Quarta Meditação*, como vontade, e que nas duas primeiras *Meditações* se revela como o lugar do Nada: o futuro como abertura de possibilidades de ser.

A “Coisa desde o Nada” denota a gênese do fundamento a partir do Nada no qual a compreensão se reconhece na dúvida. Trata-se da delimitação do sentido de ser do ente enquanto tal: o passado como causa, horizonte de determinação ontológica. Esse acontecimento, de ordem transcendental, é narrado ao longo da *Terceira Meditação*, na prova *a posteriori* da existência de Deus.

O “Homem-Deus” aponta para a configuração ou encarnação do fundamento numa circunstância mundana de interpretação. Desse ponto de vista, a *Sexta Meditação* narra a constituição do homem a partir da “união substancial” entre alma (pensamento) e corpo (consistência ontológica de “coisa”) tornada possível pela providência divina ou natureza. Trata-se, portanto, do presente enquanto dimensão do vínculo existencial entre compreensão e fundamento.

---

<sup>13</sup> AT, X, 218. Citado por KOYRÉ, A. *Considerações sobre Descartes*. Trad. Hélder Godinho. Lisboa: Editorial Presença, 1992, p. 51.

Os “três milagres” operam conjuntamente, perfazendo a unidade de um mesmo, a *história*. Essa unidade se exprime como o instante originário, âmbito da vigência de *Dominus*, cujo poder de criação equivale, na perspectiva da transcendência, à própria historicidade, e que se gera a si mesmo *ao longo* da meditação que se conclui com a fundamentação da existência do homem no tempo. Nesse sentido, é a dúvida, como prévio testemunho da absoluta alteridade de *Dominus*, na forma existencial do futuro, que desencadeia a transcendência para o fundamento, na forma do passado, a fim de que essa experiência de auto-apropriação do tempo se consume com a fundamentação de um mundo, na forma do presente.

Propomos aqui que é a essa dinâmica ontológica, a da historicidade, que as *Meditações* obedecem ao desenvolver a “ordem das razões”, e é dela também que procuramos tomar parte ao procurar o nosso próprio passado, e daí apropriarmo-nos dele, projetando nossa investigação como uma hermenêutica da meditação cartesiana.

Assim, à imagem dos “três milagres” indicados como “ekstases” temporais, delimitamos desde já, em esboço, a estrutura do fenômeno da historicidade. Inspirados nisso pelas *Cogitationes privatae*, e tendo sobretudo em vista a ordem das *Meditações*, chegamos à seguinte estrutura, que deve constituir nosso “método”:

(A) *Liberum arbitrium*, ou o Futuro do Presente: o fenômeno existencial da dúvida;

(B) *Res ex nihilo*, ou a Repetição do Passado: o fenômeno existencial da transcendência;

(C) *Hominem-Deum*, ou o Presente do Passado: o fenômeno existencial do mundo.

\* \* \*

Na presente tese, vamos nos limitar a discutir os dois primeiros elementos dessa estrutura. Acerca do terceiro elemento, prometemos apenas uma “indicação”. Não obstante, a apresentação preliminar dessa estrutura em sua totalidade nos é indispensável. Chegou-se a ela procurando estabelecer a estrutura do texto das *Meditações* a partir do acontecimento do qual as elas são uma exposição. Portanto, a estrutura em questão pertence, antes, a esse acontecimento, de ordem histórico-essencial, do que às próprias *Meditações*, as quais, na condição de texto, herdam do acontecimento a estrutura que exibem. O discernimento prévio da estrutura do fenômeno da historicidade constituiu a primeira etapa do percurso, realizada ao longo desta introdução. De todo modo, não é nossa pretensão dar conta dessa estrutura. Nosso objetivo é bem mais modesto: apenas discutir, a partir da visada prévia do fenômeno em sua totalidade estrutural, a relação necessária entre os elementos no interesse de algumas questões provenientes da herança cartesiana que todos partilhamos. Se, com isso, conseguirmos efetivamente *indicar* a essência da história na metafísica de Descartes, tomada como exemplo de toda metafísica possível, damo-nos por satisfeitos. De fato, notar-se-á que, daqui em diante, o nosso percurso não se desdobra rigorosamente conforme a referida estrutura. A necessidade de intercalar, entre o anúncio da estrutura do fenômeno da meditação e a interpretação dos seus elementos, considerações de ordem propedêutica e historiográfica, nós esperamos que ela se justifique ao longo do percurso.

No segundo capítulo, intitulado “Entre representação e repetição”, procedemos a uma prévia liberação do fenômeno da historicidade, através de uma consideração crítica do comportamento existencial segundo o qual, na maioria das vezes, o nosso passado, no caso, o pensamento de Descartes, é visado. Vamos nos ater, nisso, à forma da compreensão que procura *tematizá-lo objetivamente*, com a finalidade de aceder a uma forma de compreensão que, pelo contrário, possa *acompanhá-lo existencialmente*.

No terceiro e principal capítulo da tese, intitulado “Entre método e metafísica”, nossa atenção volta-se inicialmente sobre o conteúdo, por assim dizer, “objetivo” do pensamento de Descartes e de interpretações consagradas do mesmo, a fim de liberar o acesso à historicidade da meditação cartesiana desde “dentro” da abordagem historiográfica a que ela se submete. Nesse sentido, esse capítulo recupera positivamente conteúdos avaliados de maneira negativa no anterior. Num segundo e decisivo momento desse capítulo, procuramos, interpretando principalmente as três primeiras *Meditações*, desempenhar a tarefa propriamente dita que nos colocamos aqui, articulando os dois primeiros elementos da estrutura acima discriminada.

No último capítulo, intitulado “Entre comum e próprio”, pretendemos, em sintonia com nosso propósito primeiro, fazer voltar sobre nós mesmos, sobre a nossa “situação hermenêutica”, a questão da tese. Para isso, vamos nos questionar sobre a historicidade de nosso próprio *Dasein* – ente que, segundo Heidegger, guarda em si a possibilidade da história – tanto na relação com o nosso passado, exemplarmente indicado na figura de Descartes, quanto *ao mesmo tempo* na relação com o nosso presente, visado a partir do pensamento de Heidegger.

Dando continuidade a essa aproximação, procuraremos na conclusão – “A metafísica como essência da história” – situar, de maneira geral, nossa interpretação da metafísica cartesiana por relação à que Heidegger textualmente oferece sobre a mesma.

## 2. Entre representação e repetição

Mais certo seria dizer que os sonhos nos dão o conhecimento do passado, pois os sonhos se originam do passado em todos os sentidos. Não obstante, a antiga crença de que os sonhos prevêm o futuro não é inteiramente desprovida de verdade. Afinal, ao retratarem nossos desejos como realizados, os sonhos decerto nos transportam para o futuro. Mas esse futuro, que o sonhador representa como presente, foi moldado por seu desejo indestrutível à imagem e semelhança do passado.

Freud, *A interpretação dos sonhos*.<sup>14</sup>

### 2.1. O caráter hipotético do passado

A presente tese assume como propósito questionar a possibilidade da história. Para isso, conforme o destino de toda e qualquer tese de filosofia, ela toma por tarefa, pela qual pretende encaminhar essa questão, interpretar o pensamento de um pensador da história, mais precisamente, da história da filosofia. Nesse sentido, a tese faz de si mesma questão: pergunta pela possibilidade da história tomando como ponto de partida o próprio fato de que, na condição de tese de filosofia, ela é, ou esforça-se por ser, um determinado comportamento histórico – a bem dizer, *uma relação da história consigo mesma*. Sabemos que, fazendo ou não disso questão, a condição de uma tese de filosofia é, quanto ao conteúdo mas também, e sobretudo, quanto à forma, sempre histórica: segundo escreve Heidegger, um pensador *da* história, “nenhum dos que venham a pensar *depois* deve ser poupado dos mesmos caminhos percorridos por um pensador *anterior*”.<sup>15</sup> Através dessas palavras, é a própria história que nos adverte sobre si mesma, enquanto “isso” pelo que somos absolutamente concernidos na medida em que pensamos. Todavia, embora saibamos disso, que ao escrever uma tese de filosofia

---

<sup>14</sup> FREUD, S. *A interpretação dos sonhos*. Trad. Jayme Salomão (dir.) Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 645.

<sup>15</sup> HEIDEGGER, M. *Nietzsche: metafísica e niilismo*. Trad. Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 32.

agimos sob a determinação da história, dificilmente podemos afirmar que, da própria história, elemento no qual se nos abre um caminho para a filosofia, temos um saber.

Estranha, senão mesmo periclitante, a situação em que, ao começar uma tese de filosofia, nos vemos lançados: não sabemos aquilo pelo que somos absolutamente concernidos e determinados em nosso percurso de filosofia, percurso que julgamos poder trilhar sob a forma do diálogo com um pensador da história. Mas, não o sabendo, não sabemos, em última instância, o porquê de fazer uma tese de filosofia. Esse não-saber não é, como se vê, pouca coisa: pois somente conhecendo de algum modo o que determina o caminho é que podemos confirmar na verdade que esse caminho, sejam quais forem as direções nele tomadas, tem um sentido – e daí buscar a cada passo, e a propósito de toda e qualquer conexão de idéias, orientar-se concretamente por ele. O sentido oferta a necessidade, constitui a coesão e impõe o fim do caminho. Por isso, um caminho que não faz questão de seu sentido não pode ser considerado verdadeiramente um caminho; trata-se antes de um desvio em relação ao caminho que se *deveria* trilhar.

Por enquanto, no que diz respeito a nós, tudo o que “sabemos” acha-se concentrado no fato de que nos reconhecemos já determinados historicamente, no diálogo de pensamento que almejamos travar. É precisamente de uma tal pré-determinação do pensar pela história que queremos fazer nossa questão – questão com qual nos dirigiremos, “carregados” pela própria história, àquele *junto a quem* pretendemos perguntar o que é, e como é possível, a história. Não obstante, urge desde logo observar que esse “quem”, na direção do qual procuramos destino, consiste justamente num *antepassado*, de modo que a proximidade que, em relação a ele, necessitamos supor, a fim de encaminhar a nossa questão sob a forma de um diálogo de pensamento, constitui ela mesma todo o problema de que iremos nos ocupar – a relação histórica propriamente dita. Em outros termos, que o nosso antepassado “possa ser

entendido”, ou ainda, *que ele exista* como tal, e *que nós mesmos existamos* determinados, como de imediato supomos ser, em referência segura a ele, tudo isso não é, de maneira nenhuma, um fato por si evidente, capaz de dispensar um questionamento de ordem essencial. A não ser, é claro, da perspectiva do hábito, talvez mesmo a de um profundo desenraizamento, em que persevera obstinadamente nosso próprio ser. Mas o que, nas palavras de Ortega y Gasset, corresponde ao “suposto mínimo da história” deve, no presente, tornar-se o mais questionável, a saber: que entendemos o nosso próprio passado.<sup>16</sup>

De que modo podemos reconhecer que, em todo diálogo de pensamento, somos determinados historicamente? Ou, segundo dissemos acima, no que se mostra a condição histórica de uma tese de filosofia? Respondemos provisoriamente: uma tese de filosofia é concernida pela história na medida em que, submetida ao passado, trata do passado, podendo ou não, para tanto, retornar ao passado, *passar*.

Podemos reconhecê-lo já pela simples consideração de um dado nada casual: que, na maioria das vezes, uma tese é sempre o estudo de um conceito, noção ou tema “em” certo autor, grupo de autores ou época sempre passados, anteriores – por mais “contemporâneos” que se possam julgar. Com efeito, trata-se de um dado tão predominante que, sem receio de generalizá-lo, podemos falar de uma fórmula ou esquema que, de antemão, condiciona as teses de filosofia: “o conceito X no pensamento de Y”. Nesta situação, caberia perguntar pelo que seria das teses de filosofia, se esse “passado” já não estivesse aí para ser retomado, se X e Y já não se mantivessem acessíveis e disponíveis à tematização.

Nisso, fica evidente o que essencialmente define a condição histórica de uma tese de filosofia: a *familiaridade* com o passado. Não haveria teses de filosofia se o

---

<sup>16</sup> “O suposto mínimo da história é que o sujeito de quem fala possa ser entendido” (ORTEGA Y GASSET, J. *¿Qué es filosofía?*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 21).

passado não fosse de algum modo *presente*. Mais ainda, familiar. A esse respeito, pode-se mesmo afirmar que, numa tese, aquilo com que sempre se conta, que se supõe como presente, é, antes de mais nada, o passado. A pressuposição básica do esforço de tematização em que consiste uma tese de filosofia é, por assim dizer, a *presença do passado*. Caso esse pressuposto caísse em *dúvida*, *nada* se poderia tomar como tema de uma tese de filosofia. Por ora, *também nada* compreendemos do passado a não ser que ele constitui o pressuposto fundamental, talvez mesmo incontornável, de toda e qualquer tese de filosofia.

Uma tese de filosofia mostra-se como um empenho de presentificação do passado. Passado que já é de todo tornado presente pelo ato mesmo que o pressupõe como familiar, disponível à tematização. Essa é a condição, ou melhor, a forma histórica de toda tese de filosofia: a de ser, enquanto pressuposição do passado, um ato de presentificação. Contudo, já de saída cabe questionar se, no desempenho de tal pressuposição, é o passado mesmo que, enquanto *passado*, se torna presente. Isso porque, se atentarmos um pouco para o conteúdo dessa pressuposição, veremos que o passado *nunca* pode estar presente. O passado *não* é presente: na melhor das “hipóteses”, é um limite do presente.<sup>17</sup>

Mas, se é assim, o que é que se “apresenta” numa tese de filosofia dedicada ao passado? O que, num tal ato de presentificação, diferencia o passado do presente? Como se pode reconhecer o passado, no presente do pensamento? Não é possível, senão mesmo provável, que, pressupondo-se como presente, o passado seja nisso mesmo aniquilado, ou ao menos dissimulado, enquanto passado? Há sentido em falar de um

---

<sup>17</sup> “Esse atuar no presente de algo latente, distante que, ao mesmo tempo, está ausente, isso é o passado. O que dele nos é presente é seu efeito em nós, mas ele permanece oculto. [...] Vivemos a maior parte de nossa vida contando com esse grande ausente que é o Pretérito, o qual chamamos assim porque já não é, senão que foi; isto é, se foi, se ausentou. [...] Por isso, o homem e todo o humano nele é realidade histórica, pois, segundo vamos dizendo, é literalmente verdade que está, de pronto, feito de passado, porque uma de suas partes, que chamamos costas, consiste precisamente no passado, em efficacíssimo passado” (ORTEGA Y GASSET, J. *Una interpretación de la historia universal*. Madrid: Alianza, 1989, p. 103).

passado a que o ato tético de pressuposição estaria previamente referido? No que se funda esse pressupor, pelo qual uma tese de filosofia se determina historicamente e sem o que ela de nada trataria, não seria tese nenhuma, seria tese de nada e, talvez mesmo, uma posição do Nada?

Não podemos aqui desconsiderar a possibilidade de que a familiaridade com o passado, condição de toda e qualquer tese de filosofia, bem ao contrário de representar uma garantia de constância e acesso ao seu objeto temático, signifique a coexistência com o que se supõe presente mas que, assim suposto, não é de forma nenhuma “presente” tal como ele mesmo é, a saber, como passado. Temos que lidar com a possibilidade de que a familiaridade com o que chamamos de “passado”, cuja presença antes de mais nada pressupomos, seja na verdade a coexistência com um *ausente*, todavia pré-disposto e talvez dissimulado como presente (por exemplo, na figura de um texto). Sob a ameaça dessa possibilidade, somos levados a perguntar se nós mesmos temos passado, se o nosso passado é efetivamente real, se aqueles “outros” junto aos quais supomos ser, na forma da presença do passado, realmente vêm *antes* de nós, ou se não “passam” de fantasmas por cuja projeção se dissimula inadvertidamente, sobretudo para nós mesmos, a falta de fundamento de nossas próprias pressuposições. Será mesmo que o que representamos como história da filosofia, sem nos questionar sobre a possibilidade do passado que de antemão tomamos como presente, é semelhante a uma casa mal-assombrada, na qual as sombras de nossas ocasiões de não-pensamento, simbolizadas pelas variáveis X e Y da fórmula das teses de filosofia, fazem o papel de permanentes inquilinos? “Pensadores como Aristóteles, Descartes, Leibniz e Hegel precisam conviver com o fato de serem contraditos por um doutorando. Trata-se de algo tão catastrófico que estes, aos quais elas concernem, não chegam sequer a notá-lo.”<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 21.

Será mesmo possível que o passado, no qual parecemos encontrar referência segura e garantia de “realidade” para tudo o que fazemos e deixamos de fazer, não seja, no fim das contas, nada além do correlato de uma *representação* – o presente representado, apresentado de novo, colocado diante e contra si, em proveito de sua indigência histórica? Em tal caso, a ausência do passado constituiria a catástrofe real do presente.

Ameaçados por essa possibilidade, já não somos, portanto, obrigados a confessar que a familiaridade em que nos posicionamos a propósito de toda relação histórica mascara o caráter *essencialmente hipotético* de nosso próprio passado, se é que não obstrui o *advento* do passado como o que se antepõe por si mesmo a nós, fazendo-*nos* passar ao presente? Que abismo se abre entre a passagem do passado, na experiência da pré-determinação do pensamento pela história, e o ato de representação, pelo qual o passado é pressuposto e tornado presente na condição de objeto temático de uma tese de filosofia? É possível, no limite da presentificação, um retorno ao passado como passado? É possível uma relação histórica em que *tornar presente* o passado seja ao mesmo tempo *passar* ao presente? Ou será que toda tese de filosofia, enquanto *uma* relação da história consigo mesma, resulta da impossibilidade insuperável de passar, de habitar propriamente a história – e isto no modo da pressuposição de familiaridade com o passado, como dissimulação da historicidade para si mesma graças ao dispositivo da representação? Assim, embora necessitemos pressupor algo como passado, pressupor a própria presença do passado, ainda que seja para questionar o estatuto dessa pressuposição mesma, o passado não pode ser aqui, para nós, uma evidência inquestionável. O passado deve ser a nossa questão.

Decerto, para realizar-se, esse questionamento exige um comportamento histórico especial. Questionar o caráter hipotético do passado implica tanto admiti-lo como suposição quanto assumi-lo como problema – jamais, contudo, num sentido

teórico-experimental, e sim num sentido ontológico-existencial. Se, para nós, o passado se torna hipótese, não queremos dizer com isso que o tomamos na condição de uma suposição dotada de valor explicativo e passível de verificação, como se diz, “na realidade”.

Fazer questão do passado significa algo absolutamente diverso. Significa, antes de qualquer coisa, não poder reconhecer no que se considera “passado” uma função da realidade presente nem, muito menos, uma referência para a mesma. Significa que *tudo o que julgamos anterior* – a partir do que, não obstante *preterindo-o*, nos determinamos a cada passo no presente, inclusive para derivar uma conclusão de uma “hipótese” qualquer, ou antes, diferenciar uma lembrança de uma fantasia – *pode nunca ter sido*. Significa, pois, perder *de todo* o passo, no presente. Significa, enfim, perguntar pelo *sentido da presença como tal*, pelo que sustenta *desde antes* o presente, e para tanto não dispor de *nada, no presente*, como resposta. Por isso, questionar o caráter hipotético do passado implica estar existencialmente disposto no limite extremo do presente, sob o padecimento de uma *ausência* – para daí, *desde o futuro*, retornar ao presente, *passar*. Esse questionamento tem, assim, uma temporalidade específica: ele se move no futuro do passado, tempo originário do presente. “A possibilidade de acesso ao passado funda-se na possibilidade de um presente compreender-se, a cada vez, como estando por vir.”<sup>19</sup> Como é possível desde já perceber, algo muito estranho resulta dessa exigência, proveniente da própria questão: a necessidade de compreender que *o passado* – isso para o que o questionamento, na condição de tese, supõe estar voltado – *nunca ainda aconteceu*.

Perguntando pela possibilidade da história, a presente tese de filosofia tem por propósito recuperar o passado *no modo da própria historicidade*. Pretendemos, através

---

<sup>19</sup> HEIDEGGER, M. “O conceito de tempo”. Trad. Marco Aurélio Werle. In: *Cadernos de tradução*, no. 2. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, 1997, p. 37.

de uma relação histórica, a saber, através da interpretação da obra de um pensador que *supostamente* nos chega do passado, recuperar concretamente o sentido da palavra com que em geral designamos a presença do passado em vista de explicarmos a nós mesmos, no presente: *antes*. Sobretudo porém, na medida em que é a hipótese do passado que está presentemente em tese, a presente tese de filosofia tenciona, sem nenhuma garantia de que o consiga, constituir uma ocasião da própria anterioridade: isto é, demonstrar a possibilidade da história, o sentido de proveniência, fazendo explicitamente a experiência de um retorno ao passado.

## 2.2. Representação e desejo

Descartes é demais importante para ser a coisa apenas dos historiadores da filosofia; ele é a coisa dos filósofos. E Descartes é demais importante para ser a coisa apenas dos filósofos; ele é a coisa de todos os pesquisadores, tanto científicos quanto literários, e dos outros, igualmente. [...] Em suma, Descartes é ele também, hoje, a coisa do mundo melhor partilhada.<sup>20</sup>

É nas palavras de um de seus principais comentadores que reconhecemos descrito, de maneira muito precisa, o comportamento histórico em que, de início, nos encontramos diante daquele junto a quem pretendemos perguntar pela história. Esse comportamento, conforme podemos ler, consiste na situação em que o passado é “a coisa do mundo melhor partilhada”. Nessa representação do passado, é eminentemente confirmada a pressuposição da familiaridade com o passado; na verdade, ela só é possível à base desta última.

---

<sup>20</sup> BEYSSADE, J.-M. “Descartes et la nature de la raison”. In: MARQUES, E. (org.) *Verdade, conhecimento e ação – Ensaios em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 47.

Mas, então, em vista do que dissemos acima, iremos simplesmente negar que Descartes, à semelhança do *bon sens*, é “a coisa do mundo melhor partilhada”? Sim, temos essa pretensão. Contudo, não para concluir o oposto: que Descartes seria a coisa do mundo “menos” partilhada, à maneira de um segredo, somente acessível a poucos. O que pretendemos afirmar é que Descartes, *na medida em que deve constituir o nosso próprio passado*, não é todavia absolutamente compartilhável, como supomos compartilhar “as coisas do mundo”. Não encontraríamos Descartes, *tendo sido*, dirigindo-nos presentemente para o quer que seja no mundo – coisa, pessoa ou lugar: nem investigando a sua obra e/ou os registros de sua vida, nem interrogando terceiros, supostamente tão familiarizados com ambas a ponto de fazer delas sua profissão e especialidade, nem, muito menos, cavando algum buraco na terra, a fim de devassar o seu fundo em busca das relíquias do “passado”. No entanto, por mais estranho que pareça, falando assim, nada mais fazemos do que retomar o que havíamos primeiro considerado: que o passado *não é* presente – *nunca*, como coisa do mundo.

“É muito fundo o poço do passado. Não deveríamos antes dizer que é sem fundo esse poço?” – é com esta advertência que Thomas Mann inicia a tetralogia *José e Seus Irmãos*,<sup>21</sup> a qual, a seu modo, constitui também um experimento de historicidade no sentido de uma repetição do passado. Essa advertência recai agora sobre nós. Quando dissemos que o nosso passado, a concentrar-se exemplarmente na figura de Descartes, não é compartilhável, significa que ele não pode ser representado, como passado. Não há retorno possível ao passado, se para retornar partimos do presente. O presente só pode nos dar o pretérito. *Nós mesmos, enquanto representamos, só podemos nos dar o pretérito*. Como a palavra não consegue disfarçar, o pretérito consiste no próprio presente, preterido em relação a si mesmo.

---

<sup>21</sup> MANN, T. *José e seus irmãos*, vol. 1: *As histórias de Jacó, O jovem José*. Trad. Agenor Soares de Moura. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983, p. 13.

A diferença entre o pretérito e o presente funda-se numa “apreciação”, ou seja, na representação de um valor. Por isso é que, a partir do presente, o passado precisa necessariamente aparecer numa representação como o presente que já foi, o presente que não é mais. Por isso também o passado está para o presente como o que se apresentou “antes” e o futuro, como o que se apresentará “depois”. “Antes” e “depois” constituem aí, nessa representação em que o espaço geométrico fornece o esquema da temporalidade – a saber, na assim chamada “linha do tempo” –, posições valorativas, que só encontram medida no próprio representar. O passado é o que já tivemos *diante de nós*, o futuro o que ainda teremos *diante de nós*. A “realidade” de ambos é, assim, mensurada com base na presença do presente, no que conseguimos colocar diante de nós, representar. “Isso mesmo” que somos é também medido pelo presente, o representável. Prova é que não nos reconhecemos no que não somos capazes de representar, e o que não conseguimos representar é, nisso mesmo, *ou* valorado negativamente, preterido em favor do presente “atual”, *ou* valorado positivamente, projetado como um presente “por vir”. Em ambos os casos, a medida é o presente, o representável.

No entanto, o que está aí, no presente, como medida? Pode ser outro senão o próprio representar? Colocando como medida do tempo o que ela mesma pode representar, *a representação quer ser* presente para si, *deseja* poder encontrar-se consigo no presente – isto é, *em si mesma*. A representação é, antes de mais nada, representação de si: na verdade, o único propriamente representável é ela mesma. Desse modo, a representação é o que somos, no presente. Ou melhor, *a representação é o próprio presente*: o passado é tudo aquilo que não desejamos mais, futuro é o tudo aquilo que desejamos ainda, e o presente, nada mais do que o nosso desejo de sermos presentes a nós mesmos. Sob o presente como medida, estamos nós, capazes de nos

representar, “movidos” pelo desejo de nos tornarmos presentes, representáveis, para nós. Assim, o passado resulta do valor que nos atribuímos na representação de nós mesmos.

A representação é o modo da temporalidade em que o *desejo* atua e prepondera. Na temporalidade do desejo, o passado é sempre pretérito: função ou obstáculo, por natureza suplantável, para a satisfação do desejo na representação, completa, de si mesmo: “a coisa do mundo melhor partilhada”. Capaz de representar o que quer que “seja”, o desejo é, por natureza, incapaz de passar: carece de proveniência. *Para a representação, não pode haver história*. Para a representação, só há um presente, sem passagem.<sup>22</sup>

Com isso, encontramos aqui ocasião para recusar uma opinião acerca da história: precisamente aquela segundo a qual ela constituiria o domínio propriamente dito do transitório, contingente, factual, etc. De modo que, para conhecer a história (nisso reduzida ao pretérito), só nos restaria “construí-la”, aplicando à massa caótica de fatos transitórios uma ordem consistente de leis e categorias previamente disponíveis. Ora, antes de ceder a essa opinião, por mais convidativa e premente que ela seja, é preciso perguntar: no que se funda a admissão do caráter transitório do que “historicamente” acontece?

Assim como questionamos a familiaridade com o passado, é preciso também questionar a pressuposição pela qual a temporalidade é definida, e sobretudo confirmada pelo hábito, como a transitoriedade, *dada*, dos eventos. “Tudo ‘passa’”: isso que vale universalmente como verdade sobre o tempo histórico não seria “verdade”, contudo, *tão-só* para a temporalidade da representação, na qual atua o desejo? Se a passagem do

---

<sup>22</sup> “[...] só um presente sem devir, inteiramente ao abrigo do perigo”: esta expressão é usada por Hannah Arendt para caracterizar a temporalidade do desejo. Cf. ARENDT, H. *O conceito de amor em Santo Agostinho – Ensaio de interpretação filosófica*. Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, s/d, p. 21.

tempo equivale ao movimento do desejo, a transitoriedade dos eventos deve sim constituir, para a representação, o que melhor define o tempo histórico. Pois de onde se origina a transitoriedade, senão do desencontro sempre renovado entre a representação e o presente que ela representa, para nele jamais conseguir reconhecer-se a si mesma como presente e, logo, sempre necessitar preteri-lo em proveito do que ainda pode advir também como presente?

Com efeito, *em seu caráter transitório*, o presente resulta da impossibilidade de representar o passado enquanto tal – impossibilidade que se traduz pelo que, de ordinário, chamamos “futuro”. Movida pela ausência do passado, aspirando ao futuro, a representação é sempre insatisfeita, e essa insatisfação, operando representativamente, constitui a verdadeira origem da transitoriedade dos eventos no tempo, bem como, por mais paradoxal que pareça, da própria *constância* reivindicada para o presente. “É a vida que, *prendendo-se aos bens para lhes roubar o futuro em seu próprio benefício*, os transforma em coisas efêmeras, em coisas que mudam, em *mutabilia*.”<sup>23</sup> – “Tudo ‘passa’”: *quem* o diz é o desejo, e o diz necessariamente, em virtude da insatisfação no presente, devido ao limite que todo representar surpreende em si mesmo, constantemente. Assim, é a transitoriedade mesma do presente, cristalizada na presença do pretérito, que testemunha, longe de o desmentir, o caráter hipotético do passado: isto é, a possibilidade de nunca haver passado, ou ainda, a impossibilidade de, na representação, algo ter sido realmente.

### 2.3. O limite da explicação

Voltando ao ponto de partida, podemos perguntar: é nesse sentido, *por obra da representação*, que Descartes nos surge como “importante”? É nesse sentido, *em função*

---

<sup>23</sup> ARENDT, H. *O conceito de amor...*, p. 24.

*do desejo* de nos tornamos presentes a nós mesmos, que nos importamos com Descartes? É Descartes ele mesmo uma *importância*, transitória, ainda que duradoura? *Quem* é Descartes, na medida em que supostamente nos vem ao encontro, desde o passado? Sob que modalidade da compreensão, que não o desejo, será possível o passado, enquanto proveniência? Qual seria a temporalidade própria de um retorno a Descartes? Como, enfim, haveremos de ingressar no tempo em que tal retorno se faz realmente possível?

Antes de mais, é preciso ter claro que o retorno ao passado consiste numa tarefa de *compreensão*. Mas, compreender... um outro? Compreender Descartes, por exemplo, é compreender um outro, que foi supostamente antes de “nós mesmos”? Uma tal compreensão do passado teria lugar pura e simplesmente com o aniquilamento da representação, com um despojar-se de si em favor de um outro que não se é e que, por isso mesmo, se julga que “foi”? Com isso, estaríamos supondo que a possibilidade de acesso ao passado no modo do retorno depende de uma espécie de auto-sacrifício: a história só pode começar sob a condição de que quem deve fazer a experiência da história se aniquile a si mesmo, em proveito de um outro.

No entanto, a história é sempre história do *mesmo*. Compreender o passado, retornar, isto significa: ser presentemente o *mesmo* que se foi antes, tê-lo sido. Que haja história, quer dizer que nós *mesmos* já fomos, antes. Contudo, isso não equivale a um aniquilamento do “outro”, suposto não ser quem nós somos, ao qual retornaríamos na história. Isso significa que nós, no presente, e esse “outro”, no passado, somos o Mesmo. Quer dizer, sobretudo, que nós somos *nós mesmos* e esse outro é *si mesmo* somente numa *repetição*: somente somos quem somos por *já termos sido atualmente* aquele outro-mesmo que *atualmente vem antes* de nós-mesmos.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Referimo-nos aqui à distinção que Heidegger promove entre pretérito (*Vergangenheit*) e passado essencial (*Gewesenheit*): “Manifestamente, o *Dasein* nunca pode ter passado [*nie vergangen sein*], não porque ele não passe, mas porque essencialmente ele nunca pode ser *disponível* [*vorhanden*];

Obviamente, isso não tem nada que ver com nenhuma das explicações – naturalistas, cosmológicas, psicologistas, genealógicas etc. – pelas quais justificamos *a partir do presente* a nossa própria origem também no presente, sempre sequioso de “validação”. Enquanto assim nos determinamos, a saber, pela representação, não somos nós mesmos: pois, nisso, nunca temos realmente sido, mas apenas representado nosso próprio passado hipotético, *na suspensão de uma relação real de proveniência*. No entanto, visto que quem somos jamais pode ser dado a si mesmo por meio de representação, só nos encontramos conosco mesmos no passado, ou seja, sob a determinação da anterioridade, a qual absolutamente não pode ser posta pelo representar.

Logo, a tarefa de compreensão como retorno ao passado implica que sejamos capazes de nos colocar em questão *junto com* Descartes. O movimento de retorno, a própria compreensão em obra, não se faz de nós “mesmos” para um “outro”; a esse respeito, aliás, é preciso notar que a alteridade, entendida como a relação entre “os muitos”, entre “uns e outros”, é solidária do transitório, na execução do desejo. Mas o retorno se faz, diferentemente, *do mesmo para si mesmo*. Sujeito, porém, a ser assim confundido com uma tautologia, ele corresponde na verdade ao salto por sobre um abismo, que não se deixa transpor por nenhum meio presentemente disponível, entre o ser-presente como tal e o ser-passado também como tal – ambos modos de *uma só e mesma* compreensão, a se repetir. Nesse sentido, a repetição de Descartes *por nós* não é outra que a repetição, aparentemente absurda, de nós mesmos *por Descartes*. Pois o

---

antes, se é, ele *existe*. Em sentido rigorosamente ontológico, o *Dasein* que não mais existe não passou, mas tem sido-aí [*nicht vergangen, sondern da-gewesen*]. As antigüidades ainda simplesmente dadas possuem um caráter 'passado' [*Vergangenheitscharakter*] e histórico com base em sua pertinência instrumental e proveniência [*Herkunft*] de um mundo sido de um *Dasein* sido-aí [*einer gewesenenen Welt eines da-gewesen Daseins*]. Isso é o primordialmente histórico [*das primär Geschichtliche*]. Mas será que o *Dasein* só se torna histórico pelo fato de não ser mais aí? Ou será que ele é histórico justamente na medida em que existe facticamente? *Será o Dasein apenas sido no sentido do sido-aí, ou ele é sido como porvir que torna presente* [oder ist es gewesen als gegenwärtigendes-zukünftiges], isto é, na temporalização da temporalidade?” (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. 17. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer, 1993, § 73, pp. 380-81). Em nossa interpretação, pretendemos que a resposta a esta última pergunta seja francamente afirmativa.

Mesmo entre nós e Descartes é a unidade de uma só compreensão, perpassada por si mesma: que só se retorna a si, que só é ela mesma, nessa passagem – a relação histórica propriamente dita, uma relação de *ser*, em que a compreensão só se apropria de si *revertendo-se* no compreendido, *transformando-se* nele: “Se alguém não se transforma no que compreende, não o compreende realmente. Só Temístocles compreendeu Miltíades; por isso, ele se tornou o que se tornou”.<sup>25</sup> Em sua possibilidade mais própria, a compreensão não se representa como “coisa do mundo”, não se reflete numérica e indefinidamente no presente: ela antes se repete como compreensão, encontrando-se a si mesma *como que pela primeira vez*, através da interpretação de um outro. O que, nisso, tem origem é o passado efetivo.

No entanto, a compreensão do passado constitui, como se disse, uma tarefa. Isso significa que – não obstante ser a história (numa conceituação ainda demasiado vaga e insuficiente) o âmbito da *relação*, compreensiva, *da compreensão consigo mesma* –, o retorno não é dado de imediato, simplesmente com o “fato” de a compreensão que somos nos compreender, a nós e a Descartes. A rigor, o retorno é a possibilidade última, *final*, da compreensão, embora seja a que mais propriamente a define, pois é lançada a essa possibilidade que ela se encontra consigo mesma. Assim como o tempo histórico é representado espacialmente, com o futuro e o passado em suspenso, a compreensão se tem a si mesma dispersa num contingente inumerável de “sujeitos” alocados no presente, supostos como sede da própria compreensão. Ela parece ter como possibilidade “primeira”, mais imediata, compreender-se a partir do já compreendido, interpretado como presente: “a vida visa qualquer coisa que, em princípio, não tem capacidade de alcançar, pois que é determinada pela morte, e a visa como qualquer coisa de que poderia dispor”.<sup>26</sup> Ora, isso, ter-se a si mesma como um presente possível,

---

<sup>25</sup> ROHDE, P. (ed.) *The Diary of Søren Kierkegaard*. New York: Philosophical Library, 1960, p. 126.

<sup>26</sup> ARENDT, H. *O conceito de amor...*, p. 21.

e assim encontrar-se sempre, a partir do presente, separada de si própria, e portanto desejar tornar-se impossivelmente presente para si – isso é representar. A representação é *um* destino, rigorosamente histórico, da compreensão, para “onde” ela se evade de si mesma, e “onde”, com efeito, ela nunca se encontra: nada encontra além de imagens que adiam, para o presente por vir, a possibilidade de finalmente passar a si própria.

Contudo, sobre-determinando todas as possibilidades da compreensão, o representar sempre pode chegar a fazer de si “método” e pré-requisito do próprio compreender em geral. Isto se dá quando todo o passado, em sua profundidade abissal, se encontra contudo achatado, de antemão, à superfície do presente orientado ao impedimento da história pelo desejo, que deseja a si mesmo preterindo tudo o mais. Quando a própria história, inviolável, se representa, contudo, como objeto permanente de um ímpeto nunca satisfeito de dominação sobre o passado. Quando o antepassado, ainda por vir, é submetido à condição de “importância” e serventia para um presente historicamente desenraizado, infundado sobre o fundo sem fundo do passado, resistente a fazer de si mesmo questão, isto é, passagem ao *mesmo* que já “era para ser”.

Ao falar assim, temos em vista um exemplo bastante determinado. Trata-se de um modelo de interpretação do passado, do mesmo que, retornando, pretendemos compreender. Referimo-nos à obra de Martial Gueroult, célebre comentador de Descartes. No “Avant-Propos” de *Descartes selon l'ordre des raisons*, Gueroult estabelece, como regra geral de interpretação histórica do passado, “a subordinação do ‘compreender’ ao ‘explicar’”. A intenção é claramente manifesta: preservar o acesso à “verdade do texto” contra o “vão delírio” de “espíritos fantasistas e negadores”, os quais, “crendo compreender um outro, a esse propósito não fazem senão compreender a si mesmos”, antes movidos pela “exigência do gosto” que disciplinados ao critério da

“exatidão” demonstrativa.<sup>27</sup> Dessa regra de interpretação resulta, como postulado metodológico, que “a verdade do sujeito que interpreta *nos* [*nous*] é perfeitamente indiferente”.<sup>28</sup> E, com efeito, deve ser assim, se o que se tem em vista é a “verdade do texto”, ou ainda, se a verdade, a que necessariamente se atém todo e qualquer interpretar, é tomada no presente caso como “verdade” de... um texto.

Nisso, descobrimos uma dupla condição fundamental para a pressuposição da familiaridade com o passado: a delimitação do compreender como um explicar e da verdade como predicado do que merece explicação. É assumido que, somente pela peremptória exclusão de si mesmo, a bem dizer, de quem presentemente interpreta, o passado se faria acessível, exatamente tal como em si mesmo é. Supõe-se que o passado – o outro, a ser explicado – por si só viria à tona, uma vez apenas que o presente – o mesmo, a compreender – se retirasse para lugar nenhum. Em suma, e isso é o que nos parece mais grave, pretende-se que uma compreensão – que sempre faz de si mesma questão, para a qual a questão é sempre ela mesma, que é uma “relação que se relaciona consigo mesma”<sup>29</sup>, ou ainda, sempre uma “relação de ser com o seu próprio ser”<sup>30</sup> — seja capaz de aniquilar-se enquanto compreensão do Mesmo e, não obstante, efetivar-se como explicação de outrem! Isso espanta, embora seja bem possível, senão mesmo certo, que *no seio da mesma compreensão* os limites da explicação, atendo-se invariavelmente a outrem, sejam tão amplamente irrestritos quanto estreitamente cerradas se acham as possibilidades de questionar-se a si mesmo e de fazê-lo, não mais na suposição do passado como presente, mas sob a ameaça incontornável de sua ausência.

---

<sup>27</sup> GUEROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. I: *L'âme et Dieu*. Paris: Aubier, 1968, p. 9 e ss.

<sup>28</sup> Idem, ibidem, p. 11. Grifo nosso.

<sup>29</sup> A formulação é de Kierkegaard, pela qual define “espírito”. Cf. KIERKEGAARD, S. *O desespero humano*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. Porto: Tavares Martins, 1979, p. 33.

<sup>30</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, § 4, p. 12.

Contudo, o ato de explicar um outro já não é um modo de compreender a si mesmo? Precisamente na relação explicativa, entre um e outro, não se trata sempre da auto-exposição de uma só e mesma compreensão, bem antes de toda e qualquer conformação intersubjetiva? A rigor, o compreendido não é sempre o Mesmo? Mas, então, o que seria de uma explicação completamente indiferente a si? Conforme acusa o oblíquo “*nous*” de Gueroult, a possibilidade de ser indiferente a si mesmo já não revela o destino de uma compreensão – uma compreensão que impossivelmente deseja colocar-se “fora de questão” e, queira ou não, está comprometida de forma irrevogável com sua própria verdade? Por outro lado, o que restaria àquele perante o qual a compreensão presume anular-se a fim de poder explicá-lo, senão o ingrato destino da mais absoluta incompreensão – a saber, o de ter de “responder” pela não-verdade da explicação que o incompreende, e que o incompreende à medida mesma que ela se dissimula a si própria enquanto compreender que, inclusive para explicar, nunca pode deixar de ser?

Advertimos desde já que, em toda e qualquer relação de compreensão, não temos jamais o direito de “renunciar” à nossa própria verdade. Não há, *em absoluto*, “verdade do texto” – o que há é a verdade de uma compreensão, que procura explicar um texto. Essa verdade não se deixa nunca determinar pelos critérios de objetividade e exatidão que uma leitura do passado se dedica a observar com a finalidade de evitar o “delírio” da compreensão. A rigor, a contradição entre o procedimento metódico e a construção fantasista é falsa, se o que temos em vista é uma compreensão do passado enquanto passagem da compreensão a si mesma, no sentido de uma repetição. Ela é falsa porque ambos perfazem, *precisamente em sua oposição*, uma mesma temporalidade, a da representação. O seu conflito é, na realidade, a mútua

condescendência no ato de representar o passado; o que eles executam em seu próprio favor, tal como se compreendem já a si mesmos, a partir do que é possível representar.

O representável ou é, no caso da construção fantasista, um presente possível, nunca ainda acontecido, mas sempre por vir, em nome do qual tudo é preterido, ou é, no caso do procedimento metódico, um presente dado, sempre já acontecido e, assim, perfeitamente disponível à tematização. Mas, a bem considerar, o presente ainda por acontecer e o presente já acontecido são o “mesmo” presente, pois é com o projeto do presente-futuro que o representar firma o presente-passado: ele deseja ainda possuir o que já teme perder.<sup>31</sup> Daí a necessidade, congênita ao desejo de possuir o tempo, de assegurar-se de seu pretérito, que só então se constitui numa importância ou bem. O valor desse bem é o da posse pelo desejo, no sentido em que o presente, na condição de pretérito, é forçado a representar o desejo.

O pretérito que equivale à posse constante do presente costumamos denominar *tradição*.<sup>32</sup> Não deixa de estarrecer que isso mesmo com base no que explicamos o nosso próprio ser-presente se revele no questionamento desse ser como função do presente. Será possível que a tradição, “plano de segurança”<sup>33</sup> de todo o nosso presente constantemente ameaçado por um porvir, não consista senão no resultado da prevenção do desejo contra a efemeridade insuperável de tudo o que ele consegue, apenas, representar? Somos, sequer de longe, capazes de lidar com a idéia, frontalmente contrária aos nossos hábitos, de que, à maneira de um “sofisma existencial”, a tradição

<sup>31</sup> “Todo o presente do homem, determinado pela iminência da morte, é de fato um contínuo ainda-não. Todo o ter é dominado pelo medo, todo o não-ter pelo desejo. O futuro em que o homem vive é sempre, portanto, o futuro esperado, *inteiramente determinado pela aspiração ou o medo presente*” (ARENDRT, H. *O conceito de amor...*, p. 21. Grifo nosso). Constituído pelo desejo, esse “futuro esperado” é o que, ao longo da discussão sobre a temporalidade da representação, viemos chamando justamente *preterito*.

<sup>32</sup> Nesse sentido, Gueroult julga encontrar na tradição, suposta como um bem “em si”, a justificativa última para o propósito de explicação metódica do pretérito: “Nossa intenção, todavia, não tem sido a de fazer, a qualquer custo, o novo, mas a de fazer o exato. O banal, para nós, vale mais do que o inédito, se um é verdadeiro e o outro, falso. Nossas conclusões são, em sua maioria, favoráveis à idéia tradicional que é feita de Descartes” (GUEROUT, M. *Descartes...*, t. I, p. 13).

<sup>33</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *Em torno a Galileu*. Trad. Luiz Felipe Alves Esteves. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 98.

só se constitui por força da tentativa sempre frustrada pela qual a compreensão, determinada pelo desejo, procura representar *para si* a sua própria verdade e, portanto, dela dispor? Não nos conduz essa idéia – a da constituição da tradição pelo desejo – à difícil constatação de que, à base de todo procedimento metódico de “conhecimento” do passado, se encontra invariavelmente, a condicioná-lo, uma construção fantasista e sofismática?

Caso pudéssemos enunciar o referido sofisma, é provável que ele se deixasse formular assim: “Se algo acontece, se de fato aconteceu, então sempre será verdadeiro que aconteceu. Será necessário que sempre seja verdadeiro que ele aconteceu. *Então é impossível que o que aconteceu possa não ter acontecido.*”<sup>34</sup> Contudo, bem ao contrário de contribuir à verificação de uma autêntica realidade, esse raciocínio traduz a operação de retro-projeção, pelo representar, do presente como correlato do desejo e, na condição de pretérito, como substitutivo de um passado real, nunca acontecido. Operando desse modo – a saber, reagindo à própria morte –, o desejo conforma o passado a uma “figura inequívoca, fixa e imutável”, objetivamente dada, por contraposição ao contorno indefinido, perturbador e imprevisível assumido, na representação, pelo porvir. Neste esquema de apropriação do tempo, a auto-interpretação do desejo descobre um “motivo”, único, capaz de constrangê-lo a lembrar o passado: a necessidade de resistir, às custas da mais radical “desorientação”, à passagem de seu ser para o que, ou quem, ele jamais pode tornar presente, valendo-se de suas próprias forças. Nisso, a lembrança se reduz a uma função do desejo, a de substituição do presente pelo representável, ao mesmo tempo que a própria história se deixa reconhecer, e estimar, como obra de “quem” assim desejou, como *instituição* do desejo de ser, de colocar-se perante si mesmo como quem se quer ser. Daí a noção universalmente predominante de que a

---

<sup>34</sup> MILLER, J.-A. *A erótica do tempo*. Trad. Marcus André Vieira e Romildo do Rêgo Barros. Rio de Janeiro: Latusa, 2000, p. 26. Grifo nosso.

história é o “feito”: a totalidade dos fatos, essencialmente abstratos, da representação. Na figura da tradição, essa “história” não faz senão confirmar o sujeito (indivíduo, homem, vida, etc.) suposto, no desejo, à base do presente, como “origem da [própria] história”.<sup>35</sup> O sofisma da tradição consiste na suposição existencial de que o desejo, atendo-se ao representável, consegue dar-se soberanamente sua própria verdade. Não obstante, o “verdadeiro”, aquilo que “de fato aconteceu”, e que logo “necessariamente aconteceu”, consiste tão-somente naquilo que o desejo foi capaz de, pelo representar, reduzir a si mesmo.

Um exemplo do verdadeiro assim compreendido consiste no valor documental de um texto, objeto presentemente disponível, ao qual se delega a “responsabilidade” de referendar a pressuposição de um “passado” familiar à apreensão, isto é, de uma tradição, representada como estrutura de valores capaz de oferecer amparo à compreensão separada de si mesma no desejo. Mas, segundo visto, “verdadeiro”, predicado com o qual se atribui a um texto o seu valor documental, designa aqui nada mais do que o “possível convertido em necessário”, o “efeito de retroação”<sup>36</sup> de um desejo, o qual só encontra anteparo no que ele mesmo relega ao pretérito.

Ainda assim, constituindo a tradição “pela negação da realidade dada”,<sup>37</sup> pela representação, é que o desejo dá testemunho de sua própria *verdade*, a saber: a nulidade de seu ser-presente, enquanto expectativa de posse, ou seja, de “ausência de medo”.<sup>38</sup> Esta, a verdade do desejo, definida pela impossibilidade de representar o passado, ou

---

<sup>35</sup> “O passado é o único arsenal onde encontramos os meios para fazer efetivamente o nosso futuro. Não recordamos sem motivo. Muitas vezes insisti em que nada do que fazemos em nossa vida o fazemos sem motivo. Recordamos o passado porque esperamos o futuro e em vista dele. Aqui têm os senhores a origem da história. O homem faz história porque diante do futuro, que não está em sua mão, depara que o único que tem, que possui, é o seu passado. Só dele pode deitar mão: é a navezinha em que embarca para o inquieto porvir” (ORTEGA Y GASSET, J. *Em torno a Galileu*, p. 104. Grifos nossos).

<sup>36</sup> MILLER, J.-A. *A erótica do tempo*, p. 26.

<sup>37</sup> KOJÈVE, A. “Nota sobre a eternidade, o tempo e o conceito”. In: *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, EDUERJ, 2002, pp. 348-349.

<sup>38</sup> Cf. ARENDT, H. *O conceito de amor...*, pp. 21-22.

melhor, de passar à própria morte, compreende o sentido do presente em seu todo: pois “o modo como o passado foi (negativamente) formado em função do futuro é que determina a qualidade do real presente”.<sup>39</sup> Logo, não só o pretérito, mas também o próprio presente, composto pelas referências, vestígios e documentos de um passado irreal – e ambos, pretérito e presente, mutuamente coalescentes para a conformação da tradição – resultam em igual medida da impossibilidade de originar-se, exclusivamente no desejo, uma relação histórica propriamente dita, na qual tenhamos sido os nossos próprios antepassados. Portanto, não é jamais na tradição, por mais “presente” e solidamente conformada e documentada que “*nous*” pareça, que chegaremos a encontrar nossa própria verdade, ela mesma irrepresentável. Ou será que a verdade de quem nós mesmos somos se resume ao desejo? Mas, no limite, isso não exigiria que fôssemos imortais? E quem, por sua vez, pode dar prova *para si mesmo* de ser imortal?

Com efeito, dir-se-á que, não obstante a verdade da própria compreensão, a “verdade do texto” escapa por natureza ao domínio do desejo. Dir-se-á que ela pertence ao âmbito puramente formal da discursividade, “objetivamente dado” e, por princípio, passível de ser abstraído, senão mesmo independente, de toda contingência “histórica”: “É a verdade de Descartes [isto é, do texto cartesiano] que nós reclamamos quando abrimos um livro sobre Descartes”.<sup>40</sup> Para aceder a uma tal verdade, conta-se com a “possibilidade de *retirar-se do tempo vivido*” e passar a uma “outra” temporalidade, na qual o pensamento se explicita, não pela “intuição” desregrada, mas pelo argumento ordenado, prestando-se com isso à análise objetiva do seu “sentido estrutural”. Em outros termos, postula-se uma diferença, capaz de ser assumida pela interpretação “filosófica” do passado, entre o “tempo lógico” e o “tempo histórico” do pensamento.<sup>41</sup>

Dir-se-á, portanto, que o questionamento a que ora submetemos a representação do

<sup>39</sup> KOJÈVE, A. “Nota sobre a eternidade...”, p. 349.

<sup>40</sup> GUEROULT, M. *Descartes...*, t. I, p. 11.

<sup>41</sup> Cf. GOLDSCHMIDT, V. “Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos”. In: *A religião de Platão*. Trad. Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difel, 1970, pp. 143-145.

passado – fazendo-a retroceder à sua origem existencial, à temporalidade do desejo como um destino da compreensão – resulta apenas de uma confusão entre esses dois “tempos”, que se supõem perfeitamente distinguíveis.

Porém, em vista do que já discutimos, não é difícil perceber que, à parte de sua “perfeita distinção”, esses dois “tempos” se acham relacionados de maneira indissociável, especialmente no sentido da possibilitação do “tempo lógico” pelo “tempo histórico”. O “tempo lógico” só é possível a partir do “tempo histórico”; isto, porém, não porque toda interpretação do passado é, como se costuma dizer, “datada”. Mas ainda mais rigoroso seria considerar que o “tempo lógico” só é possível *com* o “tempo histórico”, visto que ambos radicam na temporalidade do desejo, a da representação. Se a transitoriedade dos eventos, que constitui a marca do assim chamado “tempo histórico”, é consequência do limite que todo representar encontra em si – a impossibilidade de tornar presente o seu próprio passado –, a imutabilidade das estruturas, o que caracteriza o “tempo lógico”, constitui, por sua vez, não mais do que a imagem negativa do transitório. Tal qual um espelho perfeito, uma estrutura imutável, passível de análise objetiva, é tudo o que deseja, a fim de representar a si mesmo no sentido do apoderamento do seu próprio tempo, de sua mortalidade, o desejo que se frustra com a contingência dos fatos presumidamente “históricos”. Trata-se do “presente eterno” no qual, sem poder *passar*, o desejo procura conseguir refúgio contra a efemeridade do que não cessa de “passar”:

É num presente deste tipo que vive a posse tranqüila; esta posse é a própria vida, visto que todos os seus bens estão apenas aí para a vida, para a proteger da sua morte, da sua perda. Este presente sem devir, que já não conhece bens, sendo ele mesmo o bem absoluto, é a eternidade. *Esta eternidade é o que não se pode perder contra a própria vontade.*<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> ARENDT, H. *O conceito de amor...*, p. 22. Grifo nosso.

As estruturas do tempo lógico – que se tomam pelo passado mesmo em sua forma objetiva e passível de explicação, e a que só se tem acesso, na representação, por meio da suspensão do compreender em proveito do explicar, e da renúncia à verdade própria “em favor” da verdade do texto –, essas estruturas consistem, pois, no precipitado último da operação desejante, pela qual a compreensão, alienando-se de si mesma, reduz o tempo que ela pode ser ao espaço em que ela jamais está. É tão abstrato representar o passado do pensamento, a passagem do pensar a si *mesmo*, através estruturas lógico-formais quanto, por exemplo, explicar uma pessoa ou um afeto com auxílio de uma fórmula algébrica. Se o “tempo lógico” é algum tempo, só pode ser o “tempo” em que nada acontece, a rigor tempo nenhum. Mas, como algo sempre acontece, ainda que esse “algo” seja o próprio Nada, mesmo o “tempo lógico” tem um tempo de emergência, como o “tempo” que ele nunca é: o *tempo* que desespera de ser temporal. Portanto, pela designação do “tempo lógico”, o que se faz é nomear “o desespero de *querer* não ser si mesmo”.<sup>43</sup> o pesadelo, *sem dúvida* paradisiaco, com que a compreensão – determinada, no desejo, pela representação – procura vencer, de uma vez por todas, a ilusão da transitoriedade.

Por isso tudo, de nada adianta argumentar com base no testemunho do que em geral chamamos “tradição”, a fim de sustentar, desejando “contra” o desejo, uma realidade “independente”, não-representativa, para o pretérito. Produto do desejo, a tradição é essencialmente dubitável. Ou será que nos é possível uma outra compreensão de tradição que não essa pela qual a representamos como conjunto dos “bens”, tanto materiais quanto espirituais, que supostamente nos foram legados, em nosso próprio benefício, como herança? Enquanto a tradição for tomada como algo em que podemos ou não, em maior ou menor grau, buscar referência, enquanto for representada como algo que está a nosso serviço, orientada em sua essência à nossa disponibilidade, sendo

---

<sup>43</sup> KIERKEGAARD, S. *O desespero humano*, pp. 34-35, 43-48.

por nós “partilhável”, não podemos senão, questionando o caráter hipotético do passado, considerá-la como pretérito do nosso presente – a saber, como substrato provisório de um projeto desejante de auto-representação, sob o qual se mascara o vazio da compreensão, de quem nós mesmos somos, e se aprofunda “o poço sem fundo” de nosso passado real, nunca ainda acontecido. “Nós mesmos, enquanto representamos, só podemos nos dar o pretérito”<sup>44</sup>: nós mesmos, na medida em que desejamos, mascaramos nossa própria morte. Nesse sentido, a tradição, assim constituída pelo desejo, perfaz um repertório indefinido de máscaras, com as quais reproduzimos, indefinidamente, a falta de um rosto próprio.

Tomado por si mesmo, o “fato” da tradição não apenas não demonstra a possibilidade da história, como também, sobretudo, apenas favorece o seu constante adiamento. Toda a substância aparentemente inabalável da tradição pode mesmo ser pensada como se firmando somente a partir da “constância do impedimento do começo”.<sup>44</sup> É o que testemunhamos com o hábito, amplamente dominante na esfera do saber, de crer-nos dispensados de uma questão pelo simples fato de que um outro supostamente *já* a resolvera “antes”. Mais do que um hábito, isso é praticamente regra, sobretudo entre os doutos: passa por ingênuo e inculto todo aquele que, talvez mesmo por alguma ingenuidade e falta de cultura, recusa a transferir para um “passado” essencialmente imaginário a responsabilidade de começar novamente. Nessa circunstância, grave não é tanto que o recomeço seja de antemão desautorizado pela tradição – e por tradição entendemos aqui *quem* sustenta algo como “tradição” –, grave é que, com o constante impedimento do começo, a possibilidade da repetição, da qual pende a realidade do passado, a verdade de uma existência, é simplesmente anulada. É preciso ter *presente* que, toda vez que nos dispensamos de começar, renunciamos à

<sup>44</sup> “Deserto: a constância do impedimento do começo. A desertificação enquanto o asseguramento da capacidade de duração de um desenraizamento total de tudo; e isto de um modo tal que toda a tradição acaba contudo por se manter, que as pessoas se empenham pela ‘política cultural’ com a finalidade da desertificação” (HEIDEGGER, M. *Nietzsche: metafísica e nihilismo*, p. 153).

nossa própria verdade em proveito de um outro que nunca somos, ou fomos, um outro que sequer existe, mas que, assim mesmo, *inexistindo*, faz de nós seus descendentes:

Os que antes passaram, prosseguem governando-nos e formam uma oligarquia da morte, que nos oprime. “Sabei-o – diz o criado das *Coéforas* – os mortos matam os vivos”. [...] Tolere-se, a bem da concisão, uma fórmula paradoxal: a morte do morto é a vida. Só há um modo de dominar o passado, reino das coisas fenecidas: abrir nossas veias e injetar seu sangue nas veias vazias dos mortos.<sup>45</sup>

#### 2.4. Dúvida e repetição

Fazendo a experiência da ausência de fundamento da tradição, encontramos, pela primeira vez, com Descartes, que ao fim da *Primeira Meditação* descreve, com auxílio de uma imagem, a situação à qual se acha lançado aquele que, tomado pela dúvida, se vê diante da irrealidade do que então reconhece como não sendo nada mais do que pretérito:

E, assim como um escravo que gozava de uma liberdade imaginária, quando começa a suspeitar de que sua liberdade é apenas um sonho, teme ser despertado e conspira com *essas ilusões agradáveis* para ser mais longamente enganado, assim eu reincido insensivelmente por mim mesmo em *minhas antigas opiniões* e evito despertar dessa sonolência, de medo de que as vigílias laboriosas que se sucederiam à tranquilidade de tal repouso, em vez de me propiciarem alguma luz ou alguma clareza no conhecimento da verdade, não fossem suficientes para esclarecer as trevas que acabam de ser agitadas.<sup>46</sup>

Se o desejo, conspirando com “ilusões agradáveis”, implica a reincidência nas “minhas antigas opiniões”, “senhoras da minha crença”,<sup>47</sup> a dúvida reenvia a “vigílias

<sup>45</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *Meditações do Quixote*. Trad. Gilberto de Mello Kujawski. São Paulo: Livro Ibero-Americano, 1967, p. 55.

<sup>46</sup> DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 123, “Primeira Meditação”. Grifos nossos. (AT, IX-1, 18.)

<sup>47</sup> Idem, *ibidem*, p. 122, “Primeira Meditação”. (AT, IX-1, 17.)

laboriosas”: ela abre as trevas do futuro. Nesse sentido, a dúvida opera como contramovimento da compreensão à compreensão mesma, reincidente no desejo. E, se o desejo atuava representativamente, a dúvida, pelo contrário, reclama a repetição, como retorno a um passado próprio. Ela desperta uma nova temporalidade: a do futuro do presente, originária do passado.

Essa dimensão histórico-essencial da dúvida cartesiana foi ressaltada por Kierkegaard em um de seus primeiros escritos, publicado postumamente: *Johannes Climacus ou É preciso duvidar de tudo* (1842). Aí, Kierkegaard mostra que o princípio da dúvida é indiscernivelmente filosófico e histórico: histórico por ser filosófico, e filosófico por ser histórico. Pois, se toda filosofia deve começar pela dúvida, esse princípio é eterno, dizendo respeito à própria natureza da filosofia. Contudo, a dúvida “rompe a continuidade”, “ela é precisamente a polêmica contra o precedente”.<sup>48</sup> Quer dizer, não obstante sua eternidade, como princípio de toda filosofia possível, o princípio da dúvida é eminentemente histórico, por consistir numa referência negativa ao passado: “se a filosofia começa necessariamente pela dúvida, seu começo é determinado por uma filosofia anterior que ela continua”.<sup>49</sup>

No entanto, a historicidade da dúvida não se esgota com esse aspecto negativo: justamente por negar o passado, a dúvida promove o retorno a ele, instando à recuperação de um passado próprio. Um passado que, se deve ser real, só pode ser alcançado com a superação da dúvida. Essa superação *acontece* quando, e somente quando, quem se reconhece lançado à dúvida experimenta a impossibilidade de duvidar sem, nisso, estar sendo por um outro, que necessariamente tem existido. Esse outro não é encontrado no “tempo”, entendido como lugar da transitoriedade, do que é essencialmente dubitável. Ele é, nesse sentido, eterno, não sendo, contudo, atemporal:

---

<sup>48</sup> KIERKEGAARD, S. *É preciso duvidar de tudo*. Trad. Sílvia Saviano Sampaio e Álvaro Luiz Montenegro Valls. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 64.

<sup>49</sup> Idem, *ibidem*, p. 47.

não somente porque ele é encontrado na temporalidade, isto é, no limite extremo do futuro aberto pela dúvida, e desse modo tem origem na própria experiência da dúvida, mas também porque, atuando como passado, ele é fundamento de uma existência no presente, daquela mesma que, na ausência do passado, duvidava de tudo. A superação da dúvida se dá, portanto, com o reconhecimento de uma dívida, dívida de *ser*, e com a experiência de uma dependência, que não é outra que a experiência de reconhecer-se como determinado pelo tempo.<sup>50</sup> Com efeito, após a prova da existência de Deus na *Terceira Meditação*, prova que deve ser entendida, nos parece, no sentido desse reconhecimento e dessa experiência, Descartes escreve:

E quando considero que duvido, isto é, que sou uma coisa incompleta e dependente, a idéia de um ser completo e independente, ou seja, de Deus, apresenta-se a meu

---

<sup>50</sup> Segundo Kierkegaard, o reconhecimento da dívida na experiência temporal de ser dependente de outrem adquire a forma do arrependimento, em que o *amor*, sendo como que a verdade da dúvida, toma o lugar do desejo: “O indivíduo de que falamos descobre agora que o 'si mesmo' que elegeu encerra uma riqueza infinita, na medida em que tem uma história, uma história na qual reconhece a identidade consigo mesmo. Essa história é de espécies diferentes, pois se encontra em relação com outros indivíduos da família e com toda a família; essa história contém algo doloroso, e, contudo, só por ela ele é o que é. Por isso, carece de coragem para eleger-se a si mesmo; pois no momento em que ele mais parece isolar-se, mais penetra na raiz pela qual se relaciona com o conjunto. Isso o preocupa e, contudo, não há o que fazer; pois quando a paixão da liberdade despertou nele – e despertou na eleição, do mesmo modo que se pressupõe a si mesma na eleição –, então ele se elege a si mesmo e luta por essa possessão como se fosse sua salvação; e é sua salvação. Nada pode eliminar de tudo isso, nem o mais doloroso nem o mais cruel, e, contudo, a expressão dessa luta, dessa aquisição, é o arrependimento. Seu arrependimento remonta ao passado, e seu objeto é ele mesmo, a família, a raça – e, finalmente, se encontra a si mesmo em Deus. Só com essa condição pode eleger-se a si mesmo, e essa é a única condição que quer, pois só assim pode eleger-se a si mesmo em sentido absoluto. Ah!, que é um homem sem amor? Mas há muitas espécies de amor; é distinto meu amor por um pai de meu amor por uma mãe, e meu amor por minha mulher também é distinto e, do mesmo modo, cada amor tem sua expressão própria; mas existe o amor com o qual amo a Deus, e esse amor tem na linguagem uma só expressão: o arrependimento. Se não amo a Deus nessa forma, não o amo em sentido absoluto, com o amor do mais íntimo de minha natureza. Todo outro amor pelo absoluto é um mal-entendido, pois para alcançar o que de ordinário tanto se anelava e que eu também honro, quando o espírito com todo seu amor tende ao absoluto, não é o absoluto que amo – não amo em sentido absoluto –, pois amo por necessidade; enquanto amo livremente, amo a Deus, então me arrependo. E se não houvesse outra razão para que a expressão de meu amor por Deus fosse o arrependimento, haveria em todo caso esta: ele me amava antes. Todavia, seria uma razão incompleta, pois só elegendo-me a mim mesmo como culpável, é como me elejo em sentido absoluto sem criar-me a mim mesmo, e se a culpa do pai houvesse sido transmitida por herança ao filho, este último também se arrependeria dessa culpa, pois só assim poderia eleger-se a si mesmo em sentido absoluto; e se as lágrimas quisessem redimi-lo de todo, ele seguiria arrependendo-se, pois só assim se elege a si mesmo. Seu 'si mesmo' se encontra fora dele e deve ser adquirido, e o arrependimento é seu amor, visto que o elege, em sentido absoluto, pela mão de Deus eterno. [...] O que acabo de dizer-te não é sabedoria de cátedra, é algo que qualquer um pode expor, que qualquer um pode querer, se o quer. [...] Um teólogo teria aqui o ponto de partida para muitas meditações, mas não insistirei nelas, pois não sou senão um profano” (KIERKEGAARD, S. *Estética y ética en la formación de la personalidad*. Trad. Armand Marot. Buenos Aires: Editorial Nova, 1959, pp. 83-86).

espírito com igual distinção e clareza; e do simples fato de que essa idéia se encontra em mim, ou que sou ou existo, eu que possuo esta idéia, concludo tão evidentemente a existência de Deus e que a minha depende inteiramente dele em todos os momentos de minha vida, que não penso que o espírito humano possa conhecer algo com maior evidência e certeza.<sup>51</sup>

Interpretamos, no interesse de nossa questão: superando a dúvida, reconheço “minha própria” vida, essencialmente determinada pelo tempo,<sup>52</sup> como sendo nada mais do que a *repetição* da existência de Deus, como provindo e “descendendo” dele, por cuja consciência somente posso reconhecer que “eu”, presente a “mim mesmo” desde Deus enquanto o passado-efetivo de “minha” existência, sou: “Se duvido, Outro é”. Consciência, diz Kierkegaard, que é “consciente do eterno em toda a concreção histórica”,<sup>53</sup> um “querer ver aquilo que acontece como o que já aconteceu e, ao mesmo tempo, como aquilo que acontece”.<sup>54</sup> Essa consciência constitui, afinal, o próprio princípio da filosofia como transcendência para o fundamento, como projeto de um passado real: “*Sem dúvida*, o segredo é que a filosofia era, ao mesmo tempo, histórica e eterna; e, além do mais, ela tem consciência disso. Trata-se de uma união semelhante à das duas naturezas em Cristo”.<sup>55</sup>

Contudo, afirma Heidegger: “*a repetição é a transmissão explícita*, isto é, o retorno a possibilidades do *Dasein* sido aí”.<sup>56</sup> Isso implica, entre outras coisas, que nada podemos saber da repetição a não ser repetindo-nos, transcendendo para o nosso próprio passado, enfim, apropriando-nos de nós mesmos. Ou seja, o que dissemos acima sobre dúvida e repetição só pode efetivamente fazer sentido, se fizermos nós mesmos a

<sup>51</sup> DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 159, “Quarta Meditação”. (AT, IX-1, 42.)

<sup>52</sup> “Do fato de ter sido um pouco antes não se segue que eu deva ser atualmente” (idem, *ibidem*, p. 154, “Terceira Meditação” – AT, IX-1, 39). Cf. também idem, *ibidem*, p. 128, “Segunda Meditação”: “*Eu sou, eu existo*; isto é certo; mas por quanto tempo?”. (AT, IX-1, 39, 21.)

<sup>53</sup> KIERKEGAARD, S. *É preciso duvidar de tudo*, p. 56.

<sup>54</sup> Idem, *ibidem*, p. 58.

<sup>55</sup> KIERKEGAARD, S. *É preciso duvidar de tudo*, p. 52. Grifo nosso.

<sup>56</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, § 74, p. 385.

experiência da dúvida. Não é disso que depende a realização da tarefa hiperbólica que, juntamente com a interpretação da metafísica cartesiana, nos colocamos, a saber, a de retornar a Descartes como a nosso passado? É preciso repetir a dúvida, sem o que – e isso vale necessariamente para toda e qualquer aproximação a Descartes – nada do que Descartes diz, na dúvida e a partir da dúvida, pode ser verdadeiramente inteligível a nós. Assim, torna-se vã toda contestação ou objeção dirigida, por exemplo, contra a prova *a posteriori* da existência de Deus na *Terceira Meditação*, caso aquele que contesta ou objeta não se encontre tomado pela dúvida e lançado à situação extraordinária que com ela se abre. O que nos reenvia à seguinte questão: é possível duvidar como Descartes duvida? Se é preciso repetir a dúvida, se, na repetição, uma possibilidade de ser necessariamente se transmite como uma possibilidade nossa, caberia a pergunta sobre se a dúvida pode mesmo ser transmitida, de Descartes a nós. Pois permanece a suspeita de que, ao contrário de promover a repetição como retorno ao passado próprio, a dúvida constitua, na verdade, uma resistência intransponível à repetição. É o que Kierkegaard, isto é, Johannes Climacus, leva em conta, ao se perguntar:

Será que a proposição [“a filosofia começa com a dúvida”] se deixaria receber? Um indivíduo poderia recebê-la de um outro? Precisaria crer nela? Com efeito, se acolho uma proposição como um crente, não estou imediatamente em condições de compreendê-la e realizá-la, mas somente a recebo, porque acredito naquele que a formula. [...] Seria preciso acreditar na proposição de tal modo que o indivíduo não realizasse o que dissesse, acreditando que outro o fizera? Seria possível, talvez, que um único filósofo tivesse duvidado por todos, assim como Cristo sofreu por todos, e que agora só fosse necessário crer nisso, sem ter de duvidar? Neste caso, a proposição não estaria totalmente certa; pois então, para o indivíduo, a filosofia não começaria com a dúvida, mas com a fé de que o filósofo X duvidara por ele. [...] Será que, com cada indivíduo, acrescenta-se um novo momento de dúvida para o próximo? Será que a respeito daquilo que, ao indivíduo anterior, fora possível duvidar, a respeito daquilo mesmo, dever-se-ia crer que duvidara o bastante, ou seria preciso, mais uma vez duvidar? [...] Assim lhe parecia ser com a

proposição: quando transmitida a um outro, tornava-se, nas mãos deste, uma espada que havia de matar o primeiro, por mais que doesse ao outro recompensar desse modo a seu benfeitor.<sup>57</sup>

Dizíamos há pouco: é preciso repetir a dúvida. Mas será que Descartes mesmo nos deixa outra opção? A inteligibilidade do seu percurso de dúvida não requer, explicitamente, que nos coloquemos a nós mesmos em dúvida? A dúvida de Descartes, voltando-se contra todas as coisas e pensamentos sobre as coisas, não se volta também, e sobretudo, contra nós mesmos? Que direito temos nós, leitores que reivindicam a capacidade de entender as *Meditações*, de nos tomar como inexplicável exceção a tudo aquilo que é colocado em dúvida por aquele que nos fala através do texto?!

Abrimos o livro. No que passamos os olhos pelos caracteres em negrito, alguém desperta e começa a falar, em nós. Pomo-nos à sua escuta – à escuta da fala de um “sujeito” que, segundo o calendário informa, está situado a cerca de 400 anos de distância em relação ao preciso e exato momento em que lemos as palavras que deixou escritas e que foram materialmente conservadas por sua posterioridade. Esse outro tem a pretensão de afirmar que duvida de que nós, que o escutamos, realmente existimos, estamos aqui, de livro na mão, a receber em nós, através das palavras, o sentido do seu pensamento. Perturbados por essa afirmação, o que nos resta? Acreditamos nele? Mas, se acreditamos, duvidaremos de que nós mesmos, que estamos aqui, à sua escuta, de fato existimos? Duvidamos dele? Mas, se duvidamos, como é que ele, por sua vez, poderia estar lá, afirmando duvidar de tudo, a não ser que estivesse mentindo? Uma decisão parece se impor: ou ele, ou nós. Impossível é que sejamos com ele, que ele seja conosco, numa mesma história. Pois a história não comporta mais do que um sujeito, se o sujeito da história é aquele que duvida. Obviamente, de nada adianta dizer que ele,

---

<sup>57</sup> KIERKEGAARD, S. *É preciso duvidar de tudo*, pp. 64, 83-88.

quem duvida, apenas supõe duvidar, porque supor duvidar já é duvidar: não se pode duvidar da dúvida. Então, mais uma vez: ou ele, ou nós. E sempre a dúvida.

Mas abrir o livro, ler, pôr-se à escuta de um outro, nada disso seria possível se já não procurássemos acreditar; na verdade, se, de certo modo, já não acreditássemos no outro. Contudo, acreditar nesse outro – que não é qualquer outro, mas aquele se anula enquanto outro de nós mesmos, ao nos anular enquanto outros de si mesmo – é duvidar de nós mesmos, duvidar do outro, sendo com o outro na dúvida, sendo *com ele* um e o mesmo: a dúvida. Essa dúvida divide: separando-se de nós, de si mesmo, Descartes nos separa dele, de nós mesmos, remetendo-nos, consigo mesmo, a um Outro, que não somos nós, nem é ele. Essa dúvida nos torna conscientes da dívida de ser<sup>58</sup> em que nos mantemos ao simplesmente existir e, com isso, na medida em que, como devemos mostrar, toda existência histórica é determinada em seu princípio pela dúvida, ela nos torna conscientes de nossa própria historicidade.

A verdadeira pergunta, portanto, talvez não seja se a dúvida de Descartes é possível, se ela pode ser transmitida a nós, mas sim se somos efetivamente capazes de suportar tomar parte de uma história em que a dúvida tem lugar. Contudo, pode haver história sem dúvida? A confiança que experimentamos no presente, fundada na familiaridade com um passado hipotético, não requer necessariamente a superação da dúvida? Somente quando a dúvida se supera como dúvida, somente então, há passado, somente então, Descartes pode vir antes de nós, e nós, depois dele. A possibilidade de nossos antepassados e nós mesmos virmos a ser, juntos, numa mesma história depende essencialmente do nosso despertar para o que há de originariamente comum entre nós e eles, para isso a que somos lançados pela dúvida com relação à totalidade de nossa existência.

---

<sup>58</sup> “O passado, que nos faz o favor de nos levar sobre seus ombros, tem a má sorte de que o presente sempre o desdenha e, porque vai em cima dele e levado por ele, se crê superior a ele” (ORTEGA Y GASSET, J. *Una interpretación de la historia universal*, p. 76).

Duvidar é ser tomado pela irrealidade do pretérito, é perguntar pela realidade de um passado próprio, é ingressar no tempo da meditação.

“É preciso duvidar de tudo.”

\* \* \*

Por ora, não seguiremos em frente. Na verdade, à maneira de um *Anti-Climacus*, daremos um passo atrás. No próximo capítulo, procuraremos chegar ao *mesmo* resultado deste – a saber, à indicação da forma histórico-essencial da meditação cartesiana – por uma via completamente diversa, atinente, por assim dizer, ao conteúdo “objetivamente” dado do pensamento cartesiano.

Partindo da discussão sobre o propósito primeiro das *Meditações*, recuperaremos historiograficamente, o que significa dizer, “representativamente”, algumas posições interpretativas sobre a relação entre método e metafísica ao longo do itinerário cartesiano das *Regras para direção do espírito* às *Meditações de filosofia primeira*, com a finalidade de avaliar a tese segundo a qual a pretensão de Descartes nas *Meditações* se resume a oferecer uma justificação da possibilidade do conhecimento objetivo, isto é, uma justificativa para o poder ilimitado da representação, entendida como a posição de algo por e para um sujeito absoluto de conhecimento. Esperamos demonstrar que, diferentemente, o propósito da metafísica cartesiana, longe de se resumir à fundamentação da ciência, consiste em estabelecer os limites da representação objetivante através de uma meditação sobre aquilo que não se deixa “representar” nem objetivar pelo pensamento, o Ser. Com isso, almejamos chegar a um conceito

propriamente metafísico de representação, no qual o próprio sujeito de conhecimento é posto em questão quanto ao seu ser.

Em consonância com a questão principal da tese, pretendemos mostrar, ao fim do próximo capítulo, que a meditação sobre o Ser – constituindo nada de outro senão aquilo que viemos chamando até aqui transcendência para o fundamento – se estrutura segundo o tempo, assumindo a forma existencial de uma rememoração. Com isso, pretendemos sustentar que o que Descartes mais fundamentalmente denomina representar não é outra coisa senão *lembrar*.

### 3. Entre método e metafísica

...& à l'ouverture du livre, il tomba sur le vers  
Quod vitae sectabor iter? &c.  
Baillet, *Vie de Monsieur Des-Cartes*.<sup>59</sup>

#### 3.1. Método *versus* metafísica

##### 3.1.1. Forma e conteúdo

À primeira vista, entre as *Regras para direção do espírito* (1628) e as *Meditações de filosofia primeira* (1641), a diferença parece ser simplesmente aquela entre um escrito de método e uma obra de metafísica. Como se as *Regras* procurassem estabelecer, em registro meramente formal, os preceitos de um método cuja mais eminente aplicação *in concreto* fosse desempenhada pelas *Meditações*. Contudo, esse esquema da diferença entre método e metafísica, amparado na maneira mais abstrata da distinção entre forma e conteúdo, precisa necessariamente ser abandonado tão logo questionemos de que forma e conteúdo se tratam, quando o assunto é a metafísica de Descartes.<sup>60</sup>

Admite-se em geral que a forma de um tal pensamento é a da ciência, “um conhecimento certo e evidente”;<sup>61</sup> o seu conteúdo, “a existência de Deus e a imortalidade da alma”.<sup>62</sup> Em Descartes, o conhecimento de Deus e da alma deve

<sup>59</sup> “E, à abertura do livro, ele se deparou com o verso: *Que caminho da vida devo seguir?*” (*Olympica* – AT, X, 183).

<sup>60</sup> “Aquele primeiro momento [‘a representação cristã do ente’] determina o conteúdo da metafísica moderna; o segundo [‘o traço matemático fundamental’], a forma dessa metafísica. Mas esta caracterização através de conteúdo e forma é demasiado apressada para ser verdadeira” (HEIDEGGER, M. *O que é uma coisa?*. Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, p. 112).

<sup>61</sup> DESCARTES, R. *Regras para a orientação do espírito*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 5, Regra II. (AT, X, 362.)

<sup>62</sup> Cf. idem. *Obra escolhida*, p. 105, *Meditações*: “Carta ao senhores Deão e Doutores da Sagrada Faculdade de Teologia de Paris”. (AT, IX-1, 4.)

principiar com a colocação em dúvida de “todas as opiniões a que até então [se] dera crédito”.<sup>63</sup> Contudo, dependendo de como se interpretam a natureza e o alcance da dúvida – por exemplo, como incidindo até mesmo sobre a equivalência entre evidência e verdade, formulada pelo *Discurso do método* (1637) a propósito do primeiro preceito metódico<sup>64</sup> –, a dúvida, em sua dimensão propriamente metafísica, recai sobre a validade intrínseca da razão e, daí, sobre o próprio método:<sup>65</sup> à metafísica, portanto, não pode subjazer sem questionamento nenhum pressuposto, ainda que meramente formal, atinente apenas à natureza da razão. Nesse sentido, a metafísica deve ser por si mesma capaz de fundar a validade do método, sem poder se beneficiar antecipadamente – a não ser, como diz Husserl, “sob a forma hipotética e a título de generalidade[s] fluida[s] e indeterminada[s]”<sup>66</sup> – de preceitos formais, reguladores da estrutura e do procedimento de uma verdadeira ciência, regras por cuja aplicação eficaz ela, a metafísica, chegaria necessariamente à verdade dos seus conteúdos. Assim pois, a metafísica precederia o método; a rigor, a metafísica seria o próprio “método”, entendido concretamente, aquém da distinção abstrata entre a forma e o conteúdo do pensamento, como “o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta [*inventée*]”.<sup>67</sup> Em suma, se a metafísica vai ao extremo de questionar a validade da razão, então o método não pode ser dito, do ponto de vista mais fundamental, a forma própria desse pensamento; ele seria, ao lado de Deus e da alma – na verdade, concernido pela existência de Deus e

---

<sup>63</sup> DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 117, “Primeira Meditação”. (AT, IX-1, 13.)

<sup>64</sup> “O primeiro [preceito] era o de jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal [...] e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito, que não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida” (idem, ibidem, p. 53, “Discurso do método”, Parte II – AT, VI, 18).

<sup>65</sup> “No seu primeiro trabalho de fôlego [as *Regras*], o filósofo não leva sua dúvida até à faculdade humana de conhecer, que lhe parece garantida pela certeza interna das matemáticas. No *Discurso*, ele não se refere senão aos erros ocasionais dos geômetras, que em nada infirmariam a certeza das demonstrações feitas com o cuidado devido para evitar a falta de atenção. Mas, nas *Meditações*, ele levanta a questão do valor das matemáticas e isso sob um duplo aspecto” (TEIXEIRA, L. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 38).

<sup>66</sup> Cf. HUSSERL, E. *Meditações cartesianas*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001, p. 25.

<sup>67</sup> DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 231, “Respostas às segundas objeções”. (AT, IX-1, 121.)

pela natureza da alma – mais um dos conteúdos da metafísica e, talvez, um dos seus resultados, tendo aplicação no conhecimento da natureza.

Mas essas considerações bastante gerais seriam suficientes para decidir a favor de uma prioridade da metafísica das *Meditações* frente à epistemologia das *Regras*? Certamente não. Com elas, pretendemos propor, a título apenas heurístico, que as *Meditações* é que *podem* fundamentar a epistemologia das *Regras*; mas, com isso, não está decidido que elas necessariamente o fazem, ou que o fazem apenas restritivamente. Porém, admitindo-se por hipótese a prioridade da metafísica frente ao método, que compromisso as *Meditações* ainda manteriam, em vista de sua própria possibilidade, com as *Regras*? A esse respeito, em favor de uma compreensão do itinerário cartesiano das *Regras* às *Meditações*, seria demais sustentar, com base na crítica da evidência operada pela dúvida metafísica, que nas *Meditações* Descartes submete a epistemologia das *Regras* a alguma espécie de revisão? Se este é o caso, que conseqüências adviriam para tal epistemologia, através de cujas lentes, ao menos nos quadros do pensamento contemporâneo, a metafísica de Descartes não raro costuma ser preferencialmente visada?<sup>68</sup> Mas, sobretudo: *procedendo à crítica do conhecimento objetivo, como essa metafísica se determina essencialmente?*

Por ora, guardemos essas questões de teor mais abrangente, as quais não teríamos no momento como responder, e passemos a considerar, em vista das mesmas, pelo menos duas maneiras, bastante divergentes, de encaminhar o problema do qual partimos.

---

<sup>68</sup> “As *Meditationes de prima philosophia* fornecem o modelo para a ontologia do *subjectum* a partir da visão da subjetividade determinada como *conscientia*. O homem tornou-se o *subjectum*. Daí que ele possa determinar e preencher a essência da subjetividade, sempre de acordo com o modo como ele se concebe e quer a si mesmo” (HEIDEGGER, M. “O tempo da imagem do mundo”. In: *Caminhos de floresta*. Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004, p. 136). Certamente, para Heidegger, a questão não se decide com a constatação do que Descartes mesmo haveria supostamente admitido, crido ou confessado a respeito de sua própria filosofia. O diagnóstico de Heidegger insere-se no contexto de uma investigação sobre a essência da metafísica como *destino* vigente na história do pensamento, história da qual o pensamento metafísico de Descartes assinalaria o começo de uma época.

### 3.1.2. A validade independente do método

Em termos mais moderados, a interpretação de Gueroult vai nessa mesma direção, a de confirmar uma prioridade, ainda que relativa, da metafísica sobre o método. Numa consideração preliminar sobre a gênese do sistema cartesiano, ele argumenta que, embora “as *Meditações* se desenvolvam conformemente às regras de um método que prescreve seguir o encadeamento necessário das razões”, método esse “já constituído antes delas”, não se segue disso que a metafísica se constitua como não mais do que uma aplicação do método, ainda que dirigida às mais elevadas questões. Em verdade, afirma Gueroult, as *Meditações* fundam a validade do método – não apenas como instrumento cognitivo mas, ousamos acrescentar, como a forma *a priori* do conhecimento –, de modo que, entre elas e as *Regras*, se estabeleceria como que um círculo naturalmente virtuoso: as primeiras “revelam um fundamento último que, mesmo sendo obtido por meio do método, possui uma evidência intrínseca tal que, uma vez alcançado, aparece como válido por si, independentemente do procedimento mediante o qual se chegou a ele”. Desse modo, as *Meditações* “ao mesmo tempo utilizam e fundam” o método, que as *Regras*, “atendo-se a nenhum outro princípio além da faculdade humana do saber”, tratariam de expor e justificar dentro de certos limites, os dessa mesma faculdade “em sua autêntica manifestação original, a saber, as matemáticas”.<sup>69</sup> Assim, em contrapartida ao papel fundante das *Meditações*, e justamente por essa sua limitação à “certeza imanente à razão humana”, as *Regras* – empreendendo uma investigação sobre o valor subjetivo da evidência como *certeza*, e não ainda, como é o caso das *Meditações*, sobre o seu valor objetivo como índice da *verdade* – manteriam “uma validade independente da metafísica”.<sup>70</sup> Por conseguinte, segundo a interpretação de Gueroult, as *Regras* e as *Meditações* guardariam entre si

---

<sup>69</sup> GUEROULT, M. *Descartes...*, t. I, pp. 30-31.

<sup>70</sup> Idem, *ibidem*, p. 31.

uma relativa independência: proporcional, de um lado, à sua mútua solidariedade como textos dedicados a tarefas distintas embora intimamente associadas, e essencial, de outro, à garantia do equilíbrio interno do sistema cartesiano, ao menos na perspectiva de sua gênese.

### 3.1.3. O projeto matemático

Contudo, em outra possível avaliação do mesmo problema, o fato de que as *Regras* se restringem, antes de mais nada, à consideração do valor subjetivo da evidência poderia, inversamente, ser interpretado como signo privilegiado de sua eventual prerrogativa sobre as *Meditações*. Desse ponto de vista, o método, previamente estabelecido pelas *Regras* em vista da natureza universal da “sabedoria humana”,<sup>71</sup> determinaria a metafísica em seu princípio (a saber, a confirmação da “regra geral da verdade”) bem como em seu fim (qual seja, a ciência como “conhecimento certo e evidente”) e iria, portanto, muito além de apenas oferecer meios provisórios, porventura definitivos, para o conhecimento da verdade das coisas em si mesmas. Numa tal avaliação da co-pertinência entre método e metafísica, a epistemologia absorveria por completo a filosofia primeira. Com efeito, encontramos à base dessa avaliação a tese de que o “princípio” supremo da metafísica consiste na própria *evidência*, tal como subjetivamente justificada pelas *Regras* e objetivamente aplicada pelas *Meditações*. Certamente, essa tese supõe que a evidência metódica seja, em alguma medida, invulnerável à dúvida metafísica: ela não admitiria, nem precisaria admitir, nenhum outro *princípio* para ser legitimada como equivalente à verdade *em sentido absoluto*.<sup>72</sup>

<sup>71</sup> “Pois, como todas as ciências nada mais são senão a sabedoria humana, que sempre permanece uma e a mesma, seja qual for a diferença dos assuntos [*subjectis*] aos quais é aplicada, e que não lhes confere mais distinções do que a luz do sol confere à variedade das coisas que ilumina, não é necessário impor aos espíritos [*ingenia*] nenhum limite” (DESCARTES, R. *Regras*, p. 2, Regra I – AT, X, 360).

<sup>72</sup> Ao utilizar esse termo, temos em vista o caráter absoluto que Descartes, em maior ou menor grau, reserva às “naturezas puras e simples”: “[...] tudo o que se olha [*ut omne id quod consideratur*] como independente, causa, simples, universal, uno, igual, semelhante, reto [...]”; “[...] o que há de mais

Assim, a evidência careceria de fundamento porque coincidiria com o próprio fundamento – não apenas epistemológico, mas ontológico – do conhecimento.

Esse é o caso da interpretação de Heidegger, para quem a metafísica de Descartes “oculta o predomínio do método, cunhado a partir das *Regras*”.<sup>73</sup> Por método, Heidegger compreende o “projeto matemático” de fundação do que as *Regras* chamam *mathesis universalis*: nas palavras de Descartes, “uma ciência geral que explica tudo quanto se pode procurar com referência à ordem e à medida”,<sup>74</sup> ou ainda, “uma disciplina [que] deve conter os primeiros rudimentos da razão humana e estender sua ação até extrair as verdades de qualquer assunto que seja [*ad veritates ex quovis subjecto eliciendas se extendere debet*]”.<sup>75</sup> Segundo Heidegger, esse projeto epistemológico traduziria uma decisão “acerca da essência e da possibilidade [...] do ente em geral”: *o que* uma coisa é e *que* ela seja só se decide “a partir de conceitos que se obtêm através do puro pensar”: “o particular enquanto tal deve deduzir-se a partir de princípios, do universal considerado como axiomático”.<sup>76</sup> Nesse sentido, o ente em geral é projetado por e a partir do pensamento, tomado em sua estrutura lógico-proposicional. Essa estrutura, Heidegger a denomina o “matemático”, na medida em que com base nela é determinado antecipadamente, em conformidade com princípios e conceitos do pensamento puro, o que e se o ente em geral pode ser. Contudo, o que principalmente define o projeto matemático é que “não haveria uma doação das coisas anterior”<sup>77</sup> àquilo que o pensamento pode formalmente, segundo suas regras próprias, conceber com evidência e certeza. Para Heidegger, as *Regras* de Descartes estabelecem a estrutura do

---

simples e de mais fácil [...]” (DESCARTES, R. *Regras*, p. 32, Regra VI – AT, X, 381). Logo, no contexto das *Regras*, é absoluto aquilo que se conhece por si mesmo, cuja verdade, pelo fato de repousar apenas na evidência intelectual, *não obstante sendo essencialmente relativa ao entendimento*, não se mede contudo pela referência ou conformidade a nada de outro: como lemos na *Primeira Meditação*, “pouco cuidando se está ou não na natureza das coisas [*in rerum natura*]” (AT, VII, 20).

<sup>73</sup> HEIDEGGER, M. *O que é uma coisa?*, p. 112.

<sup>74</sup> DESCARTES, R. *Regras*, pp. 22-23, Regra IV. (AT, X, 374.)

<sup>75</sup> Idem, ibidem, p. 27, Regra IV. Tradução modificada. (AT, X, 378.)

<sup>76</sup> HEIDEGGER, M. *O que é uma coisa?*, pp. 112-113.

<sup>77</sup> Idem, ibidem, p. 106.

matemático e, portanto, como implicariam uma decisão sobre a essência do ente em geral, constituem ao mesmo tempo uma metafísica, a *metaphysica generalis* ou *ontologia*. Sem se limitar à forma do pensamento metafísico, o método sobre-determina o seu conteúdo, tornando-se, assim, a própria metafísica: “a metafísica é agora matemática”.<sup>78</sup> Nesse sentido, as *Meditações* estariam para as *Regras* como a *metaphysica specialis* para *metaphysica generalis*: colocando em questão Deus, a alma e o mundo, elas tratariam de “domínios particulares do ente” previamente projetado em seu ser segundo o “traço matemático fundamental” aduzido pelas *Regras*.<sup>79</sup> Ao proceder metodicamente, o pensamento *outorgaria* às coisas, a partir de si mesmo apenas, a sua verdade metafísica.

#### 3.1.4. A alienação da coisa

Segundo Heidegger, Marion levará essa interpretação às últimas conseqüências, desenvolvendo uma leitura das *Regras* ao longo da qual mostra que a epistemologia cartesiana se constitui num confronto minucioso com a ontologia de Aristóteles. Decisiva na leitura de Marion é a demonstração de como Descartes executa uma inversão da tábua aristotélica das categorias, substituindo a categoria de substância pela de relação, que viria ocupar o primeiro lugar na hierarquia dos modos de ser.<sup>80</sup> Mais do

---

<sup>78</sup> “Inversamente, o matemático não é apenas uma forma atribuída a um conteúdo cristão, mas pertence ao conteúdo. [...] Se, para caracterizar a metafísica moderna, utilizarmos a distinção entre forma e conteúdo, devemos *dizer* que o matemático pertence tanto ao conteúdo desta metafísica como o elemento cristão pertence à sua forma” (HEIDEGGER, M. *O que é uma coisa?*, p. 112). Eis aí uma valiosa indicação para compreender por que, em Descartes, a meditação constitui a forma da metafísica: nas *Meditações*, no que pese o rigor “matemático” herdado das *Regras*, o procedimento metódico jamais perde o caráter de uma disciplina espiritual. Gueroult o reconhece: nesse contexto, o método recebe “o caráter de um exercício espiritual que o aproxima dos procedimentos de elevação religiosa. Exigências metafísicas e exigências religiosas se encontram quando comandam a ruptura com os hábitos e a desvinculação com respeito ao sensível” (GUEROULT, M. *Descartes...*, t. I, p. 39, nota 16). Cf. também DESCARTES, R. *Obra escolhida*, pp. 107-8, “Carta...”: “[...] método que, na verdade, não é novo, nada havendo de mais antigo do que a verdade [...]”; “[...] pois a importância da questão e a glória de Deus a que tudo isso se refere [...]” (AT, IX-1, 6).

<sup>79</sup> HEIDEGGER, M. *O que é uma coisa?*, pp. 112-113.

<sup>80</sup> Cf. MARION, J.-L. *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes*. Trad. Armando Pereira de Silva e Teresa Cardoso. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, §§ 13-14.

que isso, Marion pretende que, nas *Regras*, as determinações do ser se convertem em maneiras de pensar, como graus de evidência que o pensamento pode conquistar por si. Nisto consiste o privilégio da relação: a sua eficácia não se deveria simplesmente à possibilidade de as coisas poderem ser “conhecidas umas pelas outras”,<sup>81</sup> mas residiria sobretudo em que elas só podem se determinar umas em relação às outras porque antecipadamente “estão sujeitas [*subjecta*] ao exame de nossa inteligência”,<sup>82</sup> à qual, portanto, seriam essencialmente *relativas*, *sub-ordenadas*. Marion discute em pormenor todas as ocasiões em que as *Regras* descartam ou, conforme prefere dizer, “alienam”<sup>83</sup> as coisas em sua subsistência separada,<sup>84</sup> como se a sua “desrealização em objetos” fosse condição primeira de possibilidade da ciência, projetada por Descartes, como um saber universalmente certo e evidente.<sup>85</sup> Restaria esclarecer se essa desrealização ou alienação das coisas seria resultado do procedimento metódico, ou se ela se imporia, diferentemente, numa “decisão”, digamos, *a parte rei* (por mais estranho que isso pareça), pela qual as coisas mesmas negariam acesso pelo pensamento, demandando, portanto, um método ou disciplina capaz de, mediante uma mudança de atitude do próprio pensar, restabelecer o contato desgraçadamente perdido com elas ou, ao menos, capaz de permitir ao pensamento passar sem elas.

Em todo caso, a leitura de Marion acirra a interpretação proposta por Heidegger, por meio da sugestão de que, ao fim e ao cabo, a metafísica cartesiana se esgota inteiramente no método. Não que o método seja essa metafísica, mas sim que a

---

<sup>81</sup> DESCARTES, R. *Regras*, p. 31, Regra VI. (AT, X, 381.)

<sup>82</sup> Idem, *ibidem*, p. 54, Regra VIII. (AT, X, 398.)

<sup>83</sup> “Objeto, ou a coisa alienada da sua *ousia*” (MARION, J.-L. *Sobre a ontologia cinzenta*, p. 265).

<sup>84</sup> Por exemplo: “[...] do ponto de vista que pode torná-las [as coisas] úteis ao nosso desígnio, em que não consideramos sua natureza isolada [*naturas solitarias*], mas em que as comparamos entre si a fim de conhecê-las umas pelas outras [...]” (DESCARTES, R. *Regras*, p. 32, Regra VI – AT, X, 381); “[...] deve-se chegar às coisas mesmas [*res ipsas*] e só as considerar na medida em que o entendimento as atinge” (idem, *ibidem*, p. 55, Regra VIII – AT, X, 399); “Dizemos, pois, em primeiro lugar, que é preciso considerar cada uma das coisas em particular, em relação ao nosso entendimento [*in ordine ad cognitionem nostram*], de modo diferente do que se falássemos delas como realmente existentes [*revera existunt*]” (idem, *ibidem*, p. 82, Regra XII – AT, X, 418).

<sup>85</sup> MARION, J.-L. *Sobre a ontologia cinzenta*, p. 265.

metafísica se dissolve, por antecipação, numa epistemologia. Obviamente, essa epistemologia sustenta, em seu princípio, uma “relação ontológica”, na qual “o *ego* reconstrói um objeto conforme às condições de exercício do saber, objeto cujo princípio passa da *ousía* para o *ego*”.<sup>86</sup> Contudo, trata-se a rigor da redução, através de uma ontologia instrumental, de toda possível realidade a um saber, somente ele “real”; e não “simplesmente” da reconfiguração da estrutura metafísica da realidade em função de um possível saber sobre a mesma, conforme Heidegger parece manter. Nesse sentido, a metafísica é banida pelo método. Não há verdade metafísica; só há verdade epistemológica. A evidência do pensamento exclui a natureza das coisas.<sup>87</sup> De maneira conseqüente, Marion atribui às *Meditações* o papel dessa ontologia instrumental, o de fornecer o fundamento “metafísico” requerido pelo projeto epistemológico das *Regras*: “As *Regulae* não mantêm com as *Meditações* nenhuma relação de anúncio, nem de antecipação, mas, como pensamento do objeto, tendem para isso, como para o pensamento do fundamento do objeto”.<sup>88</sup> Esse fundamento “metafísico”, que as *Meditações* estariam destinadas a descortinar, mas apenas em vista das *Regras*, equivale precisamente ao *ego* pensante, como sujeito do saber acerca das coisas “desrealizadas” em objetos: a “subjetividade moderna”.<sup>89</sup> Dessa maneira, a epistemologia das *Regras* reclamaria a metafísica das *Meditações* somente para, em seguida, depô-la – à semelhança da famosa escada que se joga fora depois de provisoriamente ter cumprido sua função.

De resto, consideramos importante determinar em que ponto Marion, ciente ou não disso, se distancia de Heidegger. Parece-nos que essa distância se mostra através do

---

<sup>86</sup> MARION, J.-L. *Sobre a ontologia cinzenta*, p. 262.

<sup>87</sup> “*Natureza* deve assim compreender-se não mais a partir da *phýsis*, mas da evidência, que ela qualifica muitas vezes [...]”; “[...] a *natureza* define-se pela possibilidade de um pensamento fácil [...]”; “Quanto à *Natureza*, só é possível invocá-la desde que a destituamos do que se furta à evidência e, portanto, de toda ‘potência imaginária’” (MARION, J.-L. *Sobre a ontologia cinzenta*, p. 127).

<sup>88</sup> Idem, *ibidem*, p. 256.

<sup>89</sup> Idem, *ibidem*, p. 262.

modo como cada qual compreende o lugar do *ego* pensante na estrutura do projeto matemático/epistemológico das *Regras*. Enquanto Marion atribui ao *ego* a condição de fundamento dessa epistemologia, como “sujeito (*hypokeímenon*) sobre o qual se assenta o objeto do saber”,<sup>90</sup> Heidegger, diferentemente, diz que o *ego* só pode se tornar o “elemento caracterizador” da objetividade graças à “supremacia essencial [...] do matemático”.<sup>91</sup> Assim, se, para o primeiro, é o *ego*, como *subjectum* do saber matemático, que institui a objetividade, para o segundo, pelo contrário, é o matemático, como “determinação do Ser do ente”,<sup>92</sup> que torna possível ao *ego* ascender à condição de *subjectum*. O *ego*, enfatiza Heidegger, é “posto”, juntamente com os objetos do saber, pela “proposição matemática”.<sup>93</sup> A diferença é essencial. Pois, do lado de Marion, ela acarreta um compromisso com a idéia de que “a especificidade do pensamento moderno” reside em “ter confiado à 'subjetividade' [...] o papel e o estatuto de um *subjectum*”, enquanto fundamento da época moderna, a época da subjetividade.<sup>94</sup> Do lado de Heidegger, essa diferença se traduz na idéia de que o domínio do matemático “não tem a ver com nenhum ponto de vista do *eu*, com nenhuma dúvida subjetiva”, enfim, com “nenhum subjetivismo”.<sup>95</sup> Para Heidegger, o “*subjectum*” da época moderna é, única e exclusivamente, o “Ser dos entes”, pois a história da metafísica é a “história em que o movimento do Ser se torna visível”;<sup>96</sup> mais ainda: “a história autêntica é sempre história da manifestação do Ser, ou não é nada”.<sup>97</sup>

---

<sup>90</sup> MARION, J.-L. *Sobre a ontologia cinzenta*, p. 262.

<sup>91</sup> HEIDEGGER, M. *O que é uma coisa?*, p. 107.

<sup>92</sup> Idem, *ibidem*, p. 110.

<sup>93</sup> Idem, *ibidem*, p. 109.

<sup>94</sup> MARION, J.-L. *Sobre a ontologia cinzenta*, p. 262.

<sup>95</sup> HEIDEGGER, M. *O que é uma coisa?*, p. 107. Cf. também p. 103.

<sup>96</sup> Idem, *ibidem*, p. 102. Cf. também MARION, J.-L. *Sobre a ontologia cinzenta*, pp. 264-265.

<sup>97</sup> HEIDEGGER, M. *O que é uma coisa?*, p. 108.

### 3.2. Entre saber e ser

Retomemos o problema. Partimos acima, com Gueroult, da consideração conciliatória de que, embora utilize o método, a metafísica o *funda*; chegamos agora, através de Heidegger e com Marion, a uma consideração adversária: o método *utiliza* a metafísica para se fundar a si mesmo. Assim sendo, perguntamos: como solucionar esse impasse, que parece impor-se necessariamente uma vez que se tome como medida exclusiva de avaliação do problema ora a metafísica das *Meditações*, ora o método das *Regras*? Ao que nos parece, a solução do impasse envolve a questão acerca do estatuto da evidência, decisiva para a compreensão do que é a metafísica desenvolvida nas *Meditações*, precisamente porque recupera, de forma direta, temas fundamentais da epistemologia das *Regras*. Procuraremos tratar desse problema ao longo de uma série de quatro considerações, promovendo a contraposição entre os dois contextos a partir do que há de comum entre eles, a fim de expor a essência da metafísica cartesiana.

#### 3.2.1. Dúvida metafísica e vontade

Em primeiro lugar, questionar o estatuto da evidência é perguntar pelo fundamento da verdade das “essências matemáticas”, no sentido amplo das “coisas muito simples e muito gerais”,<sup>98</sup> que são colocadas em dúvida, na *Primeira Meditação*, com a hipótese do Deus Enganador. A verdade dessas “coisas” independe de sua existência *in rerum natura*: ela se mede exclusivamente pela certeza e indubitabilidade

---

<sup>98</sup> “[...] coisas ainda mais simples e universais, que são verdadeiras e existentes [...]” (DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 120, “Primeira Meditação” – AT, IX-1, 15-6). Vale ressaltar que o adjetivo “existentes” é um acréscimo feito pela tradução francesa do Duque de Luynes e não consta do original latino (cf. AT, VII, 20).

com que aparecem ao pensamento, ou seja, por sua evidência.<sup>99</sup> Nesse sentido, é legítimo considerar que essas “coisas muito simples e muito gerais” correspondem às “naturezas puras e simples” a respeito das quais as *Regras* afirmam que o entendimento não pode, sempre que as intui, jamais estar enganado.<sup>100</sup> Por naturezas simples, Descartes entende tanto conteúdos elementares de coisas possíveis – as “naturezas puramente intelectuais” e as “naturezas puramente materiais” – quanto formas elementares do pensamento sobre essas coisas – as “noções comuns”.<sup>101</sup> Segundo as

<sup>99</sup> “[...] contém alguma coisa de certo e indubitável”; “[...] e não parece possível que verdades tão patentes [*si aparentes, perspicuae veritates*] possam ser suspeitas de alguma falsidade ou incerteza” (DESCARTES, R. *Obra escolhida*, pp. 120-121. – AT, IX-1, 16; AT, VII, 20).

<sup>100</sup> “[...] essas naturezas simples são todas elas conhecidas por si sós e não contém nada de falso” (idem. *Regras*, p. 85, Regra XII – AT, X, 420.) Cf. também p. 14, Regra II, e p. 88, Regra XII. (AT, X, 368 e 423.)

<sup>101</sup> Cf. idem, ibidem, pp. 83-84. (AT, X, 419-420.) Essa classificação é retomada nos *Princípios da filosofia* (1644), §§ 48-50, onde as “noções comuns” são caracterizadas como “verdade[s] eterna[s] que não te[ê]m qualquer existência fora de nosso pensamento” (idem. *Princípios da filosofia*. Trad. Guido Antônio de Almeida (coord.) Edição bilingüe latim/português. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002, p. 63, § 48). Na questão acerca do estatuto da evidência, é preciso determinar se a dúvida metafísica se estende também às noções comuns, enquanto formas puras elementares do pensar e, nesse sentido, exemplos máximos de uma evidência perfeita, cuja verdade seria dada com a própria atividade do pensamento referindo-se apenas a si mesmo. Exemplos de noções comuns são o princípio de não-contradição (“*é impossível que o mesmo seja e não seja ao mesmo tempo*”), o princípio de razão suficiente (em sua formulação negativa: “*do nada nada vem a ser*”) e, sobretudo, a “regra geral” por meio da qual é postulada a equivalência mesma entre evidência e verdade como princípio de conhecimento (“*todas as coisas que concebemos mui claramente e mui distintamente são todas verdadeiras*”). Ao incidir sobre tais noções comuns, a dúvida metafísica é decerto impossível, *do ponto de vista estritamente “psicológico” e/ou epistemológico*, em que se está comprometido com a natureza do entendimento; mas ela é, não apenas possível, mas absolutamente necessária, *do ponto de vista rigorosamente ontológico*, em que o entendimento é referido ao seu *ser*, submetendo-se a uma causa, de início hipotética, que transcende a objetividade das noções comuns, segundo as quais ele necessariamente opera. Cf. Beyssade a esse respeito, comentando o alcance da dúvida metafísica nas *Meditações*: “É certo que para Descartes a memória tem suas fraquezas, as quais é preciso remediar. Mas aqui não se trata delas: Deus não é um recurso mnemônico e não ocupa esse papel. O desvio pela lembrança da evidência tem por função liberar da fascinação pela evidência presente e suspender a irresistível adesão que ela provoca. É, pois, o valor da evidência no momento mesmo em que ela estava presente que é colocado em dúvida pela hipótese de um deus enganador e que é garantido pela prova do Deus não-enganador. [...] No momento da evidência presente, não posso não crer que a proposição clara e distintamente percebida *p* é verdadeira. Posso, entretanto, em um só e mesmo momento de pensamento, refletir também sobre essa proposição e sobre o irresistível assentimento que lhe dou: percebo, então, que a única razão de minha adesão é a clareza e a distinção da idéia, que não há 'nada além' em minha percepção para me levar a julgar dessa forma. [...] Em suma, não posso manter minha persuasão inicial contra a hipótese de um deus enganador. É verdade que, se concentro minha atenção sobre essa razão metafísica para duvidar, me desvio por isso mesmo das razões que demonstram a verdade de *p*: *p* deixa então de ser o objeto de uma evidência presente e se torna o objeto de uma evidência no passado. Nunca duvido, pois, de fato, a não ser das evidências no passado, e a proposição em dúvida não é mais precisamente uma proposição evidente. Trata-se, entretanto, da mesma proposição *p*, que se revela, assim, de algum modo duvidosa, ainda que me fosse impossível duvidar dela quando prestava atenção às razões que provam *p*. Assim, sem a garantia divina, não tenho a *ciência* de *p*, porque não posso manter minha certeza após o momento da evidência presente. E, nem sequer no momento da evidência presente, apesar de minha irresistível adesão, tinha ciência dela, mas apenas a persuasão, pois, se Deus é enganador, é nesse momento da evidência presente que ele me engana. Quando, mais tarde, reflito sobre essa eventual impostura, é o momento da evidência

*Regras*, a intuição das naturezas simples, tomadas em ambos os sentidos, se define mesmo por não admitir nenhuma dúvida sobre sua verdade.<sup>102</sup>

A *Terceira Meditação* reformula a hipótese do Deus Enganador para fazer recair justamente sobre as naturezas simples – indubitáveis (em ambos os sentidos, tanto como conteúdos quanto como formas elementares do pensar) do ponto de vista estritamente metódico – a dúvida metafísica: “se acaso quisesse, lhe seria fácil [ao Deus Enganador] fazer com que eu errasse também nas coisas que creio ver por intuição como as mais evidentes aos olhos da mente [*mentis oculis quam evidentissime intueri*]”.<sup>103</sup> Daí que, “na ignorância disso”, a saber, “se há um Deus” e “se ele pode ser enganador”, não seja possível “jamais estar certo de coisa nenhuma”.<sup>104</sup> Assim temos que, nas *Meditações*, talvez para a falência das *Regras*, uma “opinião preconcebida”<sup>105</sup> – obscura e confusa, portanto, carente de toda evidência – acerca da origem da razão<sup>106</sup> torna-se uma “razão de duvidar” da evidência como tal. E desse modo, na medida em que a evidência constitui, como as *Regras* parecem supor, a forma *a priori* da razão, esse “juízo

---

presente que se torna retrospectivamente suspeito. [...] Donde procede a oscilação tão bem descrita no começo da *Terceira Meditação*: a cada vez que me volto para um evidência particular, não posso me impedir de crer que ela é verdadeira (persuasão); mas, a cada vez que me volto novamente para a hipótese de um deus enganador, não posso me impedir de confessar que ele pode sempre 'proceder de tal modo que eu me engane'. E assim, antes que o verdadeiro Deus seja conhecido, nenhuma persuasão, qualquer que ela seja, é plenamente certa (ciência)” (BEYSSADE, J-M. “Sobre o círculo cartesiano”. In: *Analytica*, vol. 2, no. 1, 1997, pp. 19-21).

<sup>102</sup> Cf. DESCARTES, R. *Regras*, pp. 13-14, Regra II.

<sup>103</sup> Idem. *Meditações sobre filosofia primeira*, p. 73, “Terceira Meditação”. (AT, VII, 36.) Cf. também *Respostas às segundas objeções*: “nossos juízos claros e distintos, se fossem falsos, não seriam corrigíveis por outros mais claros, nem mediante qualquer outra faculdade natural” (idem. *Obra escolhida*, p. 221 – AT, IX-1, 113). Alquié comenta essa passagem no sentido de salientar a dependência de toda evidência racional em relação à existência e à veracidade divinas, confirmando o alcance ilimitado, no que se refere à natureza do entendimento, da dúvida metafísica: “Esse texto seria suficiente para refutar a opinião segundo a qual a veracidade divina se aplica à evidência rememorada, uma tal evidência podendo ser corrigida pela evidência presente, seguramente mais clara do que ela. Mas é preciso acrescentar que nenhuma idéia finita é, para Descartes, totalmente clara, se ela não é ligada em dependência [*rattachée*] a Deus” (ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: PUF, 1950, p. 250).

<sup>104</sup> DESCARTES, R. *Obra escolhida*, pp. 138-9, “Terceira Meditação”. (AT, IX-1, 28-29.)

<sup>105</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>106</sup> “Desconhecendo-se a origem da natureza humana ou, mais particularmente, desconhecendo-se a natureza da razão, não se sabendo, portanto, se ela é uma faculdade que pode conhecer o verdadeiro, é então legítimo engendrar uma dúvida radical: se é a natureza da razão humana que torna impossível não acreditar que a percepção clara e distinta seja verdadeira, é também uma consideração sobre a natureza da razão que produz um argumento para duvidar da evidência” (LANDIM FILHO, R. F. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 107).

inverificável”, pelo qual se supõe a existência de um Deus Enganador, engendra o seguinte paroxismo: uma razão de duvidar da “validade da [própria] razão”.<sup>107</sup>

Com isso, a racionalidade se amplia a limites que excedem absolutamente aqueles do pensamento metódico das *Regras*, porque ultrapassam os do entendimento finito. A possibilidade de duvidar em geral, mas sobretudo do entendimento em particular, põe a descoberto uma outra faculdade racional: a *vontade*, que se caracteriza, em sua diferença para com o entendimento, por ser “tão vaga e tão extensa que não está encerrada em quaisquer limites”.<sup>108</sup> Convém notar que, na única menção que fazem à vontade, as *Regras* lhe atribuem a função do poder de acreditar no que é da ordem da Revelação: “a fé que lhe testemunhamos, relativa em todos os casos a coisas obscuras, não é um ato do espírito, mas da vontade [*non ingenii actio sit, sed voluntatis*]”.<sup>109</sup> Quer dizer, as *Regras* só admitem a intervenção da vontade a propósito da fé, silenciando sobre a sua função no conhecimento. Nas *Meditações*, diferentemente, a vontade desempenha um papel fundamental: já na *Primeira Meditação*, é ela que, como vimos, concede à dúvida o seu alcance metafísico, elevando-se sobre o entendimento finito para remetê-lo à sua origem em um poder superior, o do Deus (provisoriamente) Enganador. É ela também que, através de um “esforço contra a natureza”,<sup>110</sup> acirra a dubitabilidade do entendimento ao “instituir a ficção do Gênio Maligno”:<sup>111</sup> um mito que sistematicamente põe em crise a esfera inteira do saber supostamente auto-evidente.

---

<sup>107</sup> Cf. VILLORO, L. *La idea y el ente...*, p. 66. “[...] a hipótese de um deus todo-poderoso e enganador põe em questão a evidência mesma. [...] Até agora partimos da idéia de que o princípio do conhecimento há de ser a luz da evidência. Por que não partir da idéia contrária e ver se se sustenta? Que tal se, no princípio, estivesse a irracionalidade mesma, na qual tudo estaria para sempre distorcido no absurdo e na loucura? Isso é possível? Se sim, o que se passaria com o reino do claro e distinto? A hipótese do absurdo universal é um desafio, é o desafio decisivo à natureza racional do princípio” (idem, *ibidem*, pp. 64-65).

<sup>108</sup> DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 163, “Quarta Meditação”. (AT, IX-1, 45). Cf. GUEROULT, M. *Descartes...*, t. I, pp. 37-39. A ausência de limites da vontade é concebida, positivamente, como sua infinitude, pela qual reconhecemos em nós “a imagem e a semelhança de Deus”: considerada “formal e precisamente nela mesma”, a vontade parece não ser maior em Deus do que em nós mesmos (DESCARTES, R. *Obra escolhida*, pp. 163-164, “Quarta Meditação” – AT, IX-1, 45-46).

<sup>109</sup> Idem. *Regras*, p. 16, Regra III. Grifo nosso. (AT, X, 370.)

<sup>110</sup> GUEROULT, M. *Descartes...*, t. I, p. 38.

<sup>111</sup> Idem, *ibidem*, p. 39.

Nesse sentido, não obstante o seu caráter implícito, a vontade perfaz a condição, por assim dizer, *moral* do empreendimento cartesiano:<sup>112</sup> por mais que se ampare em “razões de duvidar”, razões essencialmente provisórias, o ato da dúvida só é possível, antes de mais nada, por uma resolução: “desde que *quis* pôr em dúvida todas as coisas [*ex quo de omnibus volui dubitare*]”.<sup>113</sup> Ademais, a vontade é explicitamente referida, na *Quarta Meditação*, ao lado do entendimento, como condição *sine qua non* do conhecimento: ela consiste no poder de julgar, a saber, de afirmar ou negar o ser e o não-ser das coisas, ser e não-ser dos quais as idéias, concebidas no entendimento finito, contêm apenas a possibilidade.

Esse contraste entre as *Regras* e as *Meditações*, precisamente quanto ao papel que a vontade desempenha em cada caso, enseja-nos a formulação da seguinte hipótese: a de que o projeto científico das *Regras* – elaborado, como quer Marion, no sentido da substituição da metafísica por uma epistemologia – teria por condição que a vontade fosse “abstraída”, ao menos em seu sentido propriamente metafísico, da operação de conhecimento. É preciso reconhecer, contudo, que uma tal substituição, expressa com a equivalência – simplesmente postulada nas *Regras* – entre evidência e verdade, jamais deixa de ser resultado de uma “decisão”: no caso, a vontade se limitaria a si mesma, colocando-se “fora de jogo” a fim de que o entendimento como que pudesse ver forjada a sua “infinitude”, em benefício da consumação do saber universalmente certo e evidente. Supomos aqui que a intervenção da vontade no contexto das *Meditações*, a propósito de se encontrar uma justificativa absoluta para possibilidade do conhecimento, vem igualmente impor um limite intransponível ao saber metódico. Pensar não é *ainda* conhecer. Para que um pensar se torne um conhecer, é preciso que ele obedeça a uma condição que extrapola o âmbito estritamente “teórico”, ou melhor, o

---

<sup>112</sup> Cf. TEIXEIRA, L. *Ensaio...*, pp. 23-41.

<sup>113</sup> DESCARTES, R. *Meditações sobre filosofia primeira*, pp. 116-117, “Quarta Meditação”. Grifo nosso. (AT, VII, 56.)

âmbito do metodicamente mensurável. Desde então, o saber está, em sua possibilidade, submetido a um *querer*, que, antes de mais nada, é um querer *ser* e, sobretudo, um querer ser *si mesmo*. De nada adiantaria, em vista da verdade do conhecimento, saber com máxima evidência, se a evidência do entendimento não pudesse ser garantida pela veracidade divina, a qual só pode ser atestada com a experiência auto-refletida da dúvida, ou seja, com o reconhecimento de “minha” própria finitude, pela *submissão* da “minha” vontade ao poder de um *outro*, infinitamente superior a “mim”: “Pois, por qual razão me daria conta de que duvido, desejo, isto é, de que algo me falta e de que não sou totalmente perfeito, se não houvesse em mim nenhuma idéia de um ente mais perfeito, em comparação com o qual eu conheço meus defeitos?”.<sup>114</sup> Assim: “pelo fato de que existo e de que há em mim certa idéia de um ente perfeitíssimo, isto é, de Deus, fica demonstrada, de maneira evidentíssima, que Deus também existe”.<sup>115</sup> Será demais concluir desse passo decisivo que o conhecimento ou, se se quiser, a “evidência” pela qual conheço que Deus existe é de ordem eminentemente moral, porque resulta de uma *resolução*, a de duvidar, e somente se confirma com a aquiescência do fato de que “eu” não posso ser o autor do “meu” próprio *ser*?

Em todo caso, não obstante o exagero contido na hipótese, o referido contraste entre as *Regras* e as *Meditações* quanto ao papel da vontade permite ver como a “atitude moral”<sup>116</sup> do empreendimento metafísico cartesiano vem explicitamente à tona nas *Meditações*, onde a vontade assume, ao menos formalmente, o primeiro plano. Essa mudança de lugar que a vontade experimenta traz consigo a tese, propriamente metafísica, da finitude do entendimento, ou seja, a de que a evidência clara e distinta não constitui por si só um conhecimento, portanto, a de que um pensamento para si “certo e evidente” não pode, sozinho, atribuir-se o que, apenas por obra da metafísica,

<sup>114</sup> DESCARTES, R. *Meditações sobre filosofia primeira*, p. 93, “Terceira Meditação”. Grifo nosso. (AT, VII, 46.)

<sup>115</sup> Idem, ibidem, p. 103, “Terceira Meditação”. (AT, VII, 47.)

<sup>116</sup> TEIXEIRA, L. *Ensaio...*, p. 27.

fará de si uma verdade. Pretensão que as *Regras* parecem, no entanto, sustentar com o ideal de um saber cujas condições se resumiriam, todas elas, ao método, isto é, ao uso correto, auto-referente do entendimento, que não admitiria (conforme o sentido do “projeto matemático” descrito por Heidegger) nenhuma limitação imposta “de fora”.

Isso basta para fazer-nos concordar com Beyssade, quando este afirma: “A metafísica não fecha de modo nenhum a razão sobre ela mesma. [...] A metafísica é o lugar de uma auto-crítica da razão. Ela descobre uma ordem sem medida e para além de toda medida, à qual se mede a ordem do mensurável e, portanto, a razão em seu uso ordinário”.<sup>117</sup> *Em Descartes, metafísica é crítica da razão*. Mas isso faria de Descartes um pré-kantiano? Certamente não. Por crítica, em Descartes, devemos entender o experimento da dúvida, que, alçada ao seu nível mais elevado com a hipótese do Deus Enganador, torna-se metafísica. Metafísica tem aqui o sentido da experiência pela qual a razão pensa o seu próprio limite, mas o faz principalmente questionando a sua origem em um outro, que ela mesma, na dúvida, reconhece não poder ser. Em Descartes, metafísica, como crítica da razão, é... *transcendência*. Nesse sentido, longe de Kant,<sup>118</sup> a referência que melhor serve à comparação é – guardemos o espanto! – Kierkegaard: “Orientando-se para si mesmo, querendo ser ele mesmo, o eu mergulha, através da sua própria transparência, até ao poder que o criou”.<sup>119</sup> Isso porque, no contexto das *Meditações*, o problema epistemológico acerca das condições subjetivas/objetivas do saber, muito embora forneça o motivo, não demora a ceder à questão metafísica, e isto por força da resolução moral de duvidar: querendo ser ele mesmo, o *ego* pensante se

---

<sup>117</sup> BEYSSADE, J.-M. “Ordre et mesure: Descartes aux limites de la raison”. In: *Descartes au fil de l'ordre*. Paris: PUF, 2001, p. 320.

<sup>118</sup> “Longe de supor que um idealismo metódico lhe possa ser suficiente, Descartes jamais admitiu que o espírito humano pudesse definir e pôr a realidade das coisas em virtude de suas próprias necessidades. Ele jamais acreditou poder fazer com que a certeza repousasse apenas sobre o espírito humano, cuja imperfeição sente. Nesse sentido, ele difere inteiramente de Kant, de quem se aproxima, por outro lado, pondo a questão do valor objetivo de nossos conhecimentos *a priori*” (GUEROULT, M. *Descartes...*, t. I, p. 32).

<sup>119</sup> KIERKEGAARD, S. *O desespero humano*, p. 35.

abre ao poder que o criou e, somente assim, recupera o contato consigo mesmo e com o mundo, numa relação *ontológica* que o termo “conhecimento” se presta a designar, justamente por exprimir a referência do pensamento ao ente e, mais radicalmente, a *congenialidade* (*co-naissance*) de ambos no Ser.

Com essa interpretação, ganhamos oportunidade para colocar em questão o estatuto e a essência da razão em Descartes. Constatamos que, no que comportam de metafísica, as *Meditações* exibem o trabalho de uma racionalidade que não se deixa medir, em sentido absoluto, pelo critério metódico da evidência – isto é, como diz Beyssade, pela razão “em seu uso ordinário” ou, como diz Gueroult, pela razão “em sua autêntica manifestação original”, o saber matemático. Afinal, o que, nas *Meditações*, está em questão requer a própria fundamentação da evidência racional – “ordem e medida”, “clareza e distinção” – como critério de verdade. Mas isso nos reenvia, mais uma vez, à questão acerca do alcance da dúvida metafísica. Se esta última, tendo abarcado todas as coisas da natureza e a natureza como tal, se estende por igual a todos os conteúdos do pensamento e, mais além, às formas elementares do próprio pensar, as chamadas “noções comuns”, voltando-se assim sobre o pensamento enquanto pensamento evidente – como a metafísica pode continuar? Ou será que somente então, com a evidência tornada dubitável até mesmo a título de critério de inteligibilidade, é que ela, metafísica, pode finalmente começar? Contudo, não é verdade que Descartes, apesar ou mesmo contra a radicalidade da dúvida, segue fazendo apelo, em momentos decisivos do seu itinerário metafísico, à evidência de “noções comuns”?<sup>120</sup> E, com efeito, será possível *de direito* estabelecer algo como princípio a partir da dúvida universal, prescindindo da verdade auto-referente dessas noções comuns? Nesse caso, não se imporá forçosamente a objeção de circularidade, com que Descartes mesmo teve

<sup>120</sup> Por exemplo, na prova *a posteriori* da existência de Deus, quando Descartes evoca um princípio de causalidade a título de noção comum: “Agora, é em verdade manifesto à luz natural que na causa eficiente e total deve haver pelo menos tanto quanto há em seu efeito” (DESCARTES, R. *Meditações sobre filosofia primeira*, pp. 80-81, “Terceira Meditação” – AT, VII, 40).

que se haver?<sup>121</sup> Enfim, será possível *de fato* um itinerário de pensamento na direção da verdade do ser sob condições nas quais a própria forma *a priori* do pensar é colocada em dúvida? E o que seria de um tal pensar, por assim dizer, “a-matemático”? Se a sua operação é designada antes pela vontade que pelo entendimento, se ele é antes um querer que um saber, como esse pensar se determina em relação ao entendimento, sem que o seu “compromisso” com a vontade venha a corromper a unidade, supostamente dada, da razão consigo mesma? Em suma, que espécie de racionalidade ou pensamento pode, se é que pode, suportar o propósito metafísico de fundamentação, no sentido da transcendência para o fundamento da compreensibilidade do real? Ou será que “o pensamento é essencialmente relação ao que lhe é igual, quer dizer, essencialmente ateu”?<sup>122</sup>

Por ora, abstenho-nos de responder essas perguntas, salientando apenas o quão decisiva, para a compreensão da metafísica das *Meditações* no confronto com a epistemologia das *Regras*, se torna a questão acerca do que significa pensar.

### 3.2.2. Verdade, ser e conhecimento

As *Meditações* não apenas *decidem* suspender a equivalência metódica entre verdade e evidência, como também “descobrem”, por assim dizer, um outro conceito de verdade, sobre o qual elas farão repousar a validade desde então limitada<sup>123</sup> do primeiro, a saber: o conceito de verdade como *correspondência* entre pensamento e ser. Como é

---

<sup>121</sup> “Se é preciso que se confirme a existência de um Deus veraz para que eu tenha confiança nas percepções claras e distintas do meu intelecto, então, como posso, sem incorrer em circularidade, basear-me nas percepções intelectuais que foram, no princípio, necessárias à construção da existência de Deus?” (COTTINGHAM, J. *Dicionário Descartes*. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Zahar, 1995, p. 34).

<sup>122</sup> LÉVINAS, E. “A consciência não-intencional”. In: *Entre nós – Ensaios sobre a alteridade*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto (coord.) Petrópolis: Vozes, 2005, p. 170.

<sup>123</sup> Validade limitada porque, na *Sexta Meditação*, a veracidade divina se estende à validação das percepções sensíveis, idéias essencialmente obscuras e confusas, como conhecimentos verdadeiros ao menos em um sentido “pragmático”. Cf. DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 198, “Sexta Meditação”. (AT, IX-1, 71.)

sabido, na *Terceira Meditação*, tal conceito preside a prova *a posteriori* da existência de Deus, em que a sua realidade em si é reconhecida a partir de sua realidade objetiva, manifesta ao pensamento. Com efeito, ao menos de início, não seria demais assumir essa prova como etapa principal de resolução do que Gueroult julga ser o “problema fundamental” da metafísica cartesiana:

Podemos julgar validamente que a uma idéia, mesmo suposta verdadeira, corresponde alguma coisa de real? Ou seja, a realidade exterior a mim responde às exigências internas do entendimento? Com que direito podemos concluir das essências verdadeiras às existências fora dessas essências?<sup>124</sup>

Problema esse, o do “valor objetivo de nossos conhecimentos”, que, afirma Gueroult, “as *Regras* ignoram”,<sup>125</sup> mas que, segundo Marion, elas ignoram *ativamente*, em virtude de uma “decisão” implícita pela qual a coisa, em sua subsistência separada, é substituída por “um objeto, ente que é inteiramente submetido às exigências do saber”.<sup>126</sup> Detenhamo-nos melhor sobre essa diferença em torno ao conceito de verdade.

Quando, nas *Regras*, Descartes fala em “verdade das coisas”,<sup>127</sup> é preciso levar em conta que essas “coisas”, ditas verdadeiras, são “naturezas puras e simples que podemos ver por intuição”,<sup>128</sup> ou seja, “conceito[s] que a inteligência pura e atenta forma com tanta facilidade e clareza que não fica absolutamente nenhuma dúvida sobre o que compreendemos”.<sup>129</sup> Desse modo, o termo “verdade” aparece, via de regra, para qualificar conteúdos de pensamento: “princípios verdadeiros e conhecidos”,<sup>130</sup> “coisas verdadeiras e evidentes”.<sup>131</sup> Aí, o valor de verdade dos conteúdos de pensamento é

<sup>124</sup> “É possível que eu seja enganado no que chamo a intuição mesma das idéias?” (GUEROULT, M. *Descartes...*, t. I, pp. 31-32).

<sup>125</sup> Idem, *ibidem*, p. 34.

<sup>126</sup> MARION, J-L. *Sobre a ontologia cinzenta*, p. 259.

<sup>127</sup> DESCARTES, R. *Regras*, p. 13, Regra III. (AT, X, 367.)

<sup>128</sup> Idem, *ibidem*, p. 34, Regra VI. (AT, X, 383.)

<sup>129</sup> Idem, *ibidem*, p. 14, Regra III. (AT, X, 368.)

<sup>130</sup> Idem, *ibidem*, p. 15, Regra III. (AT, X, 369.)

<sup>131</sup> Idem, *ibidem*, p. 13, Regra III. (AT, X, 368.)

medido exclusivamente por sua evidência, ou certeza subjetiva, abstração feita de sua validade como representações das coisas em sua “natureza isolada”,<sup>132</sup> como se “falássemos delas enquanto realmente existentes”.<sup>133</sup> Dessa maneira, as *Regras* elaboram um conceito de verdade que exclui de sua definição a conformidade com as coisas: os pensamentos, na condição (de intuições) de naturezas simples, são, ou sempre podem ser, verdadeiros em si mesmos.<sup>134</sup> Em suma, trata-se da verdade como *evidência* do pensamento.

Sem tratar ainda diretamente das *Meditações*, podemos encontrar na obra de Descartes um segundo conceito de verdade, “simetricamente” oposto ao primeiro. Em carta a Clerselier, Descartes afirma, num contexto de discussão sobre a prova *a posteriori* da existência de Deus, que “a verdade não é distinta da coisa verdadeira ou da substância, nem a perfeição da coisa perfeita”; que “a verdade consiste no ser, e a falsidade somente no não-ser”.<sup>135</sup> Nesse sentido, o termo qualifica propriedades das coisas: “perfeições verdadeiras e reais”. Trata-se da verdade como *subsistência* da coisa. Nesse sentido, tal conceito de verdade encontra na ordem real das coisas o seu âmbito próprio de aplicação, assim como o primeiro, o de verdade como evidência, se aplicaria propriamente à ordem lógica dos pensamentos. Com efeito, a obra de Descartes que melhor responde por esse conceito (ao lado da “Exposição Geométrica” das *Respostas às segundas objeções*) são os *Princípios da filosofia* (1644), mais afeitos à “ordem sintética”, à diferença da “ordem analítica” das *Meditações*. Nas *Respostas às segundas objeções*, Descartes procura esclarecer a ordem das *Meditações* pela diferença entre

---

<sup>132</sup> DESCARTES, R. *Regras*, p. 32, Regra VI. (AT, X, 381.)

<sup>133</sup> Idem, *ibidem*, p. 82, Regra XII. (AT, X, 418.)

<sup>134</sup> Para Marion, porém, esse conceito de verdade estende sua soberania para além das *Regras*, presidindo a metafísica das *Meditações*, na qual ele jamais poderia ser posto em questão sob risco de se aniquilar o itinerário metafísico; este, desde o *cogito*, contaria forçosamente com a equivalência, tida como absolutamente indubitável, entre evidência e verdade (Cf. MARION, J-L. “La 'règle générale' de vérité”, in: *Questions cartésiennes II*. Paris: PUF, 1996, pp. 49-83.).

<sup>135</sup> Carta a Clerselier, 23/04/1949. In: DESCARTES, R. *Oeuvres philosophiques*, t. III. Édition de F. Alquié. Paris: Bordas, 1989, pp. 922-923. (AT, V, 356.)

duas “maneiras de demonstrar”: uma analítica, que procede “dos efeitos para as causas”, e a outra sintética, procedendo “das causas para os efeitos”. Descartes afirma que, nas *Meditações*, empregou a ordem analítica, por ser esta “a mais verdadeira”, convindo propriamente à metafísica.<sup>136</sup> Como não é difícil perceber, as ordens que se configuram a partir dessa distinção entre maneiras de demonstrar encontram-se numa relação necessária: *no conhecimento*, a ordem sintética pressupõe a ordem analítica, pois, para deduzir os efeitos a partir das causas, é preciso primeiro conhecê-las; por sua vez, *na realidade*, a ordem analítica “pressupõe” a ordem sintética, pois a demonstração das causas, como ato de pensamento, ou seja, como modo de ser de um ente, que é, no fim das contas, o próprio homem, só é possível pelo concurso de uma causa suprema, que é Deus. Com efeito, não por acaso encontramos nos *Princípios* o tratado cartesiano sobre a substância (§§ 51-54), aí considerada como o modo de ser das coisas tomadas em sua existência formal, fora da relação de conhecimento, na medida em que elas não dependeriam de nada, a não ser do concurso divino, para subsistirem como tais. Vale lembrar que, conforme Marion bem o mostra, substância é uma categoria renegada pelas *Regras*.

Contudo, não obstante sua oposição, é possível identificar um caráter comum a ambos os conceitos: por ocasião de cada qual, Descartes parece pensar um sentido de verdade que abstrai da *relação* entre o pensamento e as coisas; por isso mesmo, dizemos, um sentido “*absoluto*” de verdade: *ou* a evidência do pensamento, *ou* a subsistência da coisa. No que nos interessa, convém atentar para o fato de que a diferença entre esses dois conceitos parece reproduzir a oposição entre método e metafísica na obra de Descartes. O conceito de verdade como evidência estaria em acordo com a prioridade do método sobre a metafísica, ao passo que o conceito de verdade como subsistência concordaria, pelo contrário, com a prioridade da metafísica –

---

<sup>136</sup> DESCARTES, R. *Obra escolhida*, pp. 231-233. (AT, IX-1, 121-123.)

a se entender aqui como a exposição sintética da ordem real de conexão dos entes em seu ser – sobre o método.

Por mais abstrata e mesmo “forçada” que possa parecer, essa oposição entre um conceito metódico e um conceito, por assim dizer, metafísico-sintético de verdade manifesta uma equivocidade, talvez essencial, que o termo “verdade” comporta na obra cartesiana. Podemos testemunhá-la, por exemplo, através do que Descartes escreve a Mersenne:

A palavra verdade, na sua significação própria, denota a conformidade do pensamento com o objeto, mas, quando ela é atribuída às coisas que existem fora do pensamento, isto significa somente que estas coisas podem servir de objetos a pensamentos verdadeiros.<sup>137</sup>

Segundo essa declaração, a verdade parece restringir-se ao âmbito do pensamento em conformidade com as coisas: não se trata de uma propriedade das coisas, mas de uma pretensão dos pensamentos na medida em que se referem a elas como a seus objetos. Mas a questão é justamente se tais pensamentos podem ser verdadeiros por antecipação, abstração feita da sua relação com as coisas no conhecimento; e se, não sendo o caso, não seria legítimo, portanto, reconhecer às coisas uma verdade mais fundamental, como condição para a verdade dos pensamentos que devem se conformar a elas a fim de que o conhecimento seja possível. Obviamente, isto implicaria reconhecer a essas mesmas coisas um caráter próprio de ser independente de sua “serventia” como objetos de pensamento e, não obstante, acessível *como tal* a um pensamento.

Entretanto, será possível uma relação entre pensamento e coisa em que a coisa, em seu ser, não seja imediatamente negada pelo pensamento e reduzida à condição de objeto, isto é, a uma “natureza simples” e, logo, ao conteúdo de um saber? Afinal, será

---

<sup>137</sup> Carta a Mersenne, 16/10/1639. Citado em LANDIM FILHO, R. F. *Evidência e verdade...*, p. 23. (AT, II, 536.)

possível propriamente *conhecer* as coisas? Já essa pergunta, em que as coisas são referidas como algo diferente do pensamento, pode fazer algum sentido sem que o conhecimento não seja pressuposto, ao menos como uma possibilidade orientadora? Ou será que as “coisas mesmas” não passam de uma suposição arbitrária, produto de um pensamento inconsciente da sua própria capacidade de constituí-las? Em suma: a verdade é verdade do pensamento, como condição para sua conformidade com a coisa, então reduzida a objeto, ou é verdade da coisa, como condição para o pensamento, uma “coisa” entre outras coisas, ser em conformidade com as demais? Originariamente, a verdade é verdade do saber, ou verdade do ser? Verdade de ambos, ou de nenhum?

Para a resolução desse impasse, convém ter em conta o caráter relacional que a verdade adquire no contexto metafísico das *Meditações*, pelo qual o seu conceito não se deixa reduzir a nenhum dos dois anteriores. Em contraste com ambos, as *Meditações* concebem a verdade como tendo lugar na comunidade *entre* o pensamento e as coisas: ela se constituiria no domínio dos pensamentos *sobre* as coisas, ou ainda, das coisas *a* pensar. Aí, o termo “verdade” designa *conjuntamente* a validade de um pensamento como conhecimento sobre uma coisa e a existência de uma coisa manifesta ao pensamento que a conhece. Em uma mesma passagem, por exemplo, o da prova da existência do *ego* pensante na *Segunda Meditação*, o termo se aplica tanto a um pensamento: “esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira”,<sup>138</sup> quanto a uma realidade: “eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente”.<sup>139</sup> Mas, nesse contexto exemplar, o que o pensamento e a coisa têm em comum enquanto ambos são conjuntamente “verdadeiros”? Nada, a não ser o fato de que um *corresponde* ao outro: o pensamento à coisa, porque, ao encontrar-se consigo mesmo, ele se depara com algo *outro*, ontologicamente distinto de um simples conteúdo de pensamento, disso

---

<sup>138</sup> DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 126, “Segunda Meditação”. (AT, IX-1, 19.)

<sup>139</sup> Idem, *ibidem*, p. 128, “Segunda Meditação”. (AT, IX-1, 21.)

que as *Regras* chamam “natureza simples”; e a coisa ao pensamento, porque, se ela não se ofertasse *por si mesma* ao pensar, como que rompendo a cadeia de “naturezas simples”, entidades puramente lógicas, do pensamento, não seria possível a este encontrá-la – no caso, encontrar a si mesmo como algo *real*. Trata-se, com efeito, da verdade como a necessária *correspondência* entre pensamento e coisa.

Através desse conceito, a bem dizer, metafísico-analítico de verdade, o mérito das *Meditações* estaria em restituir à verdade o caráter de unidade, dissolvendo a separação entre evidência, como verdade do pensamento, e subsistência, como verdade da coisa, e com isso recuperando analiticamente, segundo a ordem da descoberta, a co-pertença de ambos. Assim, poderíamos afirmar que, ao promover a correspondência, as *Meditações*, longe de assumi-la como um pressuposto, fundamentam a diferença entre a ordem do pensamento e a ordem da realidade: irreduzíveis uma à outra, porém absolutamente integradas na ordem do conhecimento, elaborada pelas *Meditações*. Desse ponto de vista, o das *Meditações*, a alternativa entre método e metafísica, entendida como signo de um conflito interno à filosofia de Descartes, tornar-se-ia caduca: ela só faria sentido num eventual confronto entre a ordem lógica dos pensamentos (cf. *Regras*) e a ordem real das coisas (cf. *Princípios* e “Exposição Geométrica” das *Respostas às segundas objeções*).

Segundo a ordem metafísico-analítica, considerada por Descartes como “a mais verdadeira”,<sup>140</sup> a verdade do conhecimento não é senão a descoberta da verdade da coisa, isto é, do seu ser, pelo pensamento. E o método, por sua vez, não é diferente, nessa mesma perspectiva, do caminho “pelo qual a coisa foi descoberta”,<sup>141</sup> ou seja, da experiência de congenialidade entre pensamento e coisa, o próprio conhecimento. Conhecimento que, por um lado, traduz uma correspondência indubitável, no sentido de

---

<sup>140</sup> DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 232, “Respostas às segundas objeções”. (AT, IX-1, 122.)

<sup>141</sup> Idem, *ibidem*.

que a essência e a existência da coisa, separadas na dúvida, são *reconhecidas* em sua unidade na própria coisa, e que, por outro, tem por condição de possibilidade a “submissão” do pensar ao Ser, no sentido de que a verdade da qual o pensamento é capaz na relação com as coisas, verdadeiras em sua existência, é devedora da verdade – no caso, da veracidade – do princípio da realidade das próprias coisas, que é Deus. Nesse sentido, como veremos, fundamentando a correspondência entre pensamento e coisa, as *Meditações* não deixarão de reconhecer à coisa – tomada nada menos do que como *causa* na relação de correspondência – a prerrogativa ontológica sobre a sua idéia, na experiência do conhecimento,<sup>142</sup> de modo que, ao fim da meditação, a *verdade* do ser deverá se sobrepôr à “verdade” do pensamento, que prevalecia no começo. Dessa maneira, no que se refere à justificação da possibilidade do conhecimento, a metafísica cartesiana opera a restituição da verdade, de “toda” a verdade, unicamente ao Ser.

Contudo, não iremos, por ora, discutir como Descartes fundamenta metafisicamente a correspondência entre pensamento e coisa, ficando para o próximo item deste capítulo a tarefa de fornecer algum esclarecimento sobre esse ponto. Queremos agora, o que nos parece mais urgente, questionar em que medida, na perspectiva das *Meditações*, o pensamento implica, do lado daquele que pensa, uma referência necessária ao ser. Esse questionamento é prévio em relação ao da possibilidade da correspondência entre pensamento e coisa, pois diz respeito ao *ser* do próprio pensamento. Talvez seja a presença desse questionamento, e não tanto a colocação do problema do conhecimento nos termos da necessária correspondência entre pensamento e coisa, o que melhor caracteriza a perspectiva metafísica das *Meditações*, por oposição à epistemologia das *Regras*.

---

<sup>142</sup> Cf. item 3.2.3. Veremos que, em conformidade com a ordem analítica da demonstração, ou seja, partindo dos efeitos para as causas, o conhecimento é justificado como uma operação de rememoração, em que “eu” reconheço a coisa mesma, tomada em seu ser, como causa de sua idéia em “mim”.

É através da dúvida sobre a natureza do pensamento que a metafísica redimensiona o pensar e, com ele, o conhecimento, referindo-o ao ser, àquilo que, em absoluto, não depende do pensamento porque não é objeto para um sujeito determinado apenas epistemologicamente, como se não fosse nada de real. Esse redimensionamento – pelo qual o pensar é referido ao ser, no sentido de ser reconhecido como modo de ser de um ente e como dependente do próprio ser quanto à verdade da qual o pensar é intrinsecamente capaz – se dá, nas *Meditações*, de duas maneiras:

(i) Nas *Regras*, o pensar era tomado puramente como uma “força [...] única e a mesma”, o “entendimento puro”, que, integrando em si todas as faculdades de pensamento (sentidos, imaginação, memória etc.), se “aplica” às coisas, sujeitando-as ao seu exame e, nisso, reduzindo-as a objetos para si.<sup>143</sup> Nesse sentido, a sua verdade é incondicionada, pois o pensar não se refere a nada de outro senão a si mesmo; ela consiste somente em sua auto-evidência. Na metafísica, pelo contrário, o pensamento, para ser capaz de verdade, deve primeiro provar a si mesmo como algo existente, e isso significa: como algo, um ser, que, como tal, é irreduzível à condição de objeto. A sua verdade é, antes de mais nada, a sua própria existência: o pensamento se experimenta como modo de ser de um ente, ou melhor, como sujeito *ao* seu próprio ser. É nesse sentido que, na *Segunda Meditação*, o *ego* reconhece ser uma coisa, “coisa que pensa”, *res cogitans*. Não se trata aí de “coisificação”, no sentido de objetivação, de um pensar que se quer puro, transparente a si mesmo. Trata-se justamente da impossibilidade de o pensamento ser objeto para si, e de, com isso, ser em si *subjectum* absoluto; o que, pelo contrário, as *Regras* reclamavam como condição de todo possível saber:

Se alguém se propuser como questão examinar todas as verdades para cujo conhecimento basta a razão humana – e parece-me que isso deve ser feito uma vez na vida por todos os que se empenham seriamente em alcançar a sabedoria – seguramente encontrará, de acordo com as

<sup>143</sup> DESCARTES, R. *Regras*, pp. 79-80, Regra XII. (AT, X, 415-416.)

regras fornecidas, que nenhum conhecimento pode preceder o do entendimento, já que é dele que depende o conhecimento de tudo o mais, e não o inverso.<sup>144</sup>

É notável a esse respeito que, nas *Regras*, Descartes julgue a natureza do entendimento como inabalável, de maneira a que a razão metafísica de duvidar do próprio entendimento, a saber, a hipótese do Deus Enganador, seja, aí, como que antecipadamente neutralizada:

É por impulso que compõem seus juízos sobre as coisas aqueles cujo espírito inclina a alguma crença, sem que disso sejam persuadidos por nenhuma razão, mas determinados somente, *seja por alguma potência superior*, seja pela liberdade própria, seja por uma tendência da imaginação; *a primeira influência nunca engana*, a segunda raramente, a terceira quase sempre; *mas a primeira não tem seu lugar aqui, porque não se ergue a partir da arte*.<sup>145</sup>

Atesta-se, assim, que, na epistemologia das *Regras*, o entendimento não carece de nenhum outro para ser capaz de verdade, pois a referência a esse outro, “alguma potência superior”, “não se ergue a partir da arte”: isto é, não se faz pela evidência do pensamento, tendo lugar apenas numa “crença” ou superstição. Nas *Meditações*, ao contrário, o mesmo fato, a saber, a impossibilidade de objetivar a “potência superior” de Deus pelo pensamento, determina uma atitude oposta: a da dúvida com relação à natureza do entendimento, pela qual ele é remetido ao seu ser (*res cogitans*) e, com isso, à suposta causa do seu ser, e isto contra a presunção, nas *Regras* assumida como “primeiro conhecimento”, de que o entendimento finito seja capaz de “validar-se” a si mesmo, tomando-se como sujeito absoluto do pensar. Nesse sentido, o *cogito* da *Segunda Meditação* se deixa compreender, mais radicalmente, como uma experiência

---

<sup>144</sup> DESCARTES, R. *Regras*, p. 51, Regra VIII. (AT, X, 395.)

<sup>145</sup> Idem, *ibidem*, p. 89, Regra XII. (AT, X, 424.) Grifos nossos.

de *dependência* em relação ao que não pode ser objetivado, do pensamento em relação ao ente que pensa: “para pensar, é preciso ser”.

A esse respeito, por mais que nos custe a digressão em vista da economia de nosso argumento, vale a pena recuperar aqui a crítica que Husserl dirige ao *cogito* cartesiano, a fim de, através dela, avaliar o que singulariza a “experiência ontológica” da *cogitatio* nas *Meditações* por contraposição à determinação epistemológica do pensamento operada pelas *Regras*. (Ademais, isso nos permitirá reconhecer, em esboço, o desdobramento contemporâneo de uma questão genuinamente cartesiana, relegada como aporia.) No §10 das *Meditações cartesianas*, lemos:

Pode parecer fácil, se acompanhamos Descartes, captar o *eu puro* e suas *cogitationes*. Mas, no entanto, parece que acabamos chegando num cume escarpado. Avançar com calma e segurança por esse cume é uma questão de vida ou morte para a filosofia. Descartes tinha a firme vontade de se desfazer radicalmente de qualquer prejulgamento. Mas sabemos, graças a pesquisas recentes e sobretudo aos excelentes e profundos trabalhos de Gilson e Koyré, quantos 'prejulgamentos' não esclarecidos, herdados da escolástica, as *Meditações* ainda contêm. Mas isso não é tudo; é preciso acrescentar ainda o prejulgamento que mencionamos acima, decorrente de sua admiração pelas ciências matemáticas. Nós mesmos sofremos ainda a influência dessa herança antiga, da qual devemos nos resguardar. Falo da tendência a considerar o *ego cogito* como um 'axioma' apodítico, que, junto com outros ainda não desvelados, ou com hipóteses encontradas por um caminho indutivo, deve servir de fundamento a uma ciência 'dedutiva' e explicativa do mundo, ciência 'nomológica', e que procede *ordine geometrico* exatamente igual às ciências matemáticas. De forma correlata, não deveremos pensar de maneira nenhuma que, em nosso *eu puro* apodítico, conseguimos preservar uma pequena parcela do mundo, parcela que, para o *eu filósofico*, seria a única coisa não sujeita à dúvida, e que se trata agora de reconquistar, por deduções bem conduzidas e seguindo princípios inatos ao *ego*, todo o resto do mundo. Infelizmente, é o que acontece com Descartes, em resultado de uma confusão, que parece pouco importante, mas acaba sendo muito funesta, e faz do *ego* uma *substantia cogitans* separada, um *mens sive animus* humano, ponto de partida de raciocínios de causalidade. É

essa confusão que fez de Descartes o pai do contra-senso filosófico que é o realismo transcendental.<sup>146</sup>

Como se pode notar pelo que dissemos, essa crítica só pode fazer sentido se se conserva, por assim dizer, a expectativa da possibilidade de um idealismo absoluto, como doutrina que reduz toda forma de transcendência à esfera imanente do *ego*, tomado como aquele que “carrega em si o mundo como unidade de sentido e que justamente por isso é premissa necessária dele”.<sup>147</sup> Ora, Descartes não fora nem um pouco inocente quanto à possibilidade desse idealismo, que supõe o *ego* pensante como princípio incondicionado: à sua maneira, parece ele alimentar essa mesma expectativa, quando, nas *Regras*, afirma que

não se deve considerar como uma tarefa árdua e difícil determinar os limites desse espírito que sentimos em nós mesmos, ainda que com frequência não hesitemos em formular um juízo sobre o que existe fora de nós e que nos é totalmente alheio

e que, assim,

não é um trabalho imenso querer abarcar pelo pensamento todas as coisas que são contidas nesse universo, para reconhecer como cada uma em particular está sujeita ao exame de nossa inteligência.<sup>148</sup>

Tendo-se em vista a metafísica das *Meditações*, será exagero dizer que a Descartes fora preciso padecer o transcendente constrangimento operado por um Gênio Maligno para que fosse demovido desse propósito exorbitante – exorbitante ao menos do ponto de vista de uma metafísica determinada pela finitude do pensamento? Em todo caso, se, nas *Meditações*, Descartes “recua” em relação a isso, não é senão porque, com a dúvida

---

<sup>146</sup> HUSSERL, E. *Meditações cartesianas*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001, § 10, p. 41.

<sup>147</sup> Idem, ibidem, § 11, p. 44.

<sup>148</sup> DESCARTES, R. *Regras*, p. 54, Regra VIII. (AT, X, 398.)

metafísica, se havia demonstrado a impossibilidade de o *ego* pensar sem ser, e de ser sem uma causa, a qual ele não encontra em si mesmo, mas em outro. Quer dizer, a constatação dessa impossibilidade, que enseja a Descartes, por anacrônico que pareça, uma “refutação do idealismo”, têm lugar com a pergunta, metafísica por excelência, pelo modo de ser do ente que pensa. E, nesse sentido, com base no itinerário cartesiano, marcado pela ruptura com o idealismo, é possível reendereçar a Husserl uma crítica nesses mesmos termos: o que *é* o *ego* transcendental para ser capaz, como se pretende, de “carregar o mundo em si”? Crítica que Heidegger faz diretamente a Husserl, pretendendo esclarecer o propósito de *Ser e tempo* como uma obra de ontologia:

Estamos de acordo sobre o seguinte ponto: que o ente, no sentido em que você o denomina 'mundo' não poderia ser esclarecido em sua constituição transcendental pelo retorno a um ente do mesmo modo de ser. Mas isso não significa que o que constitui o lugar do transcendental não é absolutamente nada de ente – ao contrário, o *problema* que se põe imediatamente é o de saber qual é o modo de ser do ente no qual o 'mundo' se constitui. Tal é o problema central de *Ser e tempo* – a saber, uma ontologia fundamental do *Dasein*.<sup>149</sup>

Mas isso não significa que ao pensamento baste o seu próprio ser. Quando Descartes enuncia, na *Segunda Meditação*, “sou uma coisa que pensa”, ele o faz num contexto em que se experimenta a determinação da existência do *ego* pelo *tempo*:

*Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir. Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa.*<sup>150</sup>

---

<sup>149</sup> HEIDEGGER, M. “Lettre a Husserl”. Trad. J.-F. Courtine. In: HAAR, M. (dir.) *Cahier de l'Herne: Heidegger*. Paris: Éditions de l'Herne, 1983, pp. 67-68. A carta é datada de 22/10/1927. Agradeço a Alberto Onate pela indicação desta carta de Heidegger como ocasião privilegiada de interrogação sobre o “transcendental”.

<sup>150</sup> DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 128, “Segunda Meditação”. (AT, IX-1, 21.)

Interpretamos: no “meu” caso, ao menos, ser, ser uma coisa, é estar sujeito ao tempo, à possibilidade de não ser, à necessidade, portanto, como se esclarecerá na segunda parte da prova da existência de Deus da *Terceira Meditação*,<sup>151</sup> do concurso de um outro, capaz de “me” sustentar no tempo. E, com efeito, para Descartes, ser é ser algo, não um nada, e, para tanto, *requerer uma causa* para ser algo, não um nada.<sup>152</sup> De modo que, nessa primeira instância da referência do pensamento ao ser, ao seu próprio ser, promovida pela metafísica, a verdade intrínseca do pensar, a evidência, é submetida à verdade própria do ser, a existência; e isto graças ao reconhecimento, no *cogito*, da *infirmitas* (o não-firmamento, a enfermidade!)<sup>153</sup> do *ego*, que é tomado pela dúvida e, por isso, se experimenta como “sujeito”, mas entendamos bem: como sujeito ao ser, como determinado em seu ser pelo tempo, como *devendo* o seu próprio ser, sem o qual não poderia pensar, a um outro que não ele mesmo. Isso tudo, como se pode prever, implica o conseqüente redimensionamento do conhecimento em relação ao que as *Regras* entendiam por saber, não apenas nos termos da correspondência necessária entre pensamento e coisa, como salientamos acima, mas, *a partir disso*, nos termos de uma dupla delimitação metafísica do pensamento: pelo seu próprio ser e pelo ser de um outro, ao qual ele é referido como à causa do seu ser.

<sup>151</sup> “Pois todo o tempo de minha vida pode ser dividido em uma infinidade de partes, cada uma das quais não depende de maneira alguma das outras; e assim do fato de ter sido um pouco antes não se segue que eu deva ser atualmente, a não ser que neste momento alguma causa me produza e me crie, por assim dizer, novamente, isto é, me conserve” (DESCARTES, R. *Obra escolhida*, pp. 153-154, “Terceira Meditação” – AT, IX-1, 39). Ressaltemos que o caráter abstrato dessa concepção sobre a natureza do tempo, em que ele é aproximado ao espaço, é necessário em virtude de que o tempo é, aí, como tempo da “minha” vida, pensado por abstração feita de Deus como causa do “meu” ser. Trata-se do tempo pensado sem Deus: um “presente” composto de partes independentes, sem passagem, carente de passado.

<sup>152</sup> Cf. o axioma I da “Exposição Geométrica” das *Respostas às segundas objeções*: “Não há coisa existente da qual não se possa perguntar qual a causa pela qual ela existe. Pois isso se pode perguntar até mesmo de Deus: não que tenha necessidade de alguma causa para existir, mas porque a própria imensidade de sua natureza é a causa ou a razão pela qual não precisa de qualquer causa para existir” (idem, *ibidem*. *Obra escolhida*, p. 238 – AT, IX-1, 127).

<sup>153</sup> Cf. as “últimas palavras” de Descartes nas *Meditações*: “[...] e se deve reconhecer a fraqueza de nossa natureza [*naturae nostrae infirmitas est agnoscenda*]” (idem. *Meditações sobre filosofia primeira*, p. 193 – AT, VII, 90). Mas, como é bem mostrado na *Terceira Meditação*, nossa natureza é de tal modo “enferma” que não poderíamos sequer reconhecê-la como tal se, *antes*, não concebêssemos a infinitude de nossa causa; e talvez mesmo a nossa “enfermidade” consista nesse reconhecimento. Eis aí o verdadeiro *cogito* cartesiano: o reconhecimento de nossa *infirmitas*, que não se faz senão pela submissão à *immensitas* de Deus. Retornaremos oportunamente a esse ponto.

(ii) Como vimos antes, para Descartes, a veracidade divina constitui, no contexto da dúvida metafísica, uma condição fundamental para o conhecimento *objetivo*, sem a qual a “regra geral da verdade” não pode ser validada. Isso significa que a verdade de tudo aquilo que o *ego* pensante pode saber apenas por si mesmo se acha condicionada a um conhecimento, que, por seu caráter fundamental, é de uma espécie completamente diferente, a saber, o conhecimento *metafísico*. Por isso mesmo, pode-se afirmar que a prova da existência do Deus Veraz não é *uma* das condições do conhecimento objetivo, mas *a* condição suprema dessa espécie de conhecimento (sendo ela mesma, contudo, um conhecimento). Essa prova oferece a garantia sob a qual a regra de evidência – “todas as coisas que concebemos clara e distintamente são verdadeiras” – pode deixar de ser a mera constatação de um “fato da razão”, para tornar-se a regra geral da verdade do conhecimento objetivo ou “natural”. Assim, Descartes afirma na *Quinta Meditação*: “A certeza de todas as coisas dela [da existência de Deus] depende *tão absolutamente* que, sem esse *conhecimento*, é impossível jamais conhecer algo *perfeitamente*”.<sup>154</sup> Como dissemos, a diferença hierárquica – entre condição e condicionado – que o conhecimento de Deus mantém em relação ao conhecimento de “todas as coisas” traduz uma diferença de espécie: chega-se ao conhecimento de Deus, como não pode deixar de ser, prescindindo-se da regra geral de verdade, que poderá ser validada apenas com base nesse conhecimento. No entanto, mais do que isso, a diferença entre essas espécies de conhecimento reside em que o conhecimento metafísico, ao contrário do conhecimento objetivo, consiste, não na conquista de uma evidência na esfera imanente do pensamento, mas na referência ao ser, transcendente ao pensamento, para o qual o pensamento mesmo, nesse conhecimento, transcende. O conhecimento metafísico não é “apenas” – o que já seria algo inteiramente diverso da objetivação – referência a algo transcendente, porém, mais concretamente, e como já havíamos indicado em contexto

---

<sup>154</sup> DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 176, “Quinta Meditação”. (AT, IX-1, 55.)

anterior, ele mesmo é transcendência, porque deve poder, em virtude da dúvida metafísica, na qual a natureza do entendimento fora posta em questão, abrir mão de todo recurso à evidência intrínseca do pensamento, de tudo o que o pensamento finito pretenderia conseguir sozinho, somente por si mesmo.

Não obstante, provada, na *Terceira Meditação*, a existência de Deus, Descartes afirma que a idéia de Deus, que constitui o fundamento dessa prova, é de todas as idéias “a mais clara e distinta”, ou seja, a mais evidente.<sup>155</sup> O que isso quer dizer? Ao nosso ver, que a evidência do pensamento deve ser avaliada pela veracidade divina, e não o contrário. Como diz Descartes nas *Respostas às segundas objeções*, “nada há em nós sem que esteja submetido à vontade de Deus”; “as coisas propostas à nossa crença foram por Ele reveladas”.<sup>156</sup> Desse modo, não somos sequer autorizados a considerar, em benefício da regra geral da verdade, uma evidência como perfeitamente clara e distinta senão na medida em que pudermos reconhecer, como que através dela, uma disposição divina. Na *Quarta Meditação*, Descartes enuncia a tese que nos parece definitiva a esse respeito: “toda concepção clara e distinta [...] deve ter necessariamente Deus como seu autor”.<sup>157</sup> Isto significa: a veracidade divina, atuando como condição suprema do conhecimento objetivo, não somente valida a evidência do pensamento (que, nas *Regras*, se supunha pretensamente independente), mas, antes, a *funda*. A própria natureza do entendimento, segundo a qual não lhe é possível deixar de ser *persuadido* de que as coisas que se concebe clara e distintamente são verdadeiras,<sup>158</sup> tem fundamento na graça ou disposição divina: Deus *dispõe* a nossa vontade a afirmar *como verdadeiro e existente* o que nos é proposto, clara e distintamente, pelo entendimento.<sup>159</sup> E, se, segundo vimos, o conhecimento, metafísico, de Deus é de espécie distinta dos

---

<sup>155</sup> DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 151, “Terceira Meditação”. (AT, IX-1, 37).

<sup>156</sup> Cf. idem, ibidem, pp. 220-225, “Respostas às segundas objeções”. (AT, IX-1, 111-116).

<sup>157</sup> Idem, ibidem, p. 169, “Quarta Meditação”. (AT, IX-1, 49.)

<sup>158</sup> Cf. idem, ibidem, p. 222, “Respostas às segundas objeções”. (AT, IX-1, 113.)

<sup>159</sup> Cf. idem, ibidem, p. 164, “Quarta Meditação”. (AT, IX-1, 46.)

conhecimentos que se tornam possíveis pela prova de sua existência, temos que a evidência natural – matemática, se quisermos – provém da graça divina, que nada mais é do que a evidência *tomada absolutamente*: “isso [que Deus existe] é mais seguro do que qualquer luz natural, e amiúde até mais evidente, por causa da luz da graça”.<sup>160</sup> A evidenciação de algo pelo *ego* pensante, o que constitui a condição preliminar, finita, de todo possível conhecimento, tem ela mesma por condição a Revelação, que revela o próprio entendimento, um entendimento finito, como âmbito de evidenciação das coisas. *Se o verdadeiro é o evidente, o evidente é o Revelado*. Temos, portanto, não “apenas” que Deus é causa do ser da coisa pensante, mas também que a graça divina atua como condição suprema do conhecimento em geral.

Essas observações nos fornecem ocasião para rever a maneira, acima aludida, como Gueroult formula o “problema fundamental” das *Meditações*. Ainda que a pergunta pelo fundamento da correspondência entre pensamento e coisa tenha lugar na metafísica cartesiana, dizer que o problema aí fundamental se resume a esclarecer como a “realidade exterior” satisfaz as “exigências internas do entendimento” é desconsiderar que Descartes não se compromete, prioritariamente, com essas exigências, a ponto de elas serem submetidas à dúvida. A maneira como Gueroult formula o problema nos parece, assim, determinada por uma perspectiva, mais próxima das *Regras* do que das *Meditações*, na qual a metafísica é avaliada a partir das demandas da ciência; e não é à toa que Gueroult reivindica para o método uma “validade independente”. Trata-se de uma perspectiva que, levada ao limite, assume que o papel da prova da existência de Deus na metafísica de Descartes consistiria apenas em afastar a hipótese do Deus Enganador, confirmando negativamente, por eliminação do obstáculo representado por essa hipótese, a regra geral da verdade. Deus viria, assim, simplesmente confirmar a autonomia do critério, intrinsecamente subjetivo, de verdade como evidência do

---

<sup>160</sup> DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 225, “Respostas às segundas objeções”. (AT, IX-1, 116.)

pensamento, e a prova da sua existência de Deus corroboraria a redução do conhecimento a operações meramente intelectuais, sem a necessidade de referência ao ser das coisas e, sobretudo, ao ser do ente que as conhece. Deus seria, no fim das contas, como que a exceção a legitimar a regra: não um verdadeiro *princípio* do conhecimento, mas, na melhor das hipóteses, “o *meio* de adquirir uma ciência perfeita no tocante a uma infinidade de coisas”.<sup>161</sup>

Entretanto, se, por um lado, a interpretação de Marion, deixando ver as *Regras* como portadoras de uma “ontologia” que recusa o ente, fazendo-o depender do pensamento matemático, e se, por outro lado, nossas considerações sobre as *Meditações*, acusando nelas a falência do projeto epistemológico das *Regras*, são pertinentes, então, tendo discordado de Gueroult, devemos concordar com Alquié, que esclarece a relação entre a epistemologia das *Regras* e a metafísica das *Meditações* nos seguintes termos: “Se a ciência é o domínio do Ser perdido, a metafísica é o domínio do Ser reencontrado”.<sup>162</sup> Em sintonia com isso, procuramos mostrar que a questão cartesiana se dirige, acima de tudo, ao Ser, de modo que o propósito das *Meditações* estaria menos em fundamentar a possibilidade do conhecimento do que em estabelecer

<sup>161</sup> DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 178, “Quinta Meditação”. Grifo nosso. (AT, IX-1, 56.)

<sup>162</sup> ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l'homme*, p. 219. Cf. também: “A verdadeira fecundidade da filosofia de Descartes está em outro lugar, na distinção entre o plano da física e o plano da metafísica, entre o domínio da representação e o do Ser. Surge assim, em toda a sua clareza, a situação daquele para o qual o Mundo não pode ser senão um objeto de conhecimento, e que sabe, contudo, que o conhecido não é tudo: a saber, o homem. [...] A filosofia de Descartes não é feita para colocar o Ser total à disposição da ciência, mas, ao contrário, para situar em relação ao Ser o mundo que a ciência torna presente” (idem, *ibidem*, pp. 7, 11). – “O real objetivo, próprio à ciência, o real ontológico, que é Deus, se situam em relação à consciência que os separa. Com efeito, nas *Meditações*, Descartes não se contentará em estudar a consciência como faculdade de conhecimento: ele a compreenderá em seu ser, e a situará em relação ao Ser. E, contudo, desde há muito tempo, o idealismo e o materialismo dos comentadores têm negligenciado esse ponto, confundindo, em Descartes, o cuidado lógico de fundar a ciência e o cuidado metafísico de descobrir o homem. [...] Descartes, que não cuida de subordinar o Ser ao sujeito, mas quer colocar em ordem todas as verdades que possui, sabe bem que o homem não é puro pensamento, mas, como ele diz e quer dizer, coisa pensante. E é o ser do homem, e não o espírito cognoscente ou o objeto cognoscível, que nos descobrem as *Meditações metafísicas*” (idem, *ibidem*, pp. 157-158). – “As *Meditações* não serão meditações sobre o objeto, mas sobre o Ser e se esforçarão por situar o objeto em relação ao Ser. Ora, o objeto é compreendido desde que nós o conheçamos, e podemos agir sobre ele. O Ser, ao contrário, se experimenta, e não se entrega senão àquele que se esforça, graças uma mudança interior de atitude, por percebê-lo” (idem, *ibidem*, p. 163). – “[...] A ciência é duplamente limitada, pelo Ser que funda suas verdades e pelo ser que toma consciência delas; portanto, nem Deus nem o homem podem, pela ciência, ser conhecidos a título de objetos” (idem, *ibidem*, pp. 208-212).

os seus limites e, talvez, até mesmo a sua impossibilidade, se por conhecimento se entende, como o próprio Descartes nas *Regras*, um procedimento meramente intelectual de discriminação e ordenação de evidências. Nesse sentido, afirmamos que o problema fundamental da metafísica cartesiana – provocado pela “experiência metafísica”<sup>163</sup> da dúvida enquanto reconhecimento da *infirmas* do “ente que nós somos” – é inteiramente outro: o que é o *ego* pensante para ser capaz de conhecer o que ele não é? É possível o conhecimento como relação ao Ser? Será possível, tendo-se pretendido tudo dominar pelo pensamento, reencontrar aquilo que, com isso, parece ter sido irrevogavelmente perdido? É possível, em geral, uma relação ao Ser? Há o Ser?

### 3.2.3. As idéias em geral e a idéia de Deus

Adiante, seguiremos tentando estabelecer, com o contraste entre as *Regras* e as *Meditações*, a diferença entre o domínio do puro pensamento e o do Ser, dessa vez investigando o que Descartes entende por idéia, visto que, para Descartes, idéia é o elemento do pensamento e, como tal, o elemento da verdade da qual o pensamento, referido ao ser, é capaz.

Suposto que as considerações anteriores tenham sido pertinentes ao salientar o caráter relacional da verdade, de referência ao ser, no contexto metafísico das *Meditações*, agora faz sentido retroceder da questão “o que é a verdade?” para a questão “o que é... idéia?”. Pois, ao menos no contexto metafísico-analítico do pensamento de Descartes, a idéia, justamente por consistir na forma mais elementar de “coexistência” entre pensamento e coisa, constitui o elemento da verdade. Se, originariamente, a verdade é uma relação, a idéia consiste na forma dessa relação. Como tal, a noção de idéia envolve, em sua significação metafísica, uma complexidade que demonstra

---

<sup>163</sup> ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l'homme*, p. 231.

claramente o salto operado nas *Meditações* em oposição – segundo a expressão cunhada por Marion – à “ontologia cinza” das *Regras*, onde a noção simples de “natureza simples” faz o papel de elemento da verdade, em sentido “absoluto”, como evidência do pensamento.

Acerca do caráter complexo da idéia, somos alertados por Descartes já no “Prefácio ao Leitor” das *Meditações*, numa passagem em que deseja responder a uma objeção dirigida à versão preliminar de sua metafísica, tal como apresentada no *Discurso do método*:

A segunda [objeção] é que, do fato de que tenho em mim a idéia de uma coisa mais perfeita do que eu, não se segue que a própria idéia seja mais perfeita do que eu, e muito menos que o que é representado por essa idéia exista. Respondo, porém, que subjaz à palavra idéia um equívoco: pois pode ser tomada quer materialmente [*materialiter*], pela operação do entendimento, e, neste sentido, não pode ser dita mais perfeita do que eu, quer objetivamente [*objective*], pela coisa representada por essa operação, e essa coisa, mesmo que eu não suponha existir fora do entendimento, pode ser, no entanto, mais perfeita do que eu, em razão de sua essência. Mas o modo como, em verdade, só porque há em mim a idéia de uma coisa mais perfeita do que eu, segue-se que essa coisa exista de veras é amplamente exposto em seguida.<sup>164</sup>

Por complexidade da idéia queremos entender justamente o duplo aspecto que a define: de um lado, a idéia é referida ao *ego* pensante, consistindo numa operação intelectual; de outro, ela se refere à coisa mesma, da qual ela é uma representação objetiva. Mas, e isto nos parece o mais importante, ela não se define, metafisicamente, mais por um aspecto do que pelo outro: a idéia representa objetivamente algo *à medida mesma que é* uma operação intelectual.

---

<sup>164</sup> DESCARTES, R. *Meditações sobre filosofia primeira*, pp. 210-221, “Prefácio dirigido ao leitor”. (AT, VII, 8.)

A mera constatação do seu duplo aspecto conduz, desde logo, à seguinte questão: qual a consistência ontológica da idéia, que espécie de ente ela é, dada a complexidade, ou ainda, a ambigüidade de sua definição, pela qual não equivale, exclusivamente, nem a uma determinação do pensamento, nem a uma propriedade das coisas? É como se, na tentativa de definir a idéia, fôssemos levados a buscar o que há de comum entre pensamento e coisa, sem que isto seja pensamento ou coisa. Noção-chave da metafísica cartesiana, “idéia” parece assim recobrir uma aporia: aquilo pelo que se conhece uma coisa, a idéia, é ou um pensamento, algo distinto dela, ou a coisa mesma, inacessível como tal ao pensamento; e, em ambos os casos, o conhecimento resulta impossível. Agamben a denomina “aporia da intencionalidade”, sendo “conhecida na lógica medieval como aporia do 'ser cognitivo’”:

Na formulação de Eckhart: “Se a forma ou imagem, pela qual uma coisa é vista e conhecida, fosse outra em relação à própria coisa, jamais poderíamos conhecer a coisa em si e por si. Mas se a forma ou imagem fosse completamente indistinta da coisa, então ela seria inútil para o conhecimento... Se a forma que está na alma tivesse a natureza de objeto, então não conheceríamos através dela a coisa de que é forma, já que, se ela mesma fosse um objeto, nos conduziria ao conhecimento de si e nos desviaria do conhecimento da coisa”.<sup>165</sup>

Formulada assim, a dificuldade poderia permanecer, como tarefa, extrínseca à obra de Descartes, não fosse possível, contudo, aí reconhecê-la mediante a comparação de alguns textos. Nas *Respostas às segundas objeções*, Descartes define “idéia” nos seguintes termos: “Pelo nome de *idéia*, entendo esta forma de cada um de nossos pensamentos por cuja percepção imediata temos conhecimento desses mesmos pensamentos”.<sup>166</sup> Na *Terceira Meditação*, Descartes afirma que somente aos

---

<sup>165</sup> AGAMBEN, G. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993, p. 58.

<sup>166</sup> DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 234, “Respostas às segundas objeções”. (AT, IX-1, 124.)

“pensamentos [que] são como imagens das coisas [...] convém propriamente o nome de idéia”.<sup>167</sup> E, nas *Respostas às primeiras objeções*, Descartes fornece a seguinte definição: “idéia é a coisa mesma concebida, ou pensada, na medida em que é objetivamente no entendimento”.<sup>168</sup> Idéia: pensamento consciente de si, representação de uma coisa, ou a coisa mesma enquanto pensada?

Obviamente, essas definições não chegam a se contradizer, elas dizem respeito aos diferentes aspectos da noção de idéia. No entanto, justamente em sua diversidade, na qual não há razão para enxergar, ao menos a princípio, divergência, presumimos que elas trazem consigo, porém, o germen da aporia acima descrita. Antes de mais nada, a ambigüidade é manifesta na comparação entre as definições: se as três são válidas, deve-se considerar que “o conceito cartesiano de idéia designa tanto *a coisa imediatamente percebida* quanto, em certos casos, *a percepção imediata da coisa*”.<sup>169</sup> Entendamos: a “coisa imediatamente percebida” é, no caso, o próprio pensamento, a *res cogitans*; nesse sentido, toda idéia envolve necessariamente uma consciência de si. Já por “percepção imediata da coisa” entende-se a idéia em seu aspecto representativo, enquanto ela refere algo outro que não a própria coisa que pensa. Como se vê, essa ambigüidade não faz senão traduzir a dupla perspectiva sob a qual é possível considerar uma idéia: “materialmente”, como uma apresentação do pensamento a si mesmo; ou “formalmente”, como representação pelo pensamento de algo realmente distinto do próprio pensamento.<sup>170</sup> Contudo, se temos em vista aquela aporia, segundo a qual a consistência ontológica da idéia parecer oscilar indecididamente entre pensamento e coisa, vemos, como traço comum às três definições, que o pensamento parece contar mais do que a coisa mesma na constituição da idéia. Nesse sentido, a solidariedade daria

<sup>167</sup> DESCARTES, R. *Meditações sobre filosofia primeira*, pp. 74-75. (AT, VII, 37.)

<sup>168</sup> *Respostas às primeiras objeções*: AT, IX-1, 81.

<sup>169</sup> LEVY, L. “Representação e sujeito: o conceito cartesiano de idéia”. In: MARQUES, E. (org.) *Verdade, Conhecimento e Ação – Ensaios em Homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 235.

<sup>170</sup> Cf. *Respostas às quartas objeções*: AT, IX-1, 180.

lugar a uma hierarquia entre os aspectos do ser da idéia: de maneira elementar, a idéia seria *antes* um pensamento, referido a si mesmo e/ou a algo outro, que uma forma da coisa. Daí a dificuldade: se aquilo pelo que se conhece uma coisa, a idéia, é algo absolutamente distinto da própria coisa, como poderia dar a conhecê-la? Se, em termos absolutos, a idéia é um pensamento, ela nada poderia dar a conhecer além do pensamento mesmo. Todo “conhecimento” se reduziria, assim, a um modo de auto-consciência. O conhecimento seria como que uma tautologia, na qual o pensamento não faz senão reproduzir metodicamente a si mesmo através de inumeráveis “conteúdos”, cuja presença, diversidade e característica restariam sem outro fundamento – notadamente, o fundamento *in re* procurado pela metafísica – que o próprio pensar, e cuja verdade consistiria, em absoluto, na evidência com que se deixam apresentar ao pensamento matematicamente. Pensar seria, de imediato, saber.

Ora, não reconhecemos nisso o procedimento das *Regras*, o de redução das condições do conhecimento a operações exclusivamente intelectuais? Com efeito, se há nas *Regras* um termo correspondente à noção de idéia como a encontramos nas *Meditações*, este decerto seria a noção de “natureza simples”. Segundo vimos, as naturezas simples são determinações do entendimento, “conceito[s] que a mente pura e atenta forma”, abstração feita das coisas em sua “natureza isolada”: “do ponto de vista que pode torná-las [as coisas] úteis ao nosso desígnio, [...] não consideramos sua natureza isolada, mas [...] as comparamos entre si a fim de conhecê-las umas pelas outras [...]”.<sup>171</sup> Mas, nesse contexto, em que a rigor “coisas” são essências lógicas e não entidades *realmente* existentes, “conhecer as coisas umas pelas outras” significa pura e simplesmente ordená-las, “deduzi-las”, segundo uma determinada “consideração”, ou ponto de vista.<sup>172</sup> Aqui, a maneira de considerar as “coisas” decide sobre o seu caráter

<sup>171</sup> DESCARTES, R. *Regras*, p. 32, Regra VI. (AT, X, 381.)

<sup>172</sup> “E o segredo de toda a arte consiste em observar em tudo, com cuidado, o que há de mais absoluto. De fato, há coisas que, por certo, de um ponto de vista [*sub una quidem consideratione*] são mais absolutas do que outras, mas que consideradas de outro modo [*aliter spectata*], são mais relativas. [...]

mais ou menos absoluto<sup>173</sup> e variável na série matemática dos pensamentos. Nesse sentido, o perfeito conhecimento de algo consistiria no procedimento dedutivo pelo qual a coisa, suposta “do lado da realidade”, é reduzida ao pensamento, em si mesmo verdadeiro. Quer dizer, “do lado da realidade” (*a parte rei*) as coisas não passariam de suposições inverificáveis, ao passo que “com respeito ao nosso entendimento” (*respectu intellectus nostri*) elas consistiriam em naturezas intelectuais compostas por outras mais simples e evidentes, logo, mais verdadeiras.<sup>174</sup> Sobretudo, o próprio “lado da realidade” não constituiria senão uma *perspectiva* obscura do entendimento sobre as “coisas”, essencialmente redutível, por meio do método, à perspectiva absoluta do saber certo e auto-referente. Esta última se define justamente pela concepção da mais simples de todas as naturezas intelectuais, a do próprio entendimento, à qual a inteira série matemático-dedutiva das “coisas” estaria *essencialmente* subordinada: “nenhum conhecimento pode preceder o do entendimento, já que é dele que depende o conhecimento de tudo o mais, e não o inverso”.<sup>175</sup> Se, portanto, as condições do conhecimento devem poder ser reduzidas absolutamente a operações intelectuais, é porque as coisas a serem conhecidas se constituem elas mesmas de pensamentos: pensamentos sobre o próprio pensamento.

Discutindo assim a possibilidade do conhecimento, as *Regras* se limitam à consideração de apenas um dos aspectos da idéia: a idéia como operação intelectual.

---

Por exemplo, se examinamos os indivíduos, a espécie é algo de absoluto; se levamos em conta o gênero, ela é algo de relativo; dentre os objetos mensuráveis, a extensão é algo de absoluto, mas entre os tipos de extensão, o comprimento é que é o absoluto, etc.” (DESCARTES, R. *Regras*, p. 33, Regra VI – AT, X, 382).

<sup>173</sup> Cf. nota 72.

<sup>174</sup> “Pois, suponhamos por exemplo que estivéssemos considerando um corpo extenso e figurado; por certo reconheceríamos que ele é, do lado da realidade, algo de uno e simples. Isso porque não poderíamos, nesse sentido, dizê-lo composto de natureza corporal, de extensão e de figura, porquanto esses elementos jamais existiram distintos uns dos outros. Mas, relativamente ao nosso entendimento [*respectu vero intellectus nostri*], dizemos que é um composto dessas três naturezas, porque apreendemos cada uma delas separadamente, antes de poder ter julgado que se encontram as três juntas num único e mesmo sujeito [*subjecto*]” (DESCARTES, R. *Regras*, p. 82, Regra XII – AT, X, 418.)

<sup>175</sup> Idem, *ibidem*, p. 51, Regra VIII. (AT, X, 395.)

Com a noção de natureza simples, elas fazem a definição de idéia equivaler, sem mais, àquela das *Respostas às segundas objeções*, tomada aqui fora do seu contexto: “esta forma de cada um de nossos pensamentos por cuja percepção imediata temos conhecimento desses mesmos pensamentos”. Idéia seria, então, simplesmente uma modalidade de pensamento, ou ainda, de auto-consciência.

Como vimos, o que as *Meditações* denominam idéia só “impropriamente” corresponde à definição oferecida pelas *Regras*. Em primeiro lugar, porque, em virtude do caráter metafísico da dúvida, as condições que as *Meditações* estipulam para que um pensamento possa ser considerado um saber extrapolam em muito (a rigor, infinitamente) aquelas estipuladas pelas *Regras*: jamais poderemos estar certos do que quer que seja, se antes não pudermos conhecer que Deus existe e que ele não é enganador.<sup>176</sup> Ora, o conhecimento dessas “duas verdades”<sup>177</sup> requer muito mais, ou melhor, algo completamente diferente do que a mera aplicação do critério metódico de verdade, até porque a validade epistemológica de tal critério, por força da dúvida metafísica, passa a depender inteiramente do conhecimento dessas “duas verdades”. Traduzindo: se idéia é aquilo pelo que se conhece alguma coisa, é preciso, nesse caso, que uma idéia dê a conhecer que Deus existe e que ele não é enganador, antes e para que a evidência possa ser tomada como critério da verdade dos pensamentos.

Desse modo, a dúvida metafísica exige que a idéia seja reconsiderada como relação ao ser, como relativa ao ser, como sendo ela mesma um ente, não se delimitando mais simplesmente como uma ocasião de auto-consciência. Descartes o faz introduzindo a esse respeito o conceito de “*realidade objetiva*”, decisivo na prova *a posteriori* da existência de Deus: “Por *realidade objetiva de uma idéia*, entendo a entidade ou o ser da coisa representada pela idéia, na medida em que tal entidade é na

---

<sup>176</sup> DESCARTES, R. *Meditações sobre filosofia primeira*, p. 73, “Terceira Meditação”. (AT, VII, 36.)

<sup>177</sup> Idem. *Obra escolhida*, p. 139, “Terceira Meditação”. (AT, IX-1, 29.)

idéia”.<sup>178</sup> Realidade objetiva é, portanto, o aspecto pelo qual, segundo vimos em sua definição complexa, a idéia consiste na *representação* de uma coisa; coisa esta dotada, não obstante, de um *ser próprio*. Por esse ser próprio – que as *Meditações*, fazendo uso do vocabulário escolástico, denominam “realidade atual ou formal” – é preciso entender não apenas a essência da coisa, mas também, e sobretudo, o fato de sua existência: a idéia reporta não apenas o que a coisa é, mas também, e sobretudo, *que* ela é ou no mínimo *que* ela pode ser: “Na idéia ou no conceito de cada coisa, a existência está contida, porque nada podemos conceber sem que seja sob a forma de uma coisa existente [...]”.<sup>179</sup> Em seu aspecto propriamente metafísico, a idéia “contém”, pois, tanto a forma da coisa quanto a possibilidade – ou, como é o caso da idéia de Deus, a necessidade – de a coisa mesma existir.<sup>180</sup> Com efeito, na *Terceira Meditação*, Descartes afirma: no que se refere às idéias, possuir realidade objetiva significa “participar por representação de um grau de ser ou perfeição”,<sup>181</sup> com o que explica que elas sejam “como que imagens das coisas”. E vai mais longe: se pensar, como representar, é participar do ser de algo que existe como uma realidade formal, é antes porque esse algo, existindo formal ou atualmente, vem a ser “objetivamente, no entendimento, por sua idéia”.

Isso significa uma inversão, caracteristicamente metafísica, no conceito mesmo de idéia: não se trata mais de uma maneira de *pensar*, mas de uma maneira de *ser*, pela qual as coisas se apresentam como tais ao entendimento, tornando-se, como que por iniciativa própria, objetos. Essa inversão no conceito de idéia se dá em um longo e

---

<sup>178</sup> Cf. a definição apresentada na “Exposição Geométrica” das *Respostas às segundas objeções* (DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 234 – AT, IX-1, 124).

<sup>179</sup> Citamos aqui o décimo axioma da “Exposição Geométrica” (idem, *ibidem*, p. 240, “Respostas às segundas objeções” – AT, IX-1, 128.)

<sup>180</sup> “[...] mas com a diferença de que, no conceito de uma coisa limitada, a existência possível ou contingente acha-se apenas contida, e no conceito de um ser soberanamente perfeito, está compreendida a perfeita e necessária existência” (idem, *ibidem*, “Respostas às segundas objeções”, axioma X – AT, IX-1, 128).

<sup>181</sup> Trata-se de um acréscimo que a versão francesa faz ao texto original. Cf. idem, *ibidem*, p. 143, “Terceira Meditação”. (AT, IX-1, 32.)

decisivo parágrafo da *Terceira Meditação*, no qual Descartes se dedica a demonstrar que a realidade objetiva das idéias tem necessariamente por causa uma realidade formal.

A passagem central é a seguinte:

Deve-se saber que, sendo toda idéia uma obra do espírito, sua natureza é tal que não exige de si nenhuma outra realidade formal além da que recebe e toma de empréstimo do pensamento ou do espírito, do qual ela é apenas um modo, isto é, uma maneira ou forma de pensar. Ora, a fim de que uma idéia contenha uma tal realidade objetiva de preferência a outra, ela o deve, sem dúvida, a alguma causa, na qual se encontra ao menos tanta realidade formal quanto esta idéia contém de realidade objetiva. Pois, se supomos que existe algo na idéia que não se encontra em sua causa, cumpre, portanto, que ela obtenha esse algo do nada; mas, por imperfeita que seja essa maneira de ser pela qual uma coisa é objetivamente ou por representação no entendimento por sua idéia, decerto não se pode dizer, no entanto, que essa maneira ou forma não seja nada, nem por conseguinte que essa idéia tire sua origem do nada. Não devo também duvidar de que seja necessário que a realidade esteja formalmente nas causas de minhas idéias, embora a realidade que eu considero nessas idéias seja somente objetiva, nem pensar que basta que essa realidade se encontre objetivamente em suas causas; pois, assim como essa maneira de ser objetivamente pertence às idéias, pela própria natureza delas, do mesmo modo a maneira ou forma de ser formalmente pertence às causas dessas idéias (ao menos às primeiras e principais) pela própria natureza delas. E ainda que possa ocorrer que uma idéia dê origem a uma outra idéia, isso todavia não pode estender-se ao infinito, mas é preciso ao fim chegar a uma primeira idéia, cuja causa seja como um padrão ou original, na qual toda a realidade ou perfeição esteja contida formalmente e em efeito, a qual só se encontre objetivamente ou por representação nessas idéias. De sorte que a luz natural me faz conhecer evidentemente que as idéias são em mim como quadros, ou imagens, que podem na verdade facilmente não conservar a perfeição das coisas de onde foram tiradas, mas que jamais podem conter algo de maior ou de mais perfeito.<sup>182</sup>

---

<sup>182</sup> DESCARTES, R. *Obra escolhida*, pp. 144-146, “Terceira Meditação”. (AT, IX-1, 32-33.)

Comentando essa passagem, indicamos a seguir os principais passos da argumentação, que, pelo menos como a interpretamos, tem por fim demonstrar que, *antes* de uma maneira de pensar, as idéias são uma maneira de ser:

Ponto de partida: idéia é a forma de um pensamento pela qual se é consciente desse pensamento: um modo de *pensar*.

1. A idéia é algo real.

2. Sendo real, requer uma causa.

3. Essa causa deve conter tanta realidade quanto aquela que se concebe na idéia.

4. Em sua realidade formal, a idéia é uma forma de pensar: uma modificação do *ego* pensante.

5. Nesse sentido, o *ego* pensante pode ser tomado como “causa” da realidade formal da idéia: a idéia “recebe e toma de empréstimo” do pensamento a sua realidade formal. (Contudo, “dar e emprestar” não são o mesmo que causar, como atividade de uma “causa eficiente, primeira e total”, capaz de fazer com que do nada algo venha a ser.)

6. Mas se deve perguntar também pela causa da realidade objetiva da idéia. (Questão implícita: pode o *ego* pensante ser propriamente causa da realidade objetiva da idéia?)

Ponto intermediário: idéia é apresentação de algo, na condição de objeto, ao pensamento: um modo de *pensar algo*.

7. Tese: a realidade da causa da realidade objetiva da idéia é uma realidade formal. Por quê?

8. Primeira justificativa: a maneira de ser pela qual uma coisa é objetivamente no entendimento, por sua idéia, é imperfeita – notadamente, em comparação com a maneira de ser pela qual uma coisa é formalmente em si, por sua realidade própria.

9. Pois: ser objetivamente, no entendimento, por sua idéia, é ser em um outro e por um outro. E: ser formalmente é ser em si e por si ou, ao menos, como modo ou atributo de

algo que é em si e por si.

10. Portanto, o grau de perfeição do objeto, daquilo que é pensado, é menor do que o grau de perfeição do que existe formalmente em si, em seu ser.

11. Assim, a realidade da causa da realidade objetiva da idéia é necessariamente uma realidade formal. De novo, por quê?

12. Segunda justificativa: porque, assim como a maneira de ser objetivamente pertence às idéias por sua própria natureza, a maneira de ser formalmente pertence às causas das idéias “pela própria natureza delas”.

13. Isto significa: propriamente, só pode ser causa aquilo que existe formalmente, em si e por si. Inseidade e, principalmente, perseidade são propriedades que definem a natureza da causa em geral. (Nesse sentido, a causalidade é um poder que convém unicamente a Deus, pois somente Deus pode ser causa de si e de tudo o mais, sendo em si e absolutamente por si. Assim, propriamente, isto é, absolutamente, somente Deus pode ser causa. Da mesma maneira, somente Deus pode ser substância: “a coisa que existe de maneira que não depende de nenhuma outra coisa para existir”.<sup>183</sup>)

14. Ainda que se admita a possibilidade de uma idéia ser causa de outra idéia, não pode haver nisso progresso ao infinito. Deve haver uma “primeira idéia”, cuja causa seja como um arquétipo, no qual “toda a realidade” esteja contida formalmente.

15. Conclusão: a realidade da causa da realidade objetiva das idéias é uma realidade formal.<sup>184</sup> Nesse sentido, as idéias são “como quadros, ou imagens” e, nisso, elas

---

<sup>183</sup> Cf. *Princípios da filosofia*, artigo 51.

<sup>184</sup> Cf. Axioma V da “Exposição Geométrica” das *Respostas às segundas objeções*: “A realidade objetiva de nossas idéias requer uma causa, em que esta mesma realidade seja contida, não só objetiva, mas também formal, ou eminentemente. E cumpre notar que este axioma deve ser tão necessariamente admitido, que só dele depende o conhecimento de todas as coisas, tanto sensíveis quanto insensíveis. Pois como sabemos, por exemplo, que o céu existe? Será por que o vemos? Mas essa visão não afeta de modo algum o espírito, a não ser na medida em que é uma idéia: uma idéia, digo, inerente ao próprio espírito, e não uma imagem pintada na fantasia; e, por ocasião dessa idéia, não podemos julgar que o céu existe, a não ser que suponhamos que toda idéia deve ter uma causa de sua realidade objetiva que seja realmente existente; causa que julgamos ser o céu mesmo; e assim por diante” (DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 239 – AT, IX, 128).

acarretam uma “dupla imperfeição”:<sup>185</sup> ser objetivamente, no entendimento, por uma idéia constitui uma imperfeição em relação a ser formalmente, em si e por si; e a idéia é também imperfeita por representar ao pensamento algo que, como objeto, pode não conservar a realidade da causa, mas que nunca pode ser “algo maior ou mais perfeito” do que ela.

Ponto de chegada: idéia é uma possível realidade formal sendo objetivamente no entendimento: um modo de *ser*.

Ser objeto é, portanto, uma possibilidade ou modo de ser que pertence *originariamente* ao ente: aquilo que é em si, em seu ser próprio, vem a ser, no conhecimento, em um outro, por um outro. Por isso, Descartes caracteriza esse modo de ser, o de ser objetivamente, como “uma maneira imperfeita de ser”. Isso quer dizer sobretudo que, sendo objetivamente, abandonando o seu ser próprio ou, mais especificamente, *tendo sua essência separada de sua existência*, as coisas participam do nada, deste “nada” que é o pensamento como pensamento finito. Logo, se, do lado do pensamento, representar é participar do ser, referir-se a uma existência possível, do lado da coisa, por sua vez, ser representado é participar do nada, separar-se de sua própria existência.<sup>186</sup>

Uma importante observação: essa estranha “familiaridade” do pensamento com o Nada, que se estabelece a ponto de o pensamento representativo ser tomado como uma atividade nadificante, é experimentada na dúvida metafísica, em que todas as coisas são confrontadas com a possibilidade de nada ser, e testemunhada por Descartes na *Quarta Meditação*, numa passagem em que o *ego* pensante é referido como “um

<sup>185</sup> Cf. BEYSSADE, M. “A dupla imperfeição da idéia segundo Descartes”. In: *Analytica*, vol. 2, no. 2, 1997.

<sup>186</sup> “A experiência metafísica [...] é aquela em que descobrimos que ter uma essência determinável e compreensível, poder ser o objeto de uma idéia finita, ser finito, participar do nada, que tudo isso não é senão o mesmo. [...] Ser objeto é possuir uma essência que pode ser separada da existência, é, portanto, ao mesmo tempo, algo que pode ser cientificamente conhecido e que pode ser colocado em dúvida, ciência e dúvida tendo em Descartes a mesma extensão” (ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l'homme*, p. 232).

meio entre Deus e o Nada”: quando penso o Nada, não penso senão a “mim mesmo” como não sendo o “soberano Ser”. Desse modo, a “idéia negativa do Nada” opera como um *cogito*, mais concreto do que aquele que encontramos na *Segunda Meditação*, pois, nesse *cogito*, a “minha” existência é imediatamente referida ao Ser, não somente ao “meu” ser finito: pensando o Nada, penso que “eu” *não* sou... Deus.<sup>187</sup> Conhecendo o “meu” próprio nada, conheço o Ser. A estranheza, portanto, diz respeito ao ser mesmo da coisa que pensa: uma coisa, um ente, cujo ser consiste na expressão da diferença entre o Ser e o Nada, e através do qual, por assim dizer, o Nada, mas também o Ser, intervém no mundo.<sup>188</sup> E o que será a ciência matemática, como refutação da experiência cotidiana, senão o “sintoma” mais evidente dessa intervenção do Nada, através do pensamento, no mundo? E a dúvida metafísica, como contra-movimento a uma ciência sem limites, não opera ela como correspondência ao “chamado” do Ser, para a contenção do Nada no mundo? Em todo caso, do ponto de vista metafísico, o mais radical, a essência do conhecimento consiste justamente nisso: em sua forma, *conhecer* é, em geral, exprimir que o ente é e que o Nada não é.

Mas, voltando à discussão de acima, trata-se, segundo Alquié, de uma tese central da metafísica cartesiana, pela qual se opera a delimitação da objetividade – tomada, nas *Regras*, como o modo de ser “por excelência” das coisas, de tudo o que não é o entendimento como subjetividade absoluta sendo, contudo, para ele – em relação ao ser: a tese da “insuficiência ontológica do objeto”.<sup>189</sup> Em seu ser, todo objeto, como

<sup>187</sup> Cf. DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 160, “Quarta Meditação”. (AT, IX-1, 43.)

<sup>188</sup> “A Meditação que fiz ontem encheu-me o espírito de tantas dúvidas, que doravante não está mais em meu alcance esquecê-las. E, no entanto, não vejo de que maneira poderia resolvê-las; e, como se de súbito tivesse caído em águas muito profundas, estou de tal modo surpreso que não posso nem firmar meus pés no fundo, nem nadar para me manter à tona. Esforçar-me-ei, não obstante, e seguirei novamente a mesma via que trilhei ontem, afastando-me de tudo em que poderia imaginar a menor dúvida, da mesma maneira como se eu soubesse que isto fosse absolutamente falso; e continuarei sempre nesse caminho até que tenha encontrado algo de certo, ou, pelo menos, se outra coisa não me for possível, até que tenha aprendido certamente que *não há nada no mundo de certo*” (idem, ibidem, p. 124, “Segunda Meditação” – AT, IX-1, 18-19). O original latino diz: “Que será, então, verdadeiro? Talvez somente isto: *nada é certo [nihil esse certi]*” (idem. *Meditações sobre filosofia primeira*, pp. 42-43, “Segunda Meditação” – AT, VII, 24).

<sup>189</sup> ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l'homme*, p. 233.

objeto de pensamento, acha-se numa defasagem essencial em relação àquilo que se encontra como que “centrado” em seu ser, o ente enquanto tal. Nesse sentido, o conhecimento objetivo não só não oferece mais o paradigma da verdade, mas, sobretudo, é determinado como uma maneira de ser essencialmente “imperfeita”, derivada (devedora, certamente) da maneira de ser pela qual as coisas são em sua verdade própria, em seu puro e simples existir. Na perspectiva do conhecimento objetivo, a *existência* das coisas, sendo-lhe inacessível por si mesma, só pode ser garantida pelo recurso à veracidade divina: “Pois não há dúvida de que Deus tem o poder de produzir todas as coisas que sou capaz de conceber com distinção”,<sup>190</sup> afirmando, pois, o ser das coisas contra o nada dos “meus” pensamentos. A *veracidade* divina atua, assim, como o sentido de ser da totalidade dos entes na medida em que os entes podem se descobrir ao pensamento finito. Portanto, não fosse Deus, não fosse a metafísica como transcendência para o Ser, a ciência seria, como única modalidade de pensamento, o exato “conhecimento” do Nada.<sup>191</sup>

Agora, uma grave questão se impõe. Havíamos chegado a um conceito de representação como participação de algo no modo de ser, essencialmente imperfeito, do pensamento, participação pela qual esse algo é, em certa medida, “nadificado”. Contudo, se isso vale para as idéias de todas as coisas que podem ser como objetos de pensamentos, valerá também para a idéia de Deus, idéia essa que constitui o “coração”

---

<sup>190</sup> DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 179, “Sexta Meditação”. (AT, IX-1, 57.)

<sup>191</sup> Convém lembrar aqui as palavras de Heidegger sobre a familiaridade entre a ciência e o Nada, proferidas na conferência “O que é metafísica?”, de 1929: “Mas porque nos preocupamos com esse nada? O nada é justamente rejeitado pela ciência e abandonado como o elemento nadificante. E quando, assim, abandonamos o nada, não o admitimos precisamente então? Mas podemos nós falar que admitimos algo, se nada admitimos? Talvez já se perca tal insegurança da linguagem numa vazia querela de palavras. Contra isso, deve agora a ciência afirmar novamente sua seriedade e sobriedade: ela se ocupa unicamente do ente. O nada – que outra coisa poderá ser para a ciência senão horror e fantasmagoria? Se a ciência tem razão, então uma coisa é indiscutível: a ciência nada quer saber do nada. Esta é, afinal, a rigorosa concepção científica do nada. Dele sabemos, enquanto dele, do nada, nada queremos saber. A ciência nada quer saber do nada. Mas não é menos certo também que, justamente ali onde ela procura expressar sua própria essência, ela recorre ao nada. Aquilo que ela rejeita, ela leva em consideração” (HEIDEGGER, M. “O que é metafísica?”. Trad. Ernildo Stein. In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1979, p. 36).

da metafísica cartesiana, ao possibilitar desde o princípio todo o seu desenvolvimento?<sup>192</sup> Mas como se poderia representar o infinito sem que ele, como objeto da representação, já não fosse “finitizado” pelo pensamento? Como o ser enquanto tal, o Ser, poderia ser objetivamente, participar do nada, sem deixar de ser o que é, descaracterizando-se como infinito?

Vemos, por essas perguntas, que o caso da idéia de Deus exige de nós, pelo menos, um redimensionamento do conceito de representação. Pois Deus, sem deixar de ser Deus, não pode ser representado; e, no entanto, ele é, de algum modo, pensado e, com isso, “representado”, sem o que não se poderia falar da idéia de Deus e, conseqüentemente, nem de Deus mesmo. Descartes tem em vista essa dificuldade fundamental quando afirma que, na idéia de Deus, pensamos o que é “incompreensível” pelo nosso pensamento.<sup>193</sup> Ser compreensível significa, nesse contexto, poder ter sua essência abstraída de sua existência e, assim, ser dubitável. A prova *a posteriori* da existência de Deus mostra que Deus, não sendo compreensível pelo pensamento, não pode ser afetado pela dúvida: pensá-lo propriamente, por sua verdadeira idéia, é *de imediato* conhecê-lo como existente: “Pois não está em minha liberdade conceber um Deus não existente”.<sup>194</sup> No entanto, a questão permanece: como é possível pensar Deus? Como é possível pensar isso sem o que nenhum outro pensamento poderia fazer sentido, isso em que se sustenta a compreensibilidade de tudo o mais? Com efeito, diz Descartes, não poderíamos pensar e conhecer o finito, sem *antes* pensar e conhecer o infinito.<sup>195</sup>

---

<sup>192</sup> É preciso levar em conta que a idéia de Deus, muito antes de ser explicitamente indicada como idéia, já orienta desde o princípio, por mais “desfigurada” que aí se apresente, a experiência meditativa: afinal, a dúvida metafísica não seria possível sem a representação de um Deus Enganador como causa hipotética do ser daquele que é tomado pela dúvida: “Todavia, há muito que tenho no meu espírito certa opinião de que há um Deus que tudo pode e por quem fui criado e produzido tal como sou. Ora, quem me poderá assegurar que esse Deus não tenha feito com que não haja nenhuma terra, nenhum céu, nenhum corpo extenso, nenhuma figura, nenhuma grandeza, nenhum lugar e que, não obstante, eu tenha os sentimentos de todas essas coisas e que tudo isso não me pareça existir de maneira diferente daquela que eu vejo?” (DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 121, “Primeira Meditação” – AT, IX-1, 16).

<sup>193</sup> Cf. idem, *ibidem*, p. 151, “Terceira Meditação”. (AT, IX-1, 37.)

<sup>194</sup> Idem, *ibidem*, p. 174, “Quinta Meditação”. (AT, IX-1, 53.)

<sup>195</sup> “Tenho em mim a noção do infinito anteriormente à do finito” (idem, *ibidem*, p. 150, “Terceira

Toda objetivação requer, não só como condição de sua verdade como correspondência a algo realmente existente, mas também como condição de seu sentido como simples pensamento de algo, a idéia de Deus como plano de fundo, como horizonte de determinação de algo como algo:

Pois toda determinação, tudo isso pelo que nós precisamos os contornos essenciais de uma idéia finita, é negação e não-ser: nenhuma idéia finita pode, por sua própria força, conduzir-nos à do infinito; ao contrário, é a partir da idéia do infinito que nós podemos operar uma *determinação* qualquer.<sup>196</sup>

Uma coisa é certa: o pensamento do incompreensível deverá ser um pensamento que nada determina. Será, por contraste, um pensamento que é determinado, digamos, “afetado”, por aquilo que ele procura pensar? Um pensamento que não pensa, mas que é, por absurdo que pareça, ele mesmo “pensado”? Um pensamento que, não obstante seja “meu”, é pensamento de um Outro?

Uma indicação de resposta nos é dada por Descartes ao fim da *Terceira Meditação*, quando se coloca a pergunta sobre como “adquirimos” a idéia de Deus. A essa pergunta, Descartes responde: juntamente com o nosso próprio ser: “*como a idéia de mim mesmo*, ela nasceu e foi produzida comigo desde que fui criado”. E mais: ela é “como que a marca do operário impressa em sua obra”, *não sendo “algo diferente da própria obra”*.<sup>197</sup> Isso significa que, à diferença de toda outra idéia, a idéia de Deus em “mim” tem Deus mesmo como causa, não apenas de sua realidade objetiva, mas também de sua realidade formal; ou seja, Deus é causa dessa idéia enquanto um pensamento “meu”, na verdade, enquanto o “meu” próprio pensamento, logo, enquanto o “meu” próprio ser. Deus, sendo causa de sua idéia em “mim”, é, por isso mesmo,

---

Meditação” – AT, IX-1, 36).

<sup>196</sup> ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l'homme*, p. 250. Grifo nosso.

<sup>197</sup> DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 157, “Terceira Meditação”. Grifo nosso. (AT, IX-1, 41.)

causa de “mim mesmo” enquanto uma coisa que pensa. E isto quer dizer: pensando Deus, “eu” não “tenho” simplesmente “em mim” a idéia de Deus: “eu” *sou* esta idéia. Testemunho disso, diz Descartes, é que temos consciência de Deus “*pela mesma faculdade*” pela qual temos consciência de nós mesmos.<sup>198</sup> Ou seja, não posso “me” pensar, e “eu” “me” penso necessariamente ao pensar o que quer que seja, sem, ao mesmo tempo, pensar Deus. Daí que pensar Deus seja o mesmo que pensar a “mim mesmo”, que não sou Deus, como sendo causado (pensado, se quisermos) por Ele: a consciência de “mim mesmo” é, imediatamente, consciência de um Outro, de Deus como autor do “meu” ser. Assim, no que se refere a “mim”, uma coisa que pensa, pensar é, originariamente, ser causado, *ser* por um Outro. “Por um Outro”: como afirma Santo Anselmo, referência nesse ponto para Descartes, Deus é “o ser do qual *não se pode pensar nada maior*”:<sup>199</sup> aquilo que não pode ser pensado a não ser como existente fora do pensamento, como necessariamente outro que “eu mesmo”, como o Outro como tal. Portanto, mais uma vez, é preciso reconhecer: no “meu” caso, ser sujeito *do* pensamento significa, antes de tudo, ser sujeito *a* esse Outro, que é o próprio Ser. A auto-consciência é, aqui, abertura ao Ser.<sup>200</sup>

<sup>198</sup> DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 157, “Terceira Meditação”. Grifo nosso. (AT, IX-1, 41.)

<sup>199</sup> SANTO ANSELMO. *Proslógio*. Trad. Angelo Ricci. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1984, p. 102.

<sup>200</sup> Por mais que tenha orientado e permaneça orientando o nosso percurso como um todo, neste ponto, em nossa interpretação da metafísica cartesiana, nos separamos de Heidegger, que interpreta a metafísica das *Meditações* como confirmação do “projeto matemático” das *Regras*, tomando assim Deus como “valor” essencialmente relativo ao *ego* reputado absoluto: “O *ego cogito*, no qual a subjetividade se desvela pela primeira vez adequadamente, já é, enquanto *co-agitare* impensado, a compulsão de todo ente em direção ao 'eu penso', à vontade do sujeito que quer a si mesmo. O Deus nas *Meditações metafísicas* de Descartes já é um Deus morto: ou seja, um Deus assassinado” (HEIDEGGER, M. *Nietzsche: metafísica e nihilismo*, p. 203). Por isso, antevê-se que a nossa interpretação deverá contrariar a leitura que, explicitamente, Heidegger faz da metafísica cartesiana, sobretudo nos termos formulados em *Ser e tempo*, a saber: “Com o *cogito sum*, Descartes pretende dar à filosofia um fundamento novo e sólido. O que, porém, deixa indeterminado nesse princípio 'radical' é o modo de ser da *res cogitans* ou, mais precisamente, o *sentido do ser do 'sum'*. [...] A interpretação comprova por que Descartes não só teve de omitir a questão do ser como também mostra por que se achou dispensado da questão sobre o sentido do ser do *cogito* por ter descoberto a sua 'certeza' absoluta. Descartes, no entanto, não pára nessa omissão e, conseqüentemente, na completa indeterminação ontológica da *res cogitans sive mens sive animus*. Nas *Meditationes*, Descartes desenvolve suas investigações fundamentais no sentido de aplicar a ontologia medieval ao ente que ele estabelece como o *fundamentum inconcussum*. A *res cogitans* é determinada, ontologicamente, como *ens* e o sentido deste *ens* é estabelecido pela ontologia medieval na compreensão do *ens* como *ens creatum*. Como *ens infinitum*, Deus é o *ens increatum*. Ser criado, no sentido amplo de ser

Dessa maneira, por ocasião da idéia de Deus, impõe-se uma *repetição* do *cogito* da *Segunda Meditação*. Lá, como se presume, a existência do *ego* era conhecida de maneira independente, o que poderia ensejar a afirmação da independência de sua própria existência em relação a tudo o mais. Mas era assim só em aparência, pois o conhecimento da existência do *ego* não fora possível senão com base na hipótese de um outro, que, embora falso, era um *outro*, o Deus Enganador: “Não há dúvida alguma de que sou, *se ele me engana*”.<sup>201</sup> Aqui, provada a existência de Deus e dissipada a hipótese

produzido, constitui um momento essencial na estrutura do antigo conceito de ser. O que, portanto, aparece como um novo início da filosofia revela-se como o enraizamento de um preconceito fatal” (HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradução revisada de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 63 [24], § 6: “A tarefa de uma destruição da história da ontologia”). Ao contrário do que Heidegger diz, julgamos que a metafísica em Descartes, colocando em questão a “certeza absoluta” do pensamento e, portanto, negando peremptoriamente ao *ego* pensante a condição de “*fundamentum inconcussum*”, não só oferece uma explicitação do sentido do ser do *ego* como *res cogitans*, precisamente através da “*conexão* decisiva entre o ‘*tempo*’ e o ‘*eu penso*’” (idem, ibidem, p. 62 [24]), como o faz, também precisamente, pelo questionamento do ser do *ego* a partir do ser de Deus, ou seja, do Ser enquanto tal. Assim, reportada a Deus, a existência do *ego* surge manifestamente como determinada pelo tempo, como existência temporal, ou ainda, como transcendência. Nesse sentido, sustentamos que, sob a forma da meditação, a metafísica das *Meditações* consiste numa “performance” da própria transcendência, ou temporalidade existencial, nos momentos constitutivos de seu desdobramento. Daqui em diante, nosso propósito será demonstrá-lo. Se a aproximação que iremos estabelecer entre o que Heidegger denomina Ser e o que Descartes reconhece como sendo Deus – aproximação que, para nós, é justificada tendo-se em vista a maneira pela qual a compreensão de ser e o pensamento finito se comportam relativamente ao Ser e a Deus – sugerir tamanha gratuidade a ponto de parecer completamente “inadequada”, remetemos o leitor a uma passagem (uma singela nota) do escrito *Sobre a essência do fundamento*, na qual a transcendência, enquanto experiência fática da “questão do ser”, é explicada como a “história originária” em que *pode* ter lugar uma relação a Deus, supostamente como relação ao Ser: “Através da interpretação ontológica do *Dasein* como ser-no-mundo não se deu, nem positivamente nem negativamente, a decisão sobre um possível ser para Deus. Mas, pela clarificação da transcendência, se alcança primeiramente um *adequado conceito* do *Dasein*, o qual, levado em consideração, permite então *perguntar* qual é, sob o ponto de vista ontológico, o estado da relação do *Dasein* com Deus” (idem. “Sobre a essência do fundamento”. Trad. Ernildo Stein. In: *Conferências e escritos filosóficos*, p. 116, nota). É essa a pergunta que, a partir de Heidegger, pretendemos encaminhar com Descartes.

<sup>201</sup> DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 125, “Segunda Meditação”. Grifo nosso. (AT, IX-1, 19.) Cf. o comentário de Gueroult sobre essa revisão imposta ao *cogito* na *Terceira Meditação*: “A hipótese do Gênio Maligno que Descartes utiliza para assentar uma certeza absolutamente rigorosa o conduz, de fato, a tomar como ponto de partida, não somente uma consciência que se ignora em parte, mas uma consciência que se desnaturaliza, rejeitando como incerto tudo o que não é pura e simples *consciência da consciência*. A hipótese do Gênio Maligno repercute sobre o próprio *cogito*, constringendo-o a se pensar primeiro e somente como consciência separada da consciência de Deus. Ora, *não há, em realidade, consciência que não seja ao mesmo tempo consciência de Deus* (quer dizer, de sua própria imperfeição, etc.): o verdadeiro *cogito* é o *cogito* atado a Deus. A negação preliminar de Deus, que não me deixa outro meio de escapar ao ceticismo universal senão o de me afirmar a mim mesmo como aquele que duvida, só pode resultar em um *cogito* inautêntico, quer dizer, tornado obscuro, por ser pensado graças a uma abstração do nosso espírito que o separa daquilo a que ele é necessariamente unido, disso pelo que ele é clara e distintamente conhecido” (GUEROULT, M. *Descartes...*, t. I, p. 244). Concentrando-se no passo da *Segunda Meditação* em que o *cogito* é formulado, Marion sustenta, em um luminoso ensaio sobre a “alteridade do *ego*”, que tal abstração referida por Gueroult – a de se tomar o *ego*, no momento da afirmação indubitável de sua existência, como absolutamente independente – nunca pôde ter lugar, sendo impedida justamente pela hipótese do Deus Enganador, esta última sendo como que um disfarce do verdadeiro Deus, Deus que aí se propõe ao *ego* como

do Enganador, a dependência outrora problemática do *ego* é finalmente reconhecida como sua dependência certa em relação a Deus: “reconheço que seria impossível que minha natureza fosse tal como é, ou seja, que eu tivesse em mim a idéia de um Deus, se Deus não existisse verdadeiramente”.<sup>202</sup> Interpretamos: a consciência da “minha” própria existência como puro pensamento depende da consciência da existência de Deus, ao ponto de que a identidade de “mim” “comigo mesmo”, pela qual “me” refiro a “mim mesmo” dizendo “eu”, é *mediada* pela idéia de Deus.<sup>203</sup>

hipótese colocando-o, ao mesmo tempo, em questão: “Deus ou o que tem aqui lugar (como gostaríamos de chamá-lo) se impõe imediatamente como interlocutor do *ego*; sem existir, sem mostrar essência, sem nome, basta que me engane e me confunda – incondicionado porque perfeitamente abstrato, ele não tem necessidade de realidade para colocar a realidade em dúvida por e para mim. Longe de que a dúvida se desdobre no solipsismo de um pensamento abstrato, ela se desdobra, portanto, em um espaço de interlocução – entre o *ego* e o outro indeterminado” (MARION, J-L. “L’alterité originaire de l’ego”. In: *Questions cartésiennes II*. Paris: PUF, 1996, p. 22); “Sem dúvida, sua existência não foi ainda demonstrada, sem dúvida também que, quando essa outra existência for demonstrada, ela concernirá somente a um poder supremo, purificado de toda malícia. Mas não é menos certo que somente esse interlocutor sem existência certa, mas anterior à minha, pode me permitir provar e experimentar a minha: é necessário que ele me engane, para que eu saiba evidentemente que eu sou. Eu sou se ele me engana, isso implica que eu sou somente se ele me engana, portanto, se ele se endereça a mim, me interpela, me suscita. A existência certa resulta da minha interpelação por esse que, se bem que incerto, a precede, contudo. Quer aquele que me engana seja ou não, contanto que ele se dirija a mim, eu sou. Eu sou na estrita medida e no tempo mesmo em que sou interpelado. A existência não se segue nem de um silogismo, nem de uma intuição, nem de uma performance autônoma, nem de uma auto-afecção, mas de minha afecção por um outro outrem [*autre autrui*] que eu” (idem, *ibidem*, pp. 28-29); “Que esse outro permaneça vazio e problemático, torna tão mais emblemática a função constitutiva que ele exerce sobre o *ego*. Antes de ser coisa pensante, o *ego* existe como enganado e persuadido, portanto, como coisa pensada – *\*res cogitans cogitata*. Assim, a primeira verdade, *ego sum, ego existo*, não diz, contudo, a primeira palavra. Ela a escuta” (idem, *ibidem*, p. 31).

<sup>202</sup> DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 157, “Terceira Meditação”. (AT, IX-1, 41.)

<sup>203</sup> Comentando a idéia do infinito nos termos de uma relação excepcional entre *ego* e Deus, Lévinas ressalta a diferença que essa idéia mantém, de um lado, com o comportamento pensante de adequação objetiva (o idealismo ateu) e, de outro, com o comportamento pensante que pretende se anular a si mesmo como pensamento do ser (a teologia dogmática): “O pensamento finito do homem não poderia tirar de si mesmo a idéia de infinito, de acordo com Descartes, que a identifica com a idéia do perfeito e a idéia de Deus. Seria mister que Deus mesmo a tivesse posto em nós. Mas como essa idéia pode sustentar-se num pensamento finito? Seja o que for da 'prova da existência de Deus' que Descartes pretende deduzir dessa colocação da idéia de infinito em nós, a vinda ou descida ou a contração do infinito num pensamento *finito* indica, em todo caso, um acontecimento que descreve o sentido daquilo que se designa por existência divina, antes que o dado imediato de um objeto adequado – ou igualável – à intenção de um saber. [...] A exceção da idéia de infinito implica o despertar de um psiquismo que não se reduz à pura correlação e ao paralelismo noético-noemático que a análise menos prevenida encontra no pensamento humano abordado no saber. Eis uma exceção que derruba a tese aristotélica de uma teologia reservada a Deus, o qual seria o seu próprio e único teólogo, o único capaz de se pensar, como sublinhou Pierre Aubenque. Exceção indicando o pensamento humano se tecendo, precisamente, como teologia! [...] Na idéia do infinito, que, por isso, é a idéia de Deus, se produz, precisamente, a *afecção* do finito pelo infinito, para além da simples negação de um pelo outro, para além da pura contradição que os oporia e os separaria ou que exporia o outro à hegemonia do Uno entendido como um 'Eu penso'. Afecção que seria mister descrever de outro modo que um aparecer, de outro modo que uma participação num conteúdo, que uma concepção ou compreensão. Afecção irreversível do finito pelo infinito. Passividade que não se recupera numa tematização, mas em que a idéia de Deus é, inteiramente, afetividade, como amor e temor de Deus – ou adoração e

É por ocasião dessa idéia que “eu” faço a experiência concreta do “meu” próprio ser, como um ser finito, essencialmente dependente. A idéia de Deus é a idéia verdadeira de “minha” própria finitude. *Pensar Deus significa*, portanto, fazer a experiência de “minha” finitude como aquele que pensa: *ter o “meu” próprio ser colocado em questão*. E, nesse sentido, como as *Meditações* fazem questão do ser do *ego* do começo ao fim, sendo já a dúvida implicitamente pensamento de Deus, elas se estruturam, em seu todo, como uma meditação sobre Deus, ou melhor, como um percurso de transcendência, uma “via para Deus” e, através Dele, também para “mim mesmo”, nisso apenas consistindo o seu método, o *método da metafísica*:

Para Descartes, Deus é primeiro em relação a mim mesmo, e a metafísica permanece método no que ela é um caminho para ele. Mas esse método, se ele é via para Deus, é o ser mesmo do homem, e é nesse sentido que as *Meditações* mantêm o primado do *cogito* e, com ele, da temporalidade, que é própria, não do objeto, que não é ser e cujas leis são eternas, não do Ser divino, cuja vontade imutável põe as leis, mas de meu ser, que é ser finito.<sup>204</sup>

---

admiração de que fala Descartes na última alínea da *Terceira Meditação*” (LÉVINAS, E. “Sobre a idéia do infinito em nós”. In: *Entre nós – Ensaio sobre a alteridade*, pp. 277-278. Cf. também p. 108). A passagem a que se refere Lévinas, bem conhecida mas nem sempre levada suficientemente em conta como testemunho de uma experiência não-objetivante de pensamento, contemplativa no sentido mais próprio do termo, é a seguinte: “Mas [...] parece-me muito a propósito deter-me algum tempo na contemplação deste Deus todo perfeito, ponderando livremente seus maravilhosos atributos em mim, considerar, admirar e adorar a incomparável beleza dessa imensa luz, ao menos na medida em que a força de meu espírito, que queda de algum modo ofuscado por ele, mo puder permitir. Pois, como a fé nos ensina que a soberana felicidade da outra vida não consiste senão nessa contemplação da Majestade divina, assim perceberemos, desde agora, que semelhante meditação, embora incomparavelmente menos perfeita, nos faz gozar do maior contentamento de que sejamos capazes de sentir nesta vida” (DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 158, “Terceira Meditação” – AT, IX-1, 41-42). Através da seqüência de verbos no infinitivo: “*intueri, admirari, adorare*” (AT, VII, 52), o original latino das *Meditações* expressa a singularidade da experiência de pensamento aí em jogo, na qual, contra a definição das *Regras* (cf. Regra III), *intuição* não é o “conceito formado por uma mente atenta”, conceito pelo qual ela determina um objeto, mas a abertura do pensar àquilo que, por assim dizer, o circunscreve absolutamente.

<sup>204</sup> ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l'homme*, pp. 165-166. Deixamos expressa a imensa dívida que mantemos, ao longo de todas essas considerações, com a interpretação de Ferdinand Alquié. Sem a orientação e a confirmação que nos proporcionou, não teríamos chegado a muito do que aqui sustentamos e teríamos, pelo contrário, abandonado muito do que havíamos conquistado em nossa leitura de Descartes.

### 3.2.4. Representação: rememoração

Contudo, resta a questão, para nós fundamental, acerca da *forma* desse pensamento, dessa idéia-limite que é a idéia de Deus, pensamento pelo qual o *ego* experimenta o sentido de todos os seus pensamentos, o sentido de seu próprio ser como ente que pensa e o sentido de ser de todos os entes que podem ser pensados e conhecidos por si mesmo. Qual é a forma existencial do comportamento pelo qual se pensa o sentido de todo pensamento? Essa era a questão que tínhamos em vista quando dissemos que a idéia de Deus exigia de nós, em nossa interpretação da metafísica cartesiana, um “redimensionamento” do conceito de representação. Se a idéia de Deus é, num sentido absolutamente próprio, uma representação, o que significa aí *representar*? Como vimos, não se trata de objetivação nem de determinação. Deus não é objeto temático de um pensamento. Ser objeto temático significa ser conteúdo de um saber. Ora, não há saber *sobre* Deus; há, sim, uma experiência de Deus. “O sentido nunca é o tema da compreensão.” A idéia de Deus oferece, não o *conteúdo de um saber*, mas uma *possibilidade de ser*, a mais própria, no que respeita ao “ente que nós somos”. Como, então, nos comportamos, nós mesmos enquanto “pura compreensão”, em relação a Deus?<sup>205</sup>

---

<sup>205</sup> Uma ressalva terminológica e uma confirmação: ao nos referir ao pensamento finito como “pura compreensão”, temos em vista a acepção na qual Heidegger entende o termo, a saber, uma “relação de ser consigo mesmo” e, por isso, uma relação prévia ao Ser enquanto tal (cf., a esse respeito, nota 30). Na metafísica cartesiana, a idéia de Deus expõe essa possibilidade essencialmente constitutiva e mesmo definidora do pensar finito como relação ao Ser e, por isso, quer parecer-nos, comunga do mesmo sentido com a expressão heideggeriana “compreensão de ser”. O inconveniente acidental dessa aproximação está em que o que Descartes parece entender explicitamente por “compreensão”, por exemplo quando diz que Deus é “incompreensível” por sua idéia, equivale ao “uso” objetivo do pensamento, ao pensar enquanto determinação de algo como objeto. Inconveniente que se justifica pela aproximação que proporciona, e a qual Heidegger mesmo sustenta, entre “compreensão de ser” e a idéia de Deus, ou do Ser, em referência explícita a Leibniz e, através deste, a Descartes: “A respeito do conhecimento do ser em geral diz Leibniz: 'Et je voudrais bien savoir, comment nous pourrions avoir l'idée de l'estre, si nous n'estions des Estres nous mêmes, et ne trouvions ainsi l'estre en nous' (*Nouveaux essais* I, 1, § 23; cf. também *Discurso de metafísica* § 27 e *Monadologia* § 30). Aqui Leibniz coloca explicitamente a pergunta pela idéia do Ser e responde (seguindo Descartes): nós não a teríamos, se nós mesmos não fôssemos ente e encontrássemos ente em nós. Certamente precisamos ser, quer dizer Leibniz, para ter essa idéia. Mas ele quer dizer mais: falando metafisicamente, é [da] nossa essência que não possamos ser o que somos sem a idéia do Ser. Isto é: a compreensão de ser é constitutiva do *Dasein*” (HEIDEGGER, M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann, 1990, p. 109). Seja lembrado também que, ao

Mais uma vez, Descartes indica uma resposta. Essa indicação nós encontramos numa carta a seu amigo Mersenne, de 1641, ano de publicação das *Meditações*, numa passagem em que Descartes comenta o livro de um contemporâneo seu quanto à maneira de “tratar” de Deus:

Eu percorri o livro de Morin, cujo principal defeito é que ele trata sempre do Infinito como se o seu espírito estivesse acima e pudesse compreender as propriedades dele, o que é uma falta comum quase a todos; falta que procurei evitar com cuidado, pois eu jamais tratei do Infinito senão *para me submeter a ele, e não para determinar o que ele é*, ou o que ele não é.<sup>206</sup>

“Para me submeter, e não para o determinar”: o comportamento no qual se pensa Deus não é o de determinação da essência de algo por nós, mas o de *submissão* de nós mesmos, em nossa existência, a “algo”. O pensamento de Deus é uma experiência de submissão a Deus. Por isto, ademais, se vê o privilégio incontestável da vontade no conhecimento em geral, sendo o sentido do conhecimento e do ente acessível no conhecimento como que aberto por uma *decisão*: determinação e submissão são atos, ou comportamentos, da vontade, que, no conhecimento metafísico, se converte ao Ser.<sup>207</sup> E

---

afirmar que “o sentido nunca é o *tema* da compreensão” (cf. nota 4), Heidegger não faz senão corroborar, ainda que longinquamente, a tese cartesiana da incompreensibilidade de Deus.

<sup>206</sup> AT, III, 293. Grifo nosso.

<sup>207</sup> Não é necessário ver no conceito cartesiano de vontade um antecedente da “vontade de potência” de Nietzsche. A vontade nietzscheana é, por natureza, “insubmissa”: ela tudo pode, menos encontrar-se com um outro; ela se define justamente pela impossibilidade da transcendência: “Mas, porque é preciso que tudo o que é vontade de potência, isto é, enquanto um incessante ultrapassamento da potência pela potência mesma, seja um *constante 'devir'*, que, todavia, esse 'devir', longe de poder jamais progredir em um movimento que o carregasse 'para um fim' *fora de si mesmo*, esteja, bem antes, preso no movimento circular da intensificação da potência e retorne constantemente a essa última; é preciso também que o ente em sua totalidade retorne sempre ele mesmo enquanto esse devir conforme a potência e se reduza ao Mesmo” (HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Trad. Pierre Klossowski. Paris: Gallimard, 1971, p. 36). Pelo contrário, a vontade cartesiana se define pela possibilidade de ser disposta por um outro, que ela como que “abraça”; em seu exercício mais próprio, isto é, em sua liberdade, ela é transcendência, determinando-se por um “fim” que lhe é dado “de fora”, para o qual ela é “impelida”: “Pois, para que eu seja livre, não é necessário que eu seja indiferente na escolha de um ou de outro dos dois contrários; mas antes, quanto mais eu *pender para* um, seja porque eu conheça evidentemente que o bom e o verdadeiro *ai se encontrem*, seja porque Deus *disponha* assim o interior do meu pensamento, tanto mais livremente o escolherei e o *abraçarei*. E certamente a graça divina e o conhecimento natural, longe de diminuir minha liberdade, antes a aumentam e a fortalecem. De maneira que esta indiferença que sinto, quando não sou absolutamente *impelido para* um lado mais do que para outro pelo *peso* de alguma razão, é o mais baixo grau da liberdade, e faz parecer mais uma carência no conhecimento do que uma perfeição na vontade”

não é demais repetir: nesse conhecimento, não sou propriamente o *sujeito* (na acepção substantiva) *do* pensar, mas sou *sujeito* (na acepção verbal passiva) *ao* ser. Assim, se há nisso determinação, ela opera no sentido inverso: “A necessidade da própria coisa, a saber, da existência de Deus, determina o meu pensamento a concebê-lo dessa maneira”.<sup>208</sup> Por isso também, a prova da existência de Deus não é, a rigor, uma demonstração, mas a experiência de *encontro* com Deus e, através disso, conosco mesmos. Não se trata, assim, de uma “argumentação”: trata-se, antes, de uma *prova*, no sentido de que, submetendo-nos a uma prova por outrem, somos nós mesmos provados, provamos o nosso próprio ser.

Assim, se pensar Deus é fazer a experiência de submissão a Deus, podemos identificar na forma da prova da existência de Deus a forma do pensamento que o pensa, isto é, a execução em ato da possibilidade de ser ofertada pela idéia de Deus como experiência que o pensamento faz de seu próprio limite. Isso porque Descartes não nos fornece, a rigor, um esclarecimento do conceito de representação nos termos da diferença entre determinação objetiva e submissão existencial. O que ele nos reporta é, antes, uma *narrativa* desta última “maneira de pensar”, maneira na qual se expõe a própria essência do pensamento. Essa narrativa é a prova da existência de Deus da *Terceira Meditação*.

Como sabemos, essa prova é uma prova *a posteriori*: de acordo com a ordem analítica das *Meditações*, a ordem propriamente metafísica, parte-se nessa prova “dos efeitos para as causas”, logo, do mais abstrato para o mais concreto, do principiado para o princípio, de maneira que o conhecimento verdadeiro do principiado proporciona a

---

(DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 164, “Quarta Meditação” – AT, IX-1, 46. Grifos nossos).  
Donde se pode concluir que, se a vontade nietzscheana é mesmo herdeira da vontade cartesiana, ela o é de sua não-liberdade: da possibilidade de ser indiferente ao que sobre ela irrevogavelmente “pesa”, possibilidade pela qual ela se torna escrava de si mesma.

<sup>208</sup> Idem, *ibidem*, p. 174, “Quinta Meditação”. (AT, IX-1, 53.)

base para o reconhecimento do princípio como condição da sua verdade,<sup>209</sup> a verdade de uma existência. A prova consiste, portanto, numa *regressão*, que se desdobra ao longo dos seguintes passos:

1. Conheço que sou tomado pela dúvida;
2. Se conheço que duvido, conheço que sou finito;
3. Mas só posso conhecer que sou finito, porque, *antes*, penso o infinito;
4. Pensando o infinito, penso uma idéia de cuja realidade objetiva reconheço que “minha” realidade formal, a de um ente finito, não pode ser causa;
5. Assim, pensando o infinito, penso algo que existe necessariamente como causa dessa idéia, como causa do “meu” pensamento;
6. Portanto, o infinito, isto é, Deus, existe.<sup>210</sup>

Reconstituída nesses termos, por mais “argumentativa” que a prova possa parecer,<sup>211</sup> não se deve perder de vista que, à sua base, se acha a admissão de um *fato*

<sup>209</sup> “As *Meditações* foram escritas segundo o que Descartes chama de análise ou resolução. Essa maneira de demonstrar revela 'como os efeitos dependem das causas', mostrando o 'verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta'. Os argumentos aí apresentados não se ordenam, portanto, progressivamente, mas *regressivamente*; ou seja, a estrutura argumentativa do texto, uma vez estabelecida a primeira proposição que se pode reconhecer de forma indubitável como verdadeira, determina a série regressiva de condições unicamente sob as quais podemos dizer que reconhecemos de forma indubitável uma proposição como verdadeira. Todos os elementos da série de certezas obtidas mantêm, nesse sentido, relações de dependência, de tal modo que 'as coisas propostas primeiro devem ser conhecidas sem a ajuda das seguintes, e que as seguintes devem ser dispostas de tal forma que sejam demonstradas somente pelas coisas que as precedem'. No entanto, daí não se segue que a primeira certeza encontrada é a primeira de uma série dedutiva. Ao contrário, se a proposição *eu existo* deve ser considerada como um primeiro princípio na investigação que é levada a cabo nas *Meditações* é apenas no sentido em que ela é a primeira proposição que pode ser considerada de forma certa como verdadeira e que, a partir dela, é possível estabelecer, mediante um procedimento reflexivo de esclarecimento, todas as outras proposições cuja verdade deve ser reconhecida por serem condições de verdade e/ou condições do reconhecimento da verdade da primeira certeza” (LEVY, L. “Representação e sujeito”, p. 240).

<sup>210</sup> Resumimos aqui, quase esquematicamente, omitindo inclusive algumas mediações, o longo e difícil desenvolvimento que tem lugar no centro da *Terceira Meditação*. Cf. DESCARTES, R. *Obra escolhida*, pp. 143-150. (AT, IX-1, 31-36.)

<sup>211</sup> Não nos esqueçamos de que Descartes era e nunca deixou de ser um geômetra, no sentido em que, por exemplo, se pode falar, sem nenhum exagero, da geometria dos diálogos de Platão, das memórias de Proust e dos temas e improvisos de Thelonious Monk. Pois, mesmo nesse momento, que atesta, melhor do que qualquer outro, junto com a exaltação da metafísica, a falência do “projeto matemático”, a geometria é conservada, mas como estilo, a saber, como estilo de uma narrativa. A esse respeito, é de admirar a perfeição, por assim dizer, poligonal das *Meditações*, onde não há ponto fora do lugar: todos os passos que levam ascendentemente do lado da dúvida ao vértice supremo que é

incontornável: o da “minha” finitude, consistindo na própria experiência da dúvida. É natural, portanto, que, “de fora” da dúvida, a prova pareça carecer de necessidade. *A sua necessidade é de ordem existencial*. Pois essa prova nada mais é do que um regresso à finitude, no sentido mesmo de uma “redução” *ad... finitum*: uma *repetição* da finitude, como melhor gostaríamos de formular, um *re-conhecimento*.<sup>212</sup> Nela, o infinito se demonstra a si mesmo *com* a “minha” própria finitude posta em questão.

Contudo, o que nos parece mais importante nessa prova é, por assim dizer, o “movimento” que se dá no terceiro passo, expresso por nós com o advérbio “antes”. Nesse ponto, o *ego* pensante descobre, considerando-se em sua *infirmitas*, que ele não poderia ser, mais, que ele não poderia ser si mesmo, e mais, que ele não poderia sequer conhecer que ele mesmo é, se não conhecesse verdadeiramente que um Outro existe, que existe *antes* de si mesmo. A anterioridade é, aqui, o sentido de ser do Ser enquanto tal: a maneira como Deus se faz “sentir”. Deus é experimentado, “representado”, em sua prova, que é provação para “mim”, como o “meu” *passado* propriamente dito: aquele que precisa *ter sido*, eternamente, para que “eu” possa *estar sendo*, presentemente. *Deus é o ante-passado do ego. E o ego, por sua vez, nada mais é do que o porvir de Deus*. É claro que, aqui, não se trata de uma anterioridade cronológica: até porque, na ordem analítica das *Meditações*, a existência do *ego* é afirmada “antes” que a de Deus. Pela mesma razão, não se trata também de uma anterioridade epistemológica. A anterioridade de Deus é ontológica,<sup>213</sup> porque absoluta: nada do que até esse momento foi e é poderia ter sido se, *antes*, Deus não existisse. Assim, contraposta à prova *a*

---

a prova da existência de Deus são, um a um, descendentemente retomados até o fim do outro lado, com a confiança do pensamento ao mundo.

<sup>212</sup> “Se a idéia de Deus é presença de Deus em nós, sem dúvida temos menos que provar Deus do que reconhecer e nomear essa presença” (ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l'homme*, p. 218).

<sup>213</sup> “Descartes querendo, não tirar uma ontologia de sua lógica, mas fundar sua lógica sobre uma ontologia, não pode passar das idéias ao Ser que as funda por um jogo puramente conceitual: o Ser não pode ser concluído: ele deve ser desvelado *como já presente*” (idem, *ibidem*, p. 207. Grifo nosso). “Como já presente”: isto significa, nos limites de nossa interpretação: *como tendo sido*, como sendo ontologicamente anterior.

*posteriori* da existência de Deus da *Terceira Meditação*, que possibilita pela primeira vez o encontro com o “meu” passado-efetivo, a hipótese do Deus Enganador da *Primeira Meditação* colocava em questão, não somente a natureza do entendimento (como se quieria numa abordagem eminentemente epistemológica da dúvida), mas, sobretudo, o fundamento mesmo da existência do *ego* pensante como uma existência determinada pelo tempo. Com efeito, Descartes, recuperando no começo da *Terceira Meditação*, a razão metafísica de duvidar oferecida por essa hipótese, afirma: se o verdadeiro Deus não existe, permanece irrevogavelmente em questão que “*algum dia* seja verdade que eu não tenha *jamaiz* existido, sendo verdade *agora* que eu existo”.<sup>214</sup> Nesse sentido, a hipótese do Deus Enganador lançava o *ego* pensante, temporalmente determinado em seu existir (“algum dia”, “agora”), ao futuro absoluto de seu próprio Nada (“jamaiz”). O Deus Enganador configura, portanto, o caráter hipotético do passado,<sup>215</sup> o que confirma indiretamente o caráter ekstático-temporal, por assim dizer, da anterioridade de Deus ao *ego*. “Se Deus não existe, *nada* teria sido permitido”: nem mesmo a dúvida metafísica, que só se levanta com na base hipótese do Deus Enganador, isto é, a partir de uma referência, ainda que obscura e confusa, a Deus.

Disso tudo concluímos, com base na forma da prova *a posteriori* da existência de Deus, que a forma do comportamento pelo qual se pensa Deus, não sendo a da determinação e implicando, pelo contrário, a submissão do pensar ao aí pensado, é, em última análise, a da *rememoração*, a de uma *lembrança*. De modo que o “redimensionamento” do conceito cartesiano de representação, que fora exigido pela consideração da idéia de Deus, nos conduz igualmente a concluir: se toda representação opera por delimitação do infinito, ou seja, por referência à idéia de Deus, *representar é*,

---

<sup>214</sup> DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 138, “Terceira Meditação”. (AT, IX-1, 28.) Grifos nossos.

<sup>215</sup> Era o que havíamos procurado explicitar no item 2.1: lá ensaiávamos uma repetição da dúvida cartesiana no âmbito da questão acerca da possibilidade da história enquanto possibilidade da relação com o nosso próprio passado-efetivo, exemplarmente configurado por Descartes.

originariamente, *lembrar*.<sup>216</sup> Com efeito, toda a metafísica das *Meditações* se desdobra como uma experiência de rememoração, que culmina com a prova da existência de Deus e se consuma com a devolução do pensamento ao mundo na forma existencial do homem (cf. *Sexta Meditação*). À luz dessa prova, quer dizer, à luz do *passado próprio* enfim resgatado, a dúvida e o *cogito* pretensamente independente que com ela fora obtido surgem, agora, como princípio de superação do esquecimento sobre o qual pôde se constituir o “projeto matemático” das *Regras*, este sim verdadeiro “esquecimento do Ser”. E o pensamento “a-matemático” que era requerido pela experiência metafísica de referência ao Ser, de transcendência para o fundamento, revela-se, enfim, no ato de rememoração: “O ato ontológico-fundamental da metafísica [...] é uma ‘lembrança’”.<sup>217</sup>

---

<sup>216</sup> Visto que, nessa lembrança, na qual “nós mesmos estamos em jogo”, somos dispostos em relação “ao que nos determina a nós mesmos, sendo outro que nós mesmos e, não obstante, imperando e regendo através de nossa essência” (HEIDEGGER, M. *Conceptos fundamentales*. Trad. Manuel E. Vásquez García. Madrid: Alianza, 1989, p. 49), aproximamos a idéia cartesiana de Deus ao que Heidegger denomina “conceito fundamental”: “‘*Conceito fundamental*’ nos diz isto: conceber o fundamento do ente em sua totalidade. Mas con-ceber não só significa que nos dignemos a representar o fundamento e tenhamos pensamentos sobre ele. Quando concebemos algo, também dizemos que isso se abriu para nós. Mas nisso radica, ainda, muito mais: que somos transpostos ao aberto e que continuamente seguimos sendo determinados por ele. Daí que, para nós, ‘con-ceber’ o fundamento signifique, antes de tudo, o seguinte: que estamos com-preendidos [*ein-begriffen*] na essência do fundamento por ele mesmo e que, em nosso saber, somos interpelados por ele. O *con-ceber* se nos anuncia como um *estar-com-preendido* [*Ein-begriffen-sein*] na ‘essência’ do fundamento” (idem, *ibidem*, pp. 50-51).

<sup>217</sup> Idem. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Greb Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, § 42, p. 196. É certo que, nessa passagem que citamos, Heidegger se refere à “metafísica do *Dasein*”, mas, no contexto de nossa interpretação, o que pretendemos ter encontrado na metafísica de Descartes não é “outra” metafísica senão esta. Operado o reconhecimento, uma questão que se coloca é a seguinte: como esse reencontro da metafísica, como “metafísica do *Dasein*”, na “história da metafísica” pode repercutir sobre a leitura que aí não encontra nada, a não ser esquecimento, “esquecimento do Ser”, e jamais propriamente “uma” história do Ser? O fato é que, a partir de Heidegger, julgamos ter encontrado, precisamente no “coração” da metafísica cartesiana, algo diferente: um propósito de lembrança, como relação ao Ser. No fundo, não há o que estranhar: *onde acontece a metafísica, como “metafísica do *Dasein*”, dá-se história, como “história do Ser”*. Na conclusão da tese, retornaremos a esse ponto, discutindo a necessidade da lembrança, entendida como “ato ontológico-fundamental”, na relação com o passado da “metafísica do *Dasein*”; passado esse que não é senão o cotidiano *repetido* em seu ser, desde o Ser.

### 3.3. O método da metafísica

#### 3.3.1. “Ordem das razões” como história existencial

Temos, portanto, o seguinte: a “ordem das razões”, que Gueroult celebrizou como sendo a perspectiva adequada de acesso à metafísica das *Meditações*, como constituindo a sua própria estrutura argumentativa, consiste antes, segundo a nossa interpretação, na “história ontológica”<sup>218</sup> (não propriamente do *ego*, mas) do Ser. Queremos propor com isso que a estrutura das *Meditações* é a do fenômeno da historicidade. Para tanto, baseamo-nos principalmente em que, como pretendemos ter mostrado, o decisivo na metafísica das *Meditações* é a experiência da lembrança, a da anterioridade de Deus em relação ao pensamento. Nesse sentido, o que encontramos nas *Meditações* de Descartes é a narrativa da transcendência do *ego* e, ao mesmo tempo, da revelação do Ser. Mas, sobretudo, o que procuramos desde já indicar, ficando para o próximo item a tarefa de elucidá-lo, é que a forma do encontro entre *ego* e Ser é o *tempo*. Assim, não é por acaso que, na *Segunda Meditação*, a finitude do *ego* é experimentada na forma da determinação temporal, finitude essa que, na *Terceira Meditação*, se esclarece como dependência em relação a Deus. No caso do *ego*, ser temporalmente, existir,<sup>219</sup> significa precisamente ser causado por Deus. Somente então,

<sup>218</sup> A expressão é de Gouhier, que a esse propósito afirma: “a demonstração cartesiana da existência de Deus é o movimento do *eu* aprofundando sua própria existência” (GOUHIER, H. *Essais sur Descartes*. Paris: Vrin, 1949, p. 128).

<sup>219</sup> Em testemunho disso, nossa atenção volta-se toda aos advérbios e locuções adverbiais de tempo que são abundantes nas *Meditações*. Cf. *Primeira Meditação*, início: “*Há já algum tempo* me apercebi de que, *desde meus primeiros anos*, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que *depois* eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, *uma vez em minha vida*, desfazer-me de todas as opiniões a que *até então* dera crédito, e começar tudo *novamente* desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências. Mas parecendo-me ser muito grande essa empresa, aguardei atingir *uma idade que fosse tão madura que não pudesse esperar outra após ela*, na qual eu estivesse mais apto para executá-la; o que me fez diferi-la *por tão longo tempo* que *doravante* acreditaria cometer uma falta se empregasse ainda em deliberar *o tempo que me resta* para agir” (DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 117-118 – AT, IX-1, 13). *Segunda Meditação*: “A Meditação que fiz *ontem* encheu-me o espírito de tantas dúvidas, que *doravante* não está mais em meu alcance esquecê-las. E, no entanto, não vejo de que maneira poderia resolvê-las; e, como se *de súbito* tivesse caído em águas muito profundas, estou de tal modo surpreso que não posso nem firmar meus pés no

o tempo fragmentado da “minha” vida, concebido por abstração de Deus, é reencontrado explicitamente como o tempo de uma *história*, com fundamento na anterioridade divina.

Assim também, não é por acaso que o projeto epistemológico das *Regras* se define, no contraste com a metafísica das *Meditações*, por excluir o tempo, juntamente com a referência ao ser, da experiência do conhecimento. É certo que as *Regras* incorporam a sucessão ao conhecimento; tanto isso é verdade que elas discriminam, ao lado da intuição, um outro ato do entendimento, a saber, a dedução, capaz de assegurar, através da memória, a possibilidade de contar com uma evidência que não seja “atualmente presente” ao pensamento, ou seja, a possibilidade do conhecimento científico.<sup>220</sup> Ora, a evidência matemática é indiferente ao tempo,<sup>221</sup> e é essa sua indiferença que a torna questionável do ponto de vista metafísico, no qual a indiferença ao tempo é, da parte do finito, o mesmo que a sua impossibilidade real: pois a evidência matemática, como toda espécie de evidência, é uma maneira de pensar, portanto, o modo de ser de um ente, a *res cogitans*, essencialmente determinado pelo tempo. A dúvida metafísica das *Meditações* coloca em questão o “projeto matemático” das *Regras* justamente através da temporalização da evidência como evidência do

---

fundo, nem nadar para me manter à tona. Esforçar-me-ei, não obstante, e seguirei novamente a mesma via que trilhei *ontem* [...]” (DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 124 – AT, IX-1, 18). *Sexta Meditação*, fim: “[...] podendo usar minha memória para *ligar e juntar os conhecimentos presentes aos passados* [...] devo rejeitar *todas as dúvidas desses dias passados* como hiperbólicas e ridículas [...]”; “quando percebo coisas das quais conheço distintamente o lugar de onde vêm e aquele onde estão, e *o tempo no qual elas me aparecem* e quando, *sem nenhuma interrupção*, posso ligar o sentimento que delas tenho com *a seqüência do resto de minha vida*, estou inteiramente certo de que as percebo em vigília e de modo algum em sonho”; “Mas, como a necessidade dos afazeres nos obriga *amiúde* a nos determinar *antes* que tenhamos tido o lazer de examiná-las tão cuidadosamente, é preciso confessar que a vida do homem está sujeita a falhar *muito freqüentemente* nas coisas particulares; e, enfim, é preciso reconhecer a imperfeição e a fraqueza de nossa natureza” (idem, *ibidem*, pp. 198-199 – AT, IX-1, 71-71). Grifos nossos.

<sup>220</sup> Cf. idem. *Regras*, p. 15-17. Regra III. (AT, X, 369-370.)

<sup>221</sup> “Ora, uma das características do enunciado matemático é sua indiferença ao tempo: uma proposição matemática, se é verdadeira, o é omnitemporalmente” (BARBOSA FILHO, B. “Nota sobre o conceito aristotélico de verdade”. In: *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*, vol. 13, no. 2. Campinas: UNICAMP, julho a dezembro de 2003, p. 243).

pensamento, uma vez que é pela determinação temporal que o pensamento é referido ao seu ser bem como à causa do seu ser em Deus.

Por isso, não é da pura sucessividade matemática que estamos falando, quando indicamos a temporalidade como forma da transcendência do *ego* para Deus. Diferentemente, falamos de uma temporalidade que se determina como referência ao Ser e que, por isso, se caracteriza pela possibilidade de algo, notadamente o *ego* pensante, “deixar de ser ou de existir”.<sup>222</sup> Nesse sentido, falamos de uma temporalidade que consiste no sentido de ser de uma vida, “a minha vida”,<sup>223</sup> a qual se determina, principalmente, pela possibilidade incontornável de não ser mais possível, ou seja, de morrer; o que não é senão uma maneira de dizer que ela se determina, essencialmente, por sua referência à eternidade.

Falamos, enfim, de uma temporalidade que se determina, sobretudo, pela possibilidade de um passado-efetivo,<sup>224</sup> o qual, na forma da veracidade divina, toma o lugar do passado-hipotético cuja “realidade” fora simplesmente suposta pelo presente para explicar a si mesmo, tendo sido colocada explicitamente em questão com a hipótese do Deus Enganador, a de que o Nada seja causa do ser. Hipótese que, por sua vez, desencadeia a meditação como experiência de retorno a um passado que não vem explicar nem garantir o presente, mas dispô-lo em seu limite real. *Na meditação, o ente*

---

<sup>222</sup> DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 128, “Segunda Meditação”. (AT, IX-1, 21.)

<sup>223</sup> Idem, *ibidem*, p. 159, “Quarta Meditação”. (AT, IX-1, 42.)

<sup>224</sup> Nesse sentido, Balthazar Barbosa, interpretando Aristóteles, estabelece uma diferença fundamental entre a temporalidade do saber e a do fazer, concluindo que: “se a noção clássica do saber se acomoda à definição física do tempo como medida do movimento segundo o antes e o depois, o mesmo não acontece com o conceito de ação. Esse requer a assimetria ontológica do passado e do futuro, isto é, a peculiar forma de necessidade que afeta o primeiro mas não o segundo [...] e, ademais, o concurso da consciência e do sujeito” (BARBOSA FILHO, B. “Saber, fazer e tempo: uma nota sobre Aristóteles”, In: MARQUES, E. (org.) *Verdade, conhecimento e ação – Ensaio em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, pp. 23-24). Em nossa interpretação da metafísica cartesiana, dizemos que essa necessidade, não sendo de ordem lógica mas real e, nesse sentido, implicando a irrevogabilidade do passado, equivale à própria anterioridade de Deus, cuja *ação* acompanha, do começo ao fim, a existência do *ego*, convertendo em necessário o possível em que ela se empenha. Assim, ousamos entender a “assimetria ontológica entre passado e futuro” como a própria diferença ontológica entre Ser e ente, diferença que “desencadeia” a temporalidade da compreensão que determina o *ego* em seu ser. A ação divina, na medida em que o *ego* a padece ao simplesmente existir, é o próprio tempo.

é *recolocado em seu ser, tornando-se*, segundo ousamos interpretar, *histórico. História* é aqui, conforme pretendemos, o âmbito ontológico que a metafísica constitui ao desvelar a temporalidade do finito e reportá-la à eternidade do infinito.

Afirmar, portanto, que a metafísica de Descartes expõe a essência da história é sustentar que essa metafísica é a história do “ente que nós mesmos somos”, como sua oscilação constitutiva entre o Nada e o Ser, na qual tem origem o sentido de um mundo ou época. *O que, aliás, somente justifica o fato de que Descartes seja, para nós, o passado* com o qual contamos diariamente – nós que vivemos num mundo em que o *ego*, o de cada um, reivindica *com todo o direito*, a seu favor e contra os demais, o estatuto de princípio, denegando, com isso, o seu próprio passado. Mundo que, a bem dizer, “leu mal” as *Meditações*. Contra essa “má leitura”,<sup>225</sup> a consideração acerca da distinção entre a ordem meditativa e a ordem científica, entre metafísica e método, é fundamental, pois a confusão entre elas irresistivelmente enseja, diríamos com Kant, uma “ilusão natural e inevitável”: a que consiste em tomar o efeito pela causa, ou melhor, o principiado pelo princípio.

Com efeito, a forma mais notável dessa ilusão, de decisivas conseqüências para o destino do pensamento moderno e contemporâneo, talvez seja aquela exemplificada

---

<sup>225</sup> “Má leitura” que nada mais é do que signo de um destino histórico-essencial, de uma “necessidade [que] brota do próprio Ser” (HEIDEGGER, M. “O tempo da imagem do mundo”, p. 121). Como ressalta Marion, embora com outro propósito em sua interpretação de Descartes, essa “má leitura” encontra todo o lastro de que carece nas *Regras*, a cujo desígnio obedece mesmo que inadvertidamente: “A determinação dessa relação [das *Regras*] com as *Meditações* incita-nos a arriscar uma hipótese. Os ‘cartesianos’ subestimam as *Regras*, e, agarrando-se à metafísica explícita de Descartes, abandonam, pelo menos em parte, a meditação sobre o que é o objeto. O que é um objeto para o saber? Essa questão só será retomada como tal por Kant e pelos seus herdeiros. Talvez se ganhasse uma melhor perspectiva juntando de um lado as *Meditações* e os ‘cartesianos’, num desconhecimento ou esquecimento bastante grande das *Regras* e da sua questão; e, do outro, as *Regras* que pensam o ser do objeto como ordem e medida, o pensamento kantiano da objetividade como posição e como síntese transcendental, o pensamento de Fichte, Schelling, Hegel, onde o sujeito absorve em si o objeto ao refletir-se na própria objetividade, o pensamento marxiano da produção do objeto como valor pelo sujeito trabalhador e, finalmente, o pensamento nietzscheano do mundo eternamente querido pela vontade humana, que o estabelece pronunciando o grande ‘Amén!’ Não que esta perspectiva nos pareça impor-se para interpretar a letra do texto cartesiano, nem mesmo para o expor com todo o rigor; acontece que ela indica que o efeito de perspectiva que, a partir de Aristóteles, ligou as *Regras* à história da metafísica, pode prolongar-se, com uma coerência talvez igual, até à nossa situação” (MARION, J-L. *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes*, p. 257).

pela interpretação, universalmente difundida até mesmo como hábito de vida, que, nas *Meditações*, pretende ver outorgado ao *ego* pensante o estatuto de princípio, não apenas do conhecimento, mas da própria realidade a ser conhecida. Pois, se a afirmação da existência do *ego* pensante precede a prova da existência de Deus, isso não significa que, em Descartes, o *ego* esteja de algum modo para Deus como a causa para o efeito; isto só seria assim se a ordem seguida fosse a sintética, a da ciência. Como sabemos pela leitura da *Terceira Meditação*, o que acontece é justamente o contrário: o que é encontrado primeiramente, o *ego* pensante, atua como “princípio” apenas na ordem analítico-demonstrativa, a *ordo cognoscendi*, que opera *do último e mais abstrato*, segundo a ordem do ser, a *ordo essendi*, *para o primeiro e mais concreto*. Temos, assim, que isso, o *ego* pensante, a ser tomado pelos sucessores de Descartes – nós! – como princípio, e, em última instância, como princípio absoluto, ocupa, na metafísica cartesiana, a simples posição de *princípio de reconhecimento*, *ratio cognoscendi*, de Deus como aquilo que, propriamente, é o *princípio do ser*, *ratio essendi*. A esse respeito, vale sobremaneira a observação de Günter Figal, acerca da tradição que se constituiu à base da metafísica cartesiana, prolongando-se até aos *nossos* dias: “A idéia de que o 'Eu' é um princípio talvez só se tenha tornado possível porque se abstraiu do contexto literário das *Meditações*”.<sup>226</sup> Esse “contexto literário”, coincidindo com a “ordem das razões”, corresponde à história existencial do Ser, da qual propomos que as *Meditações* são a narrativa.

### 3.3.2. A estrutura temporal da meditação

A partir disso, a “ordem das razões” deverá poder ser explicitada como a estrutura do fenômeno da historicidade: do pensar que, do futuro aberto pela dúvida,

---

<sup>226</sup> FIGAL, G. *Martin Heidegger: Fenomenologia da liberdade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 128.

*transcende*, mediante o passado reencontrado com o Ser, para o seu presente no mundo. Vejamos, a seguir, como.

O primeiro passo da meditação é a *dúvida*, que, por seu caráter metafísico, não deve ser entendida como a desconfiança “metódica” com que um sujeito de conhecimento se comportaria, deliberadamente, “face” ao mundo. Esse sujeito, pretensamente auto-subsistente, não pode duvidar sem deixar de ser... sujeito. Ou ainda: sem que esteja sujeito a um Outro: o Ser, coberto na dúvida pelo “véu do Nada”.<sup>227</sup> Assim, a dúvida metafísica deve ser entendida como a súbita instauração de um “hiato” existencial entre a compreensão e o sentido de ser. Nesses termos, ela equivale à experiência de colocação da “questão fundamental da metafísica”: “Por que há simplesmente o ente – e não, *antes*, o Nada?”.<sup>228</sup> Com a dúvida, dá-se a crise que demanda uma decisão sobre o sentido da totalidade do ente; ente que, na dúvida, contraposto ao absoluto não-ente, ao Nada, é essencialmente afetado pelo caráter de

<sup>227</sup> “O Nada, enquanto o outro do ente, é o véu do Ser” (HEIDEGGER, M. “O que é metafísica?”, p. 51).

<sup>228</sup> Em Leibniz, como é sabido, a resposta a essa questão é o próprio fundamento enquanto razão, *ratio*. Daí que a “questão fundamental da metafísica” ceda, com sua resposta, ao princípio do fundamento, ou princípio de razão, que por sua vez tem origem nela mesma. Porém, razão não é aí uma determinação meramente intelectual: é, antes, o próprio fundamento visado, na forma do tempo, pela compreensão em transcendência. Nesse sentido é que, mais acima, retomando os termos tradicionais, confirmávamos que Deus, na ordem das *Meditações*, é a *ratio essendi* do *ego* pensante, e este a *ratio cognoscendi* de Deus, entendendo por isso que a ordem analítica das *Meditações* é a da própria transcendência para o fundamento da compreensão de ser. Com efeito, essa conexão, no conceito de razão, entre fundamento e transcendência é reconhecida explicitamente por Heidegger, a propósito da metafísica de Leibniz: “*A liberdade* [ou seja, a transcendência] *é a fonte do princípio do fundamento*; pois nela, na unidade de excesso e privação, se funda o fundamentar que se configura como verdade ontológica. Se partirmos desta fonte, não compreenderemos o princípio apenas em sua possibilidade interna, mas nossos olhos se abrirão para o digno de nota, que até agora não chamou a atenção, de suas formulações, que nas fórmulas vulgares é certamente reprimido. Justamente em Leibniz se encontram formulações do princípio que expressam um momento aparentemente irrelevante de seu conteúdo. Numa justaposição esquemática são os seguintes: *ratio est cur hoc potius existit quam aliud*; *ratio est cur sic potius existit quam aliter*; *ratio est cur aliquid potius existit quam nihil*. O *cur* se exterioriza como *cur potius quam*. [...] Precisa de explicitação, primeiro, qual a razão de se ter podido juntar ao *cur* o *potius quam*. [...] O Ser [...] radica em sua *liberdade*. O reflexo desta origem da essência do fundamento no fundar da liberdade finita mostra-se no ‘*potius quam*’ da fórmula do princípio de razão” (idem. “Sobre a essência do fundamento”, p. 124). Levando em conta as três formulações referidas por Heidegger, temos que razão é (isso) por que isto (assim, algo) existe *antes que* aquilo (de outro modo, Nada). Razão é, portanto, o próprio Ser, experimentado na liberdade da compreensão como transcendência. E, como Heidegger bem o indica, grifando o *potius quam* nas formulações do princípio do fundamento, essa experiência do Ser na liberdade finita assume forma temporal: Ser é aquilo por que o ente é *antes que* o Nada. Transportamos essas considerações para nossa interpretação da metafísica cartesiana, levando em conta, principalmente, a anterioridade ontológica de Deus em relação ao pensamento finito, que se expõe, como *acontecimento*, no centro da *Terceira Meditação*.

dubitável, a saber, de *pura possibilidade*. Por isso, a dúvida integra a estrutura do fenômeno da historicidade: na suspensão do pretérito, de um mundo sem fundamento, ela consiste na *abertura de um futuro*, por assim dizer, *absoluto*.

Mas duvidar é pensar: ser referido a um Outro que orienta a compreensão –, descoberta a si, em sua *infirmas*, como compreensão de ser, como compreensão do Ser – a um sentido pelo qual ela mesma, e tudo o mais que pode ser, se determina como ente.<sup>229</sup> Por isso, a dúvida traz consigo, na mesma medida da crise que ela ocasiona, o projeto de um horizonte de orientação: ela dá lugar à *lembrança* do Ser, disto precisamente que viemos chamando fundamento. Este é o significado mais próprio do *cogito*: o do *reconhecimento* de uma essencial dependência, como transcendência para o fundamento. No *cogito*, entendendo-se que o *cogito* só se completa com a prova *a posteriori* da existência de Deus, é imposta a anterioridade do Ser em relação a todos os entes, desde então “recuperados” em seu sentido de ser. Tem lugar *aí*, para falarmos com Heidegger, a *diferença ontológica*, que é o cerne da experiência da meditação enquanto fenômeno da historicidade. Pois o projeto do fundamento, despertado pela dúvida, corresponde à “premeditação” de um passado próprio, pelo qual a compreensão

---

<sup>229</sup> Nesse sentido, Heidegger entende a historicidade como sendo a própria experiência do pensamento enquanto relação ao Ser: “O homem se mantém na relação do Ser mesmo ao homem, na medida em que este, enquanto homem, se comporta com respeito ao ente enquanto tal. *O Ser mesmo, entregando-se na não-ocultação de si mesmo – e não é senão assim que ele é o Ser – se provê da localidade de seu advento, como da 'vinda sob abrigo' de seu demorar-carente*. Esse Onde enquanto o Aí da morada pertence ao Ser mesmo, 'é' ser mesmo e por isso significa *Ser-aí (Dasein)*. 'O Ser-aí no homem' é a essência que pertence ao Ser mesmo, essência à qual, no entanto, pertence o homem, notadamente de maneira que lhe é preciso ser este ser. Como sua essência, ela é sempre a sua, esta mesma à qual ele pertence, mas não o que ele mesmo faz e persegue enquanto sua própria obra. O homem se torna essencial entrando propriamente em sua essência. Ele se mantém na não-ocultação do ente enquanto a localidade ocultada, enquanto a qual o Ser tem sido a partir de sua verdade. Ele se mantém neste localidade. O que quer dizer: ele é nela *ek-staticamente*, no sentido de que, em todo lugar e constantemente, é a partir da relação do Ser mesmo à sua essência, isto é, à localidade do Ser mesmo, que ele é o que é. *A ek-stática in-stância no aberto da localidade do Ser enquanto relação ao Ser, seja ao ente enquanto tal, seja ao Ser mesmo, é a essência do pensamento*. [...] A essência do pensamento é a compreensão do Ser nas possibilidades de seu desdobramento, que a essência do Ser teria a dispensar. [...] O Ser mesmo, no demorar-carente de sua não-ocultação, [...] determina o 'é'” (HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*, pp. 285-288). Nesses termos, em vista da nossa interpretação da metafísica cartesiana, dizemos que a dúvida, como princípio do pensamento, consiste na abertura do Aí como lugar ekstático pelo qual o Ser “dispensa” o seu sentido como sentido de um mundo ou época.

é *disposta*. Nesse sentido, integrando a estrutura ontológica de *sua* história sob uma forma existencial da compreensão (a anterioridade), Deus é o *passado enquanto tal*. Ele é a causa em direção à qual, na dúvida, se transcende; sendo assim, se coloca, a si mesmo, como resposta à “questão fundamental da metafísica”.

“Através” de Deus, no encontro do pensamento com Ele, o possível a que todas as coisas foram reduzidas na dúvida é convertido em real. *Dá-se* um mundo em uma compreensão de ser. Mundo que “encarna”, por assim dizer, o sentido que se projeta existencialmente como causa, mundo pelo qual a própria compreensão é como que “absorvida”, delimitando-se como um ente *no* mundo: o homem. Mundo equivale, portanto, à forma existencial da *presentificação do futuro* – “*ego sum, ego existo*” – *do passado* – “Deus existe”. Mundo, ou, como Descartes denomina na *Sexta Meditação*, “natureza”,<sup>230</sup> consiste, portanto, na “queda” da compreensão ou, igualmente, na “encarnação” do fundamento *em* uma circunstância concreta de interpretação: “*Mundus est fabula*”.<sup>231</sup> É nesse sentido que falávamos, de início, em “gênese de fundamento”, o que não implica jamais uma espécie de “humanização” de Deus, mas quer dizer que a meditação, como fenômeno da historicidade, é a experiência do “nascimento” de Deus na vida que, através da meditação, *se* reconhece como sendo propriamente “minha”. Significa, portanto, que o fundamento não é acessível como tal senão numa experiência de “fundamentação”, na qual a compreensão que nós somos é “com-preendida” pelo próprio fundamento, para o qual transcende. Essa “com-preensão” de nós mesmos pelo fundamento é o que constitui um mundo.

---

<sup>230</sup> “Pois, por natureza, considerada em geral, não entendo *agora* outra coisa senão o próprio Deus, ou a ordem e a disposição que Deus estabeleceu nas coisas criadas. E, por minha natureza, em particular, não entendo outra coisa senão a complexão ou o conjunto de todas as coisas que Deus me deu” (DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 189, “Sexta Meditação” – AT, IX-1, 64. Grifo nosso.)

<sup>231</sup> “Descartes, já ao sair da infância, tinha nariz e traços bastante pronunciados, a ponto de parecer intumescido em seu retrato por Weenix, no qual segura um livro aberto com a inscrição: *Mundus est fabula*, o mundo (ou o meu *Mundo*) é uma fábula. Terá ele sugerido ao pintor essa citação, que ainda recorre ao artifício da fábula para dizer francamente a verdade de uma 'história'?...” (RODIS-LEWIS, G. *Descartes: uma biografia*. Trad. Joana Angélica D’Ávila Melo. Rio de Janeiro: Record, 1996, p. 235).

Por conseguinte, se a forma da meditação é efetivamente a da história existencial do fundamento, os momentos acima discriminados correspondem, em seu conjunto, à estrutura da temporalidade, que se desdobra “ekstáticamente”: *do futuro* (dúvida, compreensão de ser) *através do passado* (transcendência, fundamento) *para o presente* (mundo, ente). Mais do que isso, podemos, e devemos, identificar esses momentos na estrutura narrativa das *Meditações*. Nelas, cada um desses momentos – dúvida, transcendência, mundo – perfaz, sozinho, uma determinada articulação dos três elementos em questão: compreensão, fundamento, ente. Elementos que, tomados abstratamente, “de fora” de sua história concreta, deram origem aos três “objetos” da disciplina filosófico-especulativa tradicionalmente denominada *metaphysica specialis*: alma, Deus e mundo.

Na experiência da meditação enquanto fenômeno da historicidade, temos, em primeiro lugar, que os três elementos são visados, na “perspectiva” do futuro, como os *espectros abstratos da negatividade do ente* (do ente separado, na dúvida, de seu ser):

(a) o “Gênio Maligno”, a “falsa crença” de ser e as “águas muito profundas”.<sup>232</sup>

Em seguida, esses mesmos elementos, apropriados na “perspectiva” do passado, revelam-se como *formas ontológicas de essencialização do ente* (do ente reportado, na transcendência, ao Ser):

---

<sup>232</sup> Cf. *Primeira e Segunda Meditação*. Especialmente: “Suporei, pois, que há, não um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me. Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas exteriores que vemos são apenas ilusões e enganos de que ele se serve para surpreender minha credulidade. Considerar-me-ei a mim mesmo absolutamente desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, desprovido de quaisquer sentidos, mas dotado da falsa crença de ter todas essas coisas” (DESCARTES, R. *Obra escolhida*, pp. 122-123, “Primeira Meditação” – AT, IX-1, 17-18); “[...] como se de súbito tivesse caído em águas muito profundas, estou de tal modo surpreso que não posso nem firmar meus pés no fundo, nem nadar para me manter à tona [...] não há *nada* no mundo de certo” (idem, *ibidem*, p. 124, “Segunda Meditação” – AT, IX-1, 18. Grifo nosso).

(b) *Deus* (fundamento e sentido do ente enquanto tal), o *pensamento* (lugar originário de fundamentação e gênese do sentido) e *corporeidade* (totalidade do espaço como “campo de figuração” de possibilidades de ser).<sup>233</sup>

Por fim, esses elementos se concretizam, *repetidos* na “perspectiva” do presente, como *figuras óticas da historicidade do ente* (do ente compreendido, como mundo, em seu ser):

(c) a Natureza, o homem e o mundo.<sup>234</sup>

Ao longo desses três momentos (a : b : c) de atuação da essência da história, o que propriamente “muda” é a perspectiva, ou melhor, a *disposição*, na qual aquilo que é em si mesmo único – Ser, *Dominus* – se abre existencialmente na compreensão: passa-se da *indiferença*, quanto à presença ou ausência do fundamento (*Un-grund*), à

---

<sup>233</sup> Cf. *Segunda, Terceira e Sexta Meditação*. Por exemplo: “*Eu sou, eu existo*: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir. Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa” (DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 128, “Segunda Meditação” – AT, IX-1, 21); “Pois, ao contrário, vejo manifestamente que há mais realidade na substância infinita do que na substância finita e, portanto, que, de alguma maneira, tenho em mim a noção do infinito anteriormente à do finito, isto é, de Deus *antes* que de mim mesmo. Pois, como seria possível que eu pudesse conhecer que duvido e que desejo, isto é, me falta algo e que não sou inteiramente perfeito, se não tivesse em mim nenhuma idéia de um ser mais perfeito que o meu, em comparação ao qual eu conheceria as carências de minha natureza?” (idem, *ibidem*, p. 150, “Terceira Meditação” – AT, IX-1, 36. Grifo nosso); “Por corpo entendo tudo o que pode ser limitado por uma figura; que pode ser compreendido em qualquer lugar e preencher um espaço de tal sorte que todo outro corpo dele seja excluído; que pode ser sentido ou pelo tato, ou pela visão, ou pela audição, ou pelo olfato; que pode ser movido de muitas maneiras, não por si mesmo, mas por algo alheio pelo qual seja tocado e do qual receba a impressão” (idem, *ibidem*, p. 127, “Segunda Meditação” – AT, IX-1, 20). Nos termos desta última citação, mas também na lembrança da *Sexta Meditação* (cf. nota seguinte), chamamos de corpo enquanto “figuração de possibilidades de ser” o que tem lugar no âmbito, fundamentado porém incognoscível pela metafísica, da união substancial entre pensamento e extensão. Trata-se, portanto, da facticidade do *ego*: lançado por Deus no mundo, o *ego* configura corporalmente tudo o que pode pensar: ele reconhece ser *pessoa*.

<sup>234</sup> Cf. *Sexta Meditação*. Principalmente: “Ora, nada há que esta natureza me ensine mais expressamente, nem mais sensivelmente do que o *fato* de que tenho um corpo que está mal disposto quando sinto dor, que tem necessidade de comer ou de beber, quando nutro os sentimentos de fome ou de sede etc. E, portanto, não devo, de modo algum, duvidar que haja nisso alguma verdade. A natureza me ensina também, por esses sentimentos de dor, fome, sede etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo” (idem, *ibidem*, p. 189 – AT, IX-1, 64. Grifo nosso).

*angústia*, frente à ausência de fundamento (*Ab-grund*), e finalmente à *graça*, na presença providencial do fundamento (*Ur-grund*).<sup>235</sup> Temporalmente, essa passagem do alheamento à apropriação, e *vice-versa*, se exprime como sendo a conjugação entre um *passado-preterido* (*Vergangenheit*) e um *passado-efetivo* (*Gewesenheit*):<sup>236</sup> a *repetição*: “Não te maravilhes de te ter dito: necessário vos é nascer de novo”.<sup>237</sup>

Que meditar é repetir, mostra-se igualmente no fato de que o começo e o fim da meditação constituem a *mesma* ocasião, de separação e de retorno: “uma vez na vida”.<sup>238</sup> Entre uma vez e a mesma vez, um “nunca mais” se converte em um “sempre” *no instante da meditação*. A repetição é repetição do *instante*: nele, “duram” simultaneamente o ato divino e a “minha” vida. Por isso, Descartes afirma que esse ato é *contínuo* e que os momentos da “minha” vida estão ligados *na eternidade*.<sup>239</sup> A unidade da “minha” vida, pela qual a experiência precisamente como “minha”, é o próprio ato divino de criação, como conservação de uma vida, sempre a “minha”. A

---

<sup>235</sup> Referimo-nos aqui à primeira página da *Introdução à metafísica* de Heidegger. Cf. HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987, p. 33. Ademais, como se pode notar, os três momentos da meditação correspondem aos “três milagres” que Descartes diz serem operados por *Dominus: liberum arbitrium, Res ex nihilo, Hominem-Deum*. Cf. item 1.4.

<sup>236</sup> Como já tivemos ocasião de mencionar, essa distinção é feita por Heidegger em *Ser e tempo*. Cf. nota 24.

<sup>237</sup> São as palavras de Cristo a Nicodemos: S. João 3:7.

<sup>238</sup> Mais uma vez, cf. o início da *Primeira Meditação*: “[...] de modo que me era necessário tentar seriamente, *uma vez em minha vida*, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos [...]” (DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 117 – AT, IX-1, 13); e a famosa carta de 28/06/1643 à Princesa Elisabeth: “Enfim, como creio ser necessário compreender bem, *uma vez em sua vida*, os princípios da Metafísica, porque são eles que nos fornecem o conhecimento de Deus e de nossa alma, creio também que seria muito prejudicial ocupar amiúde seu entendimento para meditar neles, porque ele não poderia aplicar-se tão bem às funções da imaginação e dos sentidos; mas que o melhor é contentar-se em reter em sua memória e em sua crença as conclusões que foram alguma vez tiradas, e depois empregar o tempo restante para o estudo, nos pensamentos em que o entendimento atua com a imaginação e os sentidos” (idem, *ibidem*, p. 412 – AT, III, 695). Grifos nossos.

<sup>239</sup> “Pois todo o tempo de minha vida pode ser dividido em uma infinidade de partes, cada uma das quais não depende de maneira alguma das outras; e assim do fato de ter sido um pouco antes não se segue que eu deva ser atualmente, a não ser que neste momento alguma causa me produza e me crie, por assim dizer, *novamente*, isto é, me conserve. [...] De sorte que a luz natural nos mostra claramente que a conservação e a criação não diferem senão com respeito à maneira de pensar, e não em efeito” (idem, *ibidem*, p. 154, “Terceira Meditação” – AT, IX-1, 39); “E do simples fato de que essa idéia [a idéia de Deus] se encontra em mim, ou que sou ou existo, eu que possuo esta idéia, concluo tão evidentemente a existência de Deus e que a minha depende inteiramente dele *em todos os momentos de minha vida*, que não penso que o espírito humano possa conhecer algo com maior evidência e certeza” (idem, *ibidem*, p. 159, “Quarta Meditação” – AT, IX-1, 42). Grifos nossos.

repetição da “minha” vida por “mim mesmo” é conservação da “minha” vida por um Outro. Daí que a existência de Deus possa ser exemplarmente testemunhada pela duração da “minha” própria vida, enquanto desdobramento ekstático-temporal do instante da meditação: “A existência de Deus é ainda demonstrada pelo fato de nós próprios, que temos em nós a idéia de Deus, existirmos”.<sup>240</sup> Nas *Meditações*, o instante, em que a meditação mesma “dura”, é nomeado pela idéia de Deus, na qual eternidade e tempo não se distinguem, e por ocasião da qual a unidade da “minha” vida é recuperada, numa repetição, pelo reconhecimento da anterioridade de Deus em relação a “mim”, isto é, pela lembrança da conservação da “minha” vida por Deus. E a afirmação de que Deus é o “meu” antepassado fundamental não contradiz a sua eternidade: essa eternidade, “eu” a experimento com o fato de que todos os momentos da “minha” vida só se encontram reunidos no único e mesmo elemento, a que chamo precisamente “minha” vida, por um ato prévio e instantâneo de síntese, do qual não sou “eu mesmo” o autor. *A unidade da “minha” vida é, em certo sentido, “exterior” à “minha” própria vida, ela a transcende, sendo a “minha” vida a transcendência para o fundamento de sua unidade no tempo.* Assim, a temporalidade existencial se define, sobretudo, pelo instante, como essa paradoxal *duração da eternidade* que Descartes reconhece e denomina “criação contínua”: a coexistência, no instante ekstático da meditação, entre *ego* e Deus, respectivamente como porvir de Deus e passado-efetivo do *ego*.

Com efeito, na *Entrevista com Burman*, Descartes fala na “duração de Deus”, declarando ser insuficiente a afirmação de que o ato divino é “simultâneo e de uma só vez”: “Isto não podemos conceber. Certamente, é simultâneo e de uma vez, na medida em que à natureza de Deus nunca se pode acrescentar nem retirar nada. Mas não simultâneo e de uma vez, na medida em que [Deus] *existe ao mesmo tempo que o*

---

<sup>240</sup> Cf. DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 241, “Respostas às segundas objeções”, Proposição Terceira. (AT, IX-1, 130.)

*mundo*”, de modo que “a eternidade *tem sido* coexistente com as criaturas e tem durado com elas”.<sup>241</sup> Beyssade comenta:

Descartes buscara pensar, não somente a fácil oposição entre o tempo e a eternidade, mas sua difícil coexistência: essa contemporaneidade da eternidade divina com a duração sucessiva das coisas finitas, pela qual Deus envolve na unidade de um *totum simul* toda essa duração sucessiva.<sup>242</sup>

Salientamos apenas que, ao nosso ver, a “duração de Deus” se faz experimentar privilegiadamente, e talvez incondicionalmente, não na relação com “qualquer coisa” finita, mas como “coexistente” com a temporalidade ekstática do *pensamento* finito, mais precisamente, na forma transcendental do passado-efetivo da “minha” vida. A “contemporaneidade” de Deus, que não contradiz a sua condição de antepassado fundamental, não é senão a contemporaneidade do passado-efetivo com todo o presente; isto porque a “duração de Deus” manifesta-se como a própria *existência* do *ego*, mas, bem entendido, no sentido da sua absoluta dependência de ser em relação a Deus. “Uma vez em minha vida” significa, portanto, *sempre*.

Estabelecida, nesses termos, a estrutura temporal da meditação quanto à articulação dos seus momentos constitutivos, articulação que, ao menos em parte, pretendemos ter justificado com as análises precedentes, julgamos agora poder concluir com a afirmação de que a metafísica das *Meditações* de Descartes consiste, antes de mais nada, numa história existencial de fundamentação. Nessa condição, ela tem por propósito principal, como nos ensina Alquié, “a descoberta metafísica do homem”: *a descoberta do homem como história*, da totalidade de uma vida, a “minha”, enquanto

---

<sup>241</sup> DESCARTES, R. “Conversación con Burman”. In: *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Trad. E. López y M. Graña. Madrid: Gredos, 1987, p. 130. Grifos nossos.

<sup>242</sup> BEYSSADE, J-M. *La philosophie première de Descartes*, pp. 303-304.

ocasião de um mundo “dominado” pelo Ser. E, para tanto, o seu método não é outro senão a temporalidade.

Na metafísica, e somente nela, o homem vem a ser o que ele é.

Essa última consideração nos dá oportunidade de, mais uma vez, agora a partir do estabelecimento da estrutura existencial da meditação (o que nos proporcionou a aproximação a um conceito de metafísica), precisar o propósito das *Meditações* em vista de uma opinião tradicionalmente admitida e amparada, em verdade, pela própria obra de Descartes, sobre a finalidade da metafísica.

Se as *Meditações* se consumam com a descoberta do homem, temos aí, como finalidade da metafísica, a sua própria “superação” na forma de um *acontecimento*: a determinação, pelo Ser, da compreensão *no* mundo, acontecimento pelo qual tem origem o homem, como “fim último” da metafísica. Com efeito, Descartes afirma que o homem, consistindo na união entre a alma e corpo, metafisicamente distintos e inconfundíveis,<sup>243</sup> não é cognoscível a não ser pelo próprio homem, a bem dizer, no “exercício” de sua humanidade: a união entre a alma e o corpo, escreve à Princesa Elisabeth, é algo que “cada um experimenta em si mesmo sem filosofar”, algo que é “ensinado pela natureza”, e que “se aprende a conceber usando somente da vida e das conversações comuns”.<sup>244</sup> Isso significa que, na metafísica, se opera a descoberta do homem como presente do passado que é Deus, um mundo. Mundo que, enquanto experiência natural, só pode ser vivido, permanecendo irredutível não apenas à ciência, que conhece apenas objetos, mas também à experiência metafísica, em que ele encontra o seu fundamento mas pela qual não é “conhecido”: *Lebenswelt*.

---

<sup>243</sup> Cf. DESCARTES, R. *Obra escolhida*, pp. 186-187, “Sexta Meditação”. (AT, IX-1, 62.)

<sup>244</sup> Idem, *ibidem*, pp. 410-411, Carta a Elisabeth de 28/06/1643. (AT, III, 694-695.)

Eis, portanto, mais uma confirmação de que o propósito principal das *Meditações* não é o de justificar a possibilidade do conhecimento objetivo: se, no meio do caminho (cf. *Quinta Meditação*), essa justificativa é alcançada, com a legitimação do conhecimento das essências matemáticas a partir da validação da regra geral de verdade, uma outra justificativa, a do “conhecimento” sensível, à qual Descartes dedica a *Sexta Meditação*, é que constitui a verdadeira consumação da metafísica. Essa última “justificativa”, apoiada única e exclusivamente na veracidade divina, se faz mediante a devolução do pensamento ao mundo na condição de modo de ser de um ente, o homem, agora reconhecido na totalidade do seu ser, como uma alma substancialmente unida a um corpo.

Trata-se, pois, nas *Meditações*, de uma relação de mútua possibilitação entre metafísica e natureza: com a dúvida, a metafísica se ergue a partir da natureza para somente devolver à *mesma* natureza, pela transcendência, o seu fundamento; relação que é radicalmente diferente daquela pretendida pelo *Discurso do método*. Na “Sexta Parte” desta obra, encontramos a famosa passagem em que Descartes parece colocar a metafísica inteiramente à serviço da ciência, cuja finalidade seria a de “dominar” a natureza:

É possível chegar a conhecimentos que sejam muito úteis à vida, e, em vez dessa Filosofia especulativa que se ensina nas escolas, se pode encontrar uma outra prática, pela qual [...] poderíamos empregá-los da mesma maneira em todos os usos para os quais são próprios, e assim nos tornar como que senhores e possuidores da natureza [*comme maîtres et possesseurs de la nature*].<sup>245</sup>

Ao nosso ver, a metafísica das *Meditações* desmente claramente essa finalidade, por força do reconhecimento da essencial *infirmidade* do pensamento. Essa natureza ou mundo a que finalmente chegamos, com a consumação da metafísica, não é algo que

<sup>245</sup> DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 91, “Discurso do método”, Parte VI. (AT, VI, 61-62.)

possamos dominar por um saber. Muito pelo contrário: a natureza não é o que podemos possuir, mas o que nós mesmos *somos*. Nesse sentido, se se trata de dominação (como ação de *Dominus*), ela se faz inversamente: é o pensamento finito que é “dominado” em seu próprio ser, como ser de um ente no mundo, essencialmente determinado pelo Mundo. Essa discordância entre as *Meditações* e o *Discurso* acerca do estatuto da natureza encontra explicação no fato de que a “metafísica” que se formula na “Quarta Parte” desta última obra não constitui, a rigor, uma verdadeira metafísica.<sup>246</sup> E isto por um motivo fundamental: nós não encontramos, dentre as razões de duvidar elencadas pelo *Discurso*, a razão propriamente *metafísica*, que põe em questão o entendimento como tal mediante a pergunta pela causa do seu ser: em lugar da *hipótese* do Deus Enganador, o que temos é um *argumento* baseado nos paralogismos cometidos pelos geômetras.<sup>247</sup>

Em sintonia com isso, dá-se de imediato, já no *cogito* do *Discurso*, isto é, independentemente da prova *a posteriori* da existência de Deus, a determinação do pensamento como substância e a validação da regra geral da verdade,<sup>248</sup> desenvolvimentos que, nas *Meditações*, dependerão por completo daquela prova. Com efeito, nesse *cogito*, o do *Discurso*, o pensamento não é *referido* retroativamente ao seu próprio ser como à sua condição ontológica (“*ego sum, ego existo*”), mas o seu ser é que é *inferido* diretamente do pensar como condição lógica do ser enquanto tal (“*cogito, ergo sum*”). Quer dizer: tudo indica que, no *Discurso*, o ser se torna como que uma “função” do pensar, este último dispondo de consistência independente de qualquer outro; pelo que faz todo o sentido o projeto de uma “filosofia prática” capaz de sujeitar a natureza às necessidades e usos do entendimento. Não é à toa que a “metafísica” do

---

<sup>246</sup> Cf., a esse respeito, ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l'homme*, pp. 134-158. Cf. também MARION, J.-L. “Quelle est la métaphysique dans la méthode? La situation métaphysique du *Discours de la méthode*”. In: *Questions cartésiennes – Méthode et métaphysique*. Paris: PUF, 1991, pp. 37-73.

<sup>247</sup> Cf. DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 66, “Discurso do método”, Parte IV. (AT, VI, 31-32.)

<sup>248</sup> Cf. idem, *ibidem*, pp. 67-68, “Discurso do método”, Parte IV. (AT, VI, 32-33.)

*Discurso* acha-se, segundo o plano da obra, entre a exposição do método (“Segunda Parte”), em um sentido muito próximo da epistemologia das *Regras*, e o projeto de uma ciência da natureza (“Quinta” e “Sexta Parte”). Nesse contexto, a “metafísica” estaria destinada a justificar a aplicação do método ao conhecimento objetivo de *todas* as coisas.

Nas *Meditações*, diferentemente, o “método”, juntamente com o seu princípio, o entendimento, é submetido de saída à dúvida metafísica, pela qual o pensar é retro-referido ao ser e, daí, à natureza, como à sua causa. Assim, nas *Meditações*, como diz Alquié, a ciência é “duplamente limitada”: pela metafísica e pela experiência natural, esta última sendo entendida como consumação e “superação” da própria metafísica. Aí, a ciência se vê restringida à simples condição de uma “lógica das essências”, cujo princípio, a veracidade divina, ao mesmo tempo que a fundamenta, lhe tolhe a pretensão de “dominar” a natureza por meio de um saber universal e necessariamente válido: pois, por si mesma, a ciência não pode absolutamente conhecer que algo *existe* e *deixa de existir*, ao passo que a natureza é em si pura existência, na forma da experiência humana: a “vida ordinária”. Do outro lado, por descuidar de si e de Deus, o pensamento metódico do *Discurso* jamais encontra o homem, visto que só poderia fazê-lo temporalizando-se: *humanizando-se*, isto é, tornando-se aquilo mesmo que todavia ambiciona “dominar”, estabelecendo com ele, pela transcendência, uma relação de ser. E é precisamente por isso, por ser incapaz dessa relação e por não advertir para essa incapacidade, que o pensamento metódico julga poder tomar o homem, juntamente com a natureza, como objeto de um saber. A *impossibilidade ontológica* de um tal projeto de “dominação” é o que oferece o principal motivo para a metafísica, propriamente dita, das *Meditações*.

### 3.3.3. Circularidade e temporalidade

Tendo alcançado nosso objetivo de indicar a estrutura ekstático-temporal da meditação, encontramos oportunidade para, brevemente e em linhas bastante gerais, rever mais uma opinião tradicional acerca da metafísica cartesiana. Trata-se agora da persistente objeção de circularidade que, desde as *Objeções e respostas*,<sup>249</sup> é levantada contra as *Meditações*. Beyssade a retoma e formula, concisamente, nos seguintes termos:

É possível extrair de premissas céticas uma conclusão dogmática? Tal é, em seu princípio, a dificuldade do “círculo” em Descartes: pois, após ter duvidado da razão e de sua luz natural, ele se apóia sobre ela para provar a existência de um Deus não-enganador, o qual garante o valor dessa razão e sua concordância com as coisas. O processo não é vicioso e a dificuldade, insolúvel?<sup>250</sup>

Percebe-se, de imediato, que a objeção guarda a expectativa da possibilidade de uma “auto-validação da razão”,<sup>251</sup> ressaltando a incoerência lógica de um procedimento que, não obstante se queira racional, busca validar a razão por recurso a um princípio transcendente à razão e, por isso, “irracional”: “Se o *cogito* serve a provar Deus e Deus serve a provar o *cogito*, não estaríamos mais frente a um *nexus rationum*, mas frente a um paralogismo, uma violação característica do princípio cardinal de ordem”.<sup>252</sup> A pressuposição básica é, aí, a de que a razão demanda uma validação. E isso quer dizer

---

<sup>249</sup> Cf. *Segundas objeções*: AT, VII, 124; *Quartas objeções*: AT, VII, 214; *Quintas objeções*: AT, VII, 405; *Respostas às segundas objeções*: AT, VII, 140; *Respostas às quartas objeções*, AT, VII, 245-246. Essa lista de passagens, nós a reproduzimos de Gueroult, cf. GUEROULT, M. *Descartes...*, t. I, p. 238, nota). Em testemunho da persistência dessa objeção e de como ela está indissociavelmente ligada à admissão do *ego* como sujeito absoluto do pensamento, cf. também Husserl: “Descartes não havia penetrado com uma profundidade suficiente o fato de que, assim como o mundo sensível, o de todos os dias, é o *cogitatum* das *cogitationes* sensíveis, também o mundo científico é o *cogitatum* das *cogitationes* científicas; e não se preveniu do círculo em que fora preso quando, na prova de Deus, já pressupunha a possibilidade de conclusões que transcendiam o *ego*, enquanto que esta possibilidade deveria ser fundada por essa prova mesma” (HUSSERL, E. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Traduit par Gérard Granel. Paris: Gallimard, 1976, p. 104).

<sup>250</sup> BEYSSADE, J-M. “Sobre o círculo cartesiano”. In: *Analytica*, vol. 2, no. 1, 1997, p. 12.

<sup>251</sup> Idem, ibidem, p. 35.

<sup>252</sup> GUEROULT, M. *Descartes...*, t. I, pp. 237-238.

também que a razão, nela mesma, dispõe de uma independência ao menos relativa: pois o que precisa ser validado deve, justamente por isso, ser *por si* alguma coisa. O que se requer, então, é uma “garantia absoluta” para o que, não sem alguma reserva, já “funciona” muito bem por si mesmo. Nesse sentido, a prova da existência de Deus estaria destinada a apenas preencher uma tal falta, atendendo, portanto, a um propósito eminentemente epistemológico.

No entanto, por tudo o que vimos até aqui, cremos ter esclarecido que essa pressuposição, no que se refere à metafísica de Descartes, é inteiramente inadequada. A razão não dispõe de nenhuma independência relativamente a Deus. Inclusive na operação de conhecimento, ela consiste pura e simplesmente (sendo ela mesma um ente) em uma referência ao Ser. Como, então, a razão poderia pretender uma “auto-validação”, se ela é absolutamente incapaz de dar a si mesma a sua própria verdade, a “verdade” de suas evidências mais elementares, sendo incapaz, sobretudo, de dar a si mesma o seu próprio ser? Contudo, pode-se então perguntar: se é assim, como “eu” pude estar certo de “minha” própria existência sem saber, antes, que Deus existe? A constatação desse fato não desautoriza a tese da absoluta dependência do *ego* pensante em relação a Deus? É essa objeção que Descartes parece ter em vista quando responde a Burman:

Explicitamente, podemos conhecer nossa imperfeição antes da perfeição de Deus, porque nossa atenção pode se pôr sobre nós antes de se voltar sobre Deus, e podemos concluir que nosso ser é finito antes de concluir a infinitude divina. Todavia, implicitamente, o conhecimento de Deus e de suas perfeições deve sempre preceder o que nós temos de nós mesmos e de nossas imperfeições. Pois, na realidade, a perfeição de Deus é anterior à nossa imperfeição, esta última sendo um defeito e uma negação da perfeição divina; ora, todo defeito, toda negação pressupõe a coisa da qual ela é um defeito, uma negação.<sup>253</sup>

---

<sup>253</sup> Entrevista com Burman: AT, V, 153. Citado em GUEROULT, M. *Descartes...*, t. I, p. 228, nota.

Interpretamos: na verdade, no ser e no conhecimento, nós nunca somos sem Deus, que nos ampara em todos os nossos passos, inclusive e sobretudo naqueles pelos quais nos dirigimos a Ele. Desse modo, na prova *a posteriori* da existência de Deus, tem lugar nada menos do que a “explicitação” do fundamento que imperava e regia “implicitamente”, porque atuava através de nosso próprio ser, através de nossos pensamentos, pretensamente dotados de uma validade própria. Que a nossa atenção estivesse voltada “antes” sobre nós do que sobre Deus, isso não contradiz a tese segundo a qual Deus é absolutamente *antes* de nós: isso, pelo contrário, só demonstra que não nos conhecíamos como realmente sempre já éramos, voltados como estávamos para nós mesmos, para o nosso próprio Nada. Nesse sentido, aliás, é que se dizia mais acima que o *cogito* da *Segunda Meditação* é um conhecimento necessariamente abstrato. Nesse sentido também é que se afirmava que a prova da existência de Deus consiste numa experiência de rememoração, ou melhor, de repetição de nosso ser por nós mesmos: a explicitação do que jazia oculto sob os nossos pensamentos. Dessa maneira, o recurso ao princípio de causalidade na *Terceira Meditação*, antes da prova da existência de Deus, se deixa interpretar, não como signo de inconsistência argumentativa, dando margem à objeção do círculo, mas no mesmo sentido em que se lança mão desse princípio para “construir” a hipótese do Deus Enganador, na *Primeira Meditação*: aplicado à natureza das “minhas” idéias, o princípio de causalidade permite que “eu” conceba a “minha” própria finitude da forma mais radical: não sou causa de “mim” mesmo, dependendo de um outro para ser o que sou.

Não há, portanto, incoerência lógica. Antes de mais nada, porque, efetuando-se a partir da radical *infirmitas* do *ego* pensante, se quisermos, da razão finita, o percurso meditativo não é o de uma “fundamentação” lógico-epistemológica. Trata-se, como vimos, de um percurso de transcendência: do Nada, da nulidade de nós mesmos, para o

ser de Deus, para o Ser. O *nexus rationum* traduz, aqui, um vínculo de ser.<sup>254</sup> Deste ponto de vista, a objeção só tem sentido a partir do esquecimento do ser finito do *ego*, insurgindo-se, portanto, contra essa mesma finitude; a sua própria, aliás. Pois ela apenas pode ter lugar se se pressupõe que o *ego*, sozinho, pode efetivamente, no “uso instrumental” de “sua” razão, alguma coisa por si. Na metafísica, diferentemente, deve-se restituir *tudo* a Deus: “em nós nada pode haver de real que Ele não nos tenha dado”.<sup>255</sup> É preciso, assim, reportar todo o ente, que somos e com o qual nos relacionamos, ao Ser, como passado-efetivo de nossa existência, imersa “por si” no futuro absoluto que é o Nada. Pois: “carecer de Deus é carecer de eu.”<sup>256</sup>

Entretanto, se negamos a incoerência lógica como problema, não desmentiremos uma certa circularidade, vigente na metafísica das *Meditações*. Afinal, a meditação não se apresentou a nós como repetição? Se Deus, como fundamento, é, dizíamos, o passado-efetivo do *ego*, e o *ego*, em sua *infirmidade*, é o porvir de Deus, temos um círculo: a própria relação temporal, imanente à compreensão de ser. Essa circularidade é “provocada” pela infinitude divina, não sendo senão a maneira pela qual a compreensão finita, na maioria das vezes determinada pela sucessão, faz a experiência do fundamento, que se dá instantaneamente, na coincidência “repetitiva” do começo e do fim da meditação. A circularidade assinala a própria transcendência como “eksistência” de Deus; ela é forma como a compreensão finita “reage”, por assim dizer, à experiência

---

<sup>254</sup> Mais uma vez, seguimos a lição de Alquié, agora quanto ao problema do círculo: “O primado do infinito é, portanto, incontestável. E, nisso, não poderia haver círculo, ou antes não há círculo senão se, precisamente, se quer tudo reduzir a um só plano [ao do entendimento finito], considerando as provas da existência de Deus como conceituais, tendo a idéia de Deus por semelhante às outras idéias. Mas o círculo desaparece desde que se compreende que a dimensão ontológica não é a das evidências objetivas, sempre ultrapassáveis pelo pensamento” (ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l'homme*, pp. 250-251). No caminho de Alquié, nossa interpretação se distancia, por um lado, das leituras conciliatórias de Gueroult e Beyssade, que procuram como que encontrar uma medida comum entre o *ego* e Deus, e se opõe radicalmente, por outro, à de Marion, que pretende que se possa restituir tudo, ou *quase* tudo, ao *ego* pensante: cf. MARION, J.-L. “Cartesian metaphysics and the role of the simple natures”. In: COTTINGHAM, J. (ed.) *The Cambridge Companion to Descartes*. New York: Cambridge University Press, 1992; especialmente, p. 129.

<sup>255</sup> DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 221, “Respostas às segundas objeções”. (AT, IX-1, 113.)

<sup>256</sup> KIERKEGAARD, S. *O desespero humano*, p. 76.

da infinitude do seu fundamento: referida ao Ser, o que vem necessariamente *antes* nela só aparece “depois”, e vice-versa. Com efeito, Heidegger distinguiu essa circularidade da compreensão como sendo de ordem ontológica, nos seguintes termos: o que é ontologicamente primeiro, o Ser, é onticamente o último; e o que é ontologicamente último, o ente, é onticamente o primeiro.<sup>257</sup> A própria diferença ontológica, enquanto experiência de transcendência, é circular. Trata-se, portanto, do essencial *anacronismo* que marca a relação compreensiva ao Ser: somente se o “compreende” numa lembrança, na experiência de *já* ser determinado por ele, que *sempre* tem sido; experiência em que se supera o esquecimento ao qual se estava lançado “antes”, no começo, para recair novamente nele “depois”, ao fim.<sup>258</sup> Visto, desse modo, que a transcendência, como relação compreensiva ao fundamento, tem a forma da temporalidade,<sup>259</sup> concluímos então, com respeito à metafísica das *Meditações*, que *o círculo cartesiano é o próprio*

<sup>257</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, § 5, p.15. Cf. também § 32, pp. 152-153.

<sup>258</sup> “[...] mas, quando abrando um pouco minha atenção, achando-se meu espírito obscurecido e como que cegado pelas imagens das coisas sensíveis, *não se lembra* facilmente da razão pela qual a idéia que tenho de um ser mais perfeito que o meu deva ter sido colocada em mim por um ser que seja de fato mais perfeito” (DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 152, “Terceira Meditação” – AT, IX-1, 38). Grifo nosso. – Não obstante, é preciso ressaltar que a recaída na “vida ordinária”, quando se faz desde a lembrança do fundamento, não é mais “insensível” (cf. *Primeira Meditação*, fim) mas, por assim dizer, “premeditada”: pois é justamente *nessa lembrança* que “eu” retorno ao mundo, reapropriando-”me” de “minha” natureza, que é a de ser um homem, disposto em meio às coisas, entre outros homens: “Não há nada que esta natureza me ensine mais *expressamente*, nem mais *sensivelmente* do que o fato de que tenho um corpo [...]” (idem, *ibidem*, p. 189, “Sexta Meditação” – AT, IX-1, 64).

<sup>259</sup> “A transcendência não é primeiro instituída pelo encontro entre um objeto e um sujeito ou de um Eu e de um Tu, mas é o *Dasein* mesmo que transcende enquanto ele 'é sujeito'. O *Dasein* é como tal ser-para-si, ser-com-outro e ser-junto ao ente à mão e ao ente simplesmente dado. Nos momentos estruturais do *para-si*, do *com-outro* e do *junto-ao* ente simplesmente dado e à mão, o *caráter de transcendência*, de *ultrapassagem* permanece presente de um extremo ao outro. Nós designamos a unidade dessas relações sob o nome de ser-em, no sentido da familiaridade consigo mesmo, com outro e com o ente à mão, tal como ela pertence originariamente ao *Dasein*. Esta familiaridade-com é como tal *ser-familiar ao mundo*. O ser-em é essencialmente ser-no-mundo. [...] Mas] por que a estrutura originária do ser-no-mundo funda, como tal, a transcendência? Qual é o fundamento da transcendência do *Dasein* mesmo? [...] *O caráter ekstático do tempo é o que torna possível a passagem para além que caracteriza especificamente o Dasein, a transcendência*, e por consequência o mundo. [...] *A transcendência do ser-no-mundo*, em sua totalidade específica, *tem por fundamento a originária unidade ekstático-horizontal da temporalidade*. Se a transcendência é o que torna possível a compreensão de ser, e se ela tem por fundamento da constituição ekstático-horizontal da temporalidade, é portanto esta última que constitui a condição de possibilidade da compreensão de ser” (HEIDEGGER, M. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, pp. 362-363). Transcendência que, conforme vimos com Alquié, constitui o ser mesmo do homem enquanto “via para Deus”, e que, desse modo, equivale ao próprio método da metafísica enquanto “encaminhamento” ekstático-temporal da compreensão de ser.

*Tempo*, como “lugar” de encontro entre a compreensão finita que o *ego* é e a infinitude do fundamento que é Deus.

Encontro no qual, de Deus, o *ego* deverá dizer:

Vejo manifestamente que há mais realidade na substância infinita do que na substância finita e, portanto, que, de alguma maneira, tenho em mim a noção do infinito anteriormente à do finito, isto é, *de Deus antes que de mim mesmo*. Pois, como seria possível que eu pudesse conhecer que duvido e desejo, isto é, que me falta algo e que não sou inteiramente perfeito, se não tivesse em mim nenhuma idéia de um ser mais perfeito que o meu, em comparação com o qual eu conheceria as carências de minha natureza?<sup>260</sup>

Ou, então, *simplesmente*, à maneira de todos e cada um: “Este é aquele que vem após mim, que foi antes de mim”, “porque já era primeiro do que eu”.<sup>261</sup>

### 3.3.4. “Uma conversação premeditada”

E, retornando a Descartes, repetindo a sua história, não teríamos nós que dizer o mesmo de Descartes: que ele, vindo depois de nós, já era antes de nós, porque ele foi primeiro que nós? Assim como ressaltamos, ao fim do segundo capítulo, que a metafísica cartesiana não é propriamente inteligível a não ser por quem se situa na experiência da meditação que nela se expressa, por quem, a exemplo de Descartes, é tomado pela dúvida, assim também, tendo meditado com Descartes, é que ganhamos a

---

<sup>260</sup> DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 150, “Terceira Meditação”. (AT, IX-1, 36.) Grifo e negrito nossos. Trata-se de uma passagem que já foi citada por nós ao menos quatro vezes, ao longo desta tese. E, com efeito, tudo o que dissemos até aqui consiste numa interpretação desse trecho da *Terceira Meditação*. Cf. também a passagem da carta com que se abrem as *Meditações*, na qual Descartes faz menção ao problema do círculo num contexto estranho, mas só em aparência, ao da questão que procuramos discutir aqui: “Embora seja absolutamente verdadeiro que é preciso acreditar que há um Deus, porque isto é assim ensinado nas Santas Escrituras, e, de outro lado, que é preciso acreditar nas Santas Escrituras, porque elas vêm de Deus; e isto porque, sendo a fé um dom de Deus, aquele mesmo que dá a graça para fazer crer nas outras coisas pode também dá-la para fazer-nos crer que ele existe: não poderíamos, todavia, propor isto aos infieis, que poderiam imaginar que cometeríamos nisto o erro que os lógicos chamam de Círculo” (idem, ibidem, pp. 105-106, “Carta...” – AT, IX-1, 4-5).

<sup>261</sup> S. João 1:27, 30.

possibilidade de reconhecer o seu pensamento como pensamento fundamental, como estando à base de nosso mundo: a repetição é, aqui, condição da memória. “Escrevi as *Meditações* tão-somente para os que quiserem dar-se o trabalho de meditar seriamente comigo.”<sup>262</sup> E essa meditação, não é ela a *prova* somente pela qual podemos ingressar propriamente no mundo em que, de certo modo, já somos, a prova pela qual se demonstra a nossa própria existência e, assim, a prova pela qual nos encontramos, pela primeira vez, com o nosso passado-efetivo?

Conforme esperamos ter mostrado, nada disso é estranho ao pensamento de Descartes. Na primeira parte do *Discurso do método*, Descartes revela o seu desígnio: “não é ensinar o método que cada qual deve seguir para bem conduzir sua razão, mas apenas mostrar de que maneira me esforcei para conduzir a *minha*”. O que ele pretende fazer descrevendo o caminho que seguiu, ou ainda, “*representando* no discurso a *minha vida* como num quadro, para que cada qual possa julgá-la”. Daí que nos proponha o seu escrito pura e simplesmente “como uma *história*, ou, se o preferirdes, como uma *fábula*”.<sup>263</sup> Não obstante, a sua narrativa – como resultado das confabulações de um só, as quais denominou *Meditações de filosofia primeira* – corresponde a nada mais nada menos do que à história de fundamentação do sentido do mundo em que nós mesmos somos; e a sua existência, atravessada pelo pensamento do Ser, ao “*fundamentum* ôntico” da nossa. *Fato* esse que cada um de nós pode confirmar, na medida em que, querendo ou não, se encontra situado neste mundo, que “do nada” começa com Descartes. Por isso mesmo, é impossível esquecê-lo.

Sendo assim, cabe perguntar: como o desígnio de um único homem pode constituir imediatamente o de todos os demais, não só dos que já foram mas, sobretudo, dos que ainda não vieram? Que poder coage Descartes à configuração do mundo

---

<sup>262</sup> DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 233, “Respostas às segundas objeções”. (AT, IX-1, 123.)

<sup>263</sup> Idem, *ibidem*, pp. 42-43, “Discurso do método”, Parte I. Grifos nossos. (AT, VI, 4.)

moderno e, pelo mesmo ato, constringe todos nós a reconhecermos e, com isso, a “decairmos” na destinação originariamente confabulada na obra de um só? Ou ainda, numa formulação mais radical: o que anima a história, sendo capaz de firmar o vínculo – “uma conversação premeditada”<sup>264</sup> – entre a vida intransferível de René Descartes, o seu desígnio singularíssimo, e a de cada um a quem ele se dirige, vínculo em que se *premedita* o destino partilhado por todos nós, incluso o próprio Descartes? Se o decisivo na história, o que exemplarmente testemunhamos com Descartes, é o encontro da “minha” vida com a do outro, que chega depois “porque já era primeiro do que eu”, o que torna possível, no presente, o vínculo de ser entre o que ainda está por vir e o que já tem sido? Como se estrutura o único e mesmo mundo, no qual, transcendendo, nós mesmos nos aproximamos e, ao mesmo tempo, nos distanciamos de Descartes? Como acontece que cada homem *seja* sempre já todos os homens, passados e futuros, coagido à “conversação premeditada” com todos e cada um deles assim como consigo mesmo? Quem está aí, a nos *representar* neste quadro sem bordas a que chamamos época? Enfim, como é possível a própria *historicidade*?

Não foi senão a partir dessas perguntas que nos colocamos a tarefa de interpretar a metafísica de Descartes. Em sua execução, julgamos ter indicado uma resposta às mesmas, fazendo ver principalmente que essa metafísica (longe de se reduzir às especulações de um ermitão que viveu há quatrocentos anos atrás) tem a forma, o

---

<sup>264</sup> “A leitura de todos os bons livros é qual uma conversação com as pessoas mais qualificadas dos séculos passados, que foram seus autores, e até uma conversação premeditada [*conversation étudiée*], na qual eles nos revelam tão-somente os melhores de seus pensamentos” (DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 44, “Discurso do método”, Parte I – AT, VI, 5). Já, no texto latino, lê-se: “*colloquio ita praemeditato*” (cf. idem. *Discours de la méthode*. Texte et commentaire par Étienne Gilson. Paris: Vrin, 1987, p. 113). O contexto em que a expressão surge no *Discurso* é, no mínimo, ambíguo: Descartes elogia o saber das escolas para, a seguir, rechaçá-lo como duvidoso e apenas verossímil. Contudo, aproveitando a oportunidade oferecida por Bento Prado Júnior, tradutor do *Discurso*, procuramos entender “premeditada”, abstraindo relativamente do contexto, no mesmo sentido em que Descartes contrapõe, na *Terceira Meditação*, “um julgamento certo e premeditado” (*un jugement certain et prémedité*) a “um cego e temerário impulso” (cf. idem. *Obra escolhida*, p. 142, “Terceira Meditação” – AT, IX-1, 31): “premeditado” é o que resulta de meditação. No fim, cabe apenas ao leitor decidir se a conversação que procuramos travar com Descartes é ela mesma *premeditada* ou, simplesmente, “estudada”.

método, de nossa própria história, de toda história possível, da historicidade como tal. Por isso, a metafísica deve ser compreendida, muito antes que como uma disciplina especulativa, fundamentalmente como “transcendência explícita”<sup>265</sup> do “ente que nós somos”, como *acontecimento* histórico-existencial. Transcendência para o Ser, a metafísica é a repetição do “ente que nós mesmos somos” em seu ser: o que não quer dizer senão que o “sentido do ser em geral” é *necessariamente* o sentido de nossa própria existência. Nessa condição, a metafísica opera no intervalo entre uma pergunta e uma resposta, um homem e outro homem, o futuro de um homem e o passado do mesmo homem: porque se dá, antes, entre a essência mesma do homem e o Ser. De maneira que a transcendência, enquanto relação originária de anterioridade entre o pensamento finito e a infinitude do Ser,<sup>266</sup> é o que determina antecipadamente o sentido de todas as relações humanas, que *somente por isso* são históricas. *Metafisicamente, a possibilidade da história é dada pela “proximidade de Deus no rosto do meu próximo”*.<sup>267</sup> Nesse sentido, somente pela “sua” metafísica, é que Descartes existe para nós, projetando o limite do mundo em que nós mesmos nos encontramos. O que as *Meditações* procuram narrar, *isto* se situa entre nós e Descartes. A “sua” metafísica é a “conversação premeditada” da qual fazemos parte como de nosso próprio destino.

\* \* \*

---

<sup>265</sup> HEIDEGGER, M. *Kant y el problema de la metafísica*, § 43: “A finalidade da ontologia fundamental”, p. 203.

<sup>266</sup> Relação que se expõe de forma exemplar na *Terceira Meditação* de Descartes.

<sup>267</sup> LÉVINAS, E. “Um Deus homem?”. In: *Entre nós – Ensaios sobre a alteridade*, p. 89. Cf. também: “O passado imemorial de Deus não é extrapolação da duração humana, mas a anterioridade ou ultimidade original de Deus com relação a um mundo que não o pode alojar. A relação com o Infinito não é conhecimento, mas proximidade, que preserva a desmedida do não-englobável que aflora. Tal relação é o Desejo, isto é, precisamente o pensamento que pensa infinitamente mais do que pensa. Para solicitar um pensamento que pensa mais do que pensa, o Infinito não pode encarnar-se num desejável, não pode, como infinito, enclausurar-se num fim. Ele solicita através de um rosto. Um Tu insere-se entre o Eu e o Ele absoluto” (idem, *ibidem*, p. 90).

No próximo capítulo, procuramos explicitar o alcance dessa conclusão no que concerne a nós mesmos, oferecendo uma “introdução” ao que gostaríamos de chamar, talvez imodesta mas não menos sinceramente, “nossa” metafísica. A ocasião para tanto é oferecida pela interpretação do sentido da palavra *Dasein*, com que Heidegger nomeia o “ente que nós mesmos somos”. Através dessa interpretação, pretendemos chegar a um conceito de metafísica em que se esta se revela como uma espécie de auto-consciência na forma da temporalidade existencial: a experiência de encontro com o outro que nos chega do passado, do Outro como tal. Nisso, temos em vista caracterizar algo como um *cogito* essencialmente histórico. Ademais, também através disso, teremos oportunidade de “conversar” explicitamente com Heidegger, que, “premeditadamente”, tem sido para nós, até aqui, de muitos modos, uma orientação fundamental; justificando por fim, como é preciso, essa orientação.

## 4. Entre comum e próprio

Pois a importância da questão e a glória de Deus à qual tudo isto se refere me constroem a falar aqui um pouco mais livremente de mim do que de costume.

Descartes, *Meditações de filosofia primeira*:  
“Carta aos senhores Deão e Doutores da Sagrada Faculdade de Teologia de Paris”.<sup>268</sup>

### 4.1. O estranho

A palavra “*Dasein*” desempenha um papel tão importante nesta obra e já é tão familiar ao leitor de língua inglesa que leu sobre Heidegger que parece mais simples deixá-la sem tradução, exceto nas relativamente raras passagens em que Heidegger mesmo a quebra com um hífen (“*Da-sein*”) para mostrar sua construção etimológica. Apesar de que, na tradição da filosofia alemã, ela seja usada bastante em geral para designar quase todo e qualquer modo de ser ou “existência” que nós podemos dizer que algo *tem* (a “existência” de Deus, por exemplo), no uso cotidiano ela tende a ser usada mais estreitamente para designar o modo de ser que pertence a *peessoas*. Heidegger segue o uso cotidiano a esse respeito, mas vai algo mais longe na medida em que freqüentemente a emprega para designar qualquer *pessoa* que tem tal ser e é assim ela mesma uma “entidade”.<sup>269</sup>

Essa é a nota que os tradutores de *Ser e tempo* para o inglês – John Macquarrie e Edward Robinson – acrescentam ao texto de Heidegger, no momento em que a palavra *Dasein* surge pela primeira vez no original. Ela é bastante esclarecedora por dar uma idéia de quais os principais usos da palavra que Heidegger de algum modo teve que levar em conta ao conceder-lhe o lugar que ela ocupa em *Ser e tempo*. Há um uso especulativo do termo, firmado ao longo da tradição da filosofia alemã, e um uso cotidiano. Uma mesma palavra sendo apropriada em contextos a princípio radicalmente

<sup>268</sup> DESCARTES, R. *Obra escolhida*, p. 108. (AT, IX-1, 6.)

<sup>269</sup> HEIDEGGER, M. *Being and time*. A translation of *Sein und Zeit* by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper & Row, 1962, p. 27, nota 1. Grifos nossos.

distintos, até rivais: o saber filosófico e o “senso comum”. No primeiro caso, a palavra *Dasein* é empregada quase como um chavão, um lugar-comum – aquilo que os tradutores americanos de *Ser e tempo* julgam “tão familiar ao leitor de língua inglesa que leu sobre Heidegger”. Trata-se de um desses termos que a filosofia tradicionalmente utiliza para referir-se a todo e qualquer objeto de especulação, sem jamais colocar explicitamente, ou, ao menos, suficientemente, em questão o sentido do termo (no caso, um sentido indeterminado, a bem dizer, infinitivo de “existência”). Assim, *Dasein* é como *ego* em Descartes, *Vernunft* em Kant, *Geist* em Hegel, e *Wille* em Nietzsche. (Nós também temos dessas palavras, e não são poucas.<sup>270</sup>)

Lendo o “Prefácio dirigido ao leitor” das *Meditações*, deparamo-nos com uma passagem estupefaciente: Descartes sugere que *ateus* são aqueles que “tiram argumentos de lugares-comuns” para com isso “impugnar a existência de Deus”. E explica o que é lançar mão de um lugar-comum, ou melhor, como é possível que haja lugares-comuns: isto

depende sempre de que ou são atribuídos a Deus, por ficção, afetos humanos, ou se arroga para nossas mentes a posse de tanta virtude e sabedoria que nos pomos a fazer força para determinar e compreender o que Deus pode e deve fazer. De sorte que, se nos lembrarmos somente de que nossas mentes devem ser consideradas como finitas e Deus, porém, como incompreensível e infinito, essas coisas não nos apresentarão nenhuma dificuldade.<sup>271</sup>

Ora, sempre que a filosofia se vale de um lugar-comum, ela está, sabendo ou não disso, em ateísmo: quer dizer, arrogando-se o poder de determinar “o que Deus pode e deve fazer”, sem antes lembrar que isto que ela procura pensar, que é o próprio *pensável* (o

---

<sup>270</sup> Encabeçando a lista, da qual também faz parte a quase totalidade dos nomes próprios, e impróprios, com que costumamos nos referir mutuamente uns aos outros, há aquela palavra que o primeiro parágrafo de *Ser e tempo* assinala como o lugar comum dos lugares-comuns: a palavrinha “é”.

<sup>271</sup> DESCARTES, R. *Meditações sobre filosofia primeira*, pp. 210-213, “Prefácio dirigido ao leitor”. (AT, VII, 8-9.)

que *deve ser* pensado), não pode ser subentendido em nenhum lugar-comum, por ser, sempre, “incompreensível”. Ou seja, a filosofia recai em ateísmo quando não reserva, antecipadamente, no espaço da compreensão, lugar para o incompreensível. O caso é que é justamente “esse” incompreensível que concede à compreensão o poder de compreender o que pode ser compreendido e, sobretudo, o de não compreender o que jamais pode ser compreendido – e, assim, a possibilidade de realmente *compreendê-lo*, de *estar com* ele na verdade. Neste sentido, talvez, é que Guimarães Rosa sentencia que “a filosofia é a maldição do idioma, [pois] mata a poesia”,<sup>272</sup> e que por isso, na literatura, isto é, na vida, precisa-se “*meditar* cada frase, cortar impiedosamente todo lugar-comum”.<sup>273</sup>

Por isso também, *ego*, *Vorstellung*, *Wissen* e *Wille* são como que os graves “pecados” cometidos por Descartes, Kant, Hegel e Nietzsche, que arrastam consigo o destino dos outros homens. Na tradição da filosofia alemã, *Dasein* é igualmente um destes graves “pecados”: fala-se do *Dasein* de uma coisa, de “*quelque chose*”, como se fala do *Dasein* das pessoas, de “ninguém”, e assim também fala-se do *Dasein* de Deus, do “Nada” – de forma que a vacuidade dessa palavra “oca” esvazia de sentido possível todas as coisas, as pessoas e Deus mesmo. (Kant, não obstante um dos “pecadores”, o viu, quando reserva a Deus, à alma e ao mundo o estatuto exclusivo de “idéias”, disso cujo *Dasein* não é objeto em geral de nenhuma experiência possível mas que, em sua incompreensibilidade pela experiência, a regula acima de tudo. O mesmo Kant afirma que era preciso “suprimir o *saber* para dar lugar à *fé*”.<sup>274</sup>) Como se diz no *comum*, “Cabeça vazia é casa do diabo”. Assim, a filosofia, que é o salto para a fé, gera também,

---

<sup>272</sup> LORENZ, G. “Diálogo com Guimarães Rosa”. In: COUTINHO, A. *Fortuna crítica: Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983, p. 68. Cf. também p. 83: “Meu lema é: a linguagem e a vida são uma coisa só”.

<sup>273</sup> Carta a Curt Meyer-Clason, de 9/02/1965. In: GUIMARÃES ROSA, J. *Correspondência com seu tradutor alemão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003, p. 237. Grifo no original.

<sup>274</sup> KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1983, p. 17, B XXX.

necessariamente, ateísmo. Os ateus são os filhos bastardos dos verdadeiros filósofos. Daí que sempre de novo recaia sobre a filosofia, e principalmente sobre ela, pois é nela que isto se faz sentir da maneira mais pronunciada, a culpa diante da tradição e, no coração desta, o remorso frente ao “senso comum” – e, na alma deste último, o desespero de si mesma, da filosofia, face ao *incompreensível*.

Mas o “senso comum” (ainda que incomode utilizar essa expressão, que por si só já é um lugar-comum, um modo de voltar as costas ao incompreensível, ao que infinitamente “Deus pode e deve fazer”) também tem o seu lugar-comum. E com isso tratamos do segundo uso da palavra *Dasein*, apontado pelos tradutores americanos, uso que Heidegger teve em conta, e pelo qual se responsabilizou, ao chegar a *Ser e tempo*. Segundo sugerem os tradutores, *Dasein* conserva no uso comum a mesma vacuidade e indeterminação que o termo filosófico, só que aplicada à designação de pessoas. Isto quer dizer que, no cotidiano, as pessoas são o que há de mais vago e indeterminado, umas para as outras.<sup>275</sup> Nesse sentido, *Dasein* é o “fulano”, o “sujeito”, o “cara”. Há, inclusive, variações perversas no emprego do vago, como por exemplo no caso dos termos “elemento”, de uso no vocabulário policial, e “cliente”, empregado pelo comércio. Podemos até pensar que cada um de nós dispõe de um termo especial para designar esse lugar vago; aliás, não é nem mesmo preciso cunhar um termo específico

---

<sup>275</sup> Neste sentido, Hegel oferece um exemplo luminoso sobre o modo como o incompreensível é “*abstratamente*” recompensado nas relações cotidianas: “‘Velha, os seus ovos estão podres’, diz uma freguesa para uma vendedora. ‘O quê?’, ela responde. ‘Meus ovos, estragados? Você é que deve estar estragada! Você? O seu pai não comia piolhos na rua? A sua mãe não fugiu com os franceses e a sua avó não morreu num hospital público? Deixem-na primeiro conseguir um vestido de verdade ao invés desse cachecol. Todos sabem a origem deste cachecol e dos chapéus que ela tem: se não fossem os oficiais, muitas delas não estariam vestidas agora desta maneira. E se algumas esposas prestassem mais atenção ao controle da própria casa, muitas delas estariam na prisão. Deixem-na remendar os furos das meias!’ Para resumir, ela só vê os defeitos da outra. Ela pensa abstratamente e subsume a freguesa ao cachecol, ao chapéu, ao vestido, etc... assim como aos dedos e outras partes dela, e ainda ao pai e ao resto dos parentes também – tudo por causa do crime de ter considerado podres os ovos. Tudo o que ela vê na freguesa é filtrado através desses ovos podres, ao passo que aqueles oficiais mencionados pela vendedora (caso haja algo de verdade neste comentário, o que, no entanto, é bastante duvidoso) poderiam ser capazes de ver coisas muito diferentes” (HEGEL, G. W. F. “Quem pensa abstratamente?”. Trad. Charles Feitosa. In: *Síntese Nova Fase*, v. 22. n° 69. Belo Horizonte: Edições Loyola, Abril-Junho de 1995, p. 238).

para tanto, basta por exemplo antepor um demonstrativo (“aquele”, “esse”) a um nome próprio para que se consume no dizer a vacuidade do sentido, ou seja, para que o nome próprio se torne substantivo comum. (Já a filosofia, produzindo os seus próprios lugares-comuns, reduzirá o nome próprio a um substantivo abstrato.) Em todos esses casos, o lugar-comum se caracteriza pela dissolução da proximidade sempre possível numa “categoria” indeterminada. Isto é o que Hegel denomina, com relação também ao comum, “pensar abstratamente”: tratando-se, por exemplo, de discriminar um homem culpado de assassinato, é “ver no assassino somente o fato abstrato de que ele é um assassino e, através dessa simples qualidade, anular toda a essência humana que ainda remanesce nele”.<sup>276</sup> Dessa maneira, *pensando* abstratamente, o comum “determina” o indeterminável como indeterminado, define o infinito como indefinido, como aquilo que dispensa compreensão.

Descartes parece aludir a algo assim quando, discutindo na passagem acima citada a possibilidade do lugar-comum, diz que este também ocorre quando “são atribuídos a Deus, *por ficção*, afetos humanos”. Aqui, no caso do “senso comum”, não há arrogância, não há a presunção de força para determinar “o que Deus pode e deve fazer”; há simplesmente ficção, um ingênuo, mas tampouco inócuo, “faz-de-conta”, em que o incompreensível é imediatamente “compreendido” à *nossa* imagem e semelhança. Ele, então, nada mais é do que a imagem intranscendente, que não remete a nada nem ninguém, de uma “cabeça vazia”: “o *Abstraktum* de ser um sujeito suscetível”<sup>277</sup> a toda e qualquer determinação alheia (que não precisa ser necessariamente discriminatória). Sendo assim, aqui também, no âmbito do comum, vale a sua própria sentença, a do *comum*: “Cabeça vazia é casa do diabo”. Por ser quem a pronuncia, o comum sentencia a si mesmo no próprio ato de dispensa e anulação do incompreensível, e o faz *mais*

---

<sup>276</sup> HEGEL, G. W. F. “Quem pensa abstratamente?”, p. 237.

<sup>277</sup> Idem, *ibidem*, p. 239.

*imediatamente* (modulação que os tradutores americanos de *Ser e tempo* só chegam a conceber como “mais estreitamente”) do que a filosofia, vítima do mesmo pecado. Mas, ao passo que o comum se torna comum apenas com esse ato, perdendo-se, assim, para a possibilidade de sua própria singularização, a ficção do comum é, não obstante, sempre verossímil, por conceder ao incompreensível – de imediato, ou seja, *já de muito perto* – a forma imaginária, “estreita”, de um “afeto”. O simples fato de o comum reservar às pessoas o afeto, a imagem e o nome do vago comprova que, para o comum, o lugar do incompreensível é destacado de todo o resto.<sup>278</sup>

Para o comum, o vago ocupa um lugar determinado: ele não desvanece sob o ímpeto de determinação que a filosofia se arroga possuir para construir os seus lugares-comuns em vista de “impugnar” a própria incompreensibilidade. Anulando a proximidade do incompreensível, o comum o acolhe, distanciadamente: como o *estranho*. Essa distância é recusada pela filosofia, que nem por isso consegue arrastar o incompreensível para a sua proximidade. Daí que seja o comum a “saber”, a vagamente pressentir, que a vacuidade é a “casa do diabo”. Daí também que somente para a filosofia possa surgir o Gênio Maligno, como provocador do vácuo, comum, em que a filosofia dificilmente reconhece morar; por isso, ela precisa esvaziar os lugares do comum de seu vago sentido de familiaridade e estranheza. O Gênio Maligno mostra que a própria filosofia é diabólica: ele tenta-a, submete-a ao comum, por quem e cuja hospitalidade a sua arrogância se sente ameaçada. Por isso mesmo ele não assola o comum, que já o acolheu em sua casa vazia, presenteando-lhe com chifres, cauda e

---

<sup>278</sup> Nesse ponto, convém ter presente mais um exemplo de Hegel, que, intencionalmente contraposto ao já citado, evidencia o que há de concreto, como pensamento, nas abstrações do comum: “De uma maneira bem diferente, eu ouvi uma vez uma velha mulher, que trabalhava num hospital, matar a abstração do assassino e trazê-lo de volta à vida e à honra. A cabeça decapitada havia sido colocada sob o cadafalso e o sol brilhava. ‘Que belo’, disse ela, ‘a graça divina do sol resplandece sobre a cabeça de Binder’. ‘Você não merece que o sol lhe ilumine’, diz-se para um anão que se quer provocar. Aquela mulher viu que a cabeça do assassino tinha sido iluminada pelo sol e que, portanto, ainda tinha valor. Ela o elevou da punição do cadafalso para a graça divina do sol. Ela não realizou a conciliação através de violetas e de um sentimentalismo vaidoso, mas viu no sol elevado o criminoso ser acolhido pela Graça” (HEGEL, G. W. F. “Quem pensa abstratamente?”, p. 238).

tridente – e talvez, *alguma vez*, com um sudário. O comum mesmo é essa casa, em que recebe hostilmente o incompreensível, como um estrangeiro (“este estranho visitante, a saber, o abstrato”<sup>279</sup>). Temendo-o, o comum crê no estranho, jamais *duvida* dele, e com isso hospeda em sua casa própria o incompreensível, sem contudo propriamente compreender que esse incompreensível, para si estranho, é na verdade o mais próximo. Mas, graças a isso, o comum guarda em si mesmo, na vacuidade de suas crenças, uma remissão privilegiada ao incompreensível e a possibilidade de uma aproximação; ele, o comum, consiste mesmo, Heidegger o diz, na “compreensão vaga e mediana”<sup>280</sup> do *próximo*.

#### 4.2. O próximo

É por essa razão que Heidegger vai buscar justamente no lugar *do* comum a palavra com que designa explicitamente, não ainda o próximo, mas a essência da proximidade. A *mesma* palavra, *Dasein*, com que a filosofia confirma o pecado de, ao pretender a proximidade, distanciar-se do comum, que não obstante guarda o próximo sob o disfarce do estranho. Sob testemunho da palavra, o “cara” é, *na verdade*, o próximo. E, por isso, não podemos jamais perder de vista, na interpretação de Heidegger, que o horizonte permanente de seu questionamento consiste, desde o começo, no comum, nessa “compreensão vaga e mediana” do próximo. Todo o edifício de *Ser e tempo* repousa, tão-só, sobre o reconhecimento absoluto de que o comum guarda, *esquecido*, o único sentido possível de proximidade. Tal questionamento ultrapassa os lugares-comuns simplesmente por compreender o lugar do comum como a morada do próximo; assim, ele reconduz a estranheza do comum à

---

<sup>279</sup> HEGEL, G. W. F. “Quem pensa abstratamente?”, p. 236.

<sup>280</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, § 2, p. 5.

incompreensibilidade da sua origem, ao que torna possível toda e qualquer compreensão como *aproximação*.

Quando Heidegger, por exemplo, retoma a *Questão da Coisa*, ele o faz, de certo, numa discussão com conceito filosófico de coisa, notadamente o conceito kantiano de “coisa em si”, que põe em manifesto a mais extrema vacuidade das coisas com que o comum medianamente lida. Mas o atravessamento desse conceito, que implica uma *perturbação – diabolé* – do comum, só se justifica, e se justifica com necessidade, se for possível ao fim retornar à compreensão comum de coisa para recuperar, rememorar nela e com ela a proximidade àquilo que a filosofia buscava, afastando-se forçosamente do comum, esquecendo-se do esquecimento, do *lugar* do comum, determinar pela arrogância diabólica de suas próprias forças. O horizonte da pergunta pela coisa não é outro senão “essa região *mais estreita*” em que as coisas, “as coisas que nos envolvem”, são o que há de “mais próximo”, o “imediatamente compreensível”.<sup>281</sup> Ora, essa “região” é o comum, a medianidade, enquanto acolhida *imediate* da coisa mesma.

A estreiteza do lugar do comum, estreiteza (“mais estreitamente”) apontada pelos tradutores americanos de *Ser e tempo* a propósito do uso cotidiano de *Dasein*, longe de oferecer obstáculo restritivo à aproximação, obstáculo que a filosofia precisa dissolver por força de abstração, constitui, na verdade, a única abertura de caminho, a clareira na direção do incompreensível próximo. Um caminho a ser trilhado, com todo o “maligno” risco que ele comporta, unicamente pela filosofia, caminho de distanciamento – de culpa, remorso e desespero – que só chega ao fim, consumando uma efetiva relação de compreensão ao incompreensível, quando puder reconhecer o sentido mesmo na insignificância do vago – o próximo na própria estranheza do comum. Assim como o comum anonimato do “cara” guarda o nome próprio do próximo, a criada trácia que se ria de Tales, precipitado num buraco do chão ao forçar a

<sup>281</sup> HEIDEGGER, M. *O que é uma coisa?*, p. 18.

vista, distraído, para a infinitude celeste, ela, a criada sem nome, esconde justamente em seu cesto de roupa suja a coisa mesma. “Dirigindo a nossa atenção às coisas, pomos em manifesto que o riso da criada nos ensinou *alguma coisa*. Com efeito, ela *procurava* nos aconselhar a cuidar, primeiro, dessa circunstância imediata”.<sup>282</sup> Na direção desse questionamento, em que saltamos do desespero face à vacuidade do lugar-comum para a fé na proximidade do incompreensível, tudo “o que Deus pode e deve fazer” nos será ensinado pelo *comum*.

Em *Ser e tempo*, *Dasein* é, pois, o nome próprio do comum, ao mesmo tempo que se confunde (fértil confusão!) com o anonimato do “objeto” que a filosofia busca por suas forças determinar, abstraindo-o do comum. *Ao mesmo tempo* a palavra com que a filosofia confessa a vagueza do seu discurso, a sua precipitação no ateísmo, e a palavra com que o “senso comum” assinala a estranheza do seu hóspede, a sua crença precavida no próximo. Uma palavra que é, ao mesmo tempo, um nome desprovido de sentido, vazio, e um “algo” sem nome, estranho. Heidegger colhe no linguajar cotidiano a riqueza de um termo cujo uso comum, compartilhado pela filosofia, é capaz de abalar todo o lugar-comum acumulado pela filosofia ao longo de sua tradição. Repercutindo, causando perturbação, sobre a rígida armação de conceitos vazios da tradição filosófica, o anônimo *Dasein* por isso mesmo ganha, como *palavra*, o poder de assinalar o incompreensível.

Afinal, o cara “não está nem aí” (*ist nicht da*) para a filosofia; ele não se assusta com os fantasmas que ela invoca em vão. Valendo-se unicamente de suas próprias forças, arrogando-se primazia no saber, a filosofia jamais poderá vencê-lo; atesta-o Descartes, que diante da onipotência do Gênio Maligno não tem outra saída senão submeter-se-lhe inteiramente, isto é, firmar com ele o pacto da dúvida, uma dúvida antes de mais nada dirigida a si mesmo. A dívida que daí advém, a filosofia só poderá

<sup>282</sup> HEIDEGGER, M. *O que é uma coisa?*, p. 18.

pagá-la cumprindo o dever de compreendê-lo, a ele, o “cara”, em seu sentido, a vacuidade, aproximar-se dele, que é ninguém, atravessar o deserto do comum, o Nada. Nisso, o único que pode salvá-la, e tal não depende minimamente da arrogância de suas próprias forças, é a lembrança do próximo.

Pedra no sapato do tradutores, porta trancada aos comentadores, enigma para os leitores, *Dasein* é a ocasião com que Heidegger nos destinou a possibilidade dessa lembrança. De forma que a presunção de poder traduzir “corretamente” a palavra bem como a precaução, perante a “dificuldade” do intento, em deixá-la sem tradução não passam de modos congêneres da dispensa de compreendê-la em seu sentido, que é o de ocasionar a proximidade do incompreensível. Em ambos, perde-se de vista que o sentido mesmo de *Dasein* consiste, antes de mais nada, em ser palavra, e que, portanto, o sentido dessa palavra, da palavra como tal, jamais poderá equivaler a um significado disponível na linguagem da tradição filosófica, nem a algo presumivelmente familiar às vivências de qualquer um que se disponha apenas a lê-la.

*Dasein* não é nome para alguma coisa nem coisa “significada” por algum nome.

#### 4.3. Eu

Na verdade, a palavra é ininteligível e até mesmo ilegível desde o lugar-comum, esse lugar em que os nomes parecem sempre corresponder às coisas, e vice-versa. Por isso, ela permanece sendo não mais do que uma quimera para o “saber” filosófico – a quimera de fazer-se compreender pelo comum que ele *ainda não sabe* ser – e não menos do que uma loucura para o “senso comum” – a loucura de compreender-se a si mesmo como o estranho que ele *já sente* ser. Num e noutro caso, a palavra é o que não faz sentido, pois o lugar-comum é *sempre* a situação em que a impossibilidade é a de lembrar; lembrar o incompreensível próximo.

Para fazer sentido, a palavra deve ser lida e ouvida como *parábola* – *parabolé*: tira-nos de nosso caminho, expõe-nos a um perigo, compromete-nos deixando “algo” a nosso cuidado e, nisso tudo, conduz-nos à semelhança para com o incompreensível, torna-nos a nós mesmos próximos ao comum. Esse efeito parabólico da palavra sobre a compreensão é o afeto do incompreensível próximo *na* compreensão, o que dá o sentido sob cuja observância a compreensão pode aceder ao compreensível, articulando nomes e coisas numa única fala, comum, e principalmente sob cuja provocação ela pode retomar-se a si mesma como uma *própria, singular* compreensão, sem o que a fala comum da compreensão seria fala de ninguém. O “efeito”, parabólico, da palavra é *apropriação*: à sua escuta somos investidos da possibilidade de lembrar quem, *antes*, nós mesmos somos, ou temos sido. A isto, precisamente a isto, chamamos *metafísica*.<sup>283</sup> Dela recebemos o nosso nome próprio, junto com o sentido de nossa história – a história própria, pessoal e intransferível que, sendo a de cada um, é, *no fim*, a de todos.

É como se, deparando-nos na leitura com *Dasein*, esse nome vazio, esse “algo” sem nome, estivéssemos sendo insistentemente perguntados: – “E vós, quem dizeis que eu sou?”. Estaremos próximos ao sentido da palavra, *dessa* palavra, quando pudermos contestar a pergunta, que é a pergunta que o próximo volta sobre nós, respondendo-a tão-só com o nosso próprio nome. Então, e somente então, o comum será próprio – o estranho tornar-se-á próximo – o “cara”, esse “sujeito”, serei *eu mesmo*, Marco Antonio Valentim. É nesse sentido que Heidegger afirma em *Ser e tempo* que *Dasein* é uma “relação de ser consigo mesmo, com o seu próprio ser”, e que assim não cabe, a propósito de *Dasein*, a pergunta “O que é?” mas unicamente a pergunta “Quem sou?”.<sup>284</sup> Por isso, a tradução da palavra, *Dasein*, não é jamais uma questão que se resolveria por

---

<sup>283</sup> “Toda questão metafísica somente pode ser formulada de tal modo que aquele que interroga, enquanto tal, esteja implicado na questão, isto é, seja problematizado. [...] A interrogação metafísica deve desenvolver-se na situação fundamental da existência que interroga” (HEIDEGGER, M. “O que é metafísica?”. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1979, p. 35).

<sup>284</sup> Cf. idem. *Sein und Zeit*, §§ 4 e 9.

recurso ao vernáculo, nem por adução de um lugar-comum nem sequer pela sua desconstrução experimental, mas simplesmente um ato de apropriação, ou própria compreensão, a realizar-se por aproximação ao incompreensível. Lançados a esse ato, teremos que sempre poder ler e ouvir, a cada ocorrência do termo, a incontornável pergunta do próximo, “Quem dizeis que eu sou?”. A verdadeira tradução de *Dasein*, a única tradução realmente possível, é o *meu próprio* nome.

Mas, se *não* escuto a palavra, se ao lê-la ou ouvi-la *ninguém* me faz pergunta, se enfim *nada* acontece, eis que o “cara” surge diante de mim a murmurar, no vazio de minha própria compreensão, coisas sem sentido, coisas que me são absolutamente estranhas – coisas que, enfim, não me dizem nenhum respeito, que chegam até a ofender. Daí advém que, assinalando a minha vacuidade, *Dasein* traduz o nome próprio do comum: nomeia o “cara”, com *quem*, por isso mesmo, tenho ainda muitíssimo que aprender, a começar por lavar, *eu mesmo*, minha roupa suja, sob os risos do comum...

Infinitamente mais do que uma pedra no sapato, uma porta trancada ou mesmo um enigma, *Dasein* é o “espinho cravado na carne”<sup>285</sup> da compreensão que nós mesmos

---

<sup>285</sup> A expressão é tomada a Kierkegaard: “O seu conflito, no fundo, é este: é ele ‘chamado’? O espinho na sua carne será o sinal de uma missão extraordinária, e, se esta lhe é destinada, sê-lo-á regularmente por Deus? *Ou o espinho cravado na carne significa que sob ele se deva humilhar para retomar o seu lugar entre o comum dos homens?* Mas, basta, não tenho o direito de, sem mentir, dizer: a quem falei? Estas investigações psicológicas de potência n, a quem importam! Todas as imagens populares dos pastores são de mais fácil compreensão, imitam a semelhança das pessoas a ponto de iludir – das pessoas como são em geral, isto é: espiritualmente, nada” (KIERKEGAARD, S. *O desespero humano*. Tradução portuguesa de Adolfo Casais Monteiro. Lisboa: Livraria Tavares Martins, 1979, pp. 133-134. Grifo nosso). Mas, por outro lado, ser pessoa implica ter sido “chamado”, pela compreensão mesma que já se é com todos, a “imitar a semelhança” do próximo, revelando-se somente nisso o sentido *comum* de uma história própria e intransferível, a de cada um. Esse “ser-chamado” é o começo do que entendemos por *metafísica*: a transcendência como destino, *a essência da história*. De modo que filosofia, enquanto metafísica, “metafísica do *Dasein*”, não é o que ocorre a alguém “fazer”, mas o que sucede *necessariamente* a cada um, fazendo o que quer que seja. Nesse mesmo sentido, lemos em Kant: “A filosofia é uma simples idéia de uma ciência possível que não é dada em parte alguma. [...] Mas ainda existe um *conceito cósmico* que sempre foi tomado como o fundamento do termo Filosofia, principalmente quando, por assim dizer, se o personificou e se o representou como um arquétipo no ideal do *filósofo*. Neste sentido, a Filosofia é ciência da referência de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana (*teleologia rationis humanae*), e o filósofo é não um artista da razão, mas sim o legislador da razão humana. Neste significado, seria assaz vanglorioso chamar-se a si mesmo de filósofo e arrogar-se uma identidade com o arquétipo existente unicamente na idéia. [...] No ideal existe um mestre que a todos impõe a sua tarefa e os utiliza como instrumentos para promover os fins essenciais da razão humana. É somente a este que devemos denominar o filósofo; mas ele mesmo não é encontrado em parte alguma, ao passo que, por toda a parte, nos

somos, e por cuja causa desesperamos simplesmente do fato de ser *quem* somos, uma relação de *ser* conosco mesmos, o poder-compreender o próximo, incompreensível. Se o espinho está encravado a ponto de provocar dor, fazendo repercutir sobre nós, parabolicamente, a palavra do próximo, muda o mundo, o mundo mesmo, comum, recebe nisso o seu sentido e nome próprios, dignos de fé. Se, ao contrário, o espinho passa despercebido, quase sem fazer cócegas, o mundo muda também, só que mediante a dor do próximo, que leva embora consigo, em sua própria carne, o mundo inteiro, para o qual já *se* está perdido para sempre, sem sentido nem nome de que seja possível dar testemunho – a não ser por força de alheia, estrangeira, aproximação e... dor próxima.

Assim, sendo *ao mesmo tempo* nome próprio do comum e nome comum do próprio, o “cara” e o próximo, *Dasein compreende* sempre nosso inferno e nosso céu, o abismo e o sentido de nossa compreensão, nosso desespero e nossa fé, bem como o vago, por vezes estranho, lugar-comum entre eles, enfim, *tudo* “o que Deus pode e deve fazer”:

*Se a palavra perdida se perdeu, se a palavra usada se gastou  
Se a palavra inaudita e inexpressa  
Inexpressa e inaudita permanece, então  
Inexpressa a palavra ainda perdura, o inaudito Verbo,  
O Verbo sem palavra, o Verbo  
Nas entranhas do mundo e ao mundo oferto;  
E a luz nas trevas fulgurou  
E contra o Verbo o mundo inquieto ainda arremete  
Rodopiando em torno do silente Verbo.*

T.S. Eliot, “Quarta-Feira de Cinzas”, vv.157-165.<sup>286</sup>

*Dasein é Verbo: a essência do nome próprio, o nome da “coisa” comum.*<sup>287</sup>

---

deparamos com a idéia de sua legislação em cada razão humana. [...] O fim último [da razão, que o filósofo promove] não é outro senão a inteira destinação do homem, e a filosofia a respeito desta última chama-se Moral” (KANT, I. *Crítica da razão pura*, p. 408, B 866-868).

<sup>286</sup> ELIOT, T. S. *Poesia*. Trad. Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981, p. 128.

<sup>287</sup> O nome da “coisa” comum: “*la chose du monde la mieux partagée*”, o que Descartes denomina, à primeira linha do *Discurso do método*, “*le bon sens*”, “o bom sentido”. Em seu “comentário histórico” ao texto, Étienne Gilson ressalta que o termo implica duas acepções, uma bastante ampla: “a faculdade de discernir o verdadeiro do falso tomada sob a forma pura e não adulterada que recebemos

#### 4.4. Um amigo

Através de tudo isso, podemos ver claramente o propósito da obra, ou melhor, da *palavra*, de um pensador. Pensador é todo aquele que revela a palavra como palavra: a obra do pensamento é sempre *parábola*, e o seu o sentido, *aproximação*.<sup>288</sup> O exemplo de Heidegger, que é para nós o exemplo, mostra o único e mesmo propósito do pensamento – o de trazer à tona a palavra que a fala comum guarda estranhamente consigo, e cujo sentido o discurso da filosofia, *não* a palavra do pensamento, sempre já conseguiu abstrair na forma indefinida, infinitiva do vazio. O pensamento é, assim, sempre contra a “filosofia” e pela *causa* do comum. Mas é também o mesmo

---

de Deus”, e outra mais estrita: “a Sabedoria, o bom sentido elevado ao grau mais alto de perfeição de que ele é suscetível”. Assim, o “bom sentido”, sendo aquilo que é absolutamente comum a todo e qualquer homem, coincide também com o que define cada homem em sua singularidade própria: o bom sentido é, já, a condição para que se venha a ser bom. Gilson cita ainda uma carta, em que Descartes confirma de certo modo essa interpretação: “E creio que, como não há nenhum bem no mundo, exceto o bom sentido, que se possa denominar bem, não há nenhum mal de que não se possa tirar alguma vantagem, tendo o bom sentido” (a Elisabeth, junho de 1645). Sábio é, pois, aproximar-se daquilo que torna próximos uns a outros todos os que disso compartilham. O “bom senso” consiste, então, no próprio sentido de proximidade, na *forma* mesma da compreensão como aproximação. Por isso, *Dasein* é “bom sentido” (subentendendo-se que não pode haver sentido que já não seja bom): compreensão do próximo enquanto aproximação ao incompreensível como incompreensível. E, por sua vez, a “bondade” desta interpretação repousa em que nela se resolve, por antecipação, o conflito que, perversamente, seria possível fomentar entre o “senso comum” e o “saber” da filosofia, valendo-se da ambigüidade inerente ao termo empregado por Descartes. Nessa direção perversa é que se procura delimitar a Sabedoria como uma prerrogativa da filosofia, reservando-se ao comum a rudimentar condição de uma naturalidade abstrata, “não esclarecida”. Ou seja, com base na redução do bom sentido a um lugar-comum, que acompanha a arrogância da sabedoria por parte da “filosofia”, o que se faz, na realidade, é usar de má fé o poder de aproximação que todos já compartilham, cavando assim um abismo entre aqueles que, não importa a que distância forçada, jamais poderão deixar de ser vizinhos. Chega-se mesmo a insinuar que Descartes estaria sendo irônico na afirmação de que “o bom sentido é a coisa do mundo melhor partilhada”, quando na verdade, solicitando licença para aproximar-se, o pensador só faz nisso alusão ao que o permite mutuamente compreender e ser compreendido, ao incompreensível próximo; ele está dizendo ao leitor que nós somos, a nós em cuja compreensão, apenas, a palavra do pensador poderá ganhar sentido, tornando-se estranhamente, incompreensivelmente, próxima: – “Vim visitar-vos”. A ironia, portanto, acha-se apenas nos olhos de quem, por inveja, se compraz em hostilizar o estranho que se aproxima. O próprio Gilson sugere algo assim, quando, comentando a expressão “*la mieux partagée*”, escreve: “Com efeito, sendo a razão igual em todos [*chez tous*], ninguém pode invejar a parte do seu vizinho” (DESCARTES, R. *Discours de la méthode*, pp. 81-83). Aplicando essa consideração à nossa leitura de *Ser e tempo*, podemos finalmente reconhecer: o fundamento da inveja que, na maioria das vezes, nos aproxima uns dos outros, e que é testemunhada pelo vazio de que, muitas vezes, se revestem os nossos nomes próprios, está em que *não temos*, nós mesmos, *sentido* para o que quer dizer *Dasein*; não obstante *Dasein* seja sempre “a coisa do mundo melhor partilhada”.

<sup>288</sup> Por isso, a vida de Cristo é uma obra de pensamento: um empenho de aproximação que se realiza mediante a apropriação daquelas palavras que nenhum de nós jamais pôde deixar de escutar e dizer, testemunhando-lhes o sentido, parabólico, em toda e qualquer circunstância: “pai”, “mãe” e “filho”. (Cf. S. João 14:6-13: “Quem me vê a mim vê o *Pai*”; S. João 19:25-27: “Eis aí tua *Mãe*”; S. Mateus 16:13: “Quem dizem os homens ser o *Filho* do homem?”.)

pensamento que dá lugar, lugar *comum*, à filosofia, por consumir a aproximação do comum ao *próprio* comum graças à expugnação da incompreensibilidade do próximo. Esse pensamento, enquanto sentido de proximidade, é a *fé*, sem a qual nenhuma história, nem mesmo a história da filosofia, seria possível.

Aqueles mesmos graves “pecadores” a quem aludimos de início – Descartes, Kant, Hegel e Nietzsche – foram originariamente pensadores, *antes* de se tornarem filósofos para a tradição. E isto que hoje é, para nós e em nós, *Dasein* tem sido, igualmente como parábola do próximo, *ego*, *Vernunft*, *Geist*, *Wille*. Cabe-nos preparar a absolvição dos seus “pecados” dispondo-nos à escuta da palavra que ressoa com eles, ecoando através dos lugares-comuns do comum que somos. É, pois, dever *bem* receber o que eles deixaram a nosso cuidado a fim de que – expostos como somos ao incontornável risco da filosofia, ao perigo da arrogância de forças que jamais possuiremos – nos comprometêssemos a reconduzir, mais uma vez, o incompreensível próximo à proximidade da compreensão, no próprio lugar do comum.

É preciso lembrá-lo, sempre. Heidegger o fez; *Dasein* é a sua *lembrança*: do passado-efetivo como lugar do comum, com a qual presenteia os pósteros, os *mesmos* que nós *ainda* não somos. Vaga menção a esse fato fazem os tradutores da versão em inglês de *Ser e tempo*, quando afirmam que Heidegger “vai algo mais longe na medida em que freqüentemente a emprega para designar qualquer *pessoa* que tem tal ser, e que é assim ela mesma uma ‘entidade’”. Esse “ir algo mais longe” (no caso, levar mais longe a estreiteza do comum no sentido da aproximação), movimento que descreve a palavra do pensador, consiste em fazer, graças à provocação da palavra, com que repercute parabolicamente sobre o próprio comum (“ele mesmo uma ‘entidade’”) aquele de *quem* (“tal ser”) o comum (“qualquer pessoa”) apenas estranhamente se aproxima, sem nele propriamente reconhecer *ter sido*. Porque o comum já guarda em si mesmo o

próximo: “Não pode ocorrer que não experimentemos *todos os dias* em nós mesmos que nós *pensamos*”.<sup>289</sup> E “mais longe”, por sua vez, quer dizer “mais” comum do que o comum, tanto pela redução da vasta, vácuca amplidão ateísta dos lugares-comuns à estreiteza do sentido próprio, quanto pelo retorno da comungada estranheza à comunidade de *um mesmo só*: “*eu sou, eu existo*”, *sendo essencialmente o meu próximo, existindo unicamente na proximidade de um Outro*. Eis aí, na proximidade que se abre com a lembrança como “ato ontológico-fundamental”, a relação histórica por excelência; eis aí, nessa proximidade como “obra da liberdade do *Dasein*”, a consumação da metafísica. *O Dasein mesmo* – sendo propriamente na lembrança de si – *é esta proximidade* – enquanto “simplicidade de um *destino*”.<sup>290</sup>

Assim, esse pensamento – que, para compreender o incompreensível, *lembra* – já não pode mais arrogar-se o título de “filosofia”, mas nem por isso se torna “senso comum”. Ele está na origem de ambos:

O pensamento que eu distingo da filosofia, esse pensamento é, fundamentalmente, em sua relação com a metafísica, muito mais simples do que a filosofia, mas precisamente em razão de sua simplicidade, muito mais difícil de realizar. Ele exige um novo cuidado com a linguagem, e não a invenção de termos novos como eu pensava outrora; muito mais um retorno ao conteúdo originário da linguagem que nós é própria e que é vítima de um contínuo perecer. Um pensador futuro, que será talvez colocado perante a tarefa de assumir efetivamente esse pensamento que eu tento preparar, deverá acomodar-se a uma palavra que Heinrich von Kleist escreveu um dia e que diz: “Apago-me diante de alguém que não está ainda

<sup>289</sup> A palavra é de Descartes, nas *Respostas às sextas objeções*: AT, IX-1, 229. Grifos nossos.

<sup>290</sup> “A decisão em que o *Dasein* volta para si mesmo abre cada uma das possibilidades fatuais de existir propriamente *a partir da herança* que ele, enquanto lançado, *assume*. A volta decidida para o estar-lançado abriga em si uma *transmissão* de possibilidades legadas, embora não necessariamente *como* legadas. [...] Assim apreendida, a finitude da existência retira o *Dasein* da multiplicidade infinda das possibilidades de bem-estar, de simplificar e esquivar-se, que de imediato se oferecem, colocando o *Dasein* na simplicidade de seu *destino*. Este termo designa o acontecer originário do *Dasein*, que reside na decisão própria, onde ele, livre para a morte, *se transmite* a si mesmo numa possibilidade herdada mas, igualmente, escolhida. [...] O *Dasein* é destino. [...] O envio comum dos destinos do *Dasein* em e com a sua 'geração' constitui o acontecer pleno e próprio do *Dasein*” (HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, § 74, pp. 476-477 [384-385]).

aqui, e inclino-me, a um milênio de distância, perante seu espírito”.<sup>291</sup>

Como num conto de Cortázar,<sup>292</sup> um pensador é sempre “alguém que anda por aí” – o “cara” que, vindo do estrangeiro, nos visita “fora de hora” para, de mãos abertas, *devolver*, embrulhada na consciência de nossos próprios pecados, a lembrança do próximo.

Na verdade, um *amigo*.

---

<sup>291</sup> HEIDEGGER, M. “Entrevista com Richard Wisser”. In: *O que nos faz pensar: homenagem a Martin Heidegger*. Trad. Antonio Abranches. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, nº 10. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Outubro de 1996, p. 17.

<sup>292</sup> “– Quem é você? – ouviu a si mesmo perguntando absurdamente de um ponto que não podia ser o sono nem a vigília.

– Não importa – disse o estrangeiro.

– Mas Alfonso...

Viu-se olhado por uma coisa que tinha um tempo à parte, uma distância oca. A chama do fósforo refletiu-se em umas pupilas dilatadas, da cor da avelã. O estrangeiro apagou o fósforo e olhou por um momento as suas mãos.

– Pobre Alfonso – disse. – Pobre, pobre Alfonso.

Não havia pena em suas palavras, apenas uma comprovação desinteressada.

– Mas quem porra é você? – gritou Jiménez sabendo que isso era a histeria, a perda do último controle.

– Oh, alguém que anda por aí – disse o estrangeiro. – Sempre me aproximo quando tocam minha música, sobretudo aqui, sabe. Gosto de ouvi-la quando a tocam aqui, nesses pianinhos pobres. No meu tempo era diferente, sempre tive de ouvi-la longe da minha terra. Por isso gosto de me aproximar, é como uma reconciliação, uma justiça” (CORTÁZAR, J. *Alguém que anda por aí*. Trad. Remy Gorga, filho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981, pp. 173-174).

## 5. Conclusão. A metafísica como essência da história

Agora sabia que o peixe estava de fato ali e suas mãos e costas não eram nenhum sonho. “As mãos cumpriram a sua obrigação e estamos navegando bem. Com a sua boca fechada e a enorme cauda a erguer-se no ar, navegamos os dois como irmãos.” Começou a sentir-se de novo tonto e perguntou a si próprio: “será ele que me está conduzindo ou serei eu que estou a conduzi-lo? Se eu fosse atrás dele, a reboque, não haveria dúvida. O mesmo sucederia se o peixe estivesse dentro da canoa, com toda dignidade passada: dessa forma também não haveria a menor dúvida”. Mas estavam navegando os dois juntos, ligados um ao outro, e o velho pensou: “Deixa que seja ele a me conduzir se isso lhe agradar. Só consegui ser melhor do que ele por meio de uma traição, e ele por si mesmo não me desejava nenhum mal”.

Hemingway, *O velho e o mar*.

### 5.1. A possibilidade da história

Com a presente tese, pretendíamos questionar a possibilidade da história. Por história procuramos entender, sobretudo, a relação de destinação em que nos encontramos na medida em que simplesmente existimos. Assim, fazer da história questão é questionar, antes de mais nada, a nossa própria existência quanto ao seu fundamento e sentido. Ainda que o sentido de nossa existência encontre sua possibilidade em nós mesmos, pois tudo o que “faz sentido” deve necessariamente *nos* concernir, nossa existência não pode pôr desde si o seu próprio sentido: ela se situa em relação a ele como sendo fundada por ele, sendo relativa a ele como a seu fundamento.

A maneira como fazemos a experiência de fundamentação de nosso próprio existir é o *tempo*. Na verdade, o tempo mesmo é essa experiência, entendida como uma relação de possibilitação e dependência: existindo temporalmente, *pensamos* a origem de nosso ser, reconhecendo-nos sempre, mais ou menos implicitamente, como estando essencialmente referidos a um outro enquanto *nosso* fundamento. A prioridade

ontológica desse outro sobre o nosso próprio ser é experimentada pela sua anterioridade em relação a nós. À dimensão de vigência desse outro, denominamos comumente *passado*. Assim, existindo sob determinação temporal, fazemos a experiência de nosso ser como *dependência*: nós mesmos somos aqueles que *presentemente* somos pelo fato de um outro *ter sido antes* que nós. Não fosse esse outro, *nada* seríamos. Curiosamente, esse outro, se há uma condição para que ele tenha sido antes que nós, ele a encontra em nosso próprio nada, a que reconhecemos estar reduzidos na falta desse outro: isso que somos sem esse outro, existencialmente apartados de nosso presente, não é senão a possibilidade de esse outro vir a ser como aquele que tem sido antes que nós. O futuro, isto é, nosso próprio nada, dá a possibilidade do passado e, a partir dela, ocasiona a fundamentação do nada que somos na forma do presente em que nos situamos.

O fenômeno a que chamamos história concentra-se, portanto, nessa relação ontológica de anterioridade, na qual transcendemos temporalmente para o fundamento de nossa própria existência, reconhecido em um outro. História é a aproximação a nós mesmos, que se faz pela experiência de nossa dependência de *ser* em relação a uma radical alteridade, e que se consuma com a nossa “inserção” em uma circunstância mundana de interpretação. Nesse sentido, todas as relações históricas – de ascendência e descendência, herança e legado, paternidade e filiação – que se determinam no mundo podem ser compreendidas como *ocasiões* da relação ontológica de anterioridade, sob a qual fazemos a cada vez a experiência de possibilitação do sentido de nosso próprio ser, essencialmente dependente. Dessa dependência essencial advém, como tarefa, o comportamento histórico por excelência: a *lembrança*.

Com base nessas considerações de ordem um tanto abstrata, avançamos, também abstratamente, a nossa tese: a metafísica é transcendência para o fundamento de nossa existência e, enquanto tal, constitui a própria historicidade. Não há história sem

metafísica. O tempo histórico, existencialmente compreendido, é o acontecer da metafísica enquanto experiência de colocação em questão de nosso ser pela remissão a um outro, ontologicamente anterior a nós mesmos. Desse ponto de vista, é preciso descartar as representações pelas quais costumamos entender o que é história e o que é metafísica: história não é o conjunto dos fatos humanos sucessivamente dispostos no tempo cronológico, mas o desdobramento existencial de nossa relação com o nosso próprio ser; metafísica não é uma disciplina especulativa praticada pelos homens e cronologicamente datada, mas o acontecimento pelo qual nós chegamos a ser quem nós somos. Metafísica e história são, dessa maneira, denominações para o princípio e o fim de um mesmo: a *transcendência* enquanto remissão a um *outro* pela qual experimentamos ser nós *mesmos*. *A metafísica é a essência da história*.

## 5.2. O recado do passado

Entretanto, precisamente na elaboração desta tese e, assim, dedicados à compreensão de um outro que veio antes, como nós chegamos a experimentar essa dependência que, ao nosso ver, constitui o fenômeno histórico? O que uma tal compreensão de metafísica e história veio a determinar quanto à nossa relação com a assim chamada “história da filosofia”? Do ponto de vista de uma tal compreensão, fizemos a experiência de elaboração da tese, na medida em que ela assume a tarefa de lembrança e re-apropriação do nosso passado, como ocasião privilegiada de reconhecimento de que tudo o que temos, tudo o que somos, nós o devemos ao passado. Ou seja, de que a nossa vida é integralmente “providenciada” pelo passado.

Com efeito, todos os problemas já são soluções, em relação ao problema fundamental que se levanta quando, no futuro absoluto, isto é, no reconhecimento de

nosso próprio nada, nos perguntamos pelo passado. Por que, afinal, tudo nos é ou parece nos ser “dado”? Imaginemos que o passado, na multiplicidade infinda de suas vozes, se concentrasse, inteiro, numa única palavra. O que ele nos diria? O que nos diz? “Aproveite!”, “obedeça!”, “salve-me!”?... Não é claro, com isso, que a nossa situação histórica, a nossa situação com relação ao nosso próprio ser, é determinada por uma dívida, uma dívida de ser? Pois, contada a partir de seus nomes, a história da filosofia não é uma “galeria de opiniões”, é, sim, o elenco de nossos credores. Nossos *credores*. Que não fizeram outra coisa senão, por fim, acreditar em nós. E isto significa: possibilitar o sentido do mundo em que somos, possibilitar o sentido em que nós somos para nós mesmos; sentido esse tão absolutamente determinado que chega a parecer-nos “gratuito”, ensejando como que uma “autonomia” quanto ao nosso próprio ser que, em verdade, é ilusória.

Que fique claro: essa orientação a que somos destinados por nosso passado na “história da filosofia” não se confunde, ao menos no principal, com a outorgação de um conjunto de certezas. Ela acontece sob a forma da transmissão de uma questão, ou melhor, sob a forma da destinação do que *deve* ser pensado. Trata-se de uma dívida, que só pode ser paga com a mesma “moeda” pela qual foi contraída. Devemos acreditar. A começar por reconhecer que não seríamos quem somos, não seríamos nada, não teríamos nada, e nossa vida seria absolutamente sem sentido, de que ela como que transborda, se no passado não tivéssemos sido procurados, previamente amparados, por um outro. Assim, participar da “história da filosofia” é empenhar-se numa dívida. Na maioria das vezes, nosso comportamento é diverso: exigimos do passado que ele nos salve, notadamente de nós mesmos, de nosso luxuoso desamparo. Mas a satisfação dessa exigência requer o cumprimento de uma condição: para que o passado possa nos salvar, é preciso, antes, que o salvemos de nós mesmos, da pretensa subsistência que

nos arrogamos no presente e com a qual julgamos poder nos armar contra o próprio passado. Comportamo-nos como se, unicamente a partir de nós mesmos, pudéssemos obter alguma garantia quanto ao sentido de nossa própria existência e, sobretudo, como se desse modo pudéssemos dar um passo sequer sem a prévia orientação proporcionada por uma questão *que tem sido*.

Em nosso caso, essa questão é especificamente a da realidade do próprio passado.

### 5.3. Um outro Descartes

Com o objetivo de realizar essa questão sob a forma de uma experiência de historicidade, é que fomos à leitura de Descartes. No contexto de interpretação da metafísica cartesiana, nossa questão se desdobrou em duas: (i) como é existencialmente possível uma relação histórica com nosso próprio passado, representado pelo pensamento de Descartes? E, subordinada à primeira, (ii) como o pensamento de Descartes, localizado nas *Meditações de filosofia primeira*, justifica a relação com seu passado, ontologicamente compreendido, na figura de Deus, como o fundamento de determinação do *ego cogito*? A “escolha” por Descartes não é fortuita: pareceu-nos que a metafísica cartesiana desenvolvia exemplarmente a experiência de historicidade que almejávamos empreender, questionando a relação com o passado como uma relação de anterioridade ontológica. Sobretudo, que essa metafísica jamais faça da história tema explícito de sua investigação, pareceu-nos, desde o início, índice privilegiado da sua historicidade: não sendo conteúdo do pensamento de Descartes, a história constitui a sua *forma*. Desse modo, procuramos indicar que a meditação cartesiana, ao proceder

segundo a assim chamada “ordem das razões”, consiste numa história existencial, descrevendo temporalmente o percurso de transcendência para o fundamento.

Como indicação nesse mesmo sentido, levamos em conta o parecer sobre a metafísica cartesiana predominante entre os seus “sucessores”: o pensamento de Descartes é a experiência do começo de uma época, esta mesma em que persevera o nosso ser. Parecer que se formula, por assim dizer, tanto positiva quanto negativamente. Lembremo-nos da célebre exclamação com que Hegel abre a segunda seção do capítulo de sua *História da filosofia* dedicado ao pensamento moderno:

Com Cartesius, entramos [...] em uma filosofia própria e independente, que sabe que procede substantivamente da razão e que a consciência de si é um momento essencial da verdade. [...] Aqui já podemos sentir-nos em nossa casa e gritar, ao fim, como o navegante depois de uma longa e azarada travessia por mares turbulentos: – Terra!<sup>293</sup>

Lembremo-nos também do diagnóstico de Heidegger sobre a “história da metafísica”:

*As Meditationes de prima philosophia* fornecem o modelo para a ontologia do *subjectum* a partir da visão da subjetividade determinada enquanto *conscientia*. O homem tornou-se o *subjectum*. Daí que ele possa determinar e preencher a essência da subjetividade, sempre de acordo com o modo como ele se concebe e quer a si mesmo. [...] No imperialismo planetário do homem organizado tecnicamente, o subjetivismo do homem atinge o seu mais elevado cume, a partir do qual ele se estabelecerá na planície da homogeneidade organizada e aí se instalará. Essa homogeneidade torna-se o mais seguro instrumento do domínio completo, isto é, do domínio técnico sobre a Terra.<sup>294</sup>

Ao nosso ver, assim formulados, por mais divergentes que sejam em sua apreciação da metafísica cartesiana, o testemunho de Hegel e o diagnóstico de Heidegger apontam na

---

<sup>293</sup> HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, t. III. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 252.

<sup>294</sup> HEIDEGGER, M. “O tempo da imagem do mundo”, p. 136, nota 9.

mesma direção: aquela em que a historicidade da metafísica de Descartes surge como a perspectiva mais concreta para a interpretação do seu sentido propriamente filosófico.

Contudo, levando às últimas conseqüências essa perspectiva, deparamo-nos com um *outro* Descartes, outro que nós mesmos, cartesianos que somos por destino irrevogável. Nosso trabalho, na tese, foi deixá-lo aparecer. Como? Atenhamo-nos aqui à interpretação de Heidegger. Segundo Heidegger, o caráter histórico-essencial da metafísica cartesiana, o que a caracteriza como uma experiência de começo, é paradoxalmente determinado pelo que com ela fora esquecido, o Ser, aquele que “dispensa”, unicamente a partir de si, tal destino de esquecimento. Dessa maneira, a experiência de começo que tem lugar com Descartes se revela, na verdade, uma experiência de declínio. Nesse sentido, a história da metafísica que principia uma vez com Descartes, sendo história do “esquecimento do Ser”, é uma história que reclama, contra si mesma, um trabalho de “destruição”, capaz de dar lugar à história em que “o movimento do Ser se faz visível”.<sup>295</sup> Não hesitamos em confirmar que, não só quanto à concepção do que é existência, metafísica e história, mas também quanto à tarefa filosófica que emerge dessa concepção, a referência fundamental, para nós, é o pensamento de Heidegger, para quem o desdobramento último da metafísica cartesiana, ao longo da história do pensamento moderno, se torna maximamente questionável em vista da possibilidade de uma relação “mais originária” ao Ser. É a partir de Heidegger que pretendemos, e devemos, retornar a Descartes.

No entanto, no meio do caminho, uma questão se impôs: como o pensar teria podido assumir a forma histórico-essencial do esquecimento, se não a partir de uma *lembrança*? O que principia, *quando* principia, não é sempre o Ser, sendo o único

---

<sup>295</sup> HEIDEGGER, M. *O que é uma coisa?*, p. 102 e ss. Cf. também idem. *Ser e tempo*, § 6, pp. 62-64 [24-26]; idem. “A essência do niilismo”. In: *Nietzsche: metafísica e niilismo*, pp. 203-205; e idem. “Le nihilisme européen”. In: *Nietzsche II*, pp. 114-154.

princípio? E, desse ponto de vista, se com a metafísica de Descartes começa uma época de pensamento, não terá sido, necessariamente, num “diálogo” explícito com o Ser enquanto tal? A lembrança do Ser não é o próprio e único princípio, capaz de dar origem a um destino de pensamento? Ter lembrado não será condição, existencialmente necessária, para vigorar como passado-efetivo, horizonte de orientação e limite de um mundo? Em nosso retorno a Descartes, apostamos na possibilidade que se abria com essas perguntas.

Nisso, tivemos em vista o seguinte: se o destino que principia explicitamente através da metafísica cartesiana se consuma com a “desertificação da Terra”, o “obscurecimento do mundo” e a “despotenciação do Espírito”,<sup>296</sup> ou seja, na vigência da técnica, esse *mesmo* destino se consuma também com a possibilidade histórico-essencial de re colocação da questão do Ser e de “destruição da história da ontologia”, possibilidade que se põe em obra exemplarmente em *Ser e tempo*. A teleologia da meditação cartesiana conduz não apenas à tecnização do ente, mas também, *concomitantemente*, ao pensamento do Ser. O “*ego sum, ego existo*” é não somente vontade de vontade, mas também, indissociavelmente, o *Dasein* em seu ser próprio. É o que se vê ao considerar um dado bastante elementar, talvez o mais elementar, da metafísica cartesiana: nas *Meditações*, pela primeira vez, a filosofia se pronuncia, sozinha, *em primeira pessoa*, como modo de ser e obra do “ente que eu mesmo sou”. Levando isso em conta, não somos obrigados a reconhecer no ponto de partida mesmo de *Ser e tempo* a herança fundamental de Descartes: a impossibilidade de, avançando para a questão do sentido do ser em geral, começar de outro modo senão pelo questionamento do ser do ente que compreende ser e que, compreendendo ser, é o único a dizer “eu, eu sou”?<sup>297</sup> Sendo assim, no seio de um mesmo destino, encontramos

<sup>296</sup> HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*, p. 71 e ss.

<sup>297</sup> “O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser desse ente é sempre e a cada vez sempre *meu*. Em seu ser, isto é, sendo, esse ente se relaciona com o seu ser. Como um ente desse ser,

com um outro Descartes. No futuro, a novidade do passado: não é Descartes que, em e como Heidegger, “dá para trás o passo” que, no e como cartesianismo, “deu para frente?”<sup>298</sup>

A possibilidade do encontro com esse outro Descartes exigiu de nós uma transformação de nosso comportamento em relação ao passado representado por Descartes, transformação acompanhada por uma mudança de sentido desse mesmo passado. Nossa interpretação, não obstante sempre sustentada, quanto ao mais importante, pela analítica existencial de *Ser e tempo*, se viu animada por uma necessidade a princípio oposta à tarefa, que Heidegger se coloca na mesma obra, de “destruição da história da ontologia”. Pois, repetindo o pensamento de Descartes, procuramos justamente favorecer a *reconstrução* dessa história, a da ontologia, como história do Ser, entendendo que a necessidade dessa “reconstrução” da história *do Ser é da mesma ordem* que a necessidade pela qual Heidegger se empenhou em “destruir” a história *da ontologia*: em ambos os casos, se podemos ousar a comparação, a

---

o *Dasein* se entrega à responsabilidade de assumir o seu próprio ser. *Ser* é o que nesse ente está sempre em jogo” (HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, § 9, p. 85 [41-42]). “O eu significa o ente que se é, 'sendo-no-mundo'. O já-ser-em-um-mundo enquanto ser-junto-a-um-manual-intramundano diz, porém, de modo igualmente originário, anteceder-se a si mesmo. 'Eu' significa: o ente em que está *em jogo* o ser desse ente que ele é” (idem, ibidem, § 64, p. 406 [322]). Com efeito, é a partir dessa maneira de compreender o ser do “ente que nós mesmos somos” que Heidegger justifica a necessidade de uma analítica existencial como percurso preparatório de colocação da questão sobre o sentido do ser em geral: “Quando a interpretação do sentido do ser se torna uma tarefa, o *Dasein* não é apenas o ente a ser interrogado primeiro. É, sobretudo, o ente que, desde sempre, *se* relaciona com o que se questiona na questão. A questão do ser não é senão a radicalização de uma tendência ontológica essencial, própria do *Dasein*, a saber, da compreensão pré-ontológica do ser” (idem, ibidem, § 4, p. 51 [14-15]). Conforme esperamos ter indicado, a passagem ao Ser, na metafísica cartesiana, também tem como ponto de partida a interrogação sobre o ser do “ente que eu mesmo sou”. Em ambos os casos, em Heidegger e em Descartes, não havia por onde começar a não ser pelo ente que experimenta *ser*. *Dasein* e *ego*, respectivamente tomados por angústia e dúvida, *passam* ao Ser. Desse ponto de vista, não nos parece fortuito que tanto Heidegger quanto Descartes entendam a ontologia fundamental/filosofia primeira como preparação/descoberta da questão do Ser: nos dois casos, a via tomada é *analítica* (do ente ao Ser/do principiado para o princípio).

<sup>298</sup> Respeitosamente, parafraseamos aqui a pergunta – “É Platão que dá para trás o passo que, no e como platonismo, deu para frente?...” – com que Gilvan Fogel conclui uma reflexão sobre a essência da técnica moderna experimentada, em sua proveniência, a partir da “racionalidade subjetivo-objetivista” cartesiana, esta última sendo entendida, por sua vez, como protótipo do “homem revoltado” (FOGEL, G. “Martin Heidegger, *et coetera* e a essência da técnica moderna”. In: *Da solidão perfeita: Escritos de filosofia*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 169). Agradeço a Germano Nogueira Prado pela indicação desta valiosa pergunta entre os textos daquele junto a quem especialmente recebemos nossa formação em filosofia.

necessidade é a de “deixar e fazer ver” que o único “sujeito” da história, da historicidade que nos atravessa a todos, é o Ser, *isto* que a metafísica cartesiana, a seu modo, dentro de seus próprios limites, reconhece ser Deus. É justamente essa necessidade, a de lembrança do Ser, que parece ser encoberta, com a exacerbação do desígnio “destrutivo”, pela acusação de “omissão” e “recaída em preconceitos da tradição” que é costume dirigir a Descartes e, mais grave, à metafísica *em* Descartes; metafísica que, não menos aqui do que lá, é, sempre aí, “obra da liberdade do *Dasein*”. Assim, pareceu-nos que, para lembrar o Ser, a propósito da interpretação da metafísica cartesiana, seria preciso lembrar Descartes, *favorecendo*, antes de mais nada, a lembrança do Ser em Descartes.

Assim também é que, para reivindicar nosso passado, sem o qual *nada* seríamos, em Descartes, tornou-se necessário antes salvá-lo, a esse passado, de nós mesmos. Pois onde vige, ou pretende viger, a subjetividade absoluta, erigindo-se como medida de tudo e todos, senão no ato pelo qual renegamos o outro que do passado nos ampara, imputando-lhe antecipadamente o “crime” do qual *somente nós mesmos* podemos ser os responsáveis? Não há subjetividade alheia; subjetividade, essa que reivindica autonomia ontológica por exclusão da alteridade, se há, é somente nossa, um *nosso* modo de ser. Pois o que caracteriza essa subjetividade não é outra coisa senão a impossibilidade da transcendência, de ser, numa mesma história, desde um outro, para um outro. Ora, o *ego* da meditação cartesiana, não tem sido ele sempre desde um outro, do Outro como tal, Deus, para um outro, para nós mesmos, a quem foi dado habitar sua proximidade na história do pensamento? Não teríamos, assim, abstratamente em nosso próprio e abstrato “benefício”, esquecido Descartes?

#### 5.4. *Larvatus prodeo*

Um outro Descartes nós encontramos entre as *Regras para direção do espírito* e as *Meditações de filosofia primeira*, mais precisamente, por ocasião da oposição entre método e metafísica no itinerário de pensamento que se expõe através desses textos. A fim de caracterizá-lo, procuramos mostrar que o projeto epistemológico de constituição da *mathesis universalis* que tem lugar nas *Regras*, supondo a autonomia ontológica do sujeito de conhecimento, é submetido a um radical questionamento nas *Meditações*, onde encontramos a metafísica cartesiana propriamente dita. Fomos levados a constatar que, longe de se resumir à justificação da possibilidade do conhecimento objetivo, isto é, à validação do método, o propósito inicial da metafísica das *Meditações* é o de *criticar* a possibilidade desse modo de conhecimento, pelo qual se opera a redução de todo ser à condição de objeto *para* um sujeito pretensamente autônomo, impondo assim ao método um limite irreduzível, de ordem transcendente.

Mais precisamente, essa crítica é desempenhada pela dúvida metafísica, em que o próprio ser do sujeito de conhecimento é colocado em questão, e pelo que esse ser se mostra essencialmente finito. Finito porque remetido a um outro, no qual o sujeito deve poder encontrar o princípio de seu ser. Na dúvida, portanto, o *sujeito do pensar* se revela *sujeito ao ser*, ao seu próprio e, mais fundamentalmente, ao de um outro, ao ser de Deus, o Ser enquanto tal. A dúvida metafísica, em que o pensamento se experimenta a si mesmo como modo de ser de um ente, consiste, assim, numa experiência de essencial dependência. Positivamente, essa dependência ontológica se traduz pela condição de ser determinado, em seu ser, pela temporalidade: “Eu sou, eu existo; isto é certo; mas por quanto tempo?”. Na continuidade da meditação, descobre-se o fundamento da existência temporal do *ego* pensante: *trata-se de Deus*. Sua presença absoluta, como fundamento, é testemunhada pela própria existência temporalmente finita do *ego*: “eu”

não poderia reconhecer-“me” como existente, e somente posso fazê-lo durante o tempo da “minha” vida, se *antes* já não tivesse reconhecido, ainda que sem propriamente sabê-lo, que Deus existe. Mais: “eu” não seria, se *antes* Deus não estivesse sendo. *Trata-se da anterioridade ontológica de Deus*. Essa anterioridade é, ademais, atestada pela forma como se pensa Deus. A idéia de Deus, que não tenho simplesmente em “mim”, mas que “eu mesmo” sou, não é a determinação de um objeto pelo “meu” entendimento, mas a submissão da “minha” vontade àquilo que a circunscreve, junto com o entendimento, absolutamente: o Ser. Dessa maneira, a forma como se pensa Deus, ou melhor, o comportamento existencial requerido por esse pensamento, é único: *trata-se de uma lembrança*. Pensando Deus, faço a experiência de “meu” próprio ser como *já pensado* por um Outro. *Deus é o passado fundamental do ego, o qual, por sua vez, não é senão o porvir existencial de Deus*.

A consideração da prova *a posteriori* da existência de Deus demonstra assim, exemplarmente, a estrutura temporal da meditação cartesiana: desenvolvendo-se temporalmente, essa meditação é, sobretudo, uma experiência de *rememoração*, de *repetição* de um presente em seu ser. Do futuro aberto pela dúvida, o *ego* encontra em Deus a efetividade de seu próprio passado, para, enfim, ser devolvido ao seu presente, à “vida ordinária” ou natureza, em que ele se situa, essencialmente unido ao corpo. Em conformidade com sua estrutura temporal, a meditação progride do mais abstrato – a descoberta da “minha” existência como pensamento, irreduzível às “coisas que se podem colocar em dúvida”, de objetos – ao mais concreto – a recuperação de “minha” existência no mundo, irreduzível à condição de objeto de pensamento.

Nesse contexto, tomar o *ego* pensante como princípio do conhecimento do ser e do próprio ser significa desconsiderar completamente a ordem meditativa, que é a ordem do tempo experimentado como tempo de uma vida, precisamente a “minha”. É o

que as *Regras para direção do espírito* fazem, admitindo o sujeito, puro entendimento, como princípio autônomo do conhecimento do ser e, com isso, do ser mesmo. Mas, assim fazendo, elas acabam desgraçadamente por sustentar, junto com a pretendida autonomia do sujeito, uma impossibilidade ontológica: a de que “eu” possa pensar sem *ser*. Do ponto de vista rigorosamente ontológico, pensar é essencialmente referir-se, estar referido, ao Ser. Por isso, a questão acerca do ser do sujeito de conhecimento bem como sobre o ser em geral está ausente do projeto epistemológico das *Regras*. Por isso também, o tempo, nas *Regras*, não é tratado senão como uma grandeza matemática. A *mathesis universalis* só é “possível”, quer dizer, imaginariamente possível, pela exclusão da temporalidade constitutiva do pensar como pensar finito. Por outro lado, justamente por incluir o tempo, não apenas como questão mas, sobretudo, como seu próprio método, é que as *Meditações* realizam *metafísica*. Disso advém, conforme esperamos ter demonstrado, uma tese, ao nosso ver, genuinamente cartesiana: a da finitude radical – *infirmas* – do “ente que nós somos”. *Na metafísica cartesiana, o ego é essencialmente heterônomo; e, porque é por um Outro absoluto, Deus, e para um outro próximo, a pessoa que “eu mesmo” sou, é que ele é história.*

“Avançando sob uma máscara”,<sup>299</sup> esse outro Descartes é o que “fará história”: entre Kant e o idealismo alemão, Hegel e Kierkegaard, Heidegger e Husserl, a oposição entre metafísica e método será historicamente decisiva, transportando-se até nossos

---

<sup>299</sup> “Assim como os atores, quando são chamados, para que não lhes apareça na frente o rubor, envergam uma máscara [*personam*], também eu, às vésperas de subir ao palco do mundo, no qual até aqui existo somente como espectador, avanço sob uma máscara [*larvatus prodeus*]” (*Cogitationes privatae*: AT, X, 213). Imitando o gesto de Marion, que transforma o célebre *Larvatus prodeus* em *Larvatus pro Deo* (cf. MARION, J.-L. *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris: PUF, 1986, p. 292, nota 95), ousamos subentender na fórmula cartesiana uma referência a Deus, só que em outro sentido, tomando para isso a preposição *pro* na acepção oposta à de *contra*: “por, a favor de, por amor de, no interesse de, por causa de”. Assim, lemos: a entrada de Descartes na história, fazendo-se sob a máscara da subjetividade, dá-se, não obstante, “no interesse de” Deus. Nesses termos, a ambigüidade, ao menos tal como resgatada, da célebre fórmula cartesiana traduz a que prevalecerá, enigmaticamente, no que concerne ao significado da meditação cartesiana, ao longo da história do pensamento moderno, na obra de seus herdeiros: auto-asseguramento da subjetividade incondicionada e/ou transcendência do *ego* para o fundamento de sua própria existência finita, auto-justificação subjetiva e/ou submissão a um Outro que “eu mesmo”, método e/ou metafísica, enfim.

dias, entre o pensamento do Ser e a técnica. No fundo, essa oposição traduz a diferença entre duas experiências de pensamento, mutuamente determinantes: uma em que o pensar, separando-se de todas as coisas, é tentado a assumir-se como um absoluto, capaz de pôr o seu próprio ser e o de tudo o mais; e outra, em que, tendo se separado das coisas, ele não obstante se descobre essencialmente dependente de um outro, este sim absoluto, fazendo a experiência de si mesmo como transcendência para o Ser. Apenas nesta última “modalidade” do pensar, a história é possível, *sendo esse mesmo pensar a forma da historicidade*. Mas esse pensar não chega a si mesmo senão através da experiência da impossibilidade de ser absolutamente por si – *e é isto que, no contexto da metafísica cartesiana, significa ser sujeito* –, para daí experimentar o reconhecimento de uma dívida de ser com o seu “próprio”: com o seu próprio passado fundamental. A metafísica, enquanto transcendência para o fundamento, *requer* assim a subjetividade, mas somente para superá-la, superando-se então a si mesma como metafísica, isto é, *consumando-se*, na “vida ordinária”.

Retornando a Descartes, nós mesmos éramos chamados a fazer essa experiência e experimentar esse reconhecimento. Interpretando a metafísica cartesiana a partir da questão acerca da possibilidade da história, pretendemos ter ao menos indicado uma resposta àquelas duas perguntas. À pergunta: “Como a metafísica de Descartes justifica a relação com seu passado, ontologicamente entendido como fundamento do próprio pensar?”, respondemos: operando como transcendência, habitando a relação ontológica de anterioridade entre o pensamento finito e a infinitude do fundamento, constituindo-se como o “entre” a essência do homem e o Ser. À pergunta, primeira para nós: “Como é possível existencialmente uma relação histórica com nosso próprio passado, representado pelo pensamento de Descartes?”, respondemos: não por nós nem por Descartes. *Por um Outro*: Deus? O Ser? Somente pela “sua” metafísica, a partir de

Deus, é que Descartes existe, ou seja, transcende, para nós mesmos. E nós, para ele, na medida em que o lembramos, o “representamos”, o repetimos: também a partir de Deus? A possibilidade da história, a da constituição de um passado efetivo, é dada pela proximidade desse Outro *entre* nós. Entre nós que esquecemos e nós mesmos que lembramos, aí vige nosso passado, na presença de quem nos é próximo.

Aí existe, “eksiste”, Descartes.

## Referências bibliográficas

AGAMBEN, G. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: PUF, 1950.

ARENDT, H. *O conceito de amor em Santo Agostinho – Ensaio de interpretação filosófica*. Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.

BARBOSA FILHO, B. “Nota sobre o conceito aristotélico de verdade”. In: *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*, vol. 13, no. 2. Campinas: UNICAMP, julho a dezembro de 2003.

\_\_\_\_\_. “Saber, fazer e tempo: uma nota sobre Aristóteles”, In: MARQUES, E. (org.) *Verdade, conhecimento e ação – Ensaio em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

BEYSSADE, J.-M. *Descartes au fil de l'ordre*. Paris: PUF, 2001.

\_\_\_\_\_. “Descartes et la nature de la raison”. In: MARQUES, E. (org.) *Verdade, conhecimento e ação – Ensaio em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

\_\_\_\_\_. *La philosophie première de Descartes*. Paris: Flammarion, 1979.

\_\_\_\_\_. “Sobre o círculo cartesiano”. In: *Analytica*, vol. 2, no. 1, 1997.

BEYSSADE, M. “A dupla imperfeição da idéia segundo Descartes”. In: *Analytica*, vol. 2, no. 2, 1997.

BUFF, L. *Sonhos sobre meditações de Descartes*. São Paulo: Annablume, 2001.

CORTÁZAR, J. *Alguém que anda por aí*. Trad. Remy Gorga, filho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

COTTINGHAM, J. *Dicionário Descartes*. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

DESCARTES, R. *Discours de la méthode*. Texte et Commentaire par Étienne Gilson. Paris: Vrin, 1987.

\_\_\_\_\_. *Meditações sobre filosofia primeira*. Trad. Fausto Castilho. Edição bilingüe em latim e português. Campinas: UNICAMP, 2004.

\_\_\_\_\_. *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Trad. E. López y M. Graña. Madrid: Gredos, 1987.

\_\_\_\_\_. *Méditations métaphysiques*. Texte, Traduction, Objections et Réponses Présentés par Florence Khodoss. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.

\_\_\_\_\_. *Obra escolhida*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

\_\_\_\_\_. *OEuvres philosophiques*. Textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié. Paris: Bordas, 1989.

\_\_\_\_\_. *OEuvres*. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. 11 vols. Paris: Vrin, 1982.

\_\_\_\_\_. *Princípios da filosofia*. Trad. Guido Antônio de Almeida (coord.) Edição bilingüe latim/português. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

\_\_\_\_\_. *Regras para a orientação do espírito*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ELIOT, T. S. *Poesia*. Trad. Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

FIGAL, G. *Martin Heidegger: Fenomenologia da liberdade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

FOGEL, G. *Conhecer é criar – Um ensaio a partir de F. Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

\_\_\_\_\_. *Da solidão perfeita: Escritos de filosofia*. Petrópolis: Vozes, 1998.

FREUD, S. *A interpretação dos sonhos*. Trad. Jayme Salomão (dir.) Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GOLDSCHMIDT, V. “Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos”. In: *A religião de Platão*. Trad. Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difel, 1970.

GOUHIER, H. *Essais sur Descartes*. Paris: Vrin, 1949.

GUEROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. I: *L'âme et Dieu*. Paris: Aubier, 1968.

GUIMARÃES ROSA, J. *Correspondência com seu tradutor alemão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.

HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, t. III. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

\_\_\_\_\_. “Quem pensa abstratamente?”. Trad. Charles Feitosa. In: *Síntese Nova Fase*, v. 22. nº 69. Belo Horizonte: Edições Loyola, Abril-Junho de 1995.

HEIDEGGER, M. *Being and time*. A translation of *Sein und Zeit* by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper & Row, 1962.

\_\_\_\_\_. *Conceptos fundamentales*. Trad. Manuel E. Vásquez García. Madrid: Alianza, 1989.

\_\_\_\_\_. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1979.

\_\_\_\_\_. “Die Zeit des Weltbildes”. In: *Holzwege*. Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann, 1977.

\_\_\_\_\_. *Ensaio e conferências*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. “Entrevista com Richard Wisser”. In: *O que nos faz pensar: homenagem a Martin Heidegger*. Trad. Antonio Abranches. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, nº 10. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Outubro de 1996.

\_\_\_\_\_. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

\_\_\_\_\_. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Greb Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

\_\_\_\_\_. “Lettre à Husserl”. Trad. J.-F. Courtine. In: HAAR, M. (dir.) *Cahier de l'Herne: Heidegger*. Paris: Éditions de l'Herne, 1983.

\_\_\_\_\_. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann, 1990.

- HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Trad. Pierre Klossowski. Paris: Gallimard, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche: metafísica e niilismo*. Trad. Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Trad. J.-F. Courtine. Paris: Gallimard, 1985.
- \_\_\_\_\_. “O conceito de tempo”. Trad. Marco Aurélio Werle. In: *Cadernos de Tradução* no. 2. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, 1997.
- \_\_\_\_\_. *O que é uma coisa?* Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, s/d.
- \_\_\_\_\_. “O tempo da imagem do mundo”. Trad. Alexandre Franco de Sá. In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Questions I et II*. Trad. Henry Corbin et alli. Paris: Gallimard, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Questions III et IV*. Trad. Jean Beaufret et alli. Paris: Gallimard, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. 17. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Seminários de Zollikon*. Trad. Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis: Vozes, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Tradução revisada de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Vom Wesen der Wahrheit – Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann, 1988.
- HUSSERL, E. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*. Trad. Gérard Granel. Paris: Gallimard, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Meditações cartesianas*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1983.
- KIERKEGAARD, S. *É preciso duvidar de tudo*. Trad. Sílvia Saviano Sampaio e Álvaro Luiz Montenegro Valls. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KIERKEGAARD, S. *Estética y ética en la formación de la personalidad*. Trad. Armand Marot. Buenos Aires: Editorial Nova, 1959.

\_\_\_\_\_. *O desespero humano*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. Porto: Tavares Martins, 1979.

KOJÈVE, A. “Nota sobre a eternidade, o tempo e o conceito”. In: *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, EDUERJ, 2002.

KOYRÉ, A. *Considerações sobre Descartes*. Trad. Hélder Godinho. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

LANDIM FILHO, R. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

LEMINSKI, P. *Catatau: um romance-idéia*. Texto/Edição crítica e anotada. Curitiba: Travessa dos Editores, 2004.

LÉVINAS, E. *Entre nós – Ensaio sobre a alteridade*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 2005.

LEVY, L. “Representação e sujeito: o conceito cartesiano de idéia”. In: MARQUES, E. (org.) *Verdade, Conhecimento e Ação – Ensaio em Homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho*. São Paulo: Loyola, 1999.

LORENZ, G. “Diálogo com Guimarães Rosa”. In: COUTINHO, A. *Fortuna crítica: Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

MANN, T. *José e seus irmãos*, vol. 1: *As histórias de Jacó, O jovem José*. Trad. Agenor Soares de Moura. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

MARION, J.-L. *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

\_\_\_\_\_. “Cartesian metaphysics and the role of the simple natures”. In: COTTINGHAM, J. (ed.) *The Cambridge Companion to Descartes*. New York: Cambridge University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. *Questions cartésiennes – Méthode et métaphysique*. Paris: PUF, 1991.

\_\_\_\_\_. *Questions cartésiennes II*. Paris: PUF, 1996.

- MARION, J.-L. *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris: PUF, 1986.
- MILLER, J.-A. *A erótica do tempo*. Trad. Marcus André Vieira e Romildo do Rêgo Barros. Rio de Janeiro: Latusa, 2000.
- ORTEGA Y GASSET, J. *Em torno a Galileu*. Trad. Luiz Felipe A. Esteves. Petrópolis: Vozes, 1989.
- \_\_\_\_\_. *El hombre y la gente*. Madrid: Revista de Occidente, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Meditações do Quixote*. Trad. Gilberto de Mello Kujawski. São Paulo: Livro Ibero-Americano, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Origen y epílogo de la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Qué es filosofía?* Madrid: Alianza, 2001.
- \_\_\_\_\_. *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Revista de Occidente, 1956.
- \_\_\_\_\_. *Una interpretación de la historia universal*. Madrid: Alianza, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Unas lecciones de metafísica*. Madrid: Alianza, 1996.
- RODIS-LEWIS, G. *Descartes: uma biografia*. Trad. Joana Angélica D'Avila Melo. Rio de Janeiro: Record, 1996.
- ROHDE, P. (ed.) *The Diary of Søren Kierkegaard*. New York: Philosophical Library, 1960.
- SANTO ANSELMO. *Proslógio*. Trad. Angelo Ricci. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1984.
- TEIXEIRA, L. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- VILLORO, L. *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)