

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**GEDER PAULO FRIEDRICH COMINETTI**

**A TEMPORALIDADE DESCRITA EM “SER E TEMPO” COMO  
CHAVE DE LEITURA DAS DUAS PRIMEIRAS “MEDITAÇÕES”  
DE DESCARTES**

TOLEDO  
2023



GEDER PAULO FRIEDRICH COMINETTI

A TEMPORALIDADE DESCRITA EM “SER E TEMPO” COMO  
CHAVE DE LEITURA DAS DUAS PRIMEIRAS “MEDITAÇÕES” DE  
DESCARTES

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a qualificação do título de Doutor em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e Conhecimento

Orientador: Dr. César Augusto Battisti

TOLEDO  
2023

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Cominetti, Geder Paulo Friedrich  
A TEMPORALIDADE DESCRITA EM SER E TEMPO COMO CHAVE DE  
LEITURA DAS DUAS PRIMEIRAS MEDITAÇÕES DE DESCARTES / Geder  
Paulo Friedrich Cominetti; orientador César Augusto  
Battisti; coorientador Roberto Saraiva Kahlmeyer-Mertens. --  
Toledo, 2023. 115 p.

Tese (Doutorado Campus de Toledo) -- Universidade  
Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências Humanas e  
Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2023.

1. Descartes. 2. Heidegger. 3. Ontologia. I. Battisti,  
César Augusto, orient. II. Kahlmeyer-Mertens, Roberto  
Saraiva, coorient. III. Título.

**GEDER PAULO FRIEDRICH COMINETTI**

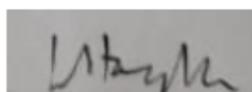
A temporalidade desenvolvida na obra "Ser e Tempo" como viés de leitura das duas primeiras "Meditações" de Descartes

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Metafísica e Conhecimento, APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:



Orientador(a) - César Augusto Battisti

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

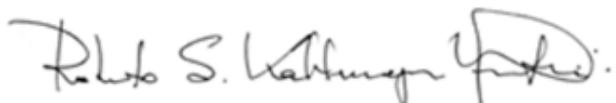


Wojciech Zbigniew Starzynki



Alexandre Guimarães Tadeu de Soares

Universidade Federal de Uberlândia (UFU)



Roberto Saraiva Kahlmeyer Mertens

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)



Libanio Cardoso Neto

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

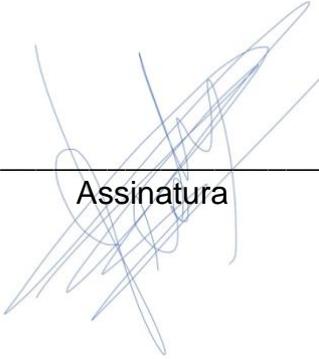
Toledo, 23 de fevereiro de 2023



## DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, GEDER PAULO FRIEDRICH COMINETTI, pós-graduando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unioeste, *campus* Toledo, declaro que este texto final de tese é de minha exclusiva autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem ou o uso de paráfrase, bem como a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitas às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 23 de fevereiro de 2022.



---

Assinatura



*Trabalho dedicado ao meu pai, in  
memoriam.*



## AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pelo dom da vida, pela nova oportunidade de progredir intelectual e moralmente, pelos anjos de bem que me acompanham e me auxiliam pela senda do bem.

À minha Mãe, meu anjo nesta Terra, que me ensinou a orar, a olhar a vida espiritual, que me deu valores e condições para seguir em frente e jamais desistir. Você, Mãe, que caía de sono me ajudando a estudar para as provas do “Segundo Grau”; que se endividou ao parcelar um computador para eu terminar minha tese (quando o meu não ligou mais), você, Mãe... meu tudo... só você sabe das nossas lutas juntos por todos esses anos. Saiba: és meu Anjo mais fiel... te Amo, eternamente...

Ao meu Pai, Geder Paulo Cominetti, que sempre optou por me proporcionar os caminhos para a educação em lugar de bens materiais; que me ensinou a calma, que me deu a paz de um acolhimento de pai; que me deu o exemplo, a força e a coragem de ser eu mesmo, ainda que meu espírito rebelde e inconformado ainda não tenha aprendido todas suas lições. Você, Pai, que se foi tão rápido e tão sem cerimônias, fez do seu cantinho do mundo um lugar melhor; e eu, por um Amor divino, tive a oportunidade de estar nesse cantinho do mundo para florescer junto ao teu Sereno Amor... te Amo, eternamente...

À minha amada esposa, Livia Ruiz, agradeço profundamente por todo o Amor da nossa convivência, pelo sorriso jovial que ilumina nosso lar, pela leveza de espírito livre, que traz luz às trincheiras desta existência, e pela experiência única de sermos dois em um – ou um em dois... você que, por conta deste doutoramento, foi submetida a irreversíveis eternidades de solidão, meu mais sincero reconhecimento de que, sem você, eu estaria sempre à sua procura... te Amo, eternamente...

Ao meu irmão Daniel Fernando Friedrich Cominetti, pelas sugestões e revisões de língua inglesa, pelo trabalho criterioso de análise e de avaliação de trechos deste trabalho. És Grande, meu nobre... te Amo, eternamente...

À dona Netti e ao Sr. Téo, pela companhia inestimável, pelo cuidado e pelo carinho com o qual me amam e me querem bem ao lado daquele que é o maior presente desta vida a vocês. Amo vocês...

Ao Instituto Federal do Paraná, pela política de valorização da capacitação docente.

Ao doutor César,  
Meus agradecimentos mais que especiais, não só pelo incentivo, pelos debates, pela orientação e pelo apoio, mas principalmente pelo acolhimento da complexa tarefa de realizar um trabalho de pesquisa tomado a partir de dois autores.

Ao doutor Roberto,

Meus agradecimentos mais cordiais, pelas sugestões de leitura, pela coorientação, pelo fomento da pesquisa em Heidegger na Unioeste e pela atenção dedicada a todo um grupo de pesquisadores, dos quais colho frutos de intensos debates.

Ao doutor Alexandre,

Meus também cordiais agradecimentos pelo vasto conhecimento em Descartes que me é posto à disposição sempre que o procurei, pelos enriquecedores encaminhamentos de leituras, pelas correções de percurso mais que bem-vindas e pelo direcionamento preciso de aspectos cruciais ao desenvolvimento de meus trabalhos.

Ao doutor Wojciech,

Minhas sinceras deferências pela detida análise de meu trabalho de qualificação, que influenciou o curso desse trabalho final por meio das leituras sugeridas, da correção de abordagens e pelo amplo olhar da literatura fenomenológica acerca de Descartes.

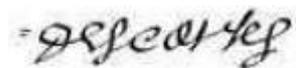
Ao doutor Libanio,

Meus agradecimentos mais cordiais, pelos textos que me emprestou, pelo auxílio na compreensão da noção de “tempo” entre Heidegger e Aristóteles, pela coordenação do grupo de estudos em Heidegger, que muito me ajudou e me incentivou nos estudos do autor, e pela sempre dedicada importância dada a minhas questões, a meus anseios e a meus propósitos acadêmicos.

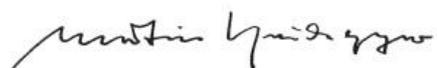
São mestres como vocês que inspiram minha trajetória acadêmica.

Muito obrigado!

Quanto àqueles que, não se preocupando em compreender a série e o nexó de minhas razões, se empenharão em tagarelar sobre suas conclusões, tomadas somente uma a uma, como muitos costumam fazer, não colherão muito fruto da leitura deste escrito.



Tal como acontece com o que já foi pensado antes e com o que já se encontra nos filósofos antigos, todas essas coisas são vistas pela primeira vez quando, elas próprias, são pensadas de novo.





## RESUMO

COMINETTI, Geder Paulo Friedrich. *A temporalidade descrita em “Ser e Tempo” como chave de leitura das duas primeiras “Meditações” de Descartes*. 2023. 115 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2023.

Heidegger instala um debate explícito com Descartes evocando a imagem da filosofia como uma árvore, cujas raízes seriam a metafísica: do que se nutrem tais raízes? Essa questão dá relevância ao *sum*, indiscutido em Descartes. Discutir o *sum* a partir de *Ser e Tempo* dá nova chave de leitura face às abordagens históricas ou lógicas das *Meditações*. Críticos têm veemente se dedicado a discutir o motor da passagem entre as etapas meditativas. Tem-se concluído que a ordem das razões não serve como motor, pois uma razão precisa ser provocada por problemas – o que ganha fôlego da admissão de que o procedimento analítico é constituinte das *Meditações*. Para nós, os problemas surgem de um contexto ontologicamente elaborado. A abertura desse contexto está vinculada a um modo de ser subsumido à obra de Descartes, visualizado na aproximação – coordenada por *Ser e Tempo* – entre as *Meditações* e o *Discurso*. Logo, nossa tese é a de que, em lugar de uma ordem das razões ou de uma ordem dos problemas, deve-se admitir o movimento ekstático que dinamiza as *Meditações*. Nosso estudo deixa ver como a letra cartesiana está imbuída de pressupostos existenciais, visualizados na harmonização das *Meditações* com o *Discurso*. Assim, por deixar ver, nossa tese não ganha as formas de uma análise textual que procura esgotar a discussão comentarista sobre extratos eleitos, mas também não se esquivava de conhecer Descartes por ele mesmo. Ancorado fielmente à manifesta intenção de Descartes em reformular tão-somente os próprios pensamentos (αυταρκεια), o saldo de nossa investigação entrega ao leitor uma diligente reconstituição do *cogito* à luz do pensamento cartesiano, de modo que não se encontrará, aqui, a defesa de um ou de outro autor, mas antes um pensar de novo o que já foi pensado outrora; mas, desta vez, pensado de novo como novo.

**Palavras-Chave:** Descartes; Heidegger; ontologia; Discurso do Método, *Meditações* e *cogito*; ser-aí e temporalidade.



## ABSTRACT

COMINETTI, Geder Paulo Friedrich. *The temporality described in "Being and Time" as a key for reading Descartes' first two "Meditations"*. 2023. 115 p. Thesis (PhD in Philosophy) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2023.

Heidegger installs an explicit debate with Descartes evoking the image of philosophy as a tree, whose roots would be metaphysics: from what do such roots nourish? This question gives relevance to the unquestionable sum, in Descartes. Discussing the sum from the perspective of Being and Time gives a new reading key when faced with the historical or logical approaches of the Meditations. Critics have vehemently devoted themselves to discussing the driving force of the passage between the meditative stages. It has been concluded that the order of reasons does not serve as a motor, because a reason needs to be provoked by problems - which gains strength from the admission that the analytic procedure is constitutive of the Meditations. For us, problems arise from an ontologically elaborated context. The opening of this context is linked to a way of being subsumed to Descartes' work, visualized in the approximation - coordinated by Being and Time - between the Meditations and the Discourse. Therefore, our thesis is that, instead of an order of reasons or an order of problems, one should admit the ecstatic movement that energizes the Meditations. Our study lets us see how the Cartesian letter is imbued with existential presuppositions, visualized in the harmonization of the Meditations with the Discourse. Thus, by letting see, our thesis does not gain the forms of a textual analysis that seeks to exhaust the commentary discussion on chosen extracts, but neither does it shy away from knowing Descartes for himself. Anchored faithfully to Descartes' manifest intention to reformulate only his own thoughts (), the balance of our investigation delivers to the reader a diligent reconstitution of the cogito in the light of Cartesian thought, so that one will not find, here, the defence of one or another author, but rather a re-thinking of what was once thought; but, this time, re-thought as new.

**KEY WORDS:** Descartes; Heidegger; ontology; The Discourse on the Method, Meditations on First Philosophy and *cogito*; being-there and temporality.



## REFERÊNCIAS ABREVIADAS

Toda citação se refere ao original, exceto quando indicamos uma tradução que não seja nossa. Nossas traduções acompanham a transcrição do original no rodapé da página. Textos originais em latim ou em alemão têm suas traduções elaboradas a partir do cotejo de traduções do original para o português, para o espanhol, para o inglês ou para o francês, cujas referências estão dadas ao final do trabalho.

As citações de *Ser e Tempo* remeterão ao original publicado nas obras completas de 1967, mas as citações diretas terão sua composição a partir das traduções citadas ao final do trabalho. Sua citação será dada pelas iniciais do vernáculo original em que foi publicada seguidas de sua paginação. Assim, “SZ, 10” indica *Sein und Zeit*, 1967, página 10. As demais obras de Heidegger serão referenciadas a partir de traduções referenciadas ao final do trabalho.

As citações a Descartes remeterão à publicação de sua obra completa, reunida por Adam e Tannery, no seguinte formato: “AT X 121”, em que, as iniciais indicam a edição citada, o algarismo romano sequente indica o volume da obra e a numeração arábica indica a paginação. Quando a tradução for nossa, a transcrição do original será reproduzida no rodapé. Do contrário, as traduções estarão indicadas ao final do trabalho.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>14</b>
<b>1 DESCARTES.....</b>	<b>23</b>
1.1 Filosofia prática .....	24
1.2 Aspectos monitórios da filosofia primeira.....	30
1.3 O <i>cogito</i> e a união dele com o corpo .....	33
1.4 Considerações acerca do capítulo um .....	36
<b>2 SER E TEMPO .....</b>	<b>38</b>
2.1 Contrastes da noção de “existência” entre <i>Ser e Tempo</i> e as <i>Meditações</i> .....	46
2.2 Considerações acerca do capítulo dois.....	50
<b>3 DISCURSO DO MÉTODO COMO RECURSO À FENOMENOLOGIA .....</b>	<b>51</b>
3.1 As lunetas e uma nova conjuntura de mundo .....	52
3.2 Angústia e Ser-Próprio como modo de ser do <i>Discurso</i> .....	56
3.3 O sentido fáctico-filosófico das <i>Meditações</i> .....	59
3.4 Considerações acerca do capítulo três .....	66
<b>4 LEITURA FENOMENOLÓGICA DAS MEDITAÇÕES DE DESCARTES .....</b>	<b>68</b>
4.1 Atualidade e Atualização.....	68
4.2 O enunciado como horizonte meditativo .....	72

4.3 A primeira <i>Meditação</i> como afastamento do sentido da verdade especulativa.....	76
4.4 Proposta de leitura ontológica da primeira <i>Meditação</i> .....	77
4.5 Proposta de leitura ontológica da segunda <i>Meditação</i> .....	88
4.6 A temporalidade desenvolvida na obra <i>Ser e Tempo</i> como viés de leitura das duas primeiras <i>Meditações</i> de Descartes.....	94
<b>Considerações finais .....</b>	<b>100</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>107</b>



## INTRODUÇÃO

Ao final do verão de 1647, surge a tradução francesa de *Renati Descartes Principia Philosophæ* acompanhada da *Lettre-préface*, cujo texto faz a imagem da filosofia nos seguintes termos:

Toda a Filosofia é como uma árvore cujas raízes são a Metafísica, o tronco é a Física e os galhos que saem do tronco são todas as outras ciências, que se reduzem a três principais, a saber, a Medicina, a Mecânica e a Moral (AT IX 14)<sup>1</sup>.

Em 1949, referindo-se à analogia cartesiana, Heidegger (1973, p. 253) publica esta passagem:

Aproveitando a imagem, perguntamos: em que solo as raízes da árvore da filosofia encontram seu apoio? De que chão as raízes recebem e, através delas, toda a árvore, as seivas e forças alimentadoras? Qual o elemento oculto no solo que percorre as raízes que dão apoio e alimento à árvore? Em que repousa e se movimenta a metafísica? O que é a metafísica vista desde seu fundamento? O que, em última análise, é a metafísica?

Com a retomada da imagem cartesiana, Heidegger mantém acesa a discussão acerca dos fundamentos da filosofia de toda uma tradição, na qual Descartes pontifica como autor paradigmático.

Alguns autores têm analisado a questão como uma dupla crítica de Heidegger a Descartes. A primeira delas trataria de que a descoberta do *cogito* é fonte do subjetivismo e do individualismo da modernidade, e, a segunda, de que a interpretação físico-matemática da natureza orientou o mundo moderno à tecnicidade irrefletida (cf. GUIGNON, 1983, p. 161). No primeiro caso, nos parece que veem Heidegger ao lado de autores para os quais o *cogito* reduziu a consciência humana à consciência meramente epistemológica. Aspectos da consciência político-social e da consciência moral seriam tão fundamentais a ele quanto a questão epistemológica, e que, com a escolha de Descartes por suprimi-las ao debate da essência humana, toda a modernidade se

---

<sup>1</sup> “Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, & les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la Médecine, la Mécanique & la Morale”.

encaminhou para a supervalorização do *ego* (cf. HERMANN, 2006, p.9). No segundo caso, o da tecnicidade irrefletida, os autores propõem que o debate seja visto à luz de temas aos quais Heidegger deu maior centralidade na maturidade de sua obra. Na conferência proferida sob o título de *A questão da técnica* (1953), vem à pauta a liberação da essência da técnica. Heidegger (cf. 1997, 57) questiona a instrumentalidade técnica como meio para fins, uma vez que, com a técnica industrial, diferentemente da técnica artesanal, *v.g.*, não se des-oculta (*αληθεια*) algo da natureza para com ela se manter numa relação harmônica. A partir da modernidade, a técnica arranca descomedidamente as condições de perpetuação da natureza para estocar recursos. Isso, que seria quase um contrassenso, se deve a tentativas de domínio da técnica que sempre escapam, levando o homem a novas tentativas de domínio que novamente lhe escapam e, que, assim, o conduzem em espiral<sup>2</sup>. Desse modo, tanto o ponto de vista dos autores que veem Heidegger apontar um subjetivismo em Descartes quanto o ponto de vista dos autores que pugnam pela essência da técnica nos parecem mais dedicados ao entendimento da obra heideggeriana do que à apropriação do debate em si.

Outras abordagens partem desse debate para colocar novas questões. Ao sopesar o pensamento dos autores, nos parece que essas abordagens ingressam mais detidamente na questão em tela. Para alguns, que marcam suas discussões pela alteração do “eu sou” em lugar do “eu penso”, o enfoque levantado por Heidegger não só representaria uma espécie de “correção” ao pensamento de Descartes, mas também a referência a um período que deve ser abandonado: o período que privilegiou o *cogito à res extensa* (cf. RICŒUR, 1969, p. 305). Diferente daqueles autores que antes relatamos como defensores de que, em Heidegger, há uma acusação de subjetivismo, esses que agora destoam o *cogito da res extensa* indicam como Heidegger pende ao oposto, exagerando ao relatar a existência humana como um permanente “fora” sem interioridade. Numa espécie de “hermenêutica do *eu sou*”, essa abordagem indicaria a peculiaridade heideggeriana em se opor ao *cogito* e

---

<sup>2</sup> Nessa vertente, a técnica teria seu fundamento na subjetividade, uma vez que, numa dimensão filosófica, envolve o colocar-se no mundo, do homem (cf. WERLE, 2000).

privilegiar a questão do “ser”, questão não só negligenciada como também mal elaborada por Descartes (cf. RICŒUR, 1968, p. 66). Quando Descartes pergunta “o que é o ‘ser’?”, a resposta de que “o ser é o que aparece para si mesmo representado enquanto seu próprio representante” tentaria resolver o problema indicando que “ser” é “evidenciar” tanto seu interior quanto seu exterior (cf. FLYNN, 1983, p. 10). Mas, o problema não é a resposta em si, pois sequer a questão fora proposta de modo adequado. A própria estrutura da questão deveria ser levantada como problema para, só então, a resposta ser encaminhada. Por outro lado, autores têm encarado o debate sob viés completamente oposto, alimentando a hipótese de que a resposta à questão do “ser” estaria mais próxima de ser colocada por Descartes do que por Heidegger (cf. KEYES, 1972, p. 131). A dúvida metódica das *Meditações* encaminharia adequadamente a questão do “ser”, não exigindo nova elaboração, uma vez que ela seria capaz de conduzir à estrutura mais originária do que a estrutura ser-no-mundo. Para esses autores, a questão do “ser” é prejudicada, não pela questão cartesiana, mas pela arbitrariedade de sua solução. Descartes não deveria ter se contentado com o “eu penso” quando o fundamento da existência está no “Outro” (cf. LEVINAS, 1974, p. 232). Só a estrutura “um-para-o-outro” estaria à base do “ser” do “ente” que nós mesmos somos, e a dúvida metódica poderia sim nos ter levado a ela.

Para nós, o debate incita um retorno a Descartes. Ao que nos parece, em busca da questão pelo sentido de “ser”, Heidegger perpassa por fundamentos ontológicos da existência humana, o que, por conseguinte, daria fundamentos aos próprios fundamentos de Descartes. Sustentamos que a filosofia de Heidegger fornece elementos para se pensar fundamentos ontológico-existenciais na filosofia cartesiana, o que tratamos propriamente como a correção do pensamento cartesiano por o trazermos às demandas do pensamento da atualidade. No desenvolvimento de sua analítica existencial, “via de acesso” de seu projeto rumo ao sentido de “ser” (cf. KAHLMEYER-MERTENS, 2002), há inúmeras referências àquilo que seria um desmonte, uma destruição ou desconstrução da noção de *cogito* cartesiano. Embora autores tenham também pinçado esse ponto para fomentar discussões fenomenológicas junto ao *cogito* cartesiano (cf. BARBARAS, 2000, p. 49),

sugerindo, por vezes, abordagens diferentes das de Heidegger (cf. MERLEAU-PONTY, 2009, p. 61), ou mesmo indicando perspectivas à própria fenomenologia de Heidegger (cf. HENRY, 2008, p. 6), voltamo-nos a um estudo mais estrito desse debate, na tentativa de compreender o *cogito* pelo viés da temporalidade em Heidegger sem querer retocar tais conceitos. Pensamos que, ao permear *Ser e Tempo às Meditações*<sup>3</sup>, visando uma retomada a essa última, conseguiríamos entender como os fundamentos da existência humana na analítica existencial poderiam fundamentar o *cogito* em Descartes. De fato, quando nos perguntamos “*como podem os existenciais de Ser e Tempo serem administrados junto às Meditações de Descartes?*” não quisemos apenas, como que por mera curiosidade, testar os limites de nossa própria criatividade<sup>4</sup>. Ao que nos parece indicar, o problema reverbera o tom em que o próprio debate se instala, sem, com isso, perder a perspectiva de ambos os pensadores. Explicaremos melhor como isso parece se dar.

Recentemente, em 2018, a publicação conjunta do *Discurso do Método*<sup>5</sup> com seus *Ensaio*s foi tardiamente recebida pela língua portuguesa, mas não só por ela. O *Discurso* foi originalmente publicado por Descartes como um “prefácio” a seus *Ensaio*s (AT I 349)<sup>6</sup>. Com o passar dos anos, a matéria dos *Ensaio*s foi, pouco a pouco, superada, o que fez com que os editores vissem uma contribuição mais relevante no *Discurso* do que nos *Ensaio*s. O tom de “prefácio” foi se apagando e, por volta do século XIX, o *Discurso* foi consolidado como um texto fundamental, passando a ter o caráter de um “tratado autônomo”. A publicação conjunta do *Discurso* com os *Ensaio*s se diz tardia porque acontece no seio de uma tradição que há muito já o toma como “tratado autônomo”. Se fez comum ler o *Discurso* em retrospecto às *Meditações*, postura responsável pelo cunho eminentemente racional e

---

<sup>3</sup> “*Meditações sobre filosofia primeira, nas quais se demonstram a existência de Deus e a distinção da alma e do corpo*”, doravante mencionada como “*Meditações*”.

<sup>4</sup> Seguimos a tradução de “existencial” para *esistenziale* e “existenciário” para *existentielle*. O primeiro, indica uma determinação ontológica, e o segundo, uma ôntica. Assinalamos a tradução desses termos porque Fausto Castilho os inverteu, rompendo assim com a tradição de leituras em português.

<sup>5</sup> “*Discurso do Método para bem conduzir a própria razão e procurar verdade nas ciências*”, doravante mencionado como “*Discurso*”.

<sup>6</sup> É certo, no entanto, que a publicação da obra em latim, 7 anos mais tarde que a primeira edição, em francês, teve o ensaio intitulado *Geometria* suprimido do conjunto.

apriorístico com o qual o método cartesiano foi abordado (cf. GARBER, 1999, p. 100-1). A frente que faz agora a publicação conjunta entre o *Discurso* e seus *Ensaio*s é a de recuperar o intuito original do autor, o de propor uma filosofia eminentemente prática em lugar da filosofia especulativa do medievo (cf. GAUKROGER, 1995, p. 145 e ss.). Em um esforço conjunto a essa frente, a reconstituição da filosofia cartesiana que faremos em nosso primeiro capítulo segue essa vertente e procura inverter a tendência de ler o *Discurso* a partir das *Meditações*, lendo-as a partir desse horizonte da “prática”. Nossa estratégia parte da aproximação entre o texto das *Meditações* e o da quarta parte do *Discurso* para propor um lugar a elas dentro do todo da obra de Descartes. Desse modo, tenderemos a compreender o *cogito* como o registro da existência humana em um texto marcado pelo propósito de explicitar os fundamentos nas ciências. A consequência disso é a apropriação do *cogito* como “capacidade de distinguir o verdadeiro do falso”, definição dada no *Discurso* (AT VI 2), cuja utilidade é justamente a demarcação dele para com outros modos de ser da existência humana.

Para acompanhar o debate entre Descartes e Heidegger que apontamos, julgamos prudente a demarcação incisiva de dois temas no pensamento de Heidegger: o tema do cuidado (*Sorge*)<sup>7</sup> e o tema da temporalidade (*Zeitlichkeit*). Sendo o nosso propósito o de mostrar os fundamentos da existência humana propostos por Descartes<sup>8</sup> a partir dos fundamentos da existência humana propostos por Heidegger, a reconstrução do pensamento de Heidegger, que faremos em nosso segundo capítulo, se cumpre ao ressaltar como o autor propõe a essência da existência humana enquanto “cuidado”, cujo sentido é a “temporalidade”.

*Ser e Tempo* nos pareceu central ao desenvolvimento desses temas porque reúne o projeto da analítica existencial de Heidegger em sua

---

<sup>7</sup> Para uma explanação concisa do tema, indicamos COMINETTI, 2022, p. 105-124.

<sup>8</sup> Talvez, não possamos afirmar categoricamente que Descartes queira mostrar os fundamentos da existência humana, uma vez que deixa o *sum* indiscutido, como pretendemos mostrar adiante. Ademais, tratar da existência humana implica diretamente a refutação do *cogito* como um constructo artificial que não soube captar a abertura de mundo como traço fundamental do existir. Não obstante, a provocação se serve dos próprios limites que a formulação *cogito ergo sum* sutilmente esconderia na evidência do “existir” que o *cogito* sustenta na atmosfera da dúvida metódica.

integralidade (cf. ESCUDERO, 2010, p. 32). Na obra, a temporalidade é desenvolvida como um conjunto de três ekstases que se identificam como futuro, passado e presente. Longe de serem abordadas como uma sequência de “agoras”, elas tratam de uma única estrutura, na qual as três ekstases se dão concomitantemente. O presente se abre a partir de um futuro, mas nos limites de seu passado. É assim, *grosso modo*, que a realidade se dá de uma maneira essencialmente dinâmica, emanando daí o surgimento dos entes, como que liberados por essa dinamicidade motriz. É a temporalidade que dá sentido à estrutura essencial da existência: o cuidado. Expresso como “anteceder-a-si-mesmo-já-lançado-junto-a” (SZ, 192), o cuidado indica que as ocupações humanas se sustentam em projetos que ela abre a partir de uma antecipação de si. Sua essência é projetar a si mesma sempre naquilo que ela pode vir a ser, e a partir da antecipação de si nesse futuro que lhe pode ocorrer, ela compreende a si mesma junto aos entes dos quais se ocupa. Nessa antecipação de si, a existência tem os limites daquilo que foi, e assim se compreende já lançada nesses limites. Seu presente é compreendido junto dos entes com os quais ela se ocupa, o que, na maioria das vezes, a leva à compreensão de si a partir deles, que lhe estão à mão. A essência do humano é o cuidado porque existir é sustentar a compreensão de si em projetos que se abrem temporalmente. Para nós, a leitura das *Meditações* de Descartes pode ser colocada nesses termos.

O intuito de ler as *Meditações* a partir da analítica existencial esbarra naquilo que tentamos defender acima. Se a filosofia de Descartes é uma filosofia prática, que se volta à aplicabilidade; se as *Meditações* se dedicam a apenas uma parte desse projeto maior de Descartes; e, se a analítica existencial parte da mais comum e rotineira ambientação da existência; então, as *Meditações* não poderiam ser lidas a partir da analítica existencial, pelo simples fato de que ambas tratam de diferentes situações de abordagem da existência humana. Na tentativa de corrigir esse desvio, nosso terceiro capítulo fará um mapeio dos existenciais – determinações da existência, assim como as

categorias são determinações dos entes<sup>9</sup> – que podem ser vislumbrados no *Discurso*. O que primeiro nos motiva a essa empreita é o fato de partirmos da visão de que o *Discurso* é um prefácio aos *Ensaio*s, e que nele está contida uma autobiografia existencial do autor. Nas três primeiras partes do *Discurso* – às quais nos dedicaremos exclusivamente –, temos a narrativa do autor voltada aos motivos que o fizeram compor suas *Meditações* sobre a filosofia primeira. A angústia em Descartes não se vincular aos modos de ser na atitude científica de sua época fazem com que ele decida realizar sua própria existência a partir de si, abrindo seu presente a partir de um futuro limitado por ser passado. Essa abordagem nos permite captar existenciais significativos de sua filosofia primeira, tais como a falta de sentido, que as ciências fácticas lhe proporcionavam, e a solidão, na qual o autor ingressa para se afastar da vida prática.

A leitura das duas primeiras partes do *Discurso* a partir da analítica existencial nos dá a perspectiva de que a ciência à época de Descartes era por ele entendida sob três perfis: a ciência dos doutos<sup>10</sup> (AT VI 4-5), a ciência dos consuetudinários<sup>11</sup> (AT VI 10) e a ciência dos mais sensatos<sup>12</sup> (AT VI 23-4). A

---

<sup>9</sup> “Os existenciais se distinguem das categorias, primeiro, porque articulados com a questão da temporalidade, depois, porque, em consequência, possuem um caráter ontológico e prático ao mesmo tempo, isto é, definem uma dimensão da ontologia, enquanto resultam da compreensão do ser, e ao mesmo tempo, têm um caráter prático enquanto esta compreensão do ser determina um modo de ser futuro do homem – enquanto Dasein – expresso, por exemplo, no existencial fundamental do *ter de ser* (*Zu-sein*) compreender o ser (ontologia) implica *ter que ser* (Ético-antropológico-existencial)” (STEIN, 1993, p. 72).

<sup>10</sup> “Mas, logo que terminei esse curso de estudos, ao cabo do qual se costuma ser recebido na classe dos doutos, mudei inteiramente de opinião. Pois me achava enleado em tantas dúvidas e erros, que me parecia não haver obtido outro proveito, procurando instruir-me, senão o de ter descoberto cada vez mais a minha ignorância. E, no entanto, estivera numa das mais célebres escolas da Europa, onde pensava que deviam existir homens sábios, se é que existiam em algum lugar da Terra. Aprendera aí tudo o que os outros aprendiam, e mesmo, não me tendo contentado com ciências que nos ensinavam, percorrera todos os livros que tratam daquelas que são consideradas as mais curiosas e as mais raras, que vieram a cair em minhas mãos. Além disso, eu conhecia os juízos que os outros faziam de mim; e não via de modo algum que me julgassem inferior a meus discípulos, embora entre eles houvesse alguns já destinados a preencher os lugares de nossos mestres. E, enfim, o nosso século parecia-me tão florescente e tão fértil em bons espíritos como qualquer dos precedentes. O que me levava a tomar a liberdade de julgar por mim todos os outros e de pensar que não existia doutrina no mundo que fosse tal como dantes me haviam feito esperar” (DESCARTES, 1973, p. 38).

<sup>11</sup> “É certo que, enquanto me limitava a considerar os costumes dos outros homens, pouco encontrava que me satisfizesse, pois advertia neles quase tanta diversidade como a que notara anteriormente entre as opiniões dos filósofos. De modo que o maior proveito que daí tirei foi que, vendo uma porção de coisas que, embora nos pareçam muito extravagantes e ridículas, não deixam de ser comumente acolhidas e aprovadas por outros grandes povos, aprendi a não

primeira, essencialmente especulativa, poderia ser representada pelo saber acadêmico que interpretava a natureza por meio dos livros e dos raciocínios. A segunda, espécie de saber repassado dos preceptores aos seus pupilos, teria a vantagem de estar mais próxima à natureza, mas pecaria pela irreflexão que acompanhava a hierarquia entre eles. A terceira, à qual Descartes mais se aproximava, prometia maiores avanços, mas esbarrava na falta de convenções pelas quais pudesse comunicar de modo mais sólido os seus achados. Esses três perfis do modo de ser na atitude científica não dão a Descartes a possibilidade de sua realização, e nós interpretaremos esse fato como a angústia existencial que o leva a seu poder-ser mais próprio. Essa tese é o que sedia nossa proposta de leitura das *Meditações* pelo viés de *Ser e Tempo*. Ela estará sustentada em nosso terceiro capítulo, preparando o devido ingresso nas *Meditações*. Temática dedicada ao nosso quarto capítulo, o primeiro parágrafo da primeira *Meditação* será esmiuçado nesse horizonte, mostrando como a dúvida metódica pode ser entendida a partir daquilo que uma existência pode ser enquanto atitude científica. O quarto capítulo ainda avança ao segundo parágrafo da primeira *Meditação* para chamar atenção à “mente livre de todas as preocupações, no sossego de um retiro solitário” do autor como uma decisão antecipada sobre a natureza dos fundamentos da realidade. No caso, Descartes já decidiu por vasculhá-los no domínio da vida teórica (AT VII 350), o que modula significativamente a natureza a ser descoberta como fundamento. Como arremate, o capítulo salta daí para discutir o “ser” do *cogito* na estrutura da temporalidade, concluindo, por fim, seu saldo, nas análises reservadas às considerações finais.

Assim, esperamos que a nossa tese consiga atualizar a questão dos fundamentos das ciências em Descartes. Esperamos somar à tendência de ler o autor pelo autor e de nos aproximarmos de uma interpretação que condiga ao

---

crer demasiado firmemente em nada do que me fora inculcado só pelo exemplo e pelo costume; e, assim, pouco a pouco, livre-me de muitos erros que podem ofuscar a nossa luz natural e nos tornar menos capazes de ouvir a razão” (DESCARTES, 1973, p. 41).

<sup>12</sup> “Entre várias opiniões igualmente aceites, escolhia apenas as mais moderadas: tanto porque são sempre as mais cómodas para a prática, e verossimilmente as melhores, pois todo excesso costuma ser mau, como também a fim de me desviar menos do verdadeiro caminho, caso eu falhasse, do que, tendo escolhido um dos extremos, fosse o outro o que deveria ter seguido” (DESCARTES, 1973, p. 50).

que ele próprio quis dizer. A esse propósito, a hermenêutica da facticidade de *Ser e Tempo* nos parece particularmente eficaz junto à obra de Descartes, cuja letra do autor grafa marcas indeléveis de sua existência. A analítica existencial de *Ser e Tempo* nos parece ainda mais adepta ao caso quando tratamos das *Meditações*. Esse texto, muitas vezes, foi tomado como todo o pensamento de Descartes e, assim, sua dimensão junto ao projeto de uma filosofia prática foi abafada. A analítica existencial como chave de leitura da filosofia prática de Descartes parece contribuir com esse redimensionamento das *Meditações* quando nos conduz a pressupostos da obra extraídos da própria obra. Com a sua abordagem, não precisamos recorrer à biografia que terceiros publicaram sobre o autor, na qual obliterações de estilo e de interpretação devem sempre intermediar a própria obra, nem recorrer à fria letra lógica do texto, à qual ignora o contexto de suas vivências e nos faz sempre saltar sobre as dicas que a história sussurra a nosso favor. A analítica existencial nos parece uma terceira via por demais adequada. Com ela, nossa aposta é a de pensar de novo o que já foi pensado, mas, desta vez, pensá-lo também como novo.

## 1 DESCARTES

Descartes é autor de um pensamento condensado, cuja recepção ocasiona inúmeros debates. As características sucintas de suas expressões têm motivado rios de tinta ao longo de séculos, ainda que não haja correnteza capaz de desaguá-las em ideias cristalinas. Talvez, nos seja mesmo impossível algum dia alçar sua inteira compreensão, ainda que fôssemos ingênuos o bastante para almejá-la. Sua obra, composta por um pequeno número de publicações levadas a termo, algumas obras inacabadas e uma extensa correspondência intelectual, entrega o legado de um autor cauteloso, que procurava, entre fábulas e confissões, a mais adequada expressão de um mundo fadado a mistérios e incompreensões.

A moldura que aqui guarnece o quadro do pensamento de Descartes não aufere as cores de tudo o que os séculos pintaram com suas paletas. Retemos nossos traços ao que Descartes quis elaborar como uma filosofia prática (AT VI 61). Nas *Meditações*, a dúvida metódica radical de caráter hiperbólico (cf. GUEROULT, 1953, p. 34 e ss.) talvez tenha um papel mais definido no todo do sistema de Descartes do que o *cogito*. Afinal, se vê quase que espontaneamente como ela é instaurada a serviço de um todo maior do que ela. Quanto ao *cogito*, pode-se mais facilmente se perder de vista a sua função de ponto fixo arquimediano (AT VII 24)<sup>13</sup>. Para evitar esse risco, recorreremos a uma visão do pensamento de Descartes dada no *Discurso*, pois o quadro geral de sua filosofia que ali está apresentado ajuda a manter a perspectiva adequada do papel de sua filosofia primeira. Com isso, esperamos não perder o essencial das duas primeiras *Meditações* ao perfilar sua temática à quarta parte do *Discurso* (cf. LAPORTE, 1988, p. 15 e ss.), ainda que possamos encontrar diferenças entre a elaboração da dúvida em ambas as obras (AT I 350)<sup>14</sup>. Quanto ao *cogito*, pensamos que seria irrazoável nos

---

<sup>13</sup> “Arquimedes, para tirar o globo terrestre de seu lugar e transportá-lo para outra parte, não pedia nada mais exceto um ponto que fosse fixo e seguro. Assim, terei o direito de conceber altas esperanças, se for bastante feliz para encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável” (DESCARTES, 1973, p. 99).

<sup>14</sup> Descartes afirma que, dada a linguagem vulgar do *Discurso*, não aprofundou a dúvida como nas *Meditações*. A citação se refere à correspondência entre Descartes e Mersenne, mas

contrapormos à interpretação de que ele vinca a indubitável realidade da própria existência, de que ele é percebido clara e distintamente ou mesmo de que ele trata de uma intuição intelectual, capacidade inata de imediata constatação da verdade (cf. GUEROULT, 1953, p. 122 e ss.). Queremos, de fato, tomar essas imagens do pensamento cartesiano sob o viés prático de sua filosofia, principalmente pelos motivos abaixo.

### 1.1 Filosofia prática

Descartes compôs sua obra como esforço contrário à filosofia especulativa, que conduzia o pensamento científico da época (cf. GILSON, 1969, p. 17 e ss.). Voltada a uma postura contemplativa, a filosofia especulativa poderia ser caracterizada como aquela em que o homem se coloca à parte da matéria pesquisada, olhando-a como que separada de si. A filosofia prática lhe seria um esforço contrário no sentido de que o filósofo se põe a interagir com a matéria pesquisada, fazendo da pesquisa uma espécie de construção de passagens ou caminhos que o permitam experimentar o objeto em seus mais variados ângulos para daí constatar aquilo que resultou desse trato. A passagem que segue pode nos avizinhar do sentido daquilo que Descartes entende como “filosofia prática”:

Costumo distinguir duas coisas em Matemática, a saber, história e ciência. Por história, entendo tudo o que foi descoberto outrora e que agora está registrado nos livros; no entanto, por ciência, entendo a habilidade de analisar todas as questões e de encontrar, pelo próprio engenho, tudo o que pode ser encontrado pelo homem nessa matéria; que aquele que tem realmente [a ciência] não quer muito do outro, e então ele é chamado muito apropriadamente de *αυτάρκης*. E ainda que ele não deva ignorar tudo o que está contido nos livros, lhe é suficiente ter algumas informações gerais [...] pois há muitas coisas que melhor são guardadas nos livros do que na memória, como observações astronômicas, tabelas, regras, teoremas e, finalmente, tudo o que não se fixa

---

poderia ser complementada, ao leitor interessado, pela combinação do estudo conjunto dessa com mais uma carta datada em março do mesmo ano a um correspondente desconhecido (AT I 352-4) e com a carta de 22 de fevereiro de 1638 destinada ao padre Vatier (AT I 558-65).

automaticamente na memória depois de aprendido (AT III 722)<sup>15</sup>.

Tomando “ciência” num sentido extensivo, entendemos que o pesquisador é aquele que se põe numa relação com seu objeto de pesquisa, operacionalizando-o por meio de todas as suas capacidades de o analisar para dele descobrir “tudo o que pode ser encontrado pelo homem nessa matéria”. O sentido de αὐτάρκης nos diz um pouco daquilo que Descartes entende por “bom senso” como “capacidade de distinguir o verdadeiro do falso” (AT VI 2), tema que abordaremos mais abaixo. A “ciência” se dá como atitude humana voltada a descobertas, a resoluções de problemas e a construções que ampliem o entendimento humano sobre quaisquer matérias. Desse modo, a amplitude do tema é incomensurável, uma vez que pela expressão podemos entender tanto os discursos voltados à produção de conhecimento – e suas aplicações – como até mesmo os discursos que encaminhariam à felicidade<sup>16</sup>. Por esse motivo, a filosofia prática nos parece exigir uma compreensão de “homem” em sua integralidade, já que todas suas capacidades devem lhe prestar auxílio para suas descobertas. No entanto, nos parece que há certa tendência de a literatura tomar a existência humana, em Descartes, reduzida ao *cogito* (cf. TEIXEIRA, 1990, p. 15). Neste trabalho, cuidaremos em traçar a filosofia de Descartes num plano amplo, no qual consigamos vislumbrar o espírito de αὐτάρκης em sua filosofia primeira<sup>17</sup>. Vejamos alguns traços da obra de Descartes que justificariam nossa perspectiva.

---

<sup>15</sup> “*In eundem enim fere sensum duo soleo in Mathesi distinguere, historiam scilicet, et scientiam. Per Historiam intelligo illud omne quod iam inventum est, atque in libris continentur; per Scientiam vero, peritiam quaestiones omnes resolvendi, atque adeo inveniendi propria industria illud omne quod ab humano ingenio in ea scientia potest inveniri; quam qui habet, non sane multum aliena desiderat, atque adeo valde proprie αὐτάρκης appellatur. Et quamvis eorum quae in libris continentur plane ignarus esse non debeat, sufficit tamen illi generalis quaedam notitia (...) Multa enim sunt quae longe melius in libris quam in memoria asservantur, ut observationes Astronomicae, Tabulae, Regulae, Theoremata, et denique quicquid non sponte inhaeret memoriae postquam semel est cognitum: nam quo paucioribus illam implemus, eo aptius ingenium ad scientiam augendam retinemus.*”

<sup>16</sup> Sobre a filosofia prática como busca da felicidade, indicamos o estudo de Teixeira (1990) que arrolamos nas referências finais deste trabalho.

<sup>17</sup> Com a expressão “αὐτάρκης”, nos referimos à independência do pesquisador junto à natureza, sentido que pode ser contextualizado no estudo que publicamos em Cominetti (2021).

Numa carta destinada a Herbert de Cherbury, autor do livro *De Veritate*, Descartes nos parece indicar que suas expressões primam pela utilidade do que é dito, estando seu modo de falar a serviço de seus fins. A passagem abaixo destaca esse momento.

Ele quer que, em nós, haja tantas faculdades quanto há diversidade no que se tem a conhecer, o que não posso entender diferente do que como se, podendo a cera receber uma infinidade de figuras, disséssemos que a cera tem em si mesma uma infinidade de faculdade para as receber. O que é verdadeiro nesse sentido; mas não vejo qualquer utilidade que se possa tirar desse modo de falar, e antes até me parece ser nocivo, pois dá motivo para ignorantes imaginarem o mesmo montante de pequenas entidades diversas em nossa alma (AT II 598)<sup>18</sup>.

Aí, Descartes admite “verdade” nas ideias de seu correspondente, mas não vê a utilidade delas. O cuidado das expressões, no que tange à elaboração do que se quer dizer, tem sua utilidade voltada à rigorosa circunscrição do todo de seu sistema, sendo mesmo inútil se referir a verdades que possam dar ambiguidade a ele<sup>19</sup>. Mas isso não é regra. Suspeitamos de que essa mesma intenção de “utilidade” possa aparecer em expressões que trafeguem pela marginal da literalidade, como seria o caso, *v.g.*, da composição de fábulas ou de discursos confessionais. No *Discurso*, o timbre confessional é eficaz em mostrar o caminho que o autor seguiu nas ciências, mas não em publicizar suas intimidades. Esse quadro municia a tese de que Descartes pregava expressões úteis a seus intentos, e não à exegética especulativa que se deixaria sorver num “*mondo di carta*”<sup>20</sup>.

A publicação conjunta entre o *Discurso* e os *Ensaio*s reforça essa tese. A obra diz, *per se*, que seu tema “consiste mais na prática do que na teoria”

<sup>18</sup> “Il veut qu’il y ait en nous autant de facultés qu’il y a de diversités à connaître, ce que je ne puis entendre autrement que comme si, à cause que la cire peut recevoir une infinité de figures, on disait qu’elle a en soi une infinité de facultés pour les recevoir. Ce qui est vrai en ce sens-là ; mais je ne vois point qu’on puisse tirer aucune utilité de cette façon de parler, et il me semble plutôt qu’elle peut nuire en donnant sujet aux ignorants d’imaginer autant de diverses petites entités en notre âme”.

<sup>19</sup> “E muitas vezes notei que os filósofos erravam quando se esforçavam por explicar através de definições lógicas coisas que eram as mais simples e por si conhecidas, pois assim as tornavam mais obscuras” (AT VIII 8; AT IX-2 29).

<sup>20</sup> A expressão “*mondo di carta*” aparece em Galileo (cf. 1970, p. 143) e se refere à filosofia especulativa, voltada a um saber das essências, cujos conceitos e teorias se conservavam no teor de definitivas.

(AT I 349)<sup>21</sup>. Os *Ensaio*s corroboram a aplicação do método “a todo tipo de tema”, pois não invocam a si mesmos a verdade derradeira de sua matéria. Antes, eles pretendem comprovar a eficácia do método em que se alicerçam. Isso também se pode dizer da quinta parte do *Discurso*, na qual a medicina quer apenas se juntar ao rol de aplicabilidade do método. Os *Ensaio*s parecem nos servir mais ao entendimento do método do que aos resultados que alcançaram<sup>22</sup>, e, portanto, vemos também neles uma expressão útil à qual Descartes recorre para expressar seu pensamento.

Mesmo no plano de uma “moral científica” (cf. MESNARD, 1936, p. 29-32), o estudo das primeiras causas, por meio da filosofia, de nada adiantaria se delas não resultasse a prática de bem conduzir a vida. O bem julgar é bastante para o bem agir<sup>23</sup> (AT VI 28), mas, sem bem agir, o bem julgar é ineficaz (cf. BOUTROUX, 1985, p. 124). O bom julgamento tem seu valor moral atribuído à sua aplicabilidade, pois a mais alta liberdade é fruto da espontaneidade na escolha do que é claro e evidente (cf. KOYRÉ, 1987, p. 71). A moral, prática por excelência, mesmo quando procuraria bases na “cientificidade”, não

---

<sup>21</sup> “Não sei se entendi bem o que me objetais quanto ao título porque não coloco *Tratado do Método*, mas *Discurso do Método*, que é o mesmo que *Prefácio* ou *Aviso no tocante ao Método*,

para mostrar que não tenho o objetivo de ensiná-lo, mas tão-somente falar sobre ele. Porque, como podemos ver do que digo, ele consiste mais em Prática do que em Teoria, e chamo os *Tratados* seguintes de *Ensaio*s desse *Método*, porque afirmo que as coisas que eles contêm não puderam ser encontradas sem ele, e que podemos saber por eles o seu valor: como também inseri algo de Metafísica, Física e Medicina, no primeiro discurso, para mostrar que se estende a todos os tipos de matéria” [*Mais je n’ai su bien entendre ce que vous objectez touchant le titre; car je ne mets pas Traité de la Méthode, mais Discours de la Méthode, ce qui est le même que Préface ou Avis touchant la Méthode, pour montrer que je n’ai pas dessein de l’enseigner, mais seulement d’en parler. Car comme on peut voir de ce que j’en dis, elle consiste plus en Pratique qu’en Théorie, et je nomme les Traités suivants des Essais de cette Méthode, parce que je prétends que les choses qu’ils contiennent n’ont pu être trouvées sans elle, et qu’on peut connaître par eux ce qu’elle vaut : comme aussi j’ai inséré quelque chose de Métaphysique, de Physique, et de Médecine dans le premier discours, pour montrer qu’elle s’étend à toutes sortes de matières*].

<sup>22</sup> É o que apreendemos do esforço que Laporte (cf. 1988, p. 15) faz quando, v.g., deduz a dúvida metódica da primeira regra do método. Antes de concordarmos de que seja assim, concordamos que esse é o olhar adequado para o estudo do método, i.e., ver no *Discurso* a sua aplicabilidade em primeiro plano, deixando a literalidade de seus resultados em segundo lugar.

<sup>23</sup> “Não se inclinando a nossa vontade a seguir ou fugir a qualquer coisa, senão conforme o nosso entendimento lha represente como boa ou má, basta bem julgar, para bem proceder, e julgar o melhor possível para proceder também da melhor maneira” (DESCARTES, 1973, p. 52).

desceria à esfera do ideal sem intenção de retornar à vida na relação com os outros.

A “filosofia prática” de Descartes instaura uma visão de mundo que não quer substituir por um “arranjo de palavras”, mas alcançar um modo de compreendê-lo que seja eficaz à melhoria da vida humana (AT IX-2 322-3). Quem assumiria que, literalmente, os animais são máquinas?<sup>24</sup> Ver o corpo como uma máquina nos parece uma suposição para ajudar a compreendê-lo sob o ponto de vista de seu funcionamento, sua saúde, sua conservação. A analogia entre o funcionamento do corpo humano e o funcionamento de um relógio<sup>25</sup> (AT VI 50) é um recurso que ajuda a compreender que, entre os mais diferentes corpos, atuam as mesmas leis do mecanicismo. A física de Descartes parece então se prestar uma vez mais aos recursos linguísticos a partir de sua utilidade.

O sentido de “filosofia prática” tem a verdade por fundamento (AT VI 63). Uma arte qualquer, que se mostre capaz de gerar progressos úteis naquilo em que é empregada, tem verdades implícitas que a sustentam. Tais verdades não precisam ser explicitadas em palavras literais para serem vistas. O desenvolvimento de quaisquer artes rudimentares conserva regras de seu funcionamento que podem não ser percebidas, mas cujos efeitos as comprovam (AT IX-2 18). Tais efeitos podem mesmo aprimorar a teoria, uma vez que, mesmo a mais completa teoria não eximiria, *v.g.*, um artesão de empiricamente graduar a construção de instrumentos (AT II 469). No que se refere à filosofia prática, Descartes não a concebe sem os devidos

---

<sup>24</sup> A tese dos “animais máquinas” está sendo aqui levada em consideração apenas pela seguinte passagem do *Discurso*: “sabendo quantos diversos *autômatos*, ou máquinas moventes, a indústria dos homens é capaz de fazer, empregando nisso muito poucas peças, em comparação com a grande multiplicidade de ossos, músculos, nervos, artérias, veias e todas as outras partes que compõem o corpo de cada animal, considerarão esse corpo como uma máquina que, tendo sido feita pelas mãos de Deus, é incomparavelmente mais ordenada e tem em si movimentos mais admiráveis do que qualquer uma daquelas que possam ser inventadas pelos homens” (AT VI 55-6).

<sup>25</sup> “A fim de que aqueles que não conhecem a força das demonstrações matemáticas, e não estão acostumados a distinguir as razões verdadeiras das verossímeis, não se aventurem a negar tal fato sem exame, quero adverti-los de que esse movimento que acabo de explicar segue-se tão necessariamente da simples disposição dos órgãos que se podem ver a olho nu no coração, e do calor que se pode sentir com os dedos, e da natureza do sangue que se pode conhecer por experiência, como o de um relógio segue-se da força, da situação e da figura de seus contrapesos e rodas (DESCARTES, 1973, p. 65).

fundamentos teóricos: uma arte qualquer deve ser explicada (AT I 195; 501; 506) e um inventor deve ter um método (AT X 389). Por isso, a técnica também dá sentido à filosofia prática de Descartes, principalmente o sentido de objetividade aos experimentos (AT VI 63), à procura de padrões que se tornem instruções, ainda que essas instruções jamais descrevam uma experiência em sua totalidade (AT III 585).

A nosso ver, as *Meditações* não deixam de estar sobre a mesma esteira da atitude prática que os temas supramencionados. Sua elaboração nos parece pensada para valorizar o que elas pretendem mostrar (AT VI 41-2)<sup>26</sup>. Elas recobram o método dos antigos geômetras para apresentar suas descobertas, e isso porque a via analítica da qual se servem não só é mais adequada na apreensão das noções primeiras como também é a mais adequada ao ensino (AT IX-I 122). Essas noções primeiras serão apreendidas pela percepção, *i.e.*, na consciente apreensão de conteúdos determinados (cf. LAPORTE, 2000, p. 113). Os conteúdos da percepção são determinados por suas propriedades, que se relacionam por axiomas (cf. HAMELYN, 1921, p. 87), como, *e.g.*, “a parte de um todo não pode ser maior do que esse mesmo todo” (AT IX 256). A via analítica à qual recorrem, não afirma tais conteúdos “sem provas”, por assim dizer, pois ela é a via da experimentação, na qual o leitor faz por si mesmo, junto do autor, as experiências de pensamento que se desdobram na obra. As vivências, que as *Meditações* excitam em seu leitor, ampliam o sentido de “filosofia prática” que vimos ressaltando, pois, para nós, ganham o sentido experimentações junto à natureza das coisas.

A “filosofia prática” de Descartes faz plantio no enfraquecido terreno da filosofia especulativa, característica da idade média. Nessa, as discussões filosóficas encaminhavam debates acerca de relações entre a verdade e o cristianismo, ocupando-se em não deixar que o pensamento da filosofia antiga se propagasse contrário às verdades sagradas (cf. GILSON, 1969, p. 17 e ss.).

---

<sup>26</sup> “Tal como os pintores que, não podendo representar igualmente bem num quadro plano todas as diversas faces de um corpo sólido, escolhem uma das principais, que colocam à luz, e, sombreando as outras, só as fazem aparecer tanto quanto se possa vê-las ao olhar aquela; assim, temendo não poder pôr em meu discurso tudo o que tinha no pensamento, tentei apenas expor bem amplamente o que concebia” (DESCARTES, 1973, p. 60).

Com publicações como as de Galileo (1564-1642) e de Kepler (1571-1630), que interpretavam a natureza matematicamente, o choque com verdades sagradas foi inevitável, pois não mais se conseguia “interpretar” os fatos novos com o antigo saber. Isso deu início a um período de transição do saber humano, no qual se passou a discutir a natureza e os meios adequados de interpretá-la (cf. GAUKROGER, 1995, p. 239). A filosofia prática de Descartes pode ser entendida nesse sentido, procurando contrabalançar os séculos de impedimento das ciências<sup>27</sup> sem, contudo, afrontar aqueles que procuravam manter viva a então tradicional maneira de interpretar a natureza (AT VI 40). Portanto, caracterizamos sua filosofia prática de maneira ampla e genérica, como teorias que devem ser aplicadas e experimentadas, se balizando pela contraprova da experiência.

Embora o sentido de filosofia prática, em Descartes, possa tematizar os mais distintos campos da atitude humana, tomaremos, doravante, a filosofia prática de Descartes concernente à prática científica. Porque os *Ensaio*s que seguem o *Discurso* são dedicados ao tema e porque o *Discurso* nos interessa particularmente como material para a releitura das *Meditações*, acreditamos então que o enfoque sobre a filosofia prática voltada às ciências nos dará melhor subsídio para as análises vindouras, sobretudo as do nosso terceiro capítulo.

## 1.2 Aspectos monitórios da filosofia primeira

O *Discurso* foi o primeiro texto publicado por Descartes. Dividido em seis partes, o tema da filosofia primeira está na quarta delas, a despeito de revelar os primeiros princípios do conhecimento humano. Antes de chegar ao tema da filosofia primeira, Descartes fala do seu percurso intelectual e da moral que

---

<sup>27</sup> Os gregos antigos se dedicavam às matemáticas, e com elas progrediram no domínio da natureza. O período medieval estagnou esses avanços, ainda que tenha se servido deles para sua manutenção. Quando Descartes retoma os antigos geômetras, podemos desconfiar de que essas referências querem indicar as fontes pelas quais os próprios medievais se compuseram, denunciando as raízes que sustentam o modo de pensar que agora se opõe à descoberta matemática da natureza. Nas *Segundas Respostas* (AT IX-2 121), Descartes revela que a análise dos geômetras foi utilizada como modelo de método para as descobertas na sua filosofia primeira. A referência passa impune ante os medievais, ainda que, no fundo, poderíamos ver nela a total supressão do período medieval, como se Descartes continuasse a pesquisar a natureza das coisas desde o ponto em que se teve um “último avanço”. Essa retomada nos lembra a discussão acerca do sentido de “ser” que faz Heidegger.

escolheu para si. O tom biográfico da obra nos dá a chance de vislumbrar uma ordem “existencial” da visão científica de Descartes: dedicada sua infância às letras, sua juventude às experiências e sua maturidade às reflexões pessoais, o tema da filosofia primeira surge de um “inteiro uso de nossa razão” (AT VI 13). Por um lado, a filosofia primeira marca o recomeço das ciências; por outro, parece encerrar um ciclo existencial do autor. A filosofia primeira de Descartes fundamenta a transição científica de uma época, recauchutando a filosofia especulativa em prol das novas descobertas científicas (cf. BRAGA *et al.*, 2005, p. 26 e ss.).

A filosofia é como uma árvore, cuja metafísica representa as raízes (AT IX-2 14). Não só apodrece o tronco, quando as raízes lhe são podadas, mas também elas, as raízes, se desmantelam. Se a imagem da árvore do conhecimento argumenta em favor da unidade dos saberes, então é na filosofia primeira que se tem a mais íntima conexão entre os saberes. Nessa perspectiva, somos levados a pensar que as *Meditações* desenvolvem aquilo que se apresenta na quarta parte do *Discurso*. Ainda que os textos possam não se identificar inteiramente entre si<sup>28</sup>, não vemos perdas significativas de ler o texto das *Meditações* no lugar da quarta parte do *Discurso* dentro de nossos propósitos. A suposição de que as *Meditações* tratam de uma região do pensamento de Descartes – e não do todo de sua filosofia – ganha clareza na estrutura do *Discurso*. Com a perspectiva do *Discurso*, temos as *Meditações* como caminho para ver os fundamentos da realidade sem assumir que elas contêm todos os pormenores da realidade. Por sua vez, os fundamentos da realidade não se apartam da própria realidade (cf. O’NEIL, 1972, p. 167), estando presentes nela, vistos ou não. As *Meditações* operam sobre a visão da realidade, de modo que mostram fundamentos que não surgem na realidade a partir delas, mas que já estão aí, mesmo que não os vejamos. A tarefa das *Meditações* é a de mostrar fundamentos da realidade que já estão aí, e isso é feito por uma mudança no olhar para a realidade. A unidade dos saberes é então uma visão dos fundamentos que nutrem toda a árvore do conhecimento.

---

<sup>28</sup> Como exemplo, há ampla concordância entre autores de que a dúvida metódica exposta nas *Meditações* é mais aprofundada que aquela desenvolvida no *Discurso*. Vide: GUEROUULT, 1953, p. 37; ALQUIÉ, 1950, p. 147; MARION, 1991, p. 37; GILSON, 1987, 290.

As *Meditações* mostram os fundamentos que podem ser vistos em todo o saber humano e, por isso, tematizam as raízes do conhecimento, ainda que implícitas. Citamos abaixo um trecho do *Discurso* que nos parece esclarecer a questão. Nele, Descartes defende que esses fundamentos permeiam toda espécie de conhecimento, do mais tosco ao mais sofisticado, e que por isso poderiam ser vistos por qualquer um.

Quanto às opiniões que são totalmente minhas, eu não as desculpo de serem novas, tanto mais que, se forem bem consideradas as razões, estou seguro de que serão julgadas tão simples e tão conformes ao senso comum, que parecerão menos extraordinárias e menos estranhas do que quaisquer outras que se possa ter sobre os mesmos assuntos. E tampouco me vanglorio de ser o primeiro inventor de qualquer uma, mas, antes, de jamais as ter admitido porque foram ou possam ter sido proferidas por outros, mas somente porque a razão me persuadiu delas (AT VI 77)<sup>29</sup>.

Inicialmente, a passagem faz referência às razões como meio de mostrar os fundamentos do conhecimento mesmo em saberes pouco elaborados, como os do senso comum. Depois, nos diz que não são fundamentos novos, podendo ser vistos também em teorias que antecederam o *Discurso*. A passagem marca a universalidade dos fundamentos anunciados, *i.e.*, o *Discurso* explicaria as causas de tudo o que conhecemos. São causas, sob um ponto de vista, mas efeitos, de outro. Enquanto explicações, essas causas derivam de observações que são tomadas, de saída, como efeitos. Ainda que sejam causas e, como tal, deem origem aos efeitos, elas são efeitos enquanto explicações, pois a explicação sempre explica algo observado. A visualização das causas se dá partindo dos efeitos (AT VI 76), por isso, na ordem do conhecimento, os efeitos surgem antes das causas. No entanto, na ordem ontológica, a causa surge concomitante ao efeito, pois não há causa sem efeito, de modo que não se poderia existir uma causa enquanto causa sem que lhe houvesse um efeito correspondente. Portanto, os fundamentos do

---

<sup>29</sup> Tradução de Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli (DESCARTES, 2018, p. 122-3).

conhecimento estão inevitavelmente imbricados aos fatos que explicam, pois não existem em um mundo à parte dos fatos<sup>30</sup>.

Essa perspectiva nos leva a alguns aspectos monitórios da filosofia primeira em Descartes. Ela não constitui um âmbito separado das vivências humanas e ela exige algumas pressuposições. Quando trata dos fundamentos, são fundamentos que podem ser vistos na realidade, a partir do real e como real. E, para que se vejam as causas, é preciso partir dos efeitos. Portanto, a visualização dos fundamentos da realidade parte do pressuposto de que a realidade é efeito desses fundamentos.

No artigo 48, dos *Princípios*, Descartes (AT IX-2 45) afirma que o conteúdo de nossas percepções é apreendido de quatro maneiras: como uma coisa, como afecção de uma coisa, como verdade eterna ou como simples enumeração. O enquadramento das percepções como tais conteúdos parece colocar essas espécies de percepções antes da visualização desses conteúdos. No entanto, como vimos, essa explicação deles deve proceder deles próprios. O modo de desembaraçar essa hierarquia procede do fato de que o modo de visualizar as coisas indica as próprias coisas (AT II 566). Esse alinhamento dá clareza ao projeto das *Meditações*, que se dirige à procura de uma coisa existente propondo de antemão o que são as coisas existentes. Essa perspectiva pode ser desenvolvida a partir dos existenciais de *Ser e Tempo*, e essa análise será feita no terceiro capítulo.

A discussão que aqui levantamos é preparatória para questões mais complexas, que ganharão forma ao longo do trabalho. Por ora, nos cabe indicar ainda alguns outros aspectos monitórios das *Meditações* que comporão o nexo entre Descartes e Heidegger que demos curso na introdução.

### 1.3 O *cogito* e a união dele com o corpo

---

<sup>30</sup> “Quando Descartes diz que tenho intuição direta e imediata de naturezas simples, ele também pretende dizer que o *insight* sobre algumas delas é, por esse fato, conhecimento direto e imediato de como o mundo é” [*When Descartes says we have direct and immediate intuition of simple natures, he also intends to say that insight into some of these is, by that fact, direct and immediate knowledge of the way the world is*] (O’NEIL, 1972, p. 173).

As *Meditações* dão a perspectiva de que o homem é uma mistura entre duas substâncias realmente distintas: o corpo e a alma (AT VII 81). Essa mistura pode ser considerada uma terceira substância, se levarmos em consideração que o sentir, enquanto modo de pensar, não tem origem da matéria (pois, a matéria não pode atingir a alma) nem da alma exclusivamente (já que ela não consegue distinguir a causa do conteúdo do sentir fome ou dor, por exemplo). Por conseguinte, Descartes (AT III 693) parece admitir a contradição entre supor que duas substâncias independentes entre si, quando unidas, compõem uma terceira substância. Isso, porque a substância deve ter o caráter de simplicidade<sup>31</sup>, *i.e.*, conter apenas aquilo que lhe surge como essencial para ser percebida. Assim, se conseguirmos conceber o homem como composto de corpo e alma, então a noção de “substância” dada ao composto teria um sentido ainda mais fraco que o sentido que lhe é próprio (cf. BEYSSADE, 2001, p. 243).

Na própria obra de Descartes, o problema é resolvido com o recurso da experiência (cf. WILSON, 2005, p. 258 e ss.), no sentido de que, ainda que não seja a união um conceito claro e distinto, é um “ensinamento da natureza” o de que as duas substâncias estão misturadas a ponto de compor, nessa união, “uma só coisa” (AT VII 81). Como é sabido, a noção de “coisa” remete-se à manutenção de propriedades (AT IX-2 48), e, assim como a matéria tem modo específico de ser pensada (tal como a imaginação), a união tem também o seu (sensação). Por ter um modo de pensar que lhe corresponde, ainda que seja um modo confuso de pensar – não claro e distinto –, esse modo de pensar não engana quanto à correspondência com algo real que lhe é causa (AT VII 81). O sentir, como modo de pensar, indica que, se fosse apenas “alma”, o homem não poderia ser afetado pelos corpos, tendo em vista a natureza distinta entre eles. Mas, como de fato a alma é afetada por corpos externos – como acusam os modos de pensar como a fome ou a dor – e, como essas afecções são, no mínimo, confusas – já que pode ser clara a dor que sentimos, mas não distinta

---

<sup>31</sup> Simplicidade é o caráter de algo visualizado a partir de suas propriedades exclusivamente necessárias: “simplicidade significa então, em *natura simplicíssima*, a calibragem da coisa por, e para, a evidência, que dela não deixa subsistir mais do que a *natura* inteligível (segundo a nova significação do termo)” (MARION, 1975, p. 187).

(AT IX-2 22) –, então a mente se mostra unida a um corpo porque experimenta o que ocorre no corpo, ainda que não possa distinguir a causa do que experimenta (AT III 491). O recurso à experiência funciona porque, ao final das *Meditações*, já se tem a prova da existência da mente e a prova da existência do corpo. O fato da união tem previamente demonstradas as suas condições.

As *Meditações* concluem que o homem é um composto de corpo e alma, mas que apenas a razão é o sujeito de conhecimento. Isso significa que os modos do imaginar e do sentir nem sempre auxiliam a razão na contemplação da verdade (AT X 416). A razão se ocupa com o que nada tem ou se assemelha ao corporal. Por conseguinte, o sujeito do conhecimento é essencialmente a razão, *i.e.*, apenas aquilo que, no homem, é capaz de distinguir o verdadeiro do falso (AT VI 2). Nesse quesito, o texto do *Discurso* nos parece mais transparente do que o das *Meditações*, uma vez que, nelas, o *cogito* é, de saída, definido de maneira mais ampla, abordando também os modos de sentir e de imaginar em sua definição inaugural (AT VII 28). O *Discurso* parte já do bom senso como razão ou luz natural, restringindo sua definição à capacidade humana de distinguir o verdadeiro do falso. As *Meditações* objetivam distinguir o corpo da alma e provar a existência de Deus (AT VII 15). Por isso, importa destacarmos que o sentido de *cogito* como sujeito do conhecimento nos parece mais restrito do que o sentido que ele ganha na segunda *Meditação*. O fundamento do conhecimento sim é o *cogito*, mas o *cogito* no sentido de razão.

A leitura das *Meditações* a partir da noção de temporalidade levará em consideração as operações da razão, *i.e.*, o *cogito* será abordado como capacidade de contemplar uma verdade distinta. Por sua vez, a verdade é contemplada em seu contraste com a suspeita de falsidade, mas essas noções só são funcionais no âmbito da vida teórica (AT VII 350). A dinâmica das duas primeiras *Meditações* considera a ininterrupta atuação da capacidade humana de distinguir o verdadeiro do falso, o que nos reporta à leitura de que as *Meditações* proferem seu conteúdo partindo de uma perspectiva da razão. A estrita capacidade de distinguir o verdadeiro do falso descobre o *cogito*. Desse ponto de vista, o *cogito* é descoberto pela razão projetada em virtude de

distinguir o verdadeiro do duvidoso para mostrar os fundamentos nas ciências. Ligada a um sentido de certeza, as *Meditações* abrem uma perspectiva da existência humana que seja uma perspectiva útil à obtenção de coisas que sejam certamente verdadeiras, o que tiraria delas a concepção de que elas estejam voltadas a explicar a integralidade da vida humana em seus próprios termos. Elas nos parecem, antes, voltadas a um objetivo mais específico, que é o de mostrar quais coisas estão embasando as ciências de sua época. Esse nos parece ser um aviso importante para destacar que as *Meditações* não têm o mesmo objeto de reflexão que *Ser e Tempo*, muito embora ambos os textos assumam o homem como ponto de partida para encontrar os fundamentos que procuram.

Ainda que a noção de homem esteja completa quando assumida como união entre corpo e alma, talvez isso não signifique que seja completa a noção de sua existência. “Existo enquanto penso” talvez reduza o “existo” ao “penso” no estrito projeto de mostrar verdades como certezas, e, talvez, esse projeto esteja estrito ao âmbito teórico porque parte de uma perspectiva de homem limitada ao fazer científico. De todo modo, mesmo que não seja esse o caso, a existência humana não seria reduzida, em Descartes, ao puro pensamento porque o homem é provado como corpo e alma. E, embora esse aspecto seja assumidamente dificultoso para Descartes, ele não é negado em sua obra.

#### **1.4 Considerações acerca do capítulo um**

Acerca da filosofia de Descartes, reunimos as seguintes considerações: seu pensamento está norteado por um caráter prático, visando aplicações que melhorem a qualidade de vida (AT VI 62). As *Meditações* têm uma função específica dentro desse quadro maior da filosofia prática, que poderia ser resumido, *grosso modo*, a mostrar quais são os fundamentos que de fato sustentam uma ciência. Quanto a isso, elas concluiriam que a capacidade humana de distinguir o verdadeiro do falso mostra as coisas a partir de duas substâncias distintas, que não interagem entre si, a não ser no exclusivo caso da união. Assim, as *Meditações* estabelecem a razão como ponto de vista que deve ser fixado enquanto fundamento nas ciências, e que esse ponto de vista circunscreve suas percepções a duas naturezas realmente distintas: a *res*

*cogitans* e a *res extensa*<sup>32</sup>. No domínio da *res cogitans*, as percepções gozam de certeza e de distinção; no domínio da *res extensa*, as percepções são confusas porque procedem da união do corpo com a alma. Sob o ponto de vista da razão, as percepções confusas, advindas da união, jamais alcançarão o mesmo grau de distinção concernente ao âmbito da *res cogitans* (AT VII 83). Portanto, estamos levando em consideração que as *Meditações* têm a função de estabelecer limites à razão como capacidade de distinguir o verdadeiro do falso, e que, fora desses limites, a razão deverá calibrar os dados sensíveis a esses seus limites (AT VII 95).

As *Meditações* encerram um modelo do mundo, segundo o qual o mundo é reconfigurado pela razão (cf. MARION, 1975, p. 187). Isso não significa que tudo o que há no mundo é deduzido a partir dessas razões (AT VI 63), mas antes que essas razões são uma espécie de “modelo” que nos ajuda a avançar na elaboração do conhecimento. Os princípios do conhecimento humano não devem ser confundidos com o todo dos conhecimentos humanos, mas tão somente como princípios. São eles que fundamentam o que há de desenvolvido nas ciências, e, portanto, deveriam ser observados sempre que se investiga algo de maneira científica. Essas considerações preparam a leitura das *Meditações* pelo viés da temporalidade, pois elas contêm menções muito sutis aos existenciais que a modulam. Por isso, é preciso que nosso ponto de partida leve em consideração que as *Meditações* fazem parte de um projeto maior do que elas mesmas, e que elas estão a serviço desse projeto. Isso nos autoriza a incorporar a temporalidade ao seu texto, na medida em que os aspectos desse projeto que as transcende possam servir de complemento fidedigno à letra do autor.

Antes de sondar aspectos relevantes à temporalidade nas *Meditações*, faremos algumas considerações acerca da analítica existencial.

---

<sup>32</sup> Mas – poder-se-ia objetar aqui – a realidade das coisas materiais não advém da união entre corpo e alma, da qual tenho as sensações das coisas exteriores e, por conseguinte, precisariam provar a sua existência? (cf. GILSON, 1951, p. 300). Esse paralogismo é justamente negado pela nossa posição de que a razão atua como ponto de vista fundamental na distinção, sem que ela precise recorrer a ideias confusas para estabelecer a distinção. Pois, é exclusivamente a razão que prova serem ambas substâncias, *i.e.*, coisas que gozam de autonomia. Não é preciso provar que as coisas existem fora da mente para estabelecer a distinção entre elas (cf. GUEROULT, 1953, p. 309).

## 2 SER E TEMPO

A obra de Heidegger pode ser dividida em dois períodos de seu pensamento, dentre os quais o primeiro trata da analítica existencial e o segundo trata das relações entre “ser e linguagem” (cf. RICHARDSON, 2003, p. 624 e ss.). O primeiro período se refere à temática de *Ser e Tempo*, sendo a ele que nos dedicaremos. Nele, a analítica existencial fundamenta o ser humano como “transcendência” (cf. HEIDEGGER, 1973, p. 242), e faz isso a partir de um todo estrutural ao qual chamamos “ser-no-mundo” (SZ, 53). A expressão hifenizada mostra um fenômeno único, que não pode ser concebido de maneira fragmentada. “Ser-no-mundo” indica a transcendência do ser humano na medida em que sua existência (*Existenz*) acontece “em-um-mundo”, jamais sendo fora dele ou dele cindida<sup>33</sup>. Para marcar essa transcendência do homem, o termo “ser-aí” (*Dasein*)<sup>34</sup> é cunhado em lugar daqueles termos que possam pender à imagem de “homem” à parte de seu mundo, como uma “substância” que goza de autonomia quanto ao seu modo de ser<sup>35</sup>. O horizonte do homem como transcendência é o arranque de nossa leitura das *Meditações* sob o viés da temporalidade (*Zeitlichkeit*).

*Ser e Tempo* é regido pela diferença ontológica<sup>36</sup>, cuja premissa afirma, *grosso modo*, que um ente é determinado por seu contexto<sup>37</sup>. A distinção entre

---

<sup>33</sup> “O mundo pode ser designado o ‘de onde’, o ‘onde’ e o ‘para onde’” do ser-aí (STEIN, 2001, 265).

<sup>34</sup> A tradução de *Dasein* por “ser-aí” se inspira na tradução francesa do termo, sugerida por Heidegger (2009, p. 159) como “*être-le-là*”.

<sup>35</sup> “A esse modo de existir ontológico Heidegger o chamou *Dasein*, que se pode traduzir como existência, mais conveniente traduzir ser-aí, porque, também, esse termo havia sido utilizado por Schelling, Hegel y Kierkegaard (entre outros). Heidegger, de sua parte, utiliza-o com consciência linguística, convertendo-o numa palavra do ser; ele era consciente de que a substantivação de um verbo como *Dasein*, cujo ser não se utiliza conjugando para predicar algo de um sujeito, senão somente em infinitivo e participio, permitia fundamentar linguisticamente a determinação do existir desde o ser absoluto, rompendo assim com a limitação predicativa que condicionou a compreensão de ser na ontologia tradicional” (GONZÁLBEZ, 1992, p. 29).

<sup>36</sup> Não se trata de inferir, aqui, de “ser” como um processo ou um evento (cf. DREYFUS, 1993, p. 11). Mas, como pode surgir Gadamer (2009, p. 18): “também aqui lembro-me de uma conversa com Heidegger que teve lugar há muito tempo atrás, mais ou menos por volta de 1924. Gerhard Krüger estava presente. Nós perguntamos a Heidegger sobre a diferença ontológica, sobre a distinção entre ser e ente e queríamos saber de algum modo quando, onde e como essa distinção tinha sido propriamente feita. Veio, então, a resposta quase espantada

“ser” e “ente” traz que “ente” tem suas determinações dadas por seus modos de ser, e “ser” é indefinível, já que, para defini-lo, precisamos dele mesmo para sua definição (SZ, 4). Alcançar a definição do sentido de “ser” é o projeto global de *Ser e Tempo*, ao qual apenas um de seus subprojetos, a analítica existencial, foi concluído<sup>38</sup>. Ele prepara a questão do “ser” ao proceder a análise fenomenológica do “ser” do homem como o “ente” que compreende “ser”. A obra assume que o homem é um ente que, em seu “sendo”, compreende “ser”. Isso faz dele um ente privilegiado para ser interrogado quanto ao sentido de “ser”. E, como o “ser” de qualquer “ente” não deve ser abordado como “ente”, então o método de sua apreensão também deve corresponder a ele como objeto de investigação (cf. von HERRMANN, 2020, p. 49). Por isso, a fenomenologia é um método de alcançar o sentido de “ser”. Ela deixa e faz ver por si mesmo o que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo (SZ, 34).

Em Heidegger (SZ, 45-6), a fenomenologia se torna a via mais adequada à ontologia:

Orientando-se historicamente, o propósito da analítica existencial pode ser esclarecido da seguinte maneira: Descartes, a quem se atribui a descoberta do *cogito sum*, como ponto de partida básico do questionamento filosófico moderno, só investiga o *cogitare* do *ego* dentro de certos limites. Deixa totalmente indiscutido o *sum*, embora o *sum* seja proposto de maneira tão originária quanto o *cogito*. A analítica coloca a questão ontológica a respeito do ser do *sum*. Pois somente depois de determinar o seu ser é que se pode apreender o modo de ser das *cogitationes*.

A passagem nos remete à fenomenologia como método adequado à ontologia porque investiga o *sum*. Ela também indica que a questão do “ser do

---

de Heidegger, que deveria ter nos dado o que pensar: ‘A diferença ontológica não é de modo algum algo que fazemos. Ela não se confunde com a nossa diferenciação entre ser e ente’”.

<sup>37</sup> A diferença ontológica está vinculada a uma estrutura existencial que trataremos mais abaixo como “compreender”: “Na medida em que o Dasein é estruturado pelo existencial do compreender e pela abertura projetiva que caracteriza este existencial, ele acolhe a manifestação do ser e compreende ser como sentido que determina o modo de ser do ente, ou seja, ele vive na circularidade hermenêutica e experimenta a diferença ontológica. Isto quer dizer que enquanto ser-no-mundo o Dasein é, essencialmente, sua abertura (*Da*)” (FERREIRA, 2017, p. 124).

<sup>38</sup> Os outros dois subprojetos, que constam no sumário de *Ser e Tempo*, seriam a “destruição da história da ontologia” e “hermenêutica da facticidade”.

homem” só foi investigada dentro de certos limites, o das *cogitationes*. Embora a passagem remeta a Descartes, *Ser e Tempo* não é uma obra que o afronta exclusivamente, mas confronta a tradição que parte do “sujeito” como fundamento, seja ele o homem ou o objeto<sup>39</sup>. O que a obra *Ser e Tempo* coloca em pauta é a proveniência ontológica da “coisificação”, *i.e.*, como é elaborada a noção de “coisa” que, ao longo da tradição de pensamento ocidental, permeou todo modo de conhecer. Uma das primeiras atitudes a serem tomadas então é a de não mais se referir ao “ser do homem” como qualquer conceito que o possa tomar como entidade (cf. GRANDEL, 1963, p. 182-3). O ser do homem não deve ser nomeado “alma”, “razão”, “entendimento”, “pessoa”, “espírito”. O ser do humano, sua essência, o ser-aí, é dado como existência (*Existenz*), que, assim como o verbo latino *existire*, indica o movimento de se antecipar, diferentemente do substantivo latino *existentia*, que indica algo simplesmente dado, uma entidade (SZ, 42 d). A cunhagem “ser-aí” deve esclarecer que o ser do homem definitivamente não está dado. O homem tem seu ser em jogo na sua existência, e, como cada existência é única, o ser de cada homem só poderia ser determinado pela existência que ele leva. Desse modo, a essência do homem é a existência (SZ, 117).

O projeto de *Ser e Tempo* se encaminha para deixar e fazer ver as estruturas básicas da existência, dentre as quais se destaca a estrutura “ser-no-mundo”. A expressão hifenizada indica a inseparabilidade entre o “ser” e “mundo”, não tomando nenhuma delas como entes, mas antes traçando o perfil do próprio existir. Ao invés de conceber o homem como uma entidade dotada de interioridade, a expressão denota a constante exterioridade do ser do homem, que se faz sempre junto a um mundo<sup>40</sup>, no espaço mesmo em que se constitui como mundo. Nesse espaço de jogo (*Spielraum*), sua existência se

---

<sup>39</sup> Esse confronto não deve ser entendido como um desprezo ou mesmo uma rejeição. Ele ganha o sentido de um “alargamento”, no qual Heidegger reinterpreta a tradição num conceito de ontologia que, segundo ele, é mais originário (cf. SHIRLEY, 2010).

<sup>40</sup> “Se quisermos compreender o que Heidegger tem em vista com a expressão ‘ser-no-mundo’, nos veremos inicialmente remetidos para a sua explicação do ‘em’ presente nesta fórmula. [...] A partir da derivação heideggeriana do ‘em’ (*In*) resulta, portanto, uma primeira determinação do ‘ser’ citado na fórmula, ‘ser-em’ significa: construir, empreender (*colo*), e, em verdade, de uma tal maneira que esses modos de comportamento são levados a termo como morar, permanecer (*habito*), e são determinados por uma escolha do que é a cada vez apreciado (*dilligo*)” (FIGAL, 2005, p. 70).

deixa determinar no exercício de ocupações e, por isso, a estrutura ser-no-mundo dá sentido à cunhagem “ser-aí”: a existência tem seu “ser-aí-no-mundo”: existir é ser o seu *aí*.

Os entes surgem na existência como entes intramundanos, cujas determinações são dadas pelo modo de existir do ser-aí. Assim<sup>41</sup>, um sapateiro é sapateiro porque se ocupa desse ofício. O sapato é sua obra final que, para ser realizada, está precedida por uma série de entes intramundanos, tais como os pregos, o martelo, o couro, a cola. Todos esses entes intramundanos surgem como “ser-para” que a ocupação seja realizada. Nas ocupações, os entes intramundanos não são vistos como substância e atributos, mas são deixados ver tal como se mostram em si mesmos, *i.e.*, ser-para. O ser dos entes intramundanos não vem de conceituações, mas de um conjunto de utensílios que se articula nos afazeres do ser-aí. Esse conjunto de “seres-para” que surgem numa ocupação é dado por uma conjuntura<sup>42</sup>, na qual o ser-para de cada ente intramundano remete a outro. Ao pegar um prego na mão, o sapateiro já procura o martelo pela oficina, ainda que não profira uma só sentença a esse respeito, e ainda que seu pensamento divague, por exemplo, sobre outras coisas quaisquer. A circunvisão que se abre ao iniciar seu ofício é dada por uma conjuntura que doa o “ser” dos entes intramundanos<sup>43</sup>. Supondo

---

<sup>41</sup> “Como é fácil perceber que a familiaridade do ‘ser junto a um mundo’ corresponde à ‘cotidianidade’, é aconselhável começar por ela” (FIGAL, 2005. p. 70). Essa passagem, nos inspirou o exemplo acima.

<sup>42</sup> “O caráter ontológico do manual é a *conjuntura*. Na conjuntura se diz: algo se deixa e faz junto. É essa remissão de “com... junto...” que se pretende indicar com o termo referência. Conjuntura é o ser dos entes intramundanos em que cada um deles já, desde sempre, liberou-se. Junto com ele, enquanto ente, sempre se dá um a conjuntura. O fato de se dar uma conjuntura constitui a determinação *ontológica* do ser deste ente e não uma afirmação ôntica sobre ele. Aquilo junto a que possui um a conjuntura é o para-quê (*Wozu*) da serventia, o em quê (*Wofür*) da possibilidade de emprego. Com o para-quê (*Wozu*) da serventia pode-se dar, novamente, uma conjuntura própria; por exemplo, junto *com* esse manual que chamamos, por isso mesmo, de martelo, age a conjuntura de pregar, junto com o pregar dá-se a proteção contra as intempéries; esta “é” em função do abrigo do ser-aí, ou seja, está em função de uma possibilidade do seu ser. A partir da totalidade conjuntural, sempre se delineia que conjuntura se dá com um manual. A totalidade conjuntural que constitui, por exemplo, o manual em sua manualidade numa oficina é “anterior” a cada instrumento singular, da mesma forma que a totalidade conjuntural de uma estância com todos os utensílios e apetrechos” (SZ, 84).

<sup>43</sup> “O próprio martelar é que descobre o “manuseio” específico do martelo. Denominamos de *manualidade* o modo de ser do utensílio em que ele se revela por si mesmo. O utensílio está disponível para o manuseio, em sentido amplo, unicamente porque todo instrumento possui esse “ser-em-si” e não simplesmente ocorre. Por maior que seja o grau em que se *visualize* precisamente a “configuração” das coisas na qual elas aparecem desta ou daquela maneira,

agora que o sapato fabricado por esse sapateiro seja usado por um rei, e essa sapataria se torne local aclamado pela história, então o martelo e o prego que agora são expostos ao público não “são” mais “para” a produção de um calçado, mas “são-para” a admiração do público. Tomamos, *grosso modo*, o ser-para dos entes intramundanos como dado pela conjuntura que lhes abre no mundo, donde se vê também que “mundo” é o contexto fenomênico pelo qual o “ser” dos entes é determinado (SZ, 65).

O ser-no-mundo se dá como ser-em (SZ, 12) e como ser-com (SZ, 118). A estrutura existencial “ser-em” indica a abertura do mundo como ocupação. O ser-aí se ocupa de entes que não abrem mundo por não compreenderem “ser”. São os entes simplesmente dados (*Vorhandenheit*). “Ser-em-um-mundo” remete à existência que abre uma ou mais conjunturas nas quais os entes intramundanos têm seu ser-para determinado. É o caso do mencionado sapateiro. Diferentemente, porém, é o caso da estrutura existencial “ser-com”, pois ela indica a lida-existencial com entes intramundanos cujo “ser” compreende “ser”. “Ser-com” denota que o mundo-fenomênico sempre é aberto junto-aos-outros. Mesmo quando se trata da estrutura ser-em, a estrutura ser-com está implicada (cf. CASANOVA, 2017, p. 123). Ainda que, por exemplo, o ser-aí não visse outro ser-aí à sua frente, esse “outro” estaria já aberto nos vestígios que deixou pelo mundo: *e.g.*, as roupas que um homem usa foram produzidas, transportadas, vendidas. Ser-no-mundo é ser-com porque o outro faz parte do mundo; mundo é compartilhado; ser-no-mundo é ser-com-outros.

O exemplo supracitado do sapateiro nos faz também notar que a ocupação do sapateiro foi em virtude de “outro” ser-aí (cf. SZ, 123). A abertura do ente intramundano “prego”, por exemplo, liberou também o “outro” por meio da estrutura ser-com. O ser-aí sempre se projeta em virtude de um ente que tem o modo de ser do ser-aí, seja ele próprio ou seja um “outro”. Quando se projeta em virtude do “outro”, o ser-aí compreende seu “ser” de maneira

---

nunca se conseguirá descobrir o que é o manual. A visualização puramente “teórica” das coisas carece de uma compreensão da manualidade. O modo de lidar com os utensílios no uso e no manuseio, porém, não é cego. Possui seu modo próprio de ver que dirige o manuseio e lhe confere uma segurança específica. O modo de lidar com utensílios se subordina à multiplicidade de referências do “ser para” (*Um-Zu*). A visão desse subordinar-se é a *circunvisão* (SZ, 69).

imprópria, uma vez que seu ser-no-mundo é compreendido em virtude dos outros (cf. WRATTHAL, 2021, p. 111-5). Compreendido propriamente, o ser-aí acessa o modo de ser que lhe é fundamental: o modo de ser antecipando-se a si mesmo (SZ, 337). Antecipar a si mesmo remete ao fato de que ser-aí é ser-em-virtude-de uma dentre muitas possibilidades. O mundo que se abre ao ser-aí é compreendido a partir daquilo em virtude de que o ser-aí se projeta. Ainda com o exemplo acima, é em virtude de se sustentar financeiramente que o sapateiro é-no-mundo de sua oficina. A conjuntura que dá o ser de entes como o prego e como o couro vem da antecipação de si do ser-aí do sapateiro, que se projetou realizando a obra “sapato”.

Ocorre que, se a estrutura compreensiva do “projetar-se” abre um espaço de sentido ao mundo do ser-aí, essa possibilidade de se lançar em virtude de algo tem também seus limites (SZ, 134). As possibilidades que o ser-aí pode abrir como projeto têm limites dados pelo mundo em que o ser-aí compreende a si mesmo como já lançado<sup>44</sup>. Ao compreender a si mesmo, o ser-aí já se compreende em um mundo que vige malgrado seu ou não. O *factum* de sua existência tem influências históricas, culturais, e as possibilidades que se projetar abrirão o mundo em que se existe de modo a rearticular o significado do que já está vigendo o que um dia foi (cf. FRANCK, 1986, p. 129). Isso, a que chamamos facticidade do mundo, delinea limite às possibilidades do ser-aí<sup>45</sup>. O ser-aí compreende a si mesmo num mundo que é fáctico, mas, sobretudo, apreende a si no vigor de ter sido já lançado desde sempre nesse mundo fáctico. A existência abre mundo numa atualidade a partir de um projetar-se em virtude de algo, mas compreende a si mesmo no mundo já estando lançado na vigência daquilo que um dia essa mesma existência

---

<sup>44</sup> “Projeto lançado” é uma expressão que acusa tensão ou contradição estrutural do ser-aí. “Projeto” o caracteriza como articulação das possibilidades de ser, pois dá sentido e significação aos entes e possibilita relações com eles. Mas, por estar “lançado”, o mundo que abre no projeto também lhe é “imposto”. Ser-aí se projeta restritivamente suas possibilidades ao mesmo tempo em que lhe são negadas outras (cf. JARAN, 2010, p. 260).

<sup>45</sup> “Chamamos de *facticidade* o caráter fatual do fato do ser-aí em que, como tal, cada ser-aí sempre é. À luz da elaboração das constituições existenciais básicas do ser-aí, a estrutura complexa desta determinação ontológica só poderá ser apreendida em si mesma *como problema*. O conceito de facticidade abriga em si o ser-no-mundo de um ente “intramundano”, de maneira que este ente possa ser compreendido com o algo que, em seu “destino”, está ligado ao ser daquele ente que lhe vem ao encontro dentro de seu próprio mundo” (SZ, 56).

foi<sup>46</sup>: o sapateiro projeta a possibilidade de realizar a obra “sapato” porque em sua existência vige a arte que um dia ele aprendeu. O presente é constituído então a partir de um projetar-a-si-mesmo que abre a compreensão-de-si como sempre-se-vem-sendo. Nessa dinâmica, vemos a estrutura do cuidado (*Sorge*) na expressão de Heidegger (SZ, 193): anteceder-a-si-mesmo-no-já-ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo)<sup>47</sup>.

A estrutura ser-no-mundo é cuidado (cf. SZ, 191 a). Essa sentença, entendida fenomenologicamente, quer deixar fazer ver, tal como se mostra em si mesma, a existência. A existência se dá como ser-no-mundo ao abrir um mundo antecipando-se a si mesmo estando já lançado (cf. BORGES-DUARTE, 2010, p. 124). Seu fundamento é a temporalidade (*Zeitlichkeit*), que se distingue do sentido usual de tempo cronológico (cf. DASTUR, 1990, p. 60). A temporalidade é identificada por três momentos que se dão concomitantemente<sup>48</sup>: futuro, passado e presente<sup>49</sup>, em que o presente é compreendido a partir do futuro projetado para um passado que chegou até o presente<sup>50</sup>. Futuro, passado e presente, no sentido existencial de fundamento originário dos momentos constitutivos do cuidado, são chamados *ekstases* temporais (SZ, 329). O nome procura remeter a um “lançar para fora”, por causa do radical “ek”, assim como o “ex” de “existência” teria a mesma função: indicar que o ser é o seu aí, *i.e.*, não há encapsulamento do ser.

---

<sup>46</sup> No exemplo, vemos uma estrutura tríplice: a facticidade (ser-lançado), a existencialidade (projeto) e a decadência (ocupação).

<sup>47</sup> Um exame das estruturas do cuidado pode ser conferido em *Arqueologia e aleteiología y otros estudios heideggerianos* (cf. VIGO, 2008, p. 51-5).

<sup>48</sup> “Essas dimensões são modalidades temporais cooriginárias da totalidade e, como tais, devem ser compreendidas dentro do arranjo articulado do todo em sua íntima implicação mútua. A temporalidade é a unidade articulada do futuro, passado e presente, o que significa que essa triplicidade deve ser estabelecida com base em sua integridade estrutural enquanto unidade” (Másmela, 2000, p. 81).

<sup>49</sup> Traduzimos *Zukunft*, *Gewesenheit* e *Gegenwart* por “futuro”, “passado” e “presente”.

<sup>50</sup> “Implicitamente, o ser-aí já está sempre dizendo ‘agora’ quando se envolve, cuida e emprega alguma coisa que se apresenta em seu mundo. Ao colocar o livro na mesa, ao olhar para um bom parágrafo escrito, ao andar na rua, estou me remetendo ao livro que li, ao conteúdo que me motivou e à Rua Sirkin como sendo (como existindo). Não é totalmente diferente para eu dizer, implicitamente, ‘ainda não agora’, ao afirmar que este parágrafo não está bem formulado ou, por exemplo, quando o pai de uma criancinha diz ‘você não pode atravessar rua sozinha ainda’. Quando nos expressamos desse modo, estamos, na verdade, nos remetendo para algo futuro. Ao dizer implicitamente ‘não mais agora’, ao recusar polidamente a sobremesa depois de uma refeição saudável, de fato estamos nos remetendo para alguma coisa passada” (PEARL, 2013, p. 57).

O futuro abre o ser-no-mundo, como vimos, a partir daquilo que se pode ser. Por isso, a natureza mais íntima da existência é um puro poder-ser; em sua essência, a existência humana é pura indeterminação<sup>51</sup>. Sua determinação mais própria vem da possibilidade que lhe é mais própria (cf. WINKLER, 2016, p. 406): a possibilidade de total impossibilidade: a morte (SZ, 237). A compreensão de si a partir de sua própria finitude abre o mundo que lhe é mais próprio dentro da sua facticidade<sup>52</sup>. Do contrário, as outras possibilidades abrirão um mundo que encobre sua possibilidade de não mais ser um dia, e assim o ser-aí decai de sua estrutura mais fundamental, a de pura possibilidade de ser. Essa decadência-existencial (*Verfallen*) é inevitável<sup>53</sup>, pois, como ser-no-mundo, não se pode existir sem-um-mundo. Ocorre a decadência da existência em uma possibilidade já aberta de realizar-se, a partir da própria finitude a partir dos outros. A possibilidade de realizar-se é aberta a partir de um futuro, a partir do qual o ser-aí se compreende projetado. Seu futuro pode lhe abrir um mundo a partir de um futuro em que o ser-aí se projeta como outros já existem (*Öffentlichkeit*), perdendo-se, assim, de sua singularidade mais própria, já que se projeta em algo que é impessoal (*Man-Selbst*). O “si-próprio” (*Selbst*) – como ipseidade ou caráter de si-mesmo – é exclusivamente aquele em que o ser-aí se realiza a partir de seu futuro intransferível, a possibilidade mais própria de cada existência: ser-para-a-morte (SZ, 250-1). Projetar-se nos futuros já sedimentados pelo “impessoal” (*Man*) é esquecer (*Vergessenheit*) o projeto que lhe é mais próprio: a existência sempre está projetada para o poder-ser-nada (cf. SZ, 126). Mais do que simples raciocínios (SZ, 308), a existência se depara com esse nada quando se vê

---

<sup>51</sup> “O ser-aí não apenas não é nada originariamente, mas, de certa forma também, ele não se torna alguma coisa. Ele é, por um lado, radicalmente os seus modos de ser; porém, é, sempre e a cada vez, esses modos respectivos de ser como um ente dotado do caráter de poder-ser. Dito ainda de maneira mais expressa, em toda e qualquer possibilidade fática de seu ser, o ser-aí retém incessantemente o seu caráter de possibilidade. Por fim, isso significa dizer que ao ser-aí jamais lhe falta alguma coisa, na mesma medida em que nada chega propriamente a lhe completar (CASANOVA, 2020, p. 35).

<sup>52</sup> “A morte não é ‘o fim da vida’, mas como uma possibilidade à qual o ser-aí se mantém próximo, em seu caráter de ser propriamente ser-aí, então ela é aberta o aí como a possibilidade de realizar todo o seu poder-ser em cada uma das possibilidades em que ele é” (CF. WHITE, 2005, p. 130).

<sup>53</sup> “A decadência e, portanto, a impropriedade, estão propriamente ancoradas na estrutura do ser-aí. Portanto, a propriedade não pode consistir na extinção da impropriedade do campo da experiência humana” (SEMBERA, 2007, p. 221).

lançada numa tonalidade afetiva<sup>54</sup> originária chamada angústia (*Angst*)<sup>55</sup>. A total “falta de sentido” desvincula a existência de qualquer projeto possível já aberto pelo impessoal. Ao se desvincular dos projetos do impessoal, a existência compreende a si mesma como puro poder-ser, e tem acesso então ao seu fundamento mais originário: existir é poder-ser.

Em suma, de modo genérico e resumido, esse pode ser um quadro traçado da temática “existência” abordada em *Ser e Tempo*. Como estratégia, reservaremos a análise técnica de alguns momentos da obra junto à leitura de Descartes. Também, a imponência da temporalidade como importante figura de nossa tese será tratada em momento que julgamos ainda mais oportuno que este. Antes, porém, de avançarmos ao capítulo 2, levantaremos o contraste que a noção de “existência” reserva entre *Ser e Tempo* e as *Meditações*, que pontualmente nos interessa.

## **2.1 Contrastes da noção de “existência” entre *Ser e Tempo* e as *Meditações***

A diferença ontológica, que traceja o fio condutor de *Ser e Tempo*, nos parece suficiente para indicar o contraste havido entre as duas obras, no que interessa ao fundamento da existência humana<sup>56</sup>. Em Descartes, o que fundamenta a existência humana é o pensamento; em Heidegger, a existência. Na última citação que destacamos de Heidegger, vimos a indicação de uma concreção histórica, na qual o *sum* não fora discutido por Descartes<sup>57</sup>, ainda

---

<sup>54</sup> Tonalidade afetiva (*Stimmung*) dá o tom afetivo que determina os modos pelos quais o ser-aí se encontra no mundo. Além de compreensivamente aberto a mundo, o ser-aí encontra a si mesmo já afetivamente afinado em certos tons que determinam a abertura dos entes intramundanos. A tonalidade afetiva fundamental, *i.e.*, a “angústia”, é aquela que, ao afetar o ser-aí, o põe em contato imediato com seu ser: o ser-aí dispõe a si mesmo partindo de seu próprio ser.

<sup>55</sup> “Na angústia – dizemos nós – “a gente sente-se estranho”. O que suscita tal estranheza e quem é por ela afetado? Não podemos dizer diante de que a gente se sente estranho. A gente se sente totalmente assim. Todas as coisas e nós mesmos afundamo-nos numa indiferença. Isto, entretanto, não no sentido de um simples desaparecer, mas em se afastando elas se voltam para nós. Este afastar-se do ente em sua totalidade, que nos assedia na angústia, nos oprime. Não resta nenhum apoio. Só resta e nos sobrevém – na fuga do ente – este nenhum’. A angústia manifesta o nada” (HEIDEGGER, 1973, p. 237).

<sup>56</sup> “Assim como ‘ser-velado é o contra-conceito de fenômeno’, analogamente, podemos dizer que ‘*Dasein* é o contra-conceito de sujeito’ (FERREIRA, 2017, p. 119).

<sup>57</sup> “A reflexão [de Descartes] não só desvelou o irrefletido, ela o transformou, ainda que fosse em sua verdade. A subjetividade não estava esperando os filósofos como a América desconhecida esperava nas brumas do oceano os seus exploradores. Eles a construiriam, a

que, à sua época, a discussão do *sum* se fizera urgente – como a própria dúvida metódica parece suscitar. Quanto à supressão dessa discussão por parte de Descartes, concordamos, pois o décimo artigo da primeira parte dos *Princípios*, obra madura do pensamento cartesiano, diz o seguinte:

Não explico aqui muitos outros termos que já usei ou usarei em seguida, porque me parecem bastante conhecidos. E muitas vezes notei que os filósofos erravam quando se esforçavam por explicar através de definições lógicas coisas que eram as mais simples e por si conhecidas, pois assim as tornavam mais obscuras. E, quando disse que esta proposição, *eu penso, logo existo*, é, de todas, a primeira e mais certa que ocorra a quem quer que filosofe com ordem, não neguei por isso que seja necessário saber antes dela o que é pensamento, existência, certeza, tampouco que é impossível que o que pensa não exista, e coisas que tais. Mas, porque estas são noções simplicíssimas e que sozinhas não proporcionam conhecimento de qualquer coisa existente, não estimei, por isso mesmo, que devessem ser enunciadas (DESCARTES, 2002, p. 29).

Essa passagem nos confirma: Descartes não discute o *sum*. E, podemos ver nela que Descartes não o discute porque está obstinado em proporcionar o conhecimento de coisas existentes. Daí, podemos inferir que lhe interessa “existência” na modalidade da coisa, uma vez que o método de proceder nas ciências não consegue dizer o nada (SZ, 9). Essa inferência corrobora o sentido de que a metodologia adequada para dizer o “ser” é a fenomenologia, pois que ela não parte do pressuposto de que o ser é uma coisa, um ente, mas sim que o ente tem um sentido de ser (SZ, 37). Embora se possa ver um contraste entre Descartes e Heidegger, também julgamos ser possível ver uma complementação entre ambos, pois, do que foi exposto, podemos delinear o sentido de “ser” que Descartes assume de saída.

Descartes se interessa por dar os fundamentos da ciência<sup>58</sup>, uma ciência que já existe na facticidade de seu mundo, no qual ele compreende a si mesmo já existencialmente lançado. Há ciências em vigor, e é delas que Descartes

---

fizeram, e de mais de uma maneira. E o que fizeram talvez deva ser desfeito. Heidegger pensa que perderam o ser no dia em que o fundaram sobre a consciência de si” (MERLEAU- PONTY, 1991, p. 168).

<sup>58</sup> Cada ciência tem a ver com um campo determinado de entes. Ela lida com eles através de conceitos fundamentais que na sua maioria são oriundos da experiência pré-científica. Esses conceitos fundamentais ou orientação para o ente não são eles mesmos entes, não são ônticos (cf. DOSTAL, 2006, p. 122).

quer dar os fundamentos. Como atitude humana, a ciência é aberta na estrutura ser-com, pois ela é aberta a partir dos outros e com os outros (SZ, 11). Fazer ciência é então proceder como os outros procederam<sup>59</sup>, abrindo novas possibilidades com essas que já foram por outros abertas. A ciência já está aí disposta na facticidade do mundo, e a busca cartesiana pelos fundamentos dessa ciência se dá por conta de seus descaminhos: o conjunto de conhecimentos da facticidade não comporta novas possibilidades abertas no presente. Com o advento das lunetas (AT VI 81-2), por exemplo, novas possibilidades de conhecer o mundo são abertas, e essas possibilidades só podem abrir o presente atual no que a ciência está verdadeiramente lançada, *i.e.*, o presente só pode se abrir no que permanece vigente do passado a partir dessas novas possibilidades dadas pelas lunetas. Por conseguinte, a tarefa cartesiana nos parece ser a explicitação daquilo que, na ciência presente, é útil para as possibilidades que a facticidade do mundo agora abre.

Quando Descartes decide então buscar os princípios da ciência na filosofia, ele os busca a partir do que a ciência pode-ser agora munida com as lunetas (cf. KÄUFER, 2013, p. 356-7). Aqui, as lunetas são apenas um exemplo, mas, rigorosamente falando, a facticidade do mundo precisa ser reorganizada para que as lunetas sejam incorporadas na ciência vigente. Os fundamentos do conhecimento humano são então abertos a partir da estrutura existencial da temporalidade: o poder-ser científico abre o compreender da facticidade já lançada no mundo presente<sup>60</sup>. Daí, o aspecto prático da filosofia de Descartes o faz encurtar os conceitos da tradição de modo que eles sejam “adaptados” agora a partir da possibilidade futura da ciência<sup>61</sup>. Descartes não discute o *sum* porque decai existencialmente no sentido de ser aberto pela atitude científica: o ser como simplesmente já dado. Por conseguinte,

---

<sup>59</sup> “Essa já não é mais uma ciência que seleciona como objeto de sua pesquisa o próprio ser humano – essa ciência acolhe como objeto, antes, o saber do ser humano de si mesmo, o qual é transmitido pela tradição histórica e cultural” (GADAMER, 2005, p. 37).

<sup>60</sup> O compreender diz o adiantar-se: “o “adiantar-se” (*Vorlaufen*) é a modulação própria da ekstase do futuro – que junto com as modulações próprias das ekstases do “presente” e do “passado” são “a mais originária no âmbito de um manancial de profusas articulações” (von Herrmann, 1997, p. 53).

<sup>61</sup> “As possibilidades de conceituação já vêm sugeridas e delineadas, de algum modo, por meio dos mecanismos de expressão deixados à disposição pela linguagem” (VIGO, 2008, p. 109).

Descartes se refere a “preconceitos” como aqueles significados científicos que não funcionam mais para dizer o mundo, mas que, por algum motivo, se insiste em se servir deles: Descartes se desfaz do que se abre a ele como preconceito a partir de o que a ciência pode vir-a-ser na facticidade em que está lançada.

O contraste da noção de “existência” entre os autores se dá quando interpretamos que, em Descartes, o “penso” é o “ser” da existência (cf. RICHARDSON, 2003, p. 335). Nesse sentido, o “penso” é tomado como sujeito de atributos, dentre os quais, o atributo essencial se desdobra em modos de ser (AT VIII 26). O “penso” é o ser da existência que atua mesmo que encoberto por situações corriqueiras, como, v.g., quando temos dor ou fome (AT VII 352). Casos como esses, denunciam que a afetação é percebida (cf. CARRAUD, 2002, p. 181), por isso, provariam também a existência do afetado porque o nada não sofreria afetações (AT IX-1 127). O ponto de partida de que o “penso” é fundamento da existência urge de uma compreensão que se abre em virtude de provar que coisas indubitavelmente existem. Sendo o “penso” provado como algo de fato existente antes de se provar a existência do mundo, a prova da existência das coisas materiais se faz a partir desse modo de existir provado como “penso”. Isso, em *Ser e Tempo*, trata de um escândalo da filosofia, pois a prova de que coisas existem não discute o estatuto das próprias coisas (SZ, 205). A falta de uma elaboração adequada da questão do “ser” faz com que “ser” seja tomado como “ente”, o que supõe um salto por cima do fenômeno do mundo (SZ, 65 a). Se “ser-aí” é “ser-no-mundo”, então os modos de “ser-no-mundo” estão implicados na determinação dos entes. Quando a obra *Ser e Tempo* trata da existência, a trata no sentido de expressar formalmente o modo de ser do homem, que não é “pensar”, mas sim “poder-ser”: pensar é uma possibilidade de poder-ser, dentre outras. O contraste entre Descartes e Heidegger se resume então na concepção da existência como determinada pelo “pensamento”, em Descartes, e como indeterminada pelo “poder-ser”, em Heidegger (cf. MARION, 1987, p. 28-33).

Na citação de Descartes, acima destacada, vemos que sua concepção de existência não se choca com a de Heidegger se a interpretarmos de modo literal. Esse primeiro avizinhamo entre os autores é sentido na expressão de

que “sozinha, a existência não proporciona o conhecimento de qualquer coisa existente”. “Sozinha”, a existência é um nada; não tem atributos. Perguntamos: no que se distanciaria, essa afirmação, daquela na qual Heidegger expressa que “existir é ser-no-mundo”, e, do mundo ela ganha suas determinações? Ou, de se dizer que a existência, em si mesma (sozinha), se mostra como pura indeterminação, como puro poder-ser?

## 2.2 Considerações acerca do capítulo dois

Nosso discurso sobre Descartes firmou um quadro geral de seu pensamento, defendendo a ideia de que sua filosofia tem um sentido aplicável às ciências. Isso fixou o horizonte de que as *Meditações* estão a tratar de um âmbito que não se distingue das mais corriqueiras vivências do homem (AT VI 1), que, vez ou outra, podem acobertá-las, mas jamais prescindir delas (AT VII 356). A união do corpo com a alma pode mesmo obscurecer o que, mais ao fundo, se daria como razão, um tipo específico que a existência humana deve assumir na atitude científica (AT VII 95). Dadas essas considerações, abordamos um resumo de *Ser e Tempo* voltado à temática que nos move, que serviu ao propósito de nos aproximar do teor de distanciamento que esse possa conservar ao lado de Descartes. Em *Ser e Tempo*, a existência é discutida de modo amplo, explicando o fundamento de todo e qualquer modo de ser possível ao homem (SZ, 45). Como consequência, o modo de ser como “penso” deve também poder ser fundamentado ao modo de *Ser e Tempo*, i.e., a temporalidade deve poder expressar os pressupostos do “penso” (SZ, 335). Antes de fazermos uma detida análise da dúvida e da constituição do *cogito* nas *Meditações*, procuraremos vincar, no capítulo dois, traços da existência do *cogito* que podem ser vistos em vestígios que, no quadro geral do pensamento cartesiano apresentado no *Discurso*, antecedem o tema da filosofia primeira. Com isso, buscamos ao menos vislumbrar o sentido que a filosofia primeira tem na obra de Descartes.

### 3 DISCURSO DO MÉTODO COMO RECURSO À FENOMENOLOGIA

O *Discurso* nos parece proveitoso para uma análise fenomenológica das *Meditações*, no que tange à localização existencial do tema da filosofia primeira de Descartes. Se aceitarmos a biografia intelectual que Descartes narra no *Discurso* como um relato de sua existência (cf. RODIS-LEWIS, 1984, p. 99), então o *Discurso* nos dá pistas dos existenciais que estarão em jogo na existência como “penso”. As primeiras três partes do *Discurso* contêm o material necessário para que localizemos as *Meditações* a partir das três ekstases temporalizantes.

De acordo com nossos estudos, o *Discurso* pode ser assim resumido: o autor narra sua autobiografia tendo o desejo de conhecer a verdade como linha mestra de sua existência. Persuadido de que a obteria pelo estudo das letras, o autor compreende a si mesmo angustiado ao término de seus estudos. Nas letras, há tantas verdades quanto autores! (AT VI 8). Considerado douto por seus pares e com idade suficiente para não depender de seus preceptores, o autor decide experimentar as verdades que habitam fora dos muros acadêmicos. Mas, a angústia lhe acompanha, pois, há tantas verdades quanto costumes dos povos! (AT VI 10). Persuadido, por uma espécie de voz da consciência, de que a verdade é uma só (AT VI 21), decide então procurá-la em si mesmo (AT VI 16), e passa a obter resultados mais profícuos que os outros (AT VI 19). Desenvolve um método para avançar cada vez mais o inteiro uso de sua razão (AT VI 18), e, certo de que seu método está pautado na busca da verdade uniforme a todos os homens, decide fundamentá-lo na filosofia (AT VI 30). A filosofia vigente, essencialmente especulativa, é então ressignificada como filosofia prática, donde suas descobertas devem ser úteis ao progresso do conhecimento humano com a prática das ciências (AT VI 10). O fundamento do seu método de conhecer a natureza é revelado como a aplicação da razão (AT VI 21), que interpreta o mundo como ordem e medida (AT VI 18) – ao tom de uma *mathesis universalis*<sup>62</sup> –, e que se coaduna aos

---

<sup>62</sup> “Este proceder, que se dirige Este proceder, que se dirige, de modo igualmente originário, na direcção de uma fundamentação do matemático e na direcção de uma reflexão sobre a metafísica, caracteriza, acima de tudo, a posição de fundo filosófica de Descartes. Podemos

novos instrumentos que surgem como potencializadores dos sentidos (AT VI 82).

Essa leitura do *Discurso* nos ajuda a visualizar os momentos existenciais de um autor que abre o mundo a partir de seu ser mais próprio, ao mesmo tempo em que toma a si mesmo impropriamente (cf. HAAR, 1990, p. 61). Dados aspectos existenciais de que essa leitura do *Discurso* poderia nos fornecer e, atentos ao âmbito de nosso objetivo geral, desenvolveremos o seguinte: (3.1) a conjuntura do mundo que a facticidade do autor abre com o surgimento dos instrumentos científicos; (3.2) a angústia e o ser-próprio do autor como ser-no-mundo; (3.3) o sentido fáctico-filosófico em que as *Meditações* se sustentam. Na medida em que demarcam um sentido de ser como horizonte nas *Meditações*, esses tópicos preparam a leitura fenomenológica delas.

### 3.1 As lunetas e uma nova conjuntura de mundo

*Ser e Tempo* faz uma análise da existência a partir do âmbito em que, “nem sempre, mas ‘via de regra’, [ela] se mostra para todo mundo” (SZ, 370). Isso, porque, nesse âmbito, a existência se deixa ver em sua expressão mais originária, já que compreende a si mesma em um espaço pré-teórico<sup>63</sup>. No *Discurso*, partimos da existência isolada de um autor que narra uma vivência, só sua, na busca da verdade (AT VI 15). A obra divulga como procedeu para obter resultados mais significativos nas ciências e mostra como seus caminhos estão fundamentados na natureza do conhecimento humano (cf. POUSSARD,

---

seguir isto de um modo ainda mais evidente com a ajuda de um escrito inacabado de juventude, publicado pela primeira vez meio século após a morte de Descartes (1701), com o título *Regulae ad directionem ingenii*. 1) «Regulae»: proposições de fundo e directrizes, nas quais o próprio matemático se sujeita à sua essência; 2) «ad directionem ingenii»: uma fundamentação do matemático para que ele próprio se torne, na sua totalidade, a medida directriz do espírito investigador. Na palavra «regulável», tal como na consideração da livre determinação interna do

espírito, expressa-se, sob a forma de um título, o traço matemático-metafísico fundamental. Descartes elabora aqui, no decurso de uma reflexão acerca da essência do matemático, o pensamento de uma *scientia universalis*, a ciência pela qual, como única e normativa, tudo se orienta e organiza. Descartes acentuou expressamente que, com ela, não se trata de *mathematica vulgaris*, mas de *mathesis universalis*” (HEIDEGGER, 1982, p. 104).

<sup>63</sup> “A questão do ser, que guia a Ontologia fundamental, exprime-se, de maneira extrema, na translação da ideia de fundamento à transcendência do Dasein” (NUNES, 1992, p. 166).

1999, p. 11). O ser-no-mundo se dá num “como” mais específico no *Discurso* do que em *Ser e Tempo*.

No *Discurso*, o ser-aí se ocupa numa atitude científica e pertence à facticidade de um mundo “em crise”. Instrumentos capazes de potencializar os sentidos humanos surpreendem por dar novos fatos, até então desconhecidos. A “verdade”, constituída exclusivamente por raciocínios, não correspondia àquilo que os instrumentos recém-inventados escancaravam aos olhos dos homens. Por um lado, o paradigma do conhecimento trazia a filosofia a serviço das instituições religiosas, séculos a fio dedicadas quase que exclusivamente a compor um discurso racional alinhado à fé. Por outro, a publicação de discursos sobre a natureza, compostos a partir de observações instrumentalizadas, tensionava as relações entre a “verdade” e o “discurso das instituições”. Nos aproximadamente 150 anos dados entre Copérnico (1473-1543) e Newton (1642-1727), a imagem do mundo, pouco a pouco, se transformou, e, junto dela, se transformou também o paradigma do conhecimento, pautado na imagem aristotélico-ptolomaica. Publicado em 1637, o *Discurso* está contextualizado nesse período de transição, e pode temer que algumas de suas próprias afirmações sejam atacadas pelas instituições políticas (AT VI 41), pois parece tentar encontrar um meio termo entre o novo e o velho vigentes (cf. GILSON, p. 66-73). Assim, nos parece razoável partir da hipótese de que o *Discurso* procura encontrar, na filosofia, um discurso que subsidie a nova imagem do mundo (cf. BEYSSADE, 1979, p. 30).

A nova imagem do mundo pode ser ilustrada pelo texto inaugural da *Dióptrica*, o primeiro ensaio que se segue ao *Discurso*<sup>64</sup>:

Toda a conduta de nossa vida depende de nossos sentidos, e sendo, dentre eles, o sentido da visão o mais universal e o mais nobre, não resta a menor dúvida de que as invenções que servem para aumentar seu poder estão entre as mais úteis que podem existir. E é difícil encontrar alguma que o aumente mais do que a invenção das maravilhosas lunetas que, estando em uso há pouco tempo, revelaram-nos novos astros no céu e outros novos objetos acima da Terra em maior número do que já havíamos anteriormente visto, de modo que, levando nossa

---

<sup>64</sup> Tradução de Pablo Rúben Mariconda e de Guilherme Rodrigues Neto (DESCARTES, 2018, p. 127).

visão muito além do que poderia normalmente ir a imaginação de nossos pais, essas lunetas parecem ter-nos aberto o caminho para alcançar um conhecimento da natureza muito maior e mais perfeito do que aquele que eles tiveram (AT VI 82).

A passagem destaca as grandes revelações causadas pelo recente uso das lunetas (cf. GARBER, 1992). Importa, sobretudo, o estatuto dessas revelações, uma vez que a oposição entre o que elas entregam aos sentidos e o que “nossos pais imaginavam” corrobora o encaminhamento de seu uso em detrimento à uma filosofia puramente especulativa. A imaginação, como capacidade de produzir imagens<sup>65</sup>, deve ser preterida à capacidade de receber imagens, pois, na produção do conhecimento, o entendimento tem um papel passivo diante da verdade (AT VII 53-4). Como o erro dos sentidos já foi corrigido a essa altura<sup>66</sup>, então as imagens recebidas das lunetas são mais confiáveis que os constructos de raciocínios que partem das primeiras causas.

Na perspectiva ontológica de *Ser e Tempo*, visualizamos a abertura de um novo sentido (*Sinn*) dado pelas lunetas<sup>67</sup>. A luneta, como manual intramundano, pode ser vista por uma determinação ontológica de seu emprego<sup>68</sup>, *i.e.*, ela se abre “como” luneta, no sentido de “ser-para potencializar

---

<sup>65</sup> “Estaria deveras figurando uma ficção, se deveras imaginasse que sou algo, porque imaginar não é senão contemplar a figura ou a imagem de uma coisa corporal” (AT VII 28).

<sup>66</sup> No *Discurso*, a quarta parte conclui que não há erro dos sentidos, mas dos juízos que se fazem sobre as percepções. Como o *Discurso* está sequencialmente antes dos *Ensaíos*, e como as coisas “seguintes devem ser dispostas de tal forma que sejam demonstradas só pelas coisas que as precedem” (AT VII 155), então estamos supondo que, na *Dióptrica*, os sentidos não enganam, pois já se espera que suas percepções estejam calibradas pelo uso da razão.

<sup>67</sup> “Sentido é aquilo em que se sustenta a compreensibilidade de algum a coisa. Chamamos de sentido aquilo que pode articular-se na abertura da compreensão. O conceito de sentido abrange o aparelhamento formal daquilo que pertence necessariamente ao que é articulado pela interpretação que compreende. Sentido é a perspectiva em função da qual se estrutura o projeto pela posição prévia, visão prévia e concepção prévia. É a partir dela que algo se toma compreensível como algo. Na medida em que com apreensão e interpretação constituem existencialmente o ser do aí, o sentido deve ser concebido com o aparelhamento existencial-formal da abertura pertencente à compreensão. Sentido é um existencial do ser-aí e não uma propriedade colada sobre o ente, que se acha por “detrás” dela ou que paira não se sabe onde, num a espécie de “reino intermediário”. O ser-aí só “tem” sentido na medida em que a abertura do ser-no-mundo pode ser “preenchida” por um ente que nela se pode descobrir. Somente o ser-aí pode ser com sentido ou sem sentido” (SZ, 151).

<sup>68</sup> “O ser do manual tem a estrutura da *referência*. Isso significa: ele possui, em si mesmo, o caráter de *estar referido a*. O ente se descobre na medida em que está referido a uma coisa com o ente que ele mesmo é. O ente tem *com* o ser que ele é algo *junto*. O caráter ontológico do manual é a *conjuntura*. Na conjuntura se diz: algo se deixa e faz junto. É essa remissão de “com... junto...” que se pretende indicar com o termo referência” (SZ, 83-4).

a visão”. O ser-para da luneta vem de uma conjuntura à qual ela ontologicamente pertence. Essa conjuntura deve contar com outros entes intramundanos aos quais ela remete e está remetida. Pertencem, por exemplo, à conjuntura das lunetas: os olhos, o céu, a luz, a distância entre as lentes etc. “Ser” luneta é pertencer a essa conjuntura. O sentido, dado nessa conjuntura, sustentará uma perspectiva do mundo científico diferente daquelas que não a acolhem. A interpretação de mundo, que Aristóteles promoveu, dá outra perspectiva de mundo científico, no qual as lunetas não têm lugar. Logo, o “ser” das lunetas não é dado pelo sentido usual de ciências, mas se abre como um “possível” sentido de ser.

Na *Dióptrica*, a tarefa é a de aperfeiçoar as lunetas. Isso significa que a *Dióptrica* quer adequá-las a uma ciência que as antecede. O seu aperfeiçoamento quer padronizar sua construção sob parâmetros exigidos por uma nova visão de mundo. A surpresa (*Auffalen*)<sup>69</sup> de elas não estarem à mão do cientista (AT VI 82-3) abre o mundo ao qual elas pertencem: o mundo, num sentido de dados objetivos da natureza. O aperfeiçoamento das lunetas é exigido pelo contexto em que se pretende empregá-las. É desse contexto que advém o ser-para das lunetas. A liberação do seu ser-para ocorre a partir do contexto em que elas são utensílios.

O mundo científico tem sua facticidade. O ser-aí tem seu ser-no-mundo de maneira fática. Enquanto caráter ontológico do ser-aí, a facticidade é o *factum* de cada existência individualizada, *factum* em que concorrem inúmeras influências, pelas quais seu modo de ser se orienta<sup>70</sup>. Nossa hipótese sustenta

---

<sup>69</sup> “A impossibilidade do emprego descobre não é a constatação visual de propriedades e sim a circunvisão do modo de lidar no uso. Nessa descoberta da impossibilidade de emprego, o utensílio surpreende. A surpresa proporciona o utensílio num determinado modo de não estar à mão. Entretanto, aí se acha o seguinte: o que não pode ser usado está simplesmente pre-sente (aí) – mostra-se como coisa-utensílio, dotada de tal e tal configuração, e que, em sua manualidade, é sempre simplesmente dada nessa configuração. O puro ser simplesmente dado anuncia-se no utensílio de modo a, contudo, recolher-se novamente à manualidade do que se acha em ocupação, ou seja, do que se encontra na possibilidade de se pôr de novo em condições. Esse ser simplesmente dado do que não pode ser usado, porém, não carece inteiramente de manualidade. O utensílio assim simplesmente dado ainda não é uma coisa que aparece em algum lugar. A danificação do utensílio também ainda não é sua transformação em simples coisa ou uma mera troca de características de algo simplesmente dado” (SZ, 73).

<sup>70</sup> “Nas representações coletivas, se sedimenta e filtra, consciente e inconscientemente, todo um conjunto de normas, valores, imagens do mundo e papéis sociais constitutivos da tradição

que a facticidade do ser-aí do *Discurso* tem conceitos e teorias disponibilizados em sua facticidade, e eles estão em desarmonia com as conjunturas das lunetas. No entanto, esses conceitos e teorias orientam a sua compreensão das lunetas e, portanto, a possibilidade de compreender o mundo em harmonia com as ciências abrirá rota por cima do que a tradição já sedimentou.

Por mais que a perspectiva científica do *Discurso* seja inovadora, no fundo, ela brota em terreno que outras foram férteis. O fundamento nas ciências não pode ser outro do que aquele das ciências vigentes, pois o entendimento de “o que são as ciências” já está orientado pela facticidade, na qual o *Discurso* “é-no-mundo”. De todo modo, a elaboração de uma nova visão científica de mundo passa pela decisão de substituir a ciência atual, vigente como ela é. Essa decisão, antes de ser tomada, enfrenta um período de angústia, pois seu modo de ser, nas ciências, não encontra lugar (SZ, 343).

### 3.2 Angústia e Ser-Próprio como modo de ser do *Discurso*

A angústia (*Angst*) é como um medo do qual se foge (SZ, 185). No entanto, se no medo temos um ente intramundano que nos amedronta, o mesmo não ocorre com a angústia. Nela, fugimos de um nada, que não está em lugar algum; fugimos de nós mesmos enquanto indeterminação pura.

Naquilo com que a angústia se angustia revela-se o “é nada e não está em lugar nenhum”. Fenomenalmente, a impertinência do nada e do em lugar nenhum intramundanos significa que *a angústia se angustia com o mundo enquanto tal*. A total insignificância que se anuncia no nada e no em lugar nenhum não significa ausência de mundo. Significa que o ente intramundano em si mesmo tem tão pouca importância que, em razão dessa *insignificância* do intramundano, somente o mundo se impõe em sua mundanidade (SZ, 186-7).

Heidegger afirma que o “nada” e que o “lugar nenhum” não pertencem a nenhuma conjuntura de nossos afazeres. Essa impertinência se dá porque há uma tendência de o ser-aí estar sempre ocupado com algo (cf. FERREIRA, 2017, p. 113). A angústia, porém, jamais deixa o ser-aí (SZ, 189 a). Quando se ocupa com algo, o ser-aí foge dela. O ser-aí foge da angústia em suas

---

na qual a vida fática se vê arrojada antes de tomar qualquer decisão e de empreender qualquer ação que seja” (ESCUADERO, 2010, p. 394).

ocupações. Mesmo fugindo dela, a angústia permanece como sua tonalidade afetiva fundamental por consistir num “vazio” ao qual se quer constantemente preencher. Esse “vazio”, quando o ser-aí não consegue fugir dele, traz consigo uma insignificância dos entes, uma “falta de sentido” nas ocupações em que se está. O mundo se impõe então como “puro poder-ser que é” enquanto fenômeno. A tonalidade afetiva da angústia coloca o ser-aí diante do poder-ser que ele é<sup>71</sup>. Diante de si<sup>72</sup>, como pura indeterminação, o ser-aí pode ou não assumir a responsabilidade por sua existência singular, realizar a si mesmo com base em sua singularidade própria ou deixar-se levar pela tendência de existir como os outros existem<sup>73</sup>. No caso do *Discurso*, aventamos que seu autor foge da angústia quando se ocupa da ciência como os outros se ocupam dela, e que a decisão de procurar uma nova atitude científica, por si e em si

---

<sup>71</sup> “Pertence, na verdade, à essência de toda tonalidade afetiva abrir, a cada vez, todo o ser-no-mundo, segundo todos os seus momentos constitutivos (mundo, ser-em, ser-próprio). Só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada uma vez que ela singulariza. Essa singularização retira o ser-aí de sua decadência, revelando-lhe a propriedade e impropriedade como possibilidades de seu ser. Na angústia, essas possibilidades fundamentais do ser-aí, que é sempre meu, mostram-se como elas são em si mesmas, sem se deixar desfigurar pelo ente intramundano a que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, o ser-aí se atém” (ST, 190-1).

<sup>72</sup> “A angústia é um contramovimento à decadência no “nós” impróprio da cotidianidade que situa o Dasein diante de si mesmo, abrindo-lhe a possibilidade do reencontro consigo mesmo. A angústia converte-se assim no verdadeiro princípio de individuação” (ESCUADERO, 2016, p. 240).

<sup>73</sup> “Através da abertura, o ente que chamamos ser-aí está na possibilidade de ser o seu aí. Com o seu mundo, ele está presente para si mesmo, de saída e na maior parte das vezes, de tal modo que, a partir do “mundo” das ocupações, ele já abriu para si mesmo o poder-ser. O poder-ser em que o ser-aí existe sempre já se entregou a determinadas possibilidades. E isso porque se trata de um ente lançado. Este estar-lançado se acha aberto pela determinação da tonalidade afetiva, de modo mais ou menos penetrante e claro. A compreensão pertence, de forma igualmente originária, à tonalidade afetiva. Por isso o ser-aí “sabe” a quantas ele mesmo anda na medida em que se projetou em possibilidades de si mesmo ou, afundando-se no impessoal, recebeu da interpretação pública do impessoal as suas possibilidades. Essa recepção, no entanto, só é existencialmente possível porque o ser-aí, enquanto ser-com de uma compreensão, pode ouvir os outros. Perdendo-se na publicidade do impessoal e no seu falatório, o ser-aí, ao ouvir o próprio do impessoal, não dá ouvidos ao próprio de si mesmo. Para o ser-aí retirar-se da perdição em que não dá ouvidos — retirar-se por ele mesmo — ele deve primeiro poder encontrar a si enquanto o que não deu ouvidos a si mesma, por tê-los dado ao impessoal. Esse último dar ouvidos deve ser rompido, ou seja, o próprio ser-aí deve dar a si a possibilidade de um ouvir que o interrompa. A possibilidade desta interrupção reside em ser aclamada sem mediação. Esse clamor rompe o dar ouvidos ao impessoal em que o ser-aí não se ouve quando, de acordo com seu próprio caráter, desperta um ouvir que, em tudo, se contrapõe ao ouvido perdido. Se este se caracteriza pelo “ruído” da ambiguidade múltipla e variada do falatório cotidianamente “novo”, o clamor deve clamar sem ruído, sem ambiguidade, sem apoiar-se na curiosidade. O que assim clamando se dá a compreender é a consciência (ST, 270 b-a).

mesmo, indica que a ciência dos outros não dá sentido à sua existência; a angústia singulariza o autor do *Discurso*.

Na passagem que segue, temos a sensação de um momento em que o *Discurso* decai de sua angústia:

Tendo aprendido, desde o colégio, que nada poderia se imaginar de tão estranho e de tão pouco crível que não tivesse sido dito por algum dos filósofos, e, além disso, tendo reconhecido, ao viajar, que todos aqueles que têm sentimentos muito contrários aos nossos não são, por isso, bárbaros nem selvagens, mas que muitos usam, tanto ou mais do que nós, a razão; e tendo considerado como um mesmo homem, com o mesmo espírito, tendo sido nutrido desde sua infância entre os franceses ou os alemães, torna-se diferente daquilo que seria se tivesse sempre vivido entre os chineses ou os canibais, e como, até nas modas de nossas roupas, a mesma coisa que nos agradou há dez anos, parece-nos agora extravagante e ridícula; de modo que são bem mais o costume e o exemplo que nos persuadem do que qualquer conhecimento certo, e como, no entanto, a pluralidade de vozes não é uma prova que valha algo para as verdades um pouco difíceis de descobrir, porque é bem mais verossímil que tenham sido encontradas por um só homem do que por todo um povo, eu não podia escolher ninguém cujas opiniões me parecessem dever ser preferidas àquelas de outrem e encontrava-me como que obrigado a tentar conduzir-me por mim mesmo (AT VI 16).

A passagem parece complementar uma anterior, na qual Descartes narra que está persuadido, desde a infância, de uma verdade útil para o conduzir pela vida. Essa persuasão o acompanha e, na passagem acima, vemos que essa verdade não pôde lhe ser dada pelos outros; nada do que se ocupam os outros pôde lhe tranquilizar. O autor se obriga então a assumir a construção de seu próprio caminho.

Pela leitura do *Discurso*, constatamos que, primeiramente, Descartes dedica seu modo de ser na atitude científica como outros se dedicaram (SZ, 119). As atitudes científicas sedimentadas pelos outros nos são resumidas a três: a dos doutos, a dos consuetudinários e a dos mais sensatos. A primeira delas se caracteriza pela atitude científica dedicada às letras, o que antes caracterizamos como “mundo de papel” ou *mondo di carta* (AT VI 4). A segunda, trata daqueles que seguem os costumes a partir de seus preceptores (AT VI 9-10), e; a terceira, daqueles que se aventuram em busca de novos

caminhos, como, e.g., aqueles que se ocupam das lunetas. A citação supra destacada nos dá subsídio para descartar os dois primeiros modos de ser na atitude científica, mas quanto ao terceiro, vale uma palavra. Os mais sensatos, dentre os quais Descartes se intitula “mais próximo” (AT VI 20), não têm uma ciência fundamentada<sup>74</sup>. O que eles desenvolvem não é ensinado nas escolas nem pode ser continuado por outros porque se trata de meios muito singulares. Todos eles se mostram numa atitude científica voltada àquilo que a ciência pode vir a ser. Esse poder-ser move também Descartes, e talvez por isso, Descartes se coloque entre eles.

Concretizar a existência a partir do que “se pode ser” é o modo de existir pelo qual Heidegger caracteriza ser propriamente aí (SZ, 188). Tomar a própria existência a partir dessa pura indeterminação que se é, torna-se um modo de singularizar-se dos outros, sabendo-se realizador de sua própria concretude (SZ, 187 a). O *Discurso* parece nos narrar o desencadeamento de um processo de angústia, que move o autor a partir daquilo que ele pode ser como existência singularizada da atitude científica. É nessa singularização de si que Descartes decai<sup>75</sup> na ocupação científica, redigindo um método e se ocupando de problemas científicos de modo singular. A decisão de conduzir a si mesmo a partir de si mesmo nos remete à sua existência singularizada que não mais perde tempo na indecisão do proceder científico, à qual esteve submetida por longo tempo. Na concretude de seu ser, no entanto, seu poder-ser é orientado pela facticidade. Por isso, as *Meditações*, como resolução tomada a partir dessa decisão de concretizar-se a partir da própria singularidade, tem um sentido fáctico que merece atenção.

### 3.3 O sentido fáctico-filosófico das *Meditações*

---

<sup>74</sup> “Para a vergonha de nossas ciências, essa invenção [a luneta], tão útil e tão admirável, foi inicialmente alcançada apenas por experiência e ao acaso. [...] E somente com base nesse padrão que todas as outras, posteriormente vistas, foram produzidas, sem que ninguém, que eu saiba, tenha determinado suficientemente as exatas figuras que esses vidros devem ter” (DESCARTES, 2018, p. 128; AT VI 82).

<sup>75</sup> “A decadência, o lapso do Dasein (*Verfallen*) não é uma consequência de um ato primitivo, senão um processo constante e progressivo de erradicação e alijamento de si” (WAELEHNS, 1954, p. 104).

Na quarta parte do *Discurso*, Descartes discute sua filosofia primeira. Ela, que discute a instauração da dúvida metódica e a descoberta do *cogito*, é antecedida pela seguinte passagem:

Esses nove anos passaram antes que eu tivesse tomado alguma decisão no que diz respeito às dificuldades que costumam ser discutidas entre os doutos, ou começado a procurar alguma filosofia mais certa que a vulgar (AT VI 30).

Essa passagem contextualiza o tema da quarta parte do *Discurso* como uma resolução de dificuldades discutidas entre os doutos. Os doutos, aos quais associamos ao *mondo di carta* – na expressão de Galileo –, traçavam argumentos sobre o real sem a fiel demonstração de sua aplicabilidade<sup>76</sup>. Com o advento das lunetas, a observação da natureza passou a ter primazia na busca da verdade, mas, incompatível com a “filosofia vulgar”, não tinha seus fundamentos dados. Os fundamentos da filosofia de Descartes são encontrados após um período ao qual Descartes se dedica a descobertas científicas. Isso pode ser ilustrado pelo trecho abaixo, que é a continuidade da citação destacada acima:

O exemplo de muitos espíritos excelentes que, ao terem anteriormente esse desígnio, pareceram-me não ter logrado êxito, fizera-me imaginar tantas dificuldades que não teria talvez ousado empreendê-lo tão cedo se não tivesse visto que algumas pessoas já faziam correr o rumor de que eu havia atingido o objetivo (AT VI 30).

O excerto fortalece a tese de que os fundamentos da verdadeira filosofia soavam como tal a partir do resultado que alcançavam. Isso pode ser devido ao sucesso obtido na resolução de questões algébricas (AT VI 20). De todo modo, o rumor sobre Descartes surge sobre as decisões que tomara a respeito das dificuldades dos doutos, *i.e.*, a decisão de aplicar seu próprio método na resolução de problemas, e o resultado obtido daí deve ter chamado a atenção

---

<sup>76</sup> “Parecia-me poder encontrar muito mais verdade nos raciocínios que cada um no que diz respeito aos assuntos que lhe interessam e cujo desfecho deve puni-lo logo em seguida, caso tenha julgado mal, do que aqueles raciocínios que o homem de letras faz em seu gabinete referentes às especulações que não produzem efeito algum e que não lhe trazem outra consequência a não ser, talvez, a de despertarem-lhe tanto mais vaidade quanto mais afastadas estiverem do senso comum, porque ele precisou empregar outro tanto de espírito e de artifício no esforço de torná-las verossímeis” (DESCARTES, 2018, p. 75; AT VI 9-10).

do público científico. Portanto, a quarta parte do *Discurso* situa o tema de sua filosofia primeira como uma discussão sequente ao seu proceder na atitude científica.

A quarta parte do *Discurso* tematiza o mesmo que as *Meditações*<sup>77</sup> e, por isso, podemos ver um pouco da facticidade delas no *Discurso*. Vemos, por exemplo, que a aplicação de um método próprio se distancia do proceder usual das ciências e que o interesse de Descartes pelas lunetas dá indícios de uma atitude científica voltada à experimentação. Tanto o método como o interesse nas lunetas traçam o perfil de uma existência singular, marcada numa certa “transição” de sua época. Esses traços, porém, demarcam apenas de modo muito genérico a singularidade do autor. O contexto do *Discurso* reúne elementos mais fundamentais dessa singularidade, elementos que demarcam o nascimento e a morte desse modo de o autor ser na atitude científica. Seu nascimento se dá nas letras, às quais o autor fora introduzido desde a infância (AT VI 4); sua morte se dará ao alcançar o máximo desenvolvimento de sua razão e legá-lo à posteridade<sup>78</sup> (AT VI 74). O nascimento e a morte, que demarcam a singularidade de seu modo de ser na atitude científica, abrem o *factum* de sua existência.

A princípio, seu nascimento pode ser caracterizado pelas duas passagens abaixo. A primeira delas, indica a herança que sua existência assume de seu passado, se tornando uma espécie de passado-presente.

Quando mais jovem, estudara um pouco, entre as partes da filosofia, a lógica, e dentre as matemáticas, a análise dos geômetras e a álgebra, três artes ou **ciências que parecem**

---

<sup>77</sup> Há significativas divergências entre elas no que se refere à elaboração da dúvida metódica e mesmo na descoberta do *cogito*. Sobre o tema, indicamos o estudo de Alquié (cf. 2005, p. 129-158) como introdutório à questão. No Brasil, o estudo de Forlin (2004) traz boas referências ao tema.

<sup>78</sup> “Outra razão que me obrigou a escrever este livro é que, vendo todos os dias mais e mais o retardamento que sofre o meu intento de me instruir, por causa de uma infinidade de experiências de que necessito, o que me é impossível realizá-lo sem a ajuda de outrem, embora não me lisonjeie tanto a ponto de esperar que o público tome grande parte em meus interesses, todavia não quero faltar tanto a mim próprio que dê motivo aos que me sobreviverão para me censurar um dia de que eu podia ter-lhes deixado muitas coisas bem melhores do que as que deixei, se não me tivesse negligenciado demais em fazê-los compreender em que poderiam contribuir para os meus projetos” (DESCARTES, 1973, p. 78; AT VI 74-5).

**dever contribuir com algo para o meu desígnio** (AT VI 17, grifo posto).

A lógica, a análise dos geômetras e a álgebra constituem seu presente com parte de seu passado. Ela se soma à seguinte:

A fim de que se possa julgar se os **fundamentos que tomei** são bastante firmes, sinto-me, de certo modo, obrigado a falar sobre elas [meditações que realizei]. Notara havia muito tempo que, **quanto aos costumes**, é necessário algumas vezes seguir opiniões, que sabemos serem muito incertas, como se fossem indubitáveis, como foi dito antes, mas, porque desejava então **ocupar-me somente com a procura da verdade**, pensei que seria necessário que eu fizesse exatamente o contrário e que rejeitasse, como absolutamente falso, tudo aquilo que eu pudesse imaginar a menor dúvida (AT VI 31, grifo posto).

A passagem reforça a estada do autor junto das ciências teóricas.

Essas duas passagens, somadas à de que Descartes se decide sobre as dificuldades dos doutos, traçam um perfil teórico nas *Meditações*. Esse perfil é confirmado em outras obras, tais como nas segundas (AT IX-1 116) e nas quintas *Respostas* (AT VII 350), também nos *Princípios* (AT VII 5), mas agora sua gênese se vincula à singularidade da existência de Descartes. Ao longo das primeiras partes do *Discurso*, o autor nos confessa que não encontra a si mesmo no modo de ser das ciências vigentes. A decisão (*Entschlossenheit*) de procurar a verdade em si mesmo resgata seu passado nas letras como algo que lhe é singular (SZ, 299). Descartes diz (AT VI 4): “estivera em uma das mais célebres escolas da Europa”, e essa fala nos representa um privilégio que talvez não fosse dado a todos. A procura dos fundamentos nas ciências na filosofia é marca de sua existência e remete à sua certidão de nascimento.

Do outro lado, podemos notar a demarcação da singularidade do autor ao assumir sua própria morte:

Tendo o propósito de empregar toda minha vida na busca de uma ciência tão necessária e tendo encontrado um caminho que me parece tal que se deve infalivelmente encontrá-la ao segui-lo, a não ser que disso sejamos impedidos, quer pela brevidade da vida, quer pela falta de experiências, julguei que não havia melhor remédio contra esses dois impedimentos do que comunicar fielmente ao público o pouco que eu já tivesse encontrado (DESCARTES, 2018, p. 112; AT VI 63).

Na passagem, vemos que a atitude tomada pelo autor, de publicar seus pensamentos, é decidida a partir da consciência que ele tem de sua própria morte<sup>79</sup>. A consciência da própria morte singulariza sua existência, de modo que coloca em jogo o ser propriamente si mesmo de uma existência (SZ, 240). Com a consciência da morte, a existência demarca sua finitude. O ser-para-a-morte de Descartes, no *Discurso*, diz que o modo de o autor existir é em virtude de sua morte. Enquanto, normalmente, se encobre a própria morte ao se ocupar freneticamente do cotidiano, a ocupação de Descartes é decidida a partir de sua morte, sendo marca de sua existência um ser-para-o-fim que não mais cai na indecisão (SZ, 250).

Ao nos propormos a investigar o sentido fáctico-filosófico das *Meditações*, descobrimos que a existência de Descartes é compreendida em seu sentido mais próprio. A quarta parte do *Discurso* e, por conseguinte, as *Meditações*, abrem-se como um presente temporalizado no futuro. Enquanto ekstase, o futuro mais próprio ao ser-aí é sua morte como possibilidade de sua total impossibilidade de ser. Antecipando a si mesmo em sua morte, seu passado é retomado como angústia e seu presente como instante. Isso, porque antecipando a si próprio junto à sua morte, nenhum passado concreto se abre, e o instante temporalizado entre a morte e a angústia é instantâneo. Isso significa que o ser-aí do *Discurso* não se perde mais na indecisão do impessoal. É o que lemos na seguinte expressão que põe marcha às *Meditações* (AT VII 17): “adiei por tanto tempo que, de agora em diante, seria culpado, se consumisse em deliberar o tempo que me resta para agir”. O sentido de um “ser-aí próprio” marca a abertura dos entes nas *Meditações*.

---

<sup>79</sup> “Em existindo, o ser-aí já está lançado nessa possibilidade. De saída e na maior parte das vezes, o ser-aí não possui nenhum saber explícito ou mesmo teórico acerca do fato de ele se achar entregue à sua morte e de a morte pertencer ao ser-no-mundo. É na tonalidade afetiva da angústia que o estar-lançado na morte se desentranha para o ser-aí de modo mais originário e penetrante. A angústia com a morte é angústia “com” o poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável. O próprio ser-no-mundo é aquilo com que ele se angustia. Não se deve confundir a angústia com a morte com o medo de deixar de viver. Enquanto disposição fundamental do ser-aí, a angústia não é um humor “fraco”, arbitrário e casual de um indivíduo singular, mas sim a abertura do fato de que, como ser-lançado, o ser-aí existe para seu fim. Assim, esclarece-se o conceito existencial da morte como ser-lançado para o poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável. Com isso, ganha nitidez a delimitação frente a um mero desaparecer, a um mero finar ou ainda a uma “vivência” do deixar de viver” (ST, 251).

O *Discurso* nos dá um panorama que nos permite visualizar a situação existencial de seu ser-aí (SZ, 299). Nela, o discurso do mundo passa a ter outro sentido, no qual os entes passam a ser (re)interpretados, ainda que não ganhem novas expressões na linguagem científica<sup>80</sup>. Algumas expressões, já gastas pela tradição, têm seu significado “corrigido” por Descartes<sup>81</sup>, como é o caso, e.g., do termo *cogito*, do qual Descartes se serve para dar o sentido de “alma”<sup>82</sup>. Isso nos parece acontecer com o termo *ratio*, que ganha um significado de “capacidade de distinguir o verdadeiro do falso” (AT VI 2). De saída, *ratio* é assim tomado no *Discurso* e nas *Meditações* (SZ, 159). Nelas, a segunda *Meditação* descobre o *cogito* num sentido mais amplo de “alma”, na qual a *ratio* é apenas uma maneira de ela proceder. Não obstante, a *ratio* é condição para a instauração da dúvida metódica, e podemos ver isso claramente em expressões como “alguma razão para duvidar” e “a razão já me persuade”, da primeira *Meditação* (AT VII 18). Temos então que os termos que

---

<sup>80</sup> “*Discurso*”, em itálico e com a inicial maiúscula, se refere à obra de Descartes. O termo “discurso”, no entanto, traduz “*Rede*” do alemão, e significa o termo técnico do qual Heidegger se serve para designar a articulação entre “compreender” e “tonalidade afetiva” (ST, p. 160 a).

<sup>81</sup> “Buscais aqui a obscuridade por causa do equívoco que reside na palavra alma, mas eu a esclareci nitidamente tantas vezes que me envergonho de repeti-lo aqui; e é por isso que direi apenas que os nomes foram ordinariamente impostos por pessoas ignorantes, o que faz com que não convenham sempre propriamente às coisas que significam; no entanto, desde que foram aceitos, não temos a liberdade de mudá-los, mas podemos apenas corrigir suas significações quando vemos que não são bem compreendidas” (AT VII 355).

<sup>82</sup> Sócrates foi o primeiro a dar o sentido de “interioridade” à “alma” (cf. JAGER, 1995, p. 532). O termo ψυχη, designativo de “alma”, não tinha, em Sócrates, imediata correlação com o termo λογος (cf. BURNET, 1916, p. 23). A primeira aproximação entre ambas as significações quicá tenha sido feita por Platão, quando caracteriza o ser do homem como ξων λογον εχον, i.e., ser vivo cujo modo essencial de ser é “determinado pela possibilidade de falar” (SZ, 25). Daí, λεγειν ou νοειν passa a dar a estrutura do ente visto por meio da fala como “percepção de algo simplesmente dado” (ουσια). Aristóteles trata de λεγειν num sentido mais específico de λογος. Em Aristóteles, λεγειν tem o sentido de αποφανσις como fala autêntica: “aquela que retira o que diz daquilo sobre que fala, de tal maneira que, em sua fala, a comunicação falada revele e, assim, torne acessível aos outros, aquilo sobre que fala” (SZ, 32). No entanto, o sentido mais específico de λογος como λεγειν foi perdido na tradução de λογος como *ratio*, na qual o termo *ratio* fixou o sentido de αποφανσις como mostra de um ente. Nesta mostra, o que se tem é a forma estrutural de συνθεσις (síntese) e, conseqüentemente, o que se mostra aparece como síntese é visto “em conjunto”, como juízo. Heidegger (SZ, 34) então conclui: “somente porque a função de λογος reside num puro deixar e fazer ver, *deixar e fazer perceber* o ente, é que λογος pode significar *razão*. Porque se usa λογος não apenas no sentido de λεγειν, mas também no sentido de λεγομενον, o que se mostra como tal, e porque este nada mais é do que υποκειμενον, isto é, aquilo que, em todo dizer e em toda discussão, já está sempre presente como *fundo e fundamento*, λογος enquanto υποκειμενον significa *ratio*. E, por fim, porque, enquanto υποκειμενον, o λογος pode também significar o que pode ser dito como algo que se tornou visível em toda sua relação com outra coisa, em sua “relacionalidade”, por isso λογος assume a significação de *relação e proporção*”.

expressam a novidade e a originalidade do pensamento de Descartes são termos já disponibilizados pela tradição científica, o que nos indica que Descartes comunica seu modo de ser na atitude científica por meio de possibilidades de pensar já sedimentadas na cultura de seu tempo.

Descartes não compartilha apenas as palavras de sua tradição, mas também o “modo de ver” os entes que (re)interpreta. Descartes interpreta os entes que se abrem na singularidade de sua existência. Esses entes interpretados são comunicados. Na comunicação, os entes, que já foram interpretados, ganham a forma de juízos, forma essa que os reinterpreta junto ao público científico (SZ, 148). No juízo, temos a interpretação derivada de uma interpretação mais originária (SZ, 153 a). Nele, se perde de vista a interpretação mais originária, de onde a estrutura “sujeito-objeto” retira significados. Isso faz com que o juízo encubra a significância total da qual saem os significados mostrados na estrutura “sujeito-predicado” (SZ, 158). Como a tradição douta se fia no *mondo di carta*, o juízo lhes parece o primeiro nível ontológico dos entes, o que é assumido na filosofia de Descartes. Portanto, as *Meditações* assumem o local da verdade no juízo por decaírem no sentido facticidade-filosófico da tradição do *mondo di carta*<sup>83</sup>. Mas, essa leitura guarda ressalvas.

Heidegger reconhece em Descartes aquele que visualizou o projeto compreensivo de mundo como condição de abertura dos entes<sup>84</sup>. Descartes

---

<sup>83</sup> “O verdadeiro que encontramos, afirmamos, divulgamos e defendemos, concebemo-lo por meio de palavras. Mas uma palavra isolada - porta, giz, grande, mais, e - não é nem verdadeira, nem falsa. Verdadeira ou falsa é sempre a ligação entre palavras; a porta está fechada; o giz é branco. A uma tal ligação em palavras chamamos um simples enunciado. Ele é verdadeiro ou falso. O enunciado é, portanto, o lugar e o sítio da verdade” (HEIDEGGER, 1982, p. 43).

<sup>84</sup> “A paixão do pensamento e investigação novos vai no sentido de clarificar e desenvolver, na sua essência mais íntima, a posição de fundo que, até então, permanecia obscura e não clarificada, manifestando-se de modo intermitente e, muitas vezes, interpretando-se erradamente a si mesma sobre sua própria essência. Mas isto significa apenas que o matemático quer, de acordo com sua exigência mais íntima, fundamentar-se a si mesmo; quer apresentar-se expressamente a si mesmo como padrão de *todo* o pensar e estabelecer regras daí resultantes. Descartes é parte essencial deste trabalho de reflexão acerca do matemático, no seu significado principal. Esta reflexão, na medida em que diz respeito à totalidade do ente e ao saber acerca dele, deve tornar-se necessariamente uma reflexão acerca da metafísica. Este proceder, que se dirige, de modo igualmente originário, na direção de uma fundamentação do matemático e na direção de uma reflexão sobre a metafísica, caracteriza, acima de tudo, a posição de fundo filosófica de Descartes” (HEIDEGGER, 1982, p. 103-4).

não só se antecipou em seu poder-ser, ultrapassando os entes de maneira singular, como também pôde ver e explicitar o projeto no qual os entes estão já determinados de antemão. O estilo meditativo das *Meditações*, o tom confessional do *Discurso* e a publicação em francês – quando textos científicos só eram publicados em latim – nos parecem bons exemplos da tentativa de quebrar o paradigma científico que lhe era epocal. Nas matemáticas, Descartes ressoa outro exemplo disso: seu método para resolução de questões matemáticas supunha letras em lugar dos números faltantes, tornando a visualização do todo disponível antes dos números<sup>85</sup>, tal como existencialmente, ao ultrapassar os entes, o projeto é estabelecido como determinante deles<sup>86</sup>. Quando afirmamos, portanto, que Descartes decai no sentido fáctico-filosófico da tradição, de mostrar a verdade como local do juízo, afirmamos também o quanto essa decadência foi original, conservando a singularidade de sua existência.

Por fim, caracterizamos o sentido fáctico-filosófico das *Meditações* como teórico, o que implica, primeiro, em tratar de significados novos recalcados em expressões gastas da tradição e, segundo, por dar a forma de juízo aos entes que se quer mostrar.

### 3.4 Considerações acerca do capítulo três

Nos servimos do *Discurso* para acompanhar alguns pressupostos existenciais das *Meditações*. O *Discurso* é um texto no qual Descartes reconstrói seu desenvolvimento intelectual depois que decide procurar a verdade por si e a partir de si mesmo. Mesmo se colocando à parte da filosofia especulativa de seu tempo, o modo de visualizar os entes no enunciado teórico (juízo) e os termos gastos da tradição orientam o modo de ele mostrar esses entes. A decadência nesse modo de visualizar os entes no enunciado tem raízes em sua própria existência singularizada, à qual retoma sua origem nas

---

<sup>85</sup> Confira o tema desenvolvido em nossa dissertação de mestrado: COMINETTI, 2013, p. 144 e ss.

<sup>86</sup> “A partir da famosa frase posta em seu início (qual seja, como afirmam tanto Pappus como Descartes, ‘suponhamos o problema resolvido’), a análise simula um procedimento *a priori*, a partir da pressuposição de que aquilo que se procura determinar é dado ou de que a solução é dada” (BATTISTI, 2002, p. 354).

letras e parte de seu poder-ser mais próprio para decisão de comunicar seus pensamentos. A leitura das *Meditações* pelo viés da temporalidade vai agora explorar o que foi levantado a partir do *Discurso*.

## 4 LEITURA FENOMENOLÓGICA DAS MEDITAÇÕES DE DESCARTES

Até o momento, tratamos a filosofia de Descartes sob seu aspecto prático, que afronta a filosofia especulativa de seu tempo. Esta, dera importância exagerada à razão, afastando-se das práticas experimentais. É um esforço por pureza o que nutre o pensamento de Descartes, o que o faz reconduzir o papel da razão ao assumi-la como fundamento nas ciências sem renunciar à experiência. O *cogito*, que contempla também a sensação como modo de pensar, deve calibrar suas percepções, ajustando-as “ao nível da razão” (AT VI 14). Para explorar tais elementos do conhecimento e cancelar a razão como fundamento nas ciências, as *Meditações* começam pelo movimento de afastamento do modo de ser na atitude científica do público para encontrarem por si e em si mesmas tais fundamentos. Esse afastamento é indicativo de uma temporalidade própria, que abre os entes num instante temporalizado a partir de um poder-ser já lançado na sua mais própria facticidade. Sendo seu poder-ser mais próprio, o ser-aí das *Meditações* rompe com as possibilidades já delineadas como fazer científico, ainda que esteja orientada, no vocábulo e no modo de abrir os entes, pela tradição. A proposta de leitura das *Meditações* pelo viés da temporalidade identifica esses pressupostos nos momentos ordenados da letra cartesiana.

Para o desenvolvimento da proposta, elucidaremos o seguinte: a distinção do instante e do momento como atualidade e atualização (4.1); o enunciado como horizonte meditativo (4.2); primeira *Meditação* como afastamento da filosofia especulativa (4.3); proposta de leitura ontológica da primeira (4.4) e da segunda *Meditação* (4.5).

### 4.1 Atualidade e Atualização

O tema do ser-aí próprio, a partir do qual nós lemos o *Discurso*, trouxe à tona o sentido da temporalidade. O *Discurso* foi visto como uma existência voltada ao modo de ser na atitude científica. É discurso teórico que, de saída, coloca um sujeito que considera aspectos de um objeto que se dá a conhecer. A biografia intelectual de Descartes é narrada enfocando o caminho que seguiu para suas descobertas no âmbito das ciências (cf. GAUKROGER, 1995). Como

modo de ser na atitude científica, a existência narrada no *Discurso* tem sua singularidade demarcada entre sua origem nas letras e seu ser-para-a-morte. Essa singularidade da existência de Descartes surge, no *Discurso*, como expressão discursiva de seus pensamentos. Esse movimento não deve visto numa linearidade temporal, na qual cada uma das etapas precederia as demais. A “parábola” da existência do autor do *Discurso* é expressa na estrutura do cuidado (*Sorge*). “Anteceder-a-si-mesmo-no-já-ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-à (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo)” trata de uma “totalidade essencialmente indivisível”<sup>87</sup>, o que, conseqüentemente, se dá instantaneamente. O sentido da temporalidade, que identifica seus momentos estruturais como futuro, passado e presente, não é uma seqüência de “agoras”<sup>88</sup>, mas é o sentido da abertura instantânea<sup>89</sup> do ser-aí<sup>90</sup>.

A temporalidade, que dá sentido ao cuidado do ser-aí, temporaliza o instante na confluência concomitante de suas três ekstases (SZ, 335). Qualquer abertura do ser-aí tem a estrutura do cuidado e o sentido da temporalidade<sup>91</sup>. Mesmo quando se abre o futuro do ser-aí, e.g., esse futuro só se abre na dinamização temporal entre futuro, passado e presente. O que

---

<sup>87</sup> “O cuidado caracteriza não somente a existencialidade, separada da facticidade e decadência, como também abrange a unidade dessas determinações ontológicas” (SZ, 193).

<sup>88</sup> Reflexões acerca do tempo como seqüência de “agoras” podem ser complementadas por um estudo que publicamos acerca do “tempo como limite” (cf. COMINETTI, 2020).

<sup>89</sup> “Temporalização não significa “sucessão” de ekstases. O futuro não vem depois do passado e este não vem antes do presente. A temporalidade se temporaliza num futuro presencial do passado” (SZ, 350).

<sup>90</sup> Por isso, a reflexão se dá em um âmbito derivado, no qual a visualização do ente é predicativa, e por isso encobre a significância da qual é apreendido. O problema entre instante e momento, em Descartes (cf. BEYSSADE, 1979, p. VIII), se resolve com a tese de que o ser-aí é na verdade e na não-verdade, i.e., seu ser-próprio decai em um mundo fáctico como ser impróprio. O “agora”, desse modo, deriva da temporalização como atualidade (SZ, 346).

<sup>91</sup> “A unidade ekstática da temporalidade, isto é, a unidade do “fora de si” nas retrações de futuro, passado e presente é a condição de possibilidade para que um ente possa existir como o seu “aí”. O ente que carrega o título de ser-aí é *iluminado*. A luz que constitui a luminosidade do ser-aí não é uma força ou fonte ôntica simplesmente dada de uma clareza cintilante que, por vezes, ocorre neste ente. Antes de toda interpretação “temporal”, determinou-se como cuidado o que ilumina essencialmente esse ente, isto é, aquilo que o torna “aberto” e “claro” para si mesmo. É no cuidado que se funda toda abertura do aí. E é esta luminosidade que possibilita toda iluminação e esclarecimento, toda percepção, “visão” e posse de alguma coisa. A luz desta luminosidade só pode ser compreendida quando, ao invés de sairmos à busca de uma força simplesmente dada e implantada, questionarmos toda a constituição ontológica do ser-aí, ou seja, o cuidado, quanto ao fundamento unificador de sua possibilidade existencial. A *temporalidade ekstática ilumina originariamente o aí*. Ela é o regulador primordial da unidade possível de todas as estruturas essencialmente existenciais do ser-aí” (SZ, 350-1).

ocorre, no entanto, é que o futuro do ser-aí se abre na primazia da ekstase “futuro” (SZ, 336). O mesmo ocorre quando se abre, na existência, um evento passado: as três ekstases temporalizam a estrutura do cuidado sobre um evento passado, mas a primazia dessa abertura é dada pela ekstase “passado” (SZ, 340). O que faz do ser-aí um ser-aí próprio é o fato de essa estrutura do cuidado ser aberta a partir daquilo que é mais essencial no ser-aí, *i.e.*, sua pura indeterminação (SZ, 336). O ser-aí que compreende a si mesmo a partir de sua morte, lançado na angústia de ser pura possibilidade, compreende a si mesmo como pura indeterminação, podendo decidir se abre o mundo na realização singular de sua existência ou se abre o mundo a partir da existência de outros (cf. BUTIERREZ, 2020, p. 105 e ss.). De qualquer modo, a temporalidade, como sentido do cuidado, não é confundida com algo essencial, que reside num âmbito anterior como forma da realidade (εἶδος). A temporalidade é o sentido do cuidado como instante de abertura de mundo do ser-aí (SZ, 326). Quanto ao cuidado, como essência da existência, e a temporalidade, como determinação ontológica do ser-aí, nada disso deve ser pensado como algo da ordem do ente, do ôntico.

Em sentido próprio, o ser-aí tem sua pura possibilidade determinada como nada. Nesse caso, sua existência, tomada a partir de sua mais pura possibilidade de não-mais-ser-aí (SZ, 251-2), o singulariza. De saída e na maioria das vezes, O ser-aí foge constantemente de sua singularização, levando sua existência sobre os caminhos já sedimentados pelos outros. Mas, tanto propriamente quanto empreendendo fuga de si, o ser-aí têm a estrutura ser-no-mundo e, portanto, não existe apartado do mundo<sup>92</sup>. Essa tese heideggeriana nos provoca a leitura de que, mesmo no retiro solitário das

---

<sup>92</sup> “O ente, em cujo ser, isto é, sendo, está em jogo o próprio ser, relaciona-se e comporta-se com o seu ser, como a sua possibilidade mais própria. O ser-aí é sempre sua possibilidade. Ele não “tem” a possibilidade apenas com o uma propriedade simplesmente dada. E é porque o ser-aí é sempre essencialmente sua possibilidade que ele *pode*, em seu ser, isto é, sendo, “escolher-se”, ganhar-se ou perder-se ou ainda nunca ganhar-se ou só ganhar-se “aparentemente”. O ser-aí só pode perder-se ou ainda não se ter ganho porque, segundo seu modo de ser, ele é uma possibilidade *própria*, ou seja, é chamada a apropriar-se de si mesma. Os dois modos de ser *propriedade e impropriedade* – ambos os termos foram escolhidos em seu sentido verbal rigoroso – fundam-se no fato de o ser-aí ser determinado pelo caráter de ser sempre meu. A impropriedade do ser-aí, porém, não diz “ser” menos nem um grau “inferior” de ser. Ao contrário, a impropriedade pode determinar toda a concreção do ser-aí em seus ofícios, estímulos, interesses e prazeres” (SZ, 42 b – 43).

*Meditações*, o *sum* deve ser pensado em-um-mundo. Acima, indicamos que o “eu meditante” está no mundo como pensamento. Por conseguinte, o instante de abertura de seu mundo se temporaliza instantaneamente, mas, ao se ocupar no mundo, o ser-aí interpreta o tempo a partir da interpretação de si mesmo na ocupação. Na ocupação, o ser-aí tem a possibilidade de datação do tempo como “agora”, “outrora” ou “agora-ainda-não”<sup>93</sup>. Essas datações são possíveis porque toda ocupação pressupõe a circunvisão de seu todo, no qual o ser-aí pode temporalizar a si mesmo na primazia de uma das três ekstases. Assim, o ser-aí pode abrir o presente como “então” (agora-ainda-não), como outrora (agora-não-mais) ou como agora (agora-agora), na primazia, respectivamente, do futuro, do passado ou do presente (SZ, 406). Portanto, o sentido da temporalidade nas *Meditações* se concretiza como decadência de sua pura possibilidade para uma ocupação, mas, nessa decadência, o tempo é datado de um modo próprio à sua singularidade (SZ, 412).

A capacidade de datação que o ser-aí tem ao interpretar a si mesmo em ocupações possibilita a atualização do “agora”. Cada “agora” da ocupação pode ser atualizado, na medida em que o ser-aí se coloca em virtude da realização de um projeto. O “agora” se atualiza temporalizando-se: todo “agora” é a articulação entre o futuro e o passado de um projeto do qual se ocupa (SZ, 407). Ao se movimentar pela circunvisão do todo do projeto, o agora se aproxima daquele futuro que o abriu, e interpreta a si mesmo a partir de um futuro mais próximo e de um passado mais distante (SZ, 359). Do mesmo modo, como todas as ekstases se temporalizam na articulação com as demais, o próprio futuro do projeto se atualiza, bem como seu passado. Quando se avança em um projeto, o passado é reinterpretado na articulação entre o futuro

---

<sup>93</sup> “A possibilidade de datação do “agora”, do “então” e do “outrora” reflete a constituição ekstática da temporalidade, sendo, também, por isso essencial para o próprio tempo pronunciado. A estrutura da possibilidade de datação do “agora”, do “então” e do “outrora” é a prova de que estes, brotando da temporalidade, são eles mesmos tempo. O pronunciamento que interpreta o “agora”, o “então” e o “outrora” é a indicação temporal mais originária. E porque, na unidade ekstática da temporalidade, compreendida junto com a possibilidade de datação, embora não tematizada e nem reconhecida como tal, o ser-aí sempre já se abriu como ser-no-mundo, com isso ele descobre entes intramundanos. Por isso o tempo interpretado sempre já possui uma datação a partir daquele ente que vem ao encontro na abertura do aí: agora em que a porta bate; agora em que o livro me está faltando etc.” (SZ, 408-a).

e o presente; o futuro, na articulação entre o passado e o futuro, e; o presente, na articulação entre o futuro e o passado (SZ, 335). A atualização do “agora” não corresponde à atualidade do instante, que não se atualiza (cf. GARRIDO, 2018, p. 61). O instante é aberto na decisão do ser-aí que compreende a si mesmo como pura indeterminação, portanto, não há projeto nem circunvisão dos quais se ocupe, não havendo a possibilidade de datação. O agora é atualizado porque é aberto a partir de um futuro ao qual se projeta em virtude de realizar.

Nas *Meditações*, temos o ser-aí projetado em virtude das coisas que “certamente” existem. Nesse projeto, o ser-aí se encontra lançado na facticidade do mundo, compartilhado entre aqueles que concretizam sua existência no modo de ser da atitude científica. Sua singularidade abre um tempo que lhe é próprio nessa ocupação e, interpretando a si mesmo na capacidade de datação, toma o “agora”, atualizável. A atualização temporal do “agora” é a interpretação de si numa ocupação, e, por isso, o “agora” das *Meditações* pode ser aberto como a articulação do “agora-ainda-não” e do “agora-não-mais”. Essa dinâmica se desenrola visivelmente ao longo da dúvida metódica e da descoberta do *cogito*. Mas, e o *cogito*? Ele nos indica um instante ou um momento? Ele alcança, ainda que instantaneamente, a ausência da atualização do agora?

#### **4.2 O enunciado como horizonte meditativo**

De modo geral, a *Primeira Meditação* é caracterizada pelo tema da dúvida metódica. Ela problematiza o modo de o conhecimento humano acontecer, e questiona mesmo a capacidade humana para tanto. Essa problemática da dúvida nos parece estar dirigida aos modos de ser na atitude científica que, voltados ao exagero, se distanciam dos fundamentos. As “razões de duvidar” que atacam as próprias opiniões científicas do autor não deixam de ser “razões”, e, por isso, não deixam de operar sobre axiomas e princípios racionais. A dúvida é a representação da razão, que medita acerca das ciências públicas que acabou assumindo sem reflexão. Quando Descartes afirma que busca uma ciência em si mesmo e a partir de si mesmo (AT VI 10), ele parte de si mesmo como razão (AT VI 1); é a razão que se põe a meditar,

descartando aquilo que a rouba de si mesma. As opiniões científicas que a dúvida ataca são as opiniões do público científico (*Das Man*), que roubam o autor de si mesmo ao lhe obscurecerem a singularidade que lhe é própria. O afastamento dos modos tradicionais de se fazer ciência é também uma aproximação de si mesmo (cf. BEYSSADE, 1988, p. 26).

A tarefa da dúvida metódica nos diz que, de saída, o “eu meditante” é a razão obscurecida pelas opiniões irrefletidas, que recebera na convivência pública do fazer científico. O *Discurso* narra um autor que saiu de sua angústia com a decisão de ser propriamente si mesmo, no modo de ser de sua singularidade mais própria. A demarcação de sua singularidade trouxe à tona que o seu modo de ser na atitude científica teve origem nas letras, origem que é assumida como herança de sua situação atual. Isso significa que “as letras” estão arraigadas no seu modo de ser na atitude científica e, portanto, sua estrutura ser-no-mundo é facticamente determinada pelo modo de ser das letras, *i.e.*, pelo modo de ser da atitude teórica. Por sua vez, a atitude teórica é essencialmente enunciativa, o que dá a característica de as *Meditações* abrirem os entes de modo enunciativo. Não se trata apenas de encontrar os fundamentos nas ciências, mas também de enunciá-los!

As *Meditações* se prontificam a mostrar os entes que fundamentam as ciências. A característica teórica das *Meditações* implica em um “modo” específico de mostrar esses entes, diferente do modo pelo qual os entes são vistos na circunvisão. De saída, e na maioria das vezes, a visão dos entes, tal como vimos acima no exemplo das lunetas, é a visão que os apreende numa conjuntura (SZ, 84), *i.e.*, um ente é visto a partir de um “conjunto de entes”, no qual eles se remetem mutuamente uns aos outros numa ocupação. A remissão de um ente a outro é apreendida como ação de significar (SZ, 87), e o todo das “ações de significar” se chama “significância”. Para exemplificar, as “lunetas” remetem aos astros, mas também remetem ao tripé que as sustenta, à luz ambiente, à limpeza das lentes. Cada uma dessas remissões é uma ação de significar, e seu todo é a significância. A significância pode ser formalmente apreendida como um “sistema de relações”, no entanto, tomada nesse sentido, ela perde seu conteúdo fenomenal (SZ, 88). Na significância, enquanto um

todo de remissões, o ser-aí é remetido de um utensílio a outro, se movimentando por ela. Mas, no caso de sua apreensão formal como “sistema de relações”, o ser-aí rompe esse movimento nas remissões e se demora junto a um ente, descobrindo então “como” ente simplesmente dado. O “como” dos entes simplesmente dados abre o acesso às propriedades (SZ, 158), pois, permanecendo junto deles, o ser-aí o toma no sentido de “permanência” (*remanens capax mutationum*). Como o ser-aí deixa de articular relações de remissão, então o ser-aí se afunda na estrutura de mera visão, que determina o ente simplesmente dado ao encobrir seu sentido ontológico de “manual”. A estrutura de mera visão, que descola a interpretação do “ente como remissão” da significância constitutiva do mundo circundante das ocupações (SZ, 66), transforma o “como” originário da interpretação no “como” do que é simplesmente dado<sup>94</sup>. Essa visão de um ente simplesmente dado é o modo restritivo de ver do enunciado, que é o modo específico que a atitude teórica das *Meditações* tem de visualizar os entes.

O modo de o enunciado mostrar o ente como “simplesmente dado” se deve àquilo que, no enunciado, significa “predicar”<sup>95</sup>. Como modo de mostrar os entes por si mesmos e a partir de si mesmos, o enunciado restringe a visão do ente quando modifica “como” o ente se dá na ocupação. O ente deixa de ser

---

<sup>94</sup> Essa tese ontológica do enunciado se opõe a expressões que visam destacar o *cogito* do “mundo real”. Essas expressões parecem surgir da falta de uma discussão ontológica do enunciado, e afirmam que “as naturezas simples não constituem elementos do mundo objetivo, mas os elementos mais simples (inteligíveis) para a construção de um modelo inteligível – e de algum modo real – do mundo fenomenal” (MARION, 1975, p. 187). Trata-se de notar o projeto ontológico no qual os entes são compreendidos, e não em um modelo que “de algum modo seja real”.

<sup>95</sup> “Enunciado também diz *predicação*. Propõe-se ao “sujeito” um “predicado”, o predicado *determina* o sujeito. O que se enuncia nesse significado de enunciado não é o predicado, mas o “próprio martelo” [no caso, o exemplo é “o martelo é pesado”]. O que se enuncia, isto é, o que determina o martelo é o “pesado demais”. O que se enunciou, na segunda acepção, o que foi determinado com o tal, sofreu uma restrição em seu conteúdo, comparado com o que se constatou na primeira. Toda predicação só é o que é como um mostrar a partir de si mesmo e por si mesmo. [...] Os integrantes da articulação predicativa, sujeito-predicado, surgem num mostrar a partir de si mesmo e por si mesmo. O determinar não descobre, mas, como modo de mostrar a partir de si mesmo e por si mesmo, *restringe* a visão inicial ao que se mostra como tal – o martelo. *Restringindo a visão*, mostra-se, *expressamente*, o que se revela em sua determinação. Face ao já revelado – o martelo pesado demais – a determinação dá, inicialmente, um passo atrás; a “posição do sujeito” concentra o ente no “martelo aí presente” a fim de deixar e fazer ver o que se revela, no processo de desconcentração, *em* sua determinação possível. Posição do sujeito, posição do objeto em sua composição são, no sentido rigoroso do termo, inteiramente “apofânticas” (SZ, 154-5).

tomado como “ser-para” e passa a ser tomado como “simplesmente dado”. Quando deixa de ser tomado como “ser-para”, a visão, que o toma como algo simplesmente dado, encobre o conjunto de entes para o qual ele se remetia. Ao encobrir a conjuntura, o ente é mostrado por si mesmo e a partir de si mesmo, não mais a partir da conjuntura. A mostra de um ente como simplesmente dado tem o sentido de *substantia* (SZ, 90): “a coisa que existe de tal maneira que não precise de nenhuma outra coisa para existir” (AT VIII 24). “Substância”, no sentido de “ente simplesmente dado”, é o ente visualizado de modo restritivo, *i.e.*, de modo a encobrir o conjunto de entes para os quais com ele se referem mutuamente. A visualização restritiva, que toma os entes como simplesmente dados, está fundamentada no “como” de o enunciado mostrar os entes. Esse “como” significa, dentre outras coisas, “predicar”. O enunciado predica o que mostra, na medida em que “retira o *que* diz daquilo sobre o que fala” (SZ, 32). O acesso a propriedades, que se dá no modo restritivo de o enunciado ver, articula a estrutura “sujeito-predicado” porque o predicado determina o sujeito. No enunciado, se fala do sujeito a partir do predicado: “é a partir de um atributo, não importa qual, que a substância é conhecida” (AT VIII 25). Percebe-se, daí, que o enunciado não trata da estrutura gramatical de uma língua, mas de um modo de os entes se abrirem em um mundo.

As *Meditações* mostram os entes de modo que eles sejam vistos restritivamente. Não obstante, sua arquitetura mostra outros entes a partir da visualização do *cogito*, o que significa que o *cogito* é um ente tomado em sentido remissivo. A estrita remissão dos entes por meio de axiomas ou de princípios da razão indica a significância a partir da qual os entes estão sendo determinados. Pouco a pouco, as *Meditações* vão abrindo os entes do mundo a partir da “razão” como sua significância. Os enunciados, como modo de a atitude teórica visualizar os entes, acabam encobrendo a razão como significância do mundo e, o ser-aí, como “ser-no-mundo”, no modo de ser na atitude científica, “é-no-mundo”, “mundo” cuja significância é a razão. Portanto, o enunciado, como horizonte meditativo, mostra os entes na estrutura “sujeito-predicado”, mas não deixa perder deles o sentido remissivo, que acaba revelando a razão como significância.

### 4.3 A primeira *Meditação* como afastamento do sentido da verdade especulativa

As *Meditações* mostram os fundamentos nas ciências como a capacidade de distinguir o verdadeiro do falso. Ao circunscrever essa capacidade, outros modos de pensar são descartados como fundamento do conhecimento. “Sentir” e “imaginar”, e.g., não devem ser modos de determinar os entes no modo de ser da atitude científica (AT X 416)<sup>96</sup>. Isso já nos diz algo sobre a perspectiva pela qual as *Meditações* propõem que os entes sejam visualizados. Elas propõem que os entes sejam visualizados a partir dos axiomas e dos princípios de razão<sup>97</sup>. A partir deles, os entes são mostrados no enunciado como algo simplesmente dado.

A dúvida metódica aborda os fundamentos do conhecimento como entes simplesmente dados. Quando ela questiona os sentidos, o faz como se os sentidos visualizassem um ente simplesmente dado<sup>98</sup>. Isso também ocorre junto aos outros graus da dúvida. As razões de duvidar são razões tiradas de uma específica maneira de determinar os entes a partir de um conjunto de axiomas e princípios da razão. Esse conjunto de axiomas e de princípios da razão constituem a significância própria das *Meditações* e, sua constituição tem íntima ligação com o modo de o enunciado mostrar os entes. Ao mostrar os entes como simplesmente dados, os entes deixam de ser interpretados como “ser-para” de uma ocupação. Mas, a atividade teórica é também uma ocupação e, como tal, também tem seu modo de remeter um ente a outro. A significância da razão é que então deve mostrar como um ente é remetido a outro. Portanto,

---

<sup>96</sup> “Se o entendimento se ocupa do que nada tem de corporal ou de semelhante ao corporal, não pode ser ajudado por essas faculdades; mas, pelo contrário, para que nelas não encontre obstáculo algum, é preciso afastar os sentidos e despojar, tanto quanto possível, a imaginação de toda impressão distinta” (DESCARTES, 1985, p. 70-1).

<sup>97</sup> “Visto que reconhecemos que não pode ocorrer que a partir de nada algo venha a ser, então esta proposição, *a partir de nada nada vem a ser*, é considerada, não como alguma coisa existente, nem tampouco como modo da coisa, mas como uma certa verdade eterna que tem [sua] sede em nossa mente e se chama “noção comum”, ou ainda axioma. Desse gênero são: *é impossível que o mesmo seja e não seja ao mesmo tempo; o que foi feito não pode não ter sido feito; aquele que pensa, enquanto pensa, não pode não existir*; e inúmeros outros que, na verdade, não podem ser facilmente recenseados em sua totalidade, mas tampouco [podem ser]

ignorados quando se apresenta a ocasião de pensarmos neles sem que nos ceguem quaisquer prejuízos” (AT VIII 23-4).

<sup>98</sup> “Tudo o que admiti até agora como o que há de mais verdadeiro, eu o recebi dos sentidos ou pelos sentidos” (AT VII 18).

a dúvida metódica é a expressão dessa significância, que não falseia o que não pode ser visualizado a partir dela, mas também não o aceita.

Para as *Meditações*, o modo de ser da atitude científica deve apreender os entes como simplesmente dados a partir da significância da razão. Os entes determinados com a ajuda dos sentidos ou da imaginação são, de saída, entes percebidos confusamente, pois a razão não tem acesso imediato aos entes do “mundo externo” se não por meio do corpo humano ao qual está unida<sup>99</sup>. Somado a isso, os instrumentos científicos dão cada vez mais detalhes do mundo externo, e a determinação dos entes é cada vez recauchutada<sup>100</sup>. Por isso quando as *Meditações* circunscrevem a razão nos limites de sua significância, elas também dizem que, fora dessa circunscrição, não há certeza. E, não só com respeito aos objetos do mundo externo, que são percebidos de saída pelas sensações, mas também, *v.g.*, temas como a imortalidade da alma. Quando as *Meditações* enunciam os entes que podem ser conhecidos com certeza, elas estão também dizendo que, fora esses, nada é fixo ou permanente. Portanto, elas se afastam de um sentido de verdade universal das ciências, apartando a atitude científica da atitude puramente teórica. Como fundamento nas ciências, as *Meditações* mostram a *res cogitans* e a *res extensa*, que não devem ser confundidas entre si nem jamais terão esgotadas as suas possíveis modulações.

#### 4.4 Proposta de leitura ontológica da primeira *Meditação*

Segue a transcrição do primeiro parágrafo da primeira *Meditação*:

Faz alguns anos já, dei-me conta de que admitira desde a infância muitas coisas falsas por verdadeiras e de quão duvidoso era o que depois sobre elas construí. Era preciso, portanto, que, uma vez na vida, fossem postas abaixo todas as coisas [...], recomeçando dos primeiros fundamentos, se desejasse estabelecer em algum momento algo firme e permanente nas ciências. Mas, como tal se me afigurasse uma vasta tarefa, esperava alcançar uma idade que fosse bastante

---

<sup>99</sup> “Na medida em que sou um composto de corpo e mente, posso ser afetado pelos corpos circunjacentes que me dão comodidade ou me são incômodos” (AT VII 81).

<sup>100</sup> “É preciso confessar que a vida humana, no que se refere às coisas particulares, está frequentemente sujeita a erros e que se deve reconhecer a fraqueza de nossa natureza” (AT VII 90).

madura, que nenhuma outra se lhe seguisse mais apta a executá-la. Por isso, adiei por tanto tempo que, de agora em diante, seria culpado, se consumisse em deliberar o tempo que me resta para agir (DESCARTES, 2004, p. 21).

Segundo a nossa hipótese, o tema das *Meditações* está também na quarta parte do *Discurso*.

Mostramos que as três primeiras partes do *Discurso* podem ser vistas como a narrativa de uma existência que, existindo no modo de ser na atitude científica, se angustia. Afinada pela angústia, a existência não se vê vinculada a projeto algum a partir do qual compreenda a si mesma. Singularizada, decide ser a partir de si mesma, assumindo a possibilidade que lhe é mais própria de existir no modo de ser na atitude científica. A partir desse contexto, abordamos a primeira linha do parágrafo acima transcrito.

A primeira linha do parágrafo mostra um autor que sabe às quantas anda sua existência no modo de ser na atitude científica<sup>101</sup>. Sobre as coisas do passado, ele construiu um presente “duvidoso” e angustiante. Assumiu coisas falsas como verdadeiras, e o que foi construído sobre as coisas falsas se mostrou duvidoso. Na infância, já persuadido de que as letras constituem um método de seguramente conhecer o que é útil à vida, admitira coisas falsas por verdadeiras, o que, ao cabo de seu percurso, resultou num emaranhado de dúvidas e erros. Depois de abandonar o estudo das letras, o autor experimenta seu modo de ser na atitude científica refletindo sobre as próprias experiências. O que o guia desde a infância é então anunciado na segunda linha do parágrafo, como o desejo de, em algum momento, estabelecer algo firme e permanente nas ciências. O parágrafo também mostra que o autor sabe às quantas anda porque contrasta, nas linhas seguintes, sua atual maturidade

---

<sup>101</sup> “Compreender é o ser desse poder-ser, que nunca está ausente no sentido de algo que simplesmente ainda não foi dado, mas que, na qualidade essencial de nunca ser simplesmente dado, “é” junto com o ser do ser-aí, no sentido de existência. O ser-aí é de tal maneira que ele sempre compreendeu ou não compreendeu ser dessa ou daquela maneira. Enquanto um tal compreender, ele “sabe” a *quantas* ele mesmo anda, isto é, a quantas anda o seu poder-ser. Esse “saber” não nasce primeiro de uma percepção imanente de si mesma, mas pertence ao ser do aí do ser-aí que, em sua essência, é compreensão. E somente porque o ser-aí é na compreensão de seu aí é que ele *pode* se perder e desconhecer. E, à medida em que compreender está na tonalidade afetiva e, nessa condição, está lançado existencialmente, o ser-aí já sempre se perdeu e desconheceu. Em seu poder-ser, portanto, o ser-aí já se entregou à possibilidade de se reencontrar em suas possibilidades” (SZ, 144).

com as coisas que admitira na infância. Essa admissão não apenas dá a impressão de que o autor tem já superada sua ingenuidade, mas que também se vê emancipado do modo de ser na atitude científica do público. O autor parece prontificado a atender a voz de sua consciência, antes abafada pelo modo de ser na atitude científica dos outros. O primeiro parágrafo das *Meditações* é coerentemente próximo à quarta parte do *Discurso*, de modo que podemos lê-las ontologicamente, não por meio de um comparativo exegético da letra cartesiana nem da historiografia de sua pessoa, mas por meio de uma analítica da existência desse autor em seu modo de ser na atitude científica.

Nesse parágrafo, vemos um autor que deseja estabelecer algo firme e permanente nas ciências. Importante notar que, à base de sua narrativa, o ente recebe valoração binária, pois, tomado como “coisas falsas tomadas por verdadeiras” na primeira linha e como “algo firme e permanente” na segunda, o que estará em jogo nas *Meditações* é a determinação dos entes. A segunda linha ainda indica o modo de ser no qual os entes serão determinados: nas ciências. Essa linha nos esclarece o propósito da primeira *Meditação*: colocar abaixo todas as coisas. Isso complementa o que na primeira linha foi dito acerca das “coisas falsas tomadas por verdadeiras”, que resultou em construções duvidosas. “Colocar as coisas abaixo” significa “destruir o que está construído”. Essa destruição das coisas ganha o sentido de desconstrução, pois a primeira *Meditação* fará um desmonte dos constructos que o modo de ser na atitude científica realizou até o presente. Depois da desconstrução, o recomeço se dará a partir daquilo que impera como primeiros fundamentos nas ciências: tudo será recomeçado a partir do “penso”. As primeiras linhas do parágrafo indicam então que as coisas devem ser determinadas pelos primeiros fundamentos, que já estão presentes nas ciências<sup>102</sup>.

De acordo com a analítica existencial, podemos entender que os fundamentos ultrapassam a coisa, instaurando-se como que num horizonte do qual elas receberão suas determinações. Nesse sentido, leremos as

---

<sup>102</sup> “A adução desses testemunhos deve resguardar-se de uma mística desenfreada das palavras; entretanto, o ofício da filosofia é, em última instância, preservar a força das palavras mais elementares, em que o ser-aí se pronuncia a fim de que elas não sejam niveladas à incompreensão do entendimento comum, fonte de pseudoproblemas” (ST, 220).

*Meditações* como a instalação de um novo horizonte para a determinação das coisas<sup>103</sup>. A primeira *Meditação* será responsável pela instalação desse horizonte, a partir do qual, as coisas serão determinadas. A partir desse horizonte, a existência realiza a si mesma como atitude científica de maneira singular.

Com auxílio do *Discurso*, esse primeiro parágrafo pode ser visto pela estrutura do cuidado: “anteceder-se-a-si-mesmo-já-lançado-junto-a”. No modo de ser na atitude científica, a existência se projeta no compreender fáctico da razão junto às palavras<sup>104</sup>. O compreender fáctico dá significância ao mundo das *Meditações*, instalando o lugar de cada significado que possa ser apreendido nela<sup>105</sup>. O que não tem lugar aí, não pode ser interpretado “como algo” porque não terá suas determinações vindas dessa significância de mundo. Essa significância é explicitada no segundo parágrafo, donde brotará o significado de cada ente a ser determinado na facticidade:

É, portanto, em boa hora que, hoje, a mente desligada de todas as preocupações, no sossego seguro deste retiro solitário, dedicar-me-ei por fim a derrubar séria, livre e genericamente minhas opiniões. Ora, para isso não será necessário mostrar que todas elas sejam falsas – o que talvez nunca pudesse conseguir –, mas, porque a razão já me persuade de que é preciso coibir o assentimento, de modo não menos cuidadoso, tanto às coisas que não são de todo certas e fora de dúvida quanto às que são manifestamente falsas, bastará que encontre, em cada uma, alguma razão de duvidar para que as rejeite todas. E, para fazê-lo, não será preciso também que percorra uma por uma, tarefa infundável, mas porque, se os fundamentos se aprofundam, desaba por si mesmo tudo o que foi edificado sobre eles, atacarei de imediato os próprios princípios

---

<sup>103</sup> A construção desse horizonte de sentido foi sendo feita ao longo de nossas discussões anteriores e contempla tanto o modo de o enunciado mostrar os entes quanto a significância recém discutida.

<sup>104</sup> Em Descartes, as palavras são modos da *res extensa*, pois são figuras (cf. COMINETTI, 2013, p. 100-3). Em Heidegger, elas podem ser tomadas como coisas simplesmente dadas (SZ, 159). A afirmação de que o modo de ser na atitude científica se dá junto às palavras tem respaldo na distância que Descartes concebe entre as palavras e os conceitos (AT IX-2 60-1), bem como Heidegger distancia um significado do seu proferir (SZ, 161).

<sup>105</sup> “Chamou-se essa abertura de compreender. No compreender dessa função, abre-se conjuntamente a significância que nela fundada. Enquanto abertura do em virtude de e da significância, a abertura do compreender diz respeito, de maneira igualmente originária, a todo ser-no-mundo. Significância é a perspectiva em virtude da qual o mundo se abre como tal. Dizer que o em virtude de e a significância se abrem no ser-aí significa que o ser-aí é um ente em que, como ser-no-mundo, está em jogo seu próprio ser” (SZ, 143 a).

em que se apoiava tudo aquilo que outrora acreditei (AT IX-I, 13-4).

A passagem começa narrando um afastamento das ocupações cotidianas, e, com ele, um distanciamento das conjunturas que abrem os entes como ser-para. Há, com isso, um distanciamento dos entes<sup>106</sup>, de modo a assumir que a verdade procurada não está nos entes. Aqui, poderia ser notada, no próprio pensamento de Descartes, a distinção entre a vida prática e a busca da verdade. Mas, na fenomenologia, vemos aqui um movimento propício à atitude reflexiva, de transformar o modo de acesso às coisas. Com essa atitude, se assume, de saída, que, nas ciências, os fundamentos se originam de um modo de ver reflexivo. O modo de ser reflexivo é indicativo do modo de ser na atitude científica<sup>107</sup>.

Assumir que o modo de acesso à verdade é reflexivo, nos diz que, nas *Meditações*, a ocupação se desloca dos entes para a mera circunvisão de si, compreendendo a totalidade conjuntural em que a ocupação científica se move. Com isso, os entes são ultrapassados, e, nas *Meditações*, nos aproximamos do pano-de-fundo que os determina como entes apropriados ao modo de ser na atitude científica. Esse pano-de-fundo, do qual ficamos próximos, é o “compreender a verdade como certeza afinado pelo desejo de estabelecer algo firme e permanente como fundamento nas ciências”. Enfatizamos: a dúvida metódica é o projeto da existência que abre os entes a partir desse compreender. O modo de ser na atitude científica começa pela

---

<sup>106</sup> “A distância é uma determinação categorial dos entes destituídos do modo de ser do ser-aí. Distanciamento, ao contrário, deve ser mantido como existencial. Somente na medida em que se descobre para o ser-aí a distância dos entes é que no próprio ente intramundano tornam-se acessíveis “distanciamentos” e intervalos com referência a outros entes. Da mesma forma que quaisquer duas coisas, dois pontos não estão distantes um do outro porque nenhum deles é capaz de distanciar em seu modo próprio de ser. Apenas possuem um intervalo que pode ser constatado na distância e por ela medido. Distanciar é, de início e sobretudo, uma aproximação dentro da circunvisão, isto é, trazer para a proximidade no sentido de providenciar, aprontar, ter à mão. No entanto, determinados modos de descobrir os entes numa atitude puramente cognoscitiva também apresentam o caráter de aproximação. No ser-aí reside uma tendência essencial de proximidade” (SZ, 105 a-b).

<sup>107</sup> Essa aproximação não acompanha a tese de que a reflexão é tomada como um modo diferente do entendimento puro (cf. BEYSSADE, 1979, p. VIII). Para tanto, seriam necessárias duas percepções, uma como “se” e outra como “então”. No entanto, o esquema “se-então” não se movimenta por percepções, e sim por “interpretações”. A diferença é que se pode tomar “algo como algo” sem percebê-lo ao modo da percepção, e a percepção poderia se dar sobre essa interpretação como “primeira representação”, i.e., o esquema “se-então” não exige “duas representações”.

atitude reflexiva de ultrapassar os entes para se ocupar da totalidade remissiva deles.

No “retiro solitário” também encontramos o afastamento dos entes como o arranjo de um espaço existencial. A dúvida metódica se torna a atitude de liberar um “espaço” para que surjam coisas “certas”. Essa atitude, se torna o modo de acesso às coisas, que as acessa a partir de uma resolução em seu horizonte: só a certeza pode determinar as coisas<sup>108</sup>. Com isso, a dúvida metódica antecipa às coisas aquilo que ela descobrirá nelas, pois decidiu, antecipadamente, o que deseja alcançar pela atitude de duvidar. Partir de um afastamento das coisas para encontrá-las já diz de antemão que o fundamento das coisas é uma totalidade que se antecipa a elas para compreendê-las. O ser-aí não se dirige às coisas elas mesmas, mas se dirige às coisas derivando-as de um discurso do mundo. O discurso, como articulação entre existencialidade e facticidade, abre os entes junto aos quais se existe. Quando, na filosofia, se busca os fundamentos nas ciências, o discurso do mundo abre a existência junto das palavras<sup>109</sup>. E, é assim que podemos então acompanhar as *Meditações* na estrutura originária do cuidado: anteceder-a-si-já-lançado-junto-a, como estrutura da dúvida, nos diz: anteceder-a-si-(no compreender como certeza)-já-lançado(no desejo de algo permanente)-junto-a(palavras). No retiro solitário do autor, o espaço existencial a ser liberado pela dúvida lança as *Meditações* no compreender a facticidade junto às palavras.

---

<sup>108</sup> As opiniões nos parecem se referir às construções já feitas nesse espaço de jogo, e, ao ocupá-lo, elas o obscurecem. Para clarear esse espaço de jogo a partir do qual os entes ganharão suas determinações, a dúvida metódica irá limpá-lo das antigas construções da razão, para reconstruir, a partir dela, entes que possam ser reconhecidos nesse novo espaço.

<sup>109</sup> “O discurso é a articulação da compreensibilidade. Por isso é que o discurso se acha à base de toda interpretação e enunciado. Chamamos de sentido o que pode ser articulado na interpretação e, por conseguinte, mais originariamente ainda, já no discurso. Chamamos de totalidade significativa aquilo que, com o tal, se estrutura na articulação do discurso. Esta pode desmembrar-se em significações. Enquanto aquilo que se articula nas possibilidades de articulação, todas as significações sempre têm sentido. Uma vez que, enquanto articulação da compreensibilidade do aí, o discurso é um existencial originário da abertura, constituído primordialmente pelo ser-no-mundo, ele também deve possuir, em sua essência, um modo de ser especificamente *mundano*. A compreensibilidade do ser-no-mundo, trabalhada por uma disposição, *se pronuncia como discurso*. A totalidade significativa da compreensibilidade *vem à palavra*. Dos significados brotam palavras. As palavras, porém, não são coisas dotadas de significados. A linguagem é o pronunciamento do discurso. Como um ente intramundano, essa totalidade de palavras em que e com o tal o discurso possui seu próprio ser “mundano”, pode ser encontrada à maneira de um manual” (SZ, 161).

O modo de ser na atitude científica se afastou do modo de visualizar os entes na circunvisão das ocupações para se ocupar da própria circunvisão, e, com isso, tratamos desse modo de ser numa atitude reflexiva. No entanto, o que antes dissemos a respeito do modo reflexivo – que se ocupa da conjuntura – é uma etapa da reflexão. A reflexão é “a aproximação específica que interpreta, numa circunvisão, aquilo de que se ocupa” (SZ, 359). Vemos, então, como os graus da dúvida metódica podem estar simbolizados naqueles modos de atitude científica narrados no *Discurso*. Nele, os doutos, os consuetudinários e os mais sensatos não abrem uma possibilidade de atitude científica a Descartes porque partem de falsos fundamentos para fazerem ciência. Como modo reflexivo, a dúvida metódica se aproxima interpretando aquilo do que se ocupa, e, ao se aproximar dos modos tradicionais de ser na atitude científica, os interpreta. Vejamos.

Se ocupando das palavras da tradição filosófica, a dúvida metódica, como modo de ser das *Meditações*, se aproxima das “palavras dos doutos” a partir de um “compreender certezas”, compreender esse também afinado pelo “desejo de algo permanente” junto às palavras. Nessa aproximação, as palavras dos doutos nada determinam sob o horizonte das *Meditações*, por isso, são interpretadas como duvidosas. Depois, se ocupando das palavras da filosofia consuetudinária a partir do “compreender certezas afinado do desejo de algo permanente”, a filosofia daqueles que “se persuadem de coisas usuais” também nada configura nesse espaço da dúvida, arranjado para longe dos entes. Por fim, mesmo se ocupando, do mesmo modo, junto às palavras dos mais sensatos, aqueles voltados a coisas simples e universais, como números, somas ou figuras geométricas, nada se configura como firme e permanente a partir do “compreender certezas”. Isso, porque se deseja algo que permaneça como fundamento nas ciências e, por conseguinte, o que fundamenta ciências não é uma ciência em particular, tal como o é a matemática ou a geometria. Os “mais sensatos” partem de ciências como a matemática, a geometria ou a lógica para estabelecerem outras ciências, e nisso tomam algumas ciências como fundamento de outras ciências (cf. BEYSSADE, 1988, p. 49-50). A física, v.g., não se funda na matemática tanto quanto a lógica não se funda na língua

portuguesa. Portanto, os mais sensatos também erram quando procuram ler os discursos do mundo a partir de ciências já constituídas.

O modo de ser das *Meditações*, encarado como reflexivo, constitui-se num característico esquema “se-então”<sup>110</sup>. Esse esquema não arquiteta um argumento, e apenas delinea uma atualização do que surge como ente. Temos, daí, que, “se” algo se configurar nesse espaço de jogo que a dúvida metódica arranhou, “então” algo pôde ser interpretado como firme e permanente; “se” algo pôde ser interpretado como firme e permanente, “então” esse algo serve de fundamento nas ciências etc. Esse esquema da reflexão se movimenta numa direção (SZ, 108 c/c 360), tomada a partir do compreender que se articula com a afinação de uma tonalidade afetiva. Seu movimento mostra cada uma de suas etapas em separado das demais porque espera enunciar algo sob esse horizonte. Se, nesse esquema, algo for mostrado às *Meditações*, o será mostrado por si e a partir de si mesmo sob a perspectiva de algo simplesmente dado. A dúvida metódica prepara a enunciação de algo ao interpretar os entes determinados pela tradição. Ela os interpreta porque os toma na estrutura de “algo como algo”, *i.e.*, toma os entes como entes da razão e, como tais, se mostram duvidosos.

---

<sup>110</sup> “A circunvisão movimenta-se nas remissões conjunturais de um nexu instrumental à mão. Ela própria, por sua vez, é submetida à direção de um a supervisão, mais ou menos explícita, do todo instrumental de cada mundo de instrumentos e de seu correspondente mundo circundante público. A supervisão não é apenas um ajuntamento posterior de seres simplesmente dados. A

essência da supervisão é a compreensão primária da totalidade conjuntural, dentro da qual a ocupação de fato sempre se coloca. A supervisão, que ilumina a ocupação, recebe sua “luz” do poder-ser do ser-aí, em função do qual a ocupação existe como cura. Através de uma interpretação do que se vê, a circunvisão “supervisora”, própria da ocupação, coloca mais perto do ser-aí aquilo que, em cada uso e manejo, está à mão. Chamamos de *reflexão* a aproximação específica que interpreta, numa circunvisão, aquilo de que se ocupa. O seu esquema característico é: “se-então”, se isto ou aquilo, por exemplo, deve-se produzir, deve ser retirado do uso ou guardado, então se faz necessário este ou aquele meio, caminho, circunstância e ocasião. A reflexão guiada pela circunvisão ilumina cada posição de fato do ser-aí em seu mundo circundante de ocupações. Ela nunca é, portanto, mera “constatação” do ser simplesmente dado

de um ente ou de suas propriedades. A reflexão também pode se realizar sem que aquilo mesmo que se aproxima numa circunvisão esteja ao alcance da mão ou vigente no campo mais próximo da visão. Este colocar mais perto o mundo circundante, na reflexão guiada pela circunvisão, tem o sentido existencial de uma atualização. Pois o tornar atual é somente um modo daquela. Nela, a reflexão visa diretamente às necessidades que não estão à mão. A circunvisão que torna atual não se refere a “meras representações” (SZ, 359).

Os dois primeiros parágrafos da primeira *Meditação* podem ser assim resumidos: no primeiro, indica-se a falta de clareza dos critérios exigidos para a verdade das coisas antes de construir opiniões sobre elas. Daí, movido pelo desejo de estabelecer algo firme e permanente como fundamento nas ciências, as *Meditações* assumem a responsabilidade de enunciar esse algo, começando por pôr abaixo todas as coisas; no segundo, o afastamento, que cria um espaço para algo surgir a partir do compreender como certeza afinado pelo desejo de algo firme e permanente, como modo de encontrar a verdade. Essas duas passagens foram também lidas sobre a estrutura do cuidado, ainda que, para tanto, nos servimos de uma leitura das *Meditações* acoplada ao *Discurso*. E, como o sentido do cuidado é a temporalidade, então essas passagens devem poder ser relidas com esse sentido.

Com nossa leitura do *Discurso*, pretendemos abrir a leitura das *Meditações* mostrando que nelas o ser-aí é propriamente si-mesmo, pois toma a si-mesmo a partir de seu poder-ser possível mais singularizado<sup>111</sup>. A propriedade do ser-aí das *Meditações* pode ser vista como a abertura que, em seu ser atual, compreende a si-mesma na situação em que se encontra junto aos entes. Sua decadência no mundo não exclui sua possibilidade mais própria porque o ser-aí é na verdade e na não verdade, *i.e.*, sua essência como cuidado tem como sentido a temporalidade<sup>112</sup>. Por conseguinte, cabe ver que

---

<sup>111</sup> “Essa passagem, no entanto, deve possuir o modo de ser *por cuja negligência* o ser-aí se perde na impropriedade. A passagem do impessoal, ou seja, a modificação existenciária do próprio-impessoal para o ser-si-mesmo em sentido próprio deve-se cumprir como *recuperação de uma escolha*. Recuperar a escolha significa *escolher essa escolha*, decidir-se por um poder-ser a partir de seu próprio si-mesmo. Apenas escolhendo a escolha é que o ser-aí possibilita para si mesmo o seu poder-ser próprio” (SZ, 268-a).

<sup>112</sup> “Aberto em seu “aí”, ele se mantém, de modo igualmente originário, na verdade e na não-verdade. “Propriamente” isso vale justamente para a decisão enquanto verdade própria. Ela se apropria propriamente da não-verdade. O ser-aí já está e, talvez sempre esteja, na in-de-cisão. Esse termo designa apenas o fenômeno já interpretado como abandono à interpretação predominante do impessoal. O ser-aí é “vivido” como o próprio impessoal pela ambigüidade do senso comum, característica da publicidade em que ninguém se decide e que, no entanto, já sempre incide. A de-cisão significa deixar-se conclamar a partir da perdição no impessoal. A in-de-cisão do impessoal permanece, também, predominante embora não seja capaz de alcançar a existência de-cidida. Enquanto conceito inverso à de-cisão em sua compreensão existencial, a in-de-cisão não significa uma qualidade ôntica e psíquica, no sentido de sobrecarga de repressões. O decisivo também continua referido ao impessoal e a seu mundo. A possibilidade disto ser compreendido depende do que se abre na de-cisão, na medida em que só a de-cisão propicia ao ser-aí a transparência própria. Na de-cisão está em jogo o poder-ser mais próprio do ser-aí que, lançado, só pode projetar-se para possibilidades de fato determinadas. O

as *Meditações*, como ser-aí, abrem mundo a partir do futuro limitado pelo passado que se articulam presente. Ocorre que, o instante em que o autor ouve o apelo de sua consciência e assume a realização de si como seu poder-ser mais próprio é captado em silêncio. A tentativa de dizer o que diz a voz da consciência do autor já a transfigura na decadência do mundo e, portanto, o instante que lhe abre a situação não pode ser visualizado na letra de sua obra, senão naquilo que ela mesma silencia. O estado de angústia do autor pode ser visto nas vãs tentativas de compreender a si mesmo a partir daquelas possibilidades que o mundo lhe ofertou. Seu ser-para-a-morte é tateado nas entrelinhas de confissões de que seu tempo está se esgotando. A retomada de si é a aceitação da herança que sua infância doa ao seu presente. E, nada disso é dito, mas tudo isso é apreendido num só instante, que o tira do “tempo do mundo”. Dessa situação, na qual o autor apreende a si mesmo como existência singular, decai por sua tendência natural de ser-no-mundo. Não se reconhece nesse mundo, por isso, dele duvida; duvida a partir daquilo que pode vir a ser, e, portanto, duvida a partir de seu futuro. Essa leitura ontológica do *Discurso* é o contexto das *Meditações*.

O primeiro parágrafo da primeira *Meditação* abre um presente cuja ekstase privilegiada é o futuro. O próprio passado que se abre no presente privilegia o futuro. O futuro se abre como “pode ser” uma ciência verdadeira. Esse poder-ser futuro está mesclado ao passado, que se apresenta em movimento, pois faz anos que “aquilo que fora admitido na infância” limita esse futuro poder-ser. Não é um passado que fica para trás, mas que se faz presente há anos. O presente se dá como que “arrastando” o passado junto ao poder-ser e, por isso, se abre como pura possibilidade de ser aquilo que mais propriamente se pode ser. Leiamos novamente a primeira linha da primeira *Meditação*, agora sobre esse horizonte temporal:

---

decisivo não se retira da "realidade" mas descobre o possível em seu fato, a tal ponto que o apreende como o poder-ser mais próprio, possível no impessoal. A determinação existencial do ser-aí de-cidido a cada possibilidade abrange os momentos constitutivos do fenômeno existencial, até agora desconsiderado, que chamamos de situação” (SZ, 299).

Faz alguns anos já, dei-me conta de que admitira desde a infância muitas coisas falsas por verdadeiras e de quão duvidoso era o que depois sobre elas construí (AT IX-I 13-4).

A existência que vemos aí se mostra como determinada a ser aquilo que mais propriamente se pode ser ao se apreender já lançada no que era. Aí, já decaída no mundo, a existência atualiza seu presente na seguinte sentença:

Era preciso, portanto, que, uma vez na vida, fossem postas abaixo todas as coisas, recomeçando dos primeiros fundamentos, se desejasse estabelecer em algum momento algo firme e permanente nas ciências (AT IX-I 13-4).

O momento em que se estabelece algo “firme e permanente” é um momento futuro, a partir do qual o presente tem arranque para não mais arrastar o passado. A primazia desse momento futuro, que se modula de uma ciência verdadeira a ser alcançada, para um momento, determinado por algo que surja como firme e permanente, é acompanhada por um passado, de coisas falsas e construções duvidosas por coisas das quais agora se quer pôr abaixo, e esse passado também se modula. O presente apenas acompanha o que vem do futuro, ganha seus limites do passado, e se atualiza de momento em momento.

Desses dois momentos do primeiro parágrafo, retomamos o segundo parágrafo da primeira *Meditação*:

É, portanto, em boa hora que, hoje, a mente desligada de todas as preocupações, no sossego seguro deste retiro solitário, dedicar-me-ei por fim a derrubar séria, livre e genericamente minhas opiniões (AT IX-I 13-4).

O presente se atualiza novamente a partir do futuro, em virtude de mostrar quais são os fundamentos nas ciências. O futuro temporalizante desse presente é o de atualizar também o passado, junto a esse poder-ser que lhe é mais próprio. Por isso, a partir do futuro, ainda como ekstase privilegiada, o passado se atualiza no presente, temporalizando-se como as outras ekstases. A cada etapa, o futuro se atualiza, assim como o passado também se atualiza, e assim como o presente também se atualiza. O movimento característico da reflexão, como “se-então”, se abre como atualização do presente pela dinâmica temporalizante das ekstases. Assim, a reflexão se dá em momentos,

atualizados pela temporalidade, até que constitui algo na verdade. Nela, por um instante, o futuro deixa de privilegiar-se como ekstase e cede a primazia ao presente. Esse tema ingressa na segunda *Meditação*.

#### 4.5 Proposta de leitura ontológica da segunda *Meditação*

A segunda *Meditação* começa retomando os saldos da primeira e, com isso mostra como antecipou a estrutura dos entes e a relação que deve haver entre eles. A dúvida metódica desconstruiu antigas opiniões para arranjar um espaço em que possa surgir o ente desejado. As antigas opiniões construíram entes que agora não podem ser postos sobre os fundamentos exigidos na dúvida sem se desfigurarem. O *status* de “opinião” convém pelo fato de as coisas não poderem ser tomadas pelos fundamentos exigidos numa ciência, que são a certeza e a permanência. A ciência se diferencia da opinião porque aquela fundamenta as coisas enquanto esta não. Fundamentar as coisas é colocar as coisas “sobre” os seus devidos fundamentos, o que implica que os fundamentos das coisas sejam dados de antemão para sustentá-las. Por isso, se o fundamento nas ciências é a razão, as coisas devem ser postas sobre a razão. Antes de tudo, deve-se então mostrar a razão, e depois mostrar as coisas que podem ser postas sobre ela. Então, se pede, às ciências, que se coloquem as coisas sobre seus fundamentos; que as coisas sejam tomadas a partir de seus fundamentos; que elas sejam determinadas por seus fundamentos. A segunda *Meditação* inicia mostrando o espaço liberado pela primeira *Meditação*. Esse espaço circunscreve um domínio do que deve ser essencial ao modo de ser na atitude científica.

A segunda *meditação* tem em mãos o projeto existencial que fundamenta as ciências. Ele instaura aquilo pelo o quê as coisas deverão ser tomadas. Para isso, os gregos tinham o vocábulo  $\alpha\chi\iota\omega\omega$ , que remete ao que antecipadamente diz como as coisas deverão ser apreciadas ou apreendidas. As coisas são apreendidas axiomáticamente, *i.e.*, há um projeto precedente à apreensão delas. Esse projeto é constituído por determinações e enunciados, os  $\alpha\chi\iota\omega\mu\alpha\tau\alpha$ , que antecipam a coisa. A coisa já está previamente dita no projeto; já foi discursada nele; já foi elaborada; já foi interpretada existencialmente; só não foi ainda enunciada. Isso nos leva a pensar que a

primeira *Meditação* se move pelo esquema “se-então” como um ente já determinado, ainda não enunciado, que se move por referências de uma significância instaurada no compreender em que se projeta. O esquema “se-então” é aberto na aproximação de cada grau do duvidar. No primeiro: “se o que se toma pelos sentidos pode não permanecer, então se pode construir incertezas sobre eles”; no segundo: “se o que se toma por hábito pode não permanecer, então se pode construir incertezas sobre ele”; e, no terceiro: “se o que se toma por certo pode não o ser, então as construções sobre o que suponho como certo podem ser incertas”. Nessa aproximação, as construções são aproximadas do projeto constituído por axiomas (αξιώματα). Os axiomas se referem já a um objeto que, nessa aproximação, não é reconhecido porque não se mostra nesse circunscrito domínio da razão. Portanto, o fundamento nas ciências é algo posto de antemão a elas, que antecipa “como” as coisas deverão ser mostradas no seu domínio<sup>113</sup>. À segunda *Meditação*, compete mostrar algo que possa ser colocado sobre o domínio da dúvida metódica, domínio esse constituído por axiomas.

O que permanece determinado no domínio da dúvida metódica é o próprio domínio da dúvida metódica. Esse domínio é aberto como um conjunto de determinações e enunciados que antecipam possíveis interpretações de algo. Essa antecipação está lançada no fáctico modo de ser na atitude científica, seja ele o dos doutos, o dos consuetudinários ou o dos mais sensatos. O discurso que a dúvida abre pode então se manter sobre a estrutura do cuidado, temporalizando com primazia o futuro, o que explica ela percorrer a abertura dos entes a partir de um futuro como poder-ser. O discurso, no modo de ser na atitude científica, abre axiomas no projeto existencial. O discurso dos axiomas articula, no presente, um “poder-ser” futuro a um “ter-sido” retomado. Ocorre que, a dúvida não “enuncia” algo, mas “denuncia” a falta de algo que seja interpretado nesse discurso como axiomas.

---

<sup>113</sup> O que aqui defendemos é rigorosamente contrário à tese de que a palavra “princípio” é equivocada porque toda verdade científica tem o estatuto de conclusão (cf. BEYSSADE, 1979, p. IX). O que se apreende na significância não tem estatuto de conclusão. “Conclusão” deve ser extraído de “premissas”, o que pressuporia a apreensão de algo a partir de algo já apreendido. Por conseguinte, ambas, “premissas” e “conclusões” seriam ambas apreendidas na significância, e não teriam níveis distintos de realidade. A tese que toma a palavra “princípio” como equivocada pressupõe que

Os elementos positivos dessa denúncia são os axiomas não-ditos, mas em vigência. A segunda *Meditação*, que inicialmente retoma a existência projetada no poder-ser dos axiomas, se coloca na tarefa de não apenas interpretar algo nesses axiomas, mas também de mostrá-lo nesses axiomas. Para mostrar algo a partir de si mesmo e por si mesmo, compartilhando-o de maneira determinativa, é preciso que uma interpretação se desloque desse espaço de axiomas para o enunciado. Fazendo isso, fala-se sobre algo, mostra-o a partir de si e por si mesmo, compartilha-o e determina-o.

O enunciado, que diz algo como existente a partir dos axiomas que a dúvida circunscreveu, é o enunciado “*eu sou, eu existo*”. O enunciado não nos parece predicado, no entanto, fala “sobre” algo. O “eu”, enunciado no domínio dos axiomas da dúvida metódica, concretiza o discurso numa interpretação deslocada para o enunciado. Ao concretizar o discurso temporalizado, a existência que se projeta acaba por decair junto às palavras da facticidade em que está lançada. Mas, isso não significa que o uso dessa palavra, tal como já o fora no sentido fáctico-filosófico do *Discurso*, decaia também no modo de ser na atitude científica impróprio dessa existência. O que motiva sua movimentação presente ainda é o exercício daquela possibilidade própria na qual decidiu se realizar. No entanto, como ser-no-mundo, não pode ficar à parte do mundo. Então, decai na concretude de sua existência e compreende a si como um ente. O “eu”, no momento dessa enunciação, é tomado como ente cuja existência está em jogo. O fundamento nas ciências está dado por um ente cuja existência está em jogo, e, quiçá, por isso, por saber às quantas anda, deseja algo útil que lhe inspire “segurança” na vida. Por saber às quantas anda, indeterminado por um poder-ser constante que angustia, o ser-aí decide ceder à tendência natural de ser-no-mundo e decai nele do modo mais próprio como “eu”, existência singularizada que abre a existência a partir de si mesma. A dúvida pode ser vista como decadência da angústia porque ela mostra como a existência não consegue se compreender nas possibilidades abertas ao modo de ser na atitude científica de sua facticidade, pois está aberta a partir daquilo que pode vir a ser.

Nesse sentido, o “eu” do *cogito* é apreendido junto ao poder-ser mais próprio da existência que acompanhamos nas *Meditações*<sup>114</sup>. O “eu” designa a essência do cuidado no modo de ser na atitude científica. Ele diz que o modo de a existência se ocupar das ciências é projetando-se em certezas para abrir os entes dos quais se ocupará. Em outras palavras, o modo de ser na atitude científica é o modo de ser que se ocupa dos entes abertos num projeto axiomático, *i.e.*, num projeto que diz antecipadamente os entes que se abrirão. O modo de ser na atitude científica estará fundamentado então como um ente cujo ser está em jogo nas suas ocupações e que “cientista” é aquele que se ocupa de entes fundamentados na razão. No entanto, a dúvida metódica mostra que, ao modo de ser na atitude científica, os *αξιωματα* estão já lançados facticamente na filosofia. É dela que a certeza imbui certezas como construções fundamentadas. Por isso, o “eu”, que se mostra no enunciado, se determina por aquilo que radicalmente constituiu a historicidade do modo de ser na atitude científica, *i.e.*, o *λογος*. O modo de ser na atitude científica é o modo de a existência enunciar os entes a partir de um domínio de axiomas já lançados numa facticidade.

A proposição “*eu sou, eu existo*” abre algo que se temporaliza na primazia da ekstase presente. Ela diz algo como “a existência que é sempre minha está no fundamento do meu modo de ser”. Diz, ainda, algo como “o modo de ser da existência que é sempre minha está em jogo”. O “eu” pressupõe a decadência do ser-aí porque mostra que ele toma a si a partir dos entes com os quais se ocupa. No caso, o “eu” é mostrado no enunciado. Por isso se mostra como um ente simplesmente dado. Por si só, o enunciar da própria existência já a desloca do projeto que a determina. Ela é (re)interpretada quando enunciada, o que significa que apenas uma perspectiva sua é mostrada: a da razão. No entanto, o que interessa é que o enunciado do *cogito* mostra apenas a abertura de mundo dos entes simplesmente dados. O “eu” surge mais como o “espaço de jogo dos entes

---

<sup>114</sup> Com essa tese, queremos mostrar que o autor antecipa o projeto das coisas que quer mostrar. Isso, genericamente, explica como procede também em sua *Dióptrica*, no *Tratado da luz*, no *Discurso*, nas *Meditações*. O todo é antecipadamente constituído para que as partes sejam apenas alocadas em seus lugares desse espaço existencial.

simplesmente dados que o enunciado mostra” do que propriamente comunica alguma perspectiva sua. Essa, a perspectiva, será dada no momento seguinte, quando o “eu” será predicado com o “penso”. Nas *Meditações*, nos parece que o autor primeiro mostra um espaço de abertura do enunciado, espaço do qual emerge a estrutura “sujeito-predicado”, para depois, atualizando esse espaço atual, decompor nessa abertura os entes que o enunciado mostra no projeto. Estamos entendendo que a proposição “*eu sou, eu existo*” abre o enunciado como espaço que mostra os entes simplesmente dados, dele emergindo a estrutura que interpreta os entes no projeto. A proposição só consegue abrir o espaço do enunciado livre de qualquer ente nele mostrado porque se atualiza na primazia da ekstase presente. Mas, como o instante nada dura, tão logo se enuncia esse espaço, ele perde a sua atualidade numa atualização no enunciado. Portanto, o que depreendemos aqui é que a proposição “*eu sou, eu existo*” abre o espaço no qual os entes de um projeto são mostrados, *i.e.*, o fundamento nas ciências emerge de um espaço aberto no enunciado que mostra os entes num projeto que a eles se antecipa.

O que nos importa, ainda, na segunda *Meditação*, é acompanhar como se passa do “*eu sou*” ao “*eu penso*”, uma vez que a segunda proposição enuncia algo diferente da primeira<sup>115</sup>.

---

<sup>115</sup> “Apreende-se como uma coisa que pensa como temporal, e à questão: *quanto tempo tenho?* se deve responder: *o tempo enquanto penso*. É importante precisar essa resposta, que pode ter dois significados: se meu pensamento é instantâneo, e não ocupa de alguma duração ou de algum intervalo de tempo, a duração se reduz a ser por mim, sem ser em mim ou minha; mas, se pode, inversamente, que meu pensamento ocupe um certo intervalo de tempo, por mais breve que seja, um momento definido como *brevissimum tempus* e não um instante definido como privação de duração, e a existência alcançada quando afirmo *Ego sum, ego existo* seja correlata de um movimento de pensamento e não de um estado de consciência. Ora, é bem verdade que a duração para mim supera em muito a duração em mim, e que, se me lembro de ter pensado no passado ou se prevejo poder agir amanhã, só tenho certeza de existir no momento presente quando me lembro e onde estou prever, não nos momentos, passados ou futuros, onde pensei e onde agirei? Esta duração é comparável à medida, ela reenvia à coisa que pensa e ao seu presente, e tem apenas a certeza de qualquer modo presente de pensamento. Mas a questão ainda não está resolvida: pois este presente, ao qual me refiro assim, pode ser uma duração muito curta, mas ainda assim sucessiva ou virtualmente sucessiva, como a glândula pineal é um corpo muito pequeno, mas ainda assim extenso, ou um instante indivisível, privação de duração, como um ponto é privação de extensão. Os comentadores costumam considerar que a certeza do *cogito* se reduz ao instante: por mais breve que seja a duração, ele - poderia realmente acontecer que eu deixasse de existir entre seu começo e seu fim? No entanto, Descartes não hesita em afirmar que todo pensamento ocupa um certo tempo, que há movimentos de pensamento que são sucessivos ou ao menos discursivos e, no entanto, objetos da intuição, e que o *Sum* não só é verdadeira sempre que

No espaço enunciativo, que a proposição “*eu sou, eu existo*” abriu, emerge a estrutura “sujeito-predicado” como forma compartilhada do mostrar determinante. A primeira proposição disse algo entorno a “as ciências estão fundadas em um ente cuja essência é o cuidado”, e a segunda proposição, “*enquanto penso*”, mostra a essência do cuidado concretizada num projeto existencial como modo de ser na atitude científica. Ambas as proposições podem dizer o mesmo e até poderiam mostrar duas perspectivas de um mesmo momento, no qual o instante abre uma situação na concretude de um projeto existencial. Então, não se passa de um ao outro como que numa sequência de “agoras”, pois a atualidade do instante que enuncia “*eu sou*” se concretiza no momento atualizável do “*enquanto penso*”. A temporalização do primeiro, que privilegia a ekstase presente, não se atualiza, mas existe no seu atual. Nela, não se conta o tempo cronológico. Por conseguinte, quando enunciada, quando mostrada, já se concretiza na interpretação do enunciado. A proposição “*enquanto penso*” preenche a estrutura que emerge desse espaço anunciado na primeira proposição, e ela mostra algo concreto porque mostra um ente que pode ser postado como fundamento nas ciências: o λογος. “Penso” toma o sentido de λογος, que perpassa todo modo de ser na atitude científica na facticidade. O enunciado “*eu sou, eu existo enquanto penso*” coloca o ente, cujo ser está em jogo, junto à palavra, que está no fundamento da facticidade do modo de ser na atitude científica. Por decair junto a palavras do sentido fáctico-filosófico do modo de ser na atitude científica é que o “*eu penso*” não diz mais o si mesmo do ser cuja essência é a existência, mas diz “*eu sou o outro, sou aquele que se encontra compartilhado no impessoal do modo de ser na atitude científica*”. O “*eu penso*” se mostra o “quem” do impessoal nas ciências.

---

penso, como que por repetição de instantes ou estados descontínuos, mas também enquanto penso, como na continuidade de um momento ou de uma ação. Para nós, o presente do pensamento não é um ponto no tempo, é uma parte do tempo ou um momento. Em outras palavras, o pensamento não é instantâneo” (BEYSSADE, 1988, p. 135-6).

#### 4.6 A temporalidade desenvolvida na obra *Ser e Tempo* como viés de leitura das duas primeiras *Meditações* de Descartes

A proposta de leitura das *Meditações* pelo viés da temporalidade pressupõe a filosofia prática de Descartes, no sentido de que é uma filosofia voltada à aplicabilidade. No *Discurso*, percebemos como o  $\lambda\omicron\gamma\omicron\zeta$  perdeu essa aplicabilidade junto à natureza, bem como o quanto essa perda influenciou a angústia no modo de ser na atitude científica da existência. Numa retomada de si, as *Meditações* alcançam o  $\lambda\omicron\gamma\omicron\zeta$  como fundamento nas ciências, não mais o  $\lambda\omicron\gamma\omicron\zeta$  polissêmico da Grécia antiga, mas  $\lambda\omicron\gamma\omicron\zeta$  como *ratio*, no sentido de proporção e relação<sup>116</sup>. O modo de ser na atitude científica é o modo de ser que fundamenta os entes num projeto axiomático, colocando as proposições e determinações do ente de maneira antecipada, antes de apreendê-los. Nesse sentido, a dúvida metódica se mostra como a destruição do que foi construído sobre o projeto axiomático sem nele estar firme. A dúvida não instaura um novo pano-de-fundo sobre as *Meditações*, mas apenas mantém o projeto axiomático na visibilidade conveniente para restaurar os fundamentos nas ciências. A aplicabilidade das *Meditações* é a de manter o modo de ser na atitude científica junto da decisão de determinar a si mesma como a existência que abre os entes em sua fundamentação axiomática.

No *Discurso*, vimos que o bom senso ou a razão têm um sentido mais restrito do que o *cogito*. A capacidade de distinguir o verdadeiro do falso é a

---

<sup>116</sup> “Essas longas cadeias de razões, todas simples e fáceis, de que os geômetras costumam servir-se para chegar às suas mais difíceis demonstrações, haviam-me dado ocasião de imaginar que todas as coisas possíveis de cair sob o conhecimento dos homens seguem-se umas às outras da mesma maneira e que, contanto que nos abstenhamos somente de aceitar por verdadeira qualquer que não o seja, e que guardemos sempre a ordem necessária para deduzi-las umas das outras, não pode haver quaisquer tão afastadas a que não se chegue por fim, nem tão ocultas que não se descubram. E não me foi muito penoso procurar por quais devia começar, pois já sabia que haveria de ser pelas mais simples e pelas mais fáceis de conhecer; e, considerando que, entre todos os que precedentemente buscaram a verdade nas ciências, só os matemáticos puderam encontrar algumas demonstrações, isto é, algumas razões certas e evidentes, não duvidei de modo algum que não fosse pelas mesmas que eles examinaram; embora não esperasse disso nenhuma outra utilidade, exceto a de que acostuariam o meu espírito a se alimentar de verdades e a não se contentar com falsas razões. Mas não foi meu intuito, para tanto, procurar aprender todas essas ciências particulares que se chamam comumente matemáticas; e, vendo que, embora seus objetos sejam diferentes, não deixam de concordar todas, pelo fato de não conferirem nesses objetos senão as diversas relações ou proporções que neles se encontram, pensei que valia mais examinar somente estas proporções em geral, e supondo-as apenas nos suportes que servissem para me tornar o seu conhecimento mais fácil” (DESCARTES, 1973, p. 46-7).

aplicabilidade fundamental do *cogito* no modo de ser na atitude científica, mas essa aplicabilidade que está como fundamento nas ciências pode apreender os entes de maneira distorcida. Isso, porque ela está constantemente influenciada por modos de pensar vinculados à estreita conjugação de si ao corpo. Nos parece então que o *Discurso* resgata o modo de ser na atitude científica em sua historicidade. É numa passagem inicial de *Ser e Tempo* que Heidegger mostra *λογος* como polissêmico, polissemia da qual o sentido de *λεγομενον* foi apreendido em *ratio*, historicizando “razão” como “o dizer de algo em sua relacionalidade junto a outros”, *i.e.*, “dizer algo a partir de sua proporção e de sua relação”. A *mathesis universalis*, que projeta as coisas a partir da ordem e da medida, é a atitude humana que diz algo “como” proporção e relação. Nesse sentido, “eu sou enquanto penso” diz “eu sou cientista quando abro os entes a partir de proporções e relações”. Esse modo de abrir os entes coloca o *λογος* como fundamento nas ciências fácticas como algo que nelas permanece fixo. E, esse modo de ver o *cogito* “como” *λογος* funciona no *Discurso*, na *Dióptrica* e nas *Meditações*, textos que trabalhamos mais pontualmente acima, uma vez que, em todos eles, os enunciados visualizam os entes em proporções que depois são relacionadas para formar o corpo da obra. Portanto, a capacidade de distinguir o verdadeiro do falso está na historicidade do modo de ser na atitude científica.

No terceiro capítulo, lemos o *Discurso* sobre a estrutura do cuidado para mostrar como o autor retoma a si mesmo em sua historicidade mais própria: as letras que aprendera na infância. Por conseguinte, a retomada de si é a retomada de seu modo de ser na atitude científica já lançado em sua facticidade. Seu presente conflui junto à ekstase de seu passado, horizontalmente à ekstase que conflui no presente como passado de seu mundo. A retomada de si é a retomada de sua historicidade mais própria, no sentido de singularização que não reconhece sua historicidade no presente, atualizado impropriamente como a ciência que os outros lhe entregam como possibilidade. Por conseguinte, retomando a si como *λογος* mantido no amago da historicidade do mundo, cria para si a possibilidade de ser aquilo que se encontra entranhado num passado-ainda-vigente. Por outro lado, esse poder-

ser se antecipa como futuro de si, como seu poder-ser mais próprio, no sentido de que apenas em direção a ele é que a angústia do não-pertencimento se “tranquilizará”. Apenas junto aos entes que referenciam ao poder-ser como  $\lambda\omicron\gamma\omicron\zeta$  é que haverá tranquilidade para a existência que decidiu seguir o apelo de sua consciência. É dessa perspectiva – do *Discurso* como cuidado de um ser-aí decidido – que as *Meditações* se abrem como a situação existencial do modo de ser na atitude científica singular do autor.

Propomos que a leitura do *Discurso* fosse continuada às *Meditações* como estratégia na leitura delas também sobre a estrutura do cuidado, para que daí pudéssemos adentrar à visualização da temporalização de cada etapa. Essa visualização pressupõe também o modo de ver do enunciado e a aproximação do esquema “se-então” da reflexão. Este último, justificamos com o afastamento da vida prática que o autor das *Meditações* se coloca de saída. É nesse modo de ser-com-os-outros-distantes-de-si que as *Meditações* se colocam também junto aos entes como simplesmente dados na visualização do enunciado. A dúvida metódica se aproxima dos entes no esquema “se-então” da reflexão para lhes antecipar o  $\lambda\omicron\gamma\omicron\zeta$  como fundamento. Essa aproximação desconstrói os entes abertos no modo de ser na atitude científica dos doutos, dos consuetudinários e dos mais sensatos, pois lhes falta a clareza do  $\lambda\omicron\gamma\omicron\zeta$  como fundamento. A dúvida metódica nada mais é do que a ultrapassagem dos entes para o alcance do projeto em que se fundamentam nas ciências. A segunda *Meditação* distingue o *cogito* como fundamento nas ciências, *cogito* como o  $\lambda\omicron\gamma\omicron\zeta$ , que perpassa a historicidade do mundo no modo de ser na atitude científica. Nesse contexto, é possível visualizar como se temporalizam as etapas das *Meditações*.

De saída, as *Meditações* abrem sua narrativa num presente que se dirige ao futuro de seu passado mais próprio. O presente trabalha para poder-ser o passado da historicidade de seu mundo. Nisso, que visualizamos como uma sequência de “agoras”, temos a apresentação imprópria da existência, pois ela se mostra já decaída junto aos entes. A dúvida só é possível se as *Meditações* decaírem de sua angústia existencial, que lhe permitiu ser propriamente num instante, que lhe promoveu a decisão de ser propriamente.

Assim, o que a temporaliza propriamente só pode ser dito impropriamente. É o modo de o ser-aí ser na verdade e na não-verdade de seu ser. E, a temporalidade própria só pode ser vista então nessa temporalização imprópria que o autor narra nas *Meditações*. O movimento de temporalização própria de si mesmo repercute na temporalização horizontal do mundo. Mas, concentrando-se nas duas primeiras *Meditações*, vemos o seguinte: o poder-ser mais próprio das *Meditações* se dá ao final da sexta *Meditação*, quando o autor relaciona os entes que foram abertos nas proporções enunciadas. A relação entre eles, dadas dedutivamente, temporalizam a existência de modo não cronológico, uma vez que o *cogito* não “envelhece” da primeira à última *Meditação*. Pelo contrário, ele permanece junto a todas as reflexões posteriores porque é temporalizado como passado-presente sustentado no futuro do que já foi, o que caracteriza uma “datação” que se singulariza dos horários e calendários do mundo. As *Meditações*, ao datarem suas etapas como “agora”, “outrora” ou “então”, adentram à temporalização de si mesmas, a partir de si mesmas e para si mesmas, o que nos diz que assumem seu mais próprio modo de ser (SZ, 410).

A cada etapa meditativa, o esquema “se-então” da reflexão, que aproxima e visualiza os entes no projeto axiomático, é colocado no agora em que subjaz implicitamente um outrora e um então. O esquema “se-então” se atualiza numa temporalização que atualiza o agora – diz algo como: se(agora isso)-então(agora isso). A cada etapa das *Meditações*, o esquema da reflexão se move, de “agora” em “agora”, na direção do poder-ser, como se cada agora fosse atualizado pela força gravitacional de seu poder-ser. O “se”, do esquema da reflexão, atualizando-se pela força gravitacional que o poder-ser exerce nele, “então” constrói ou desconstrói os entes desde os fundamentos. A cada visualização enunciada, o esquema é atualizado no “agora-agora” porque também seu futuro e seu passado foram já atualizados. Em todo futuro contém um passado-presente, do mesmo modo que em todo passado há um futuro-presente. Cada qual, com sua força gravitacional própria, faz com que o agora conflua deles numa atualização fluida do presente. Mas, como cada qual é também uma ekstase temporalizante, ambas também se atualizam em seus “agoras”. O “agora” se atualiza na atualização também do futuro e na

atualização do passado. Essa dinâmica vertical de movimentação temporalizante aguarda, no esquema “se-então” da reflexão, interpretando “algo como algo” na aproximação desse “agora”. Daí, o enunciado deriva o que foi já interpretado no projeto axiomático, para só então ser visualizado. O esquema “se-então” se movimenta porque se temporaliza.

A temporalização das *Meditações* não é a sequência de agoras meditativos. O tempo que dura cada reflexão não é contado em segundos, mas é dado de si para si, numa espécie de esquema vertical que evolui mesmo sem avançar na linearidade sequencial da obra<sup>117</sup>. O tempo das *Meditações* tem seu próprio agora, que também não trata do tempo lógico do texto (cf. GOLDSHMIDT, 1963, p. 139), pois, mesmo esse, se constrói em linearidade. A datação que as *Meditações* anunciam a cada etapa<sup>118</sup> é a datação existencial como possibilidade de interpretação de si mesmo (SZ, 408 a), em que cada agora está sempre aguardando o futuro-presente; cada outrora está retendo o passado-presente; e cada agora se atualiza pela força gravitacional dos dois anteriores. O local em que cada etapa é mostrada nos enunciados é aberta na temporalização de cada momento que se atualiza modulando a própria existência naquele passado que está porvir. De todo modo, é por decididamente se ocupar junto ao  $\lambda\omicron\gamma\omicron\zeta$  que suas modulações do agora o mostram como fundamento nas ciências. As *Meditações* temporalizam o presente das ciências fácticas no projeto do  $\lambda\omicron\gamma\omicron\zeta$ .

Nossa leitura do *Discurso* a partir da *Dióptrica* ganham agora mais clareza de método, uma vez que agora podemos ver as lunetas como

---

<sup>117</sup> Sobre o assunto, recentes estudos têm sido publicados para demonstrar como as culturas percebem o tempo na direção em que escrevem. Por exemplo: nas culturas em que o mandarim é a língua materna, em que a escrita se dá de cima para baixo numa folha de papel, o tempo é percebido de cima para baixo, enquanto na nossa cultura, em que escrevemos da esquerda para a direita, tendemos a pensar no tempo da esquerda para a direita (cf. FRANKEL; WARREN, 2022, cap. XV). Reflexões desse tipo ajudam à compreensão da temporalidade assim como as tentativas matemáticas de desenhar a dimensão do tempo, como quarta dimensão (cf. <https://www.youtube.com/watch?v=Z73uXPBUT7o>). Não é possível visualizá-la numa folha de papel porque nossa visão alcança apenas três dimensões, mas, com movimento, a figura parece fluir de dentro para fora inesgotavelmente, donde o que sai, volta ao centro para compor novamente a fluência para fora de si. A ideia, com tais menções, é a de fazer com que a temporalidade seja vista como movimento de atualização constante do agora, e, conseqüentemente, que se perca a perspectiva linear de leitura das *Meditações*.

<sup>118</sup> “Em tantas dúvidas fui lançado pela meditação de ontem” (DESCARTES, 2018, p. 41).

utensílios à mão no poder-ser do  $\lambda\omicron\gamma\omicron\zeta$  como *ratio* na historicidade do “eu-meditante”. Em outras palavras, desde o início, o que queremos dizer com filosofia prática de Descartes é algo como a aplicabilidade das *Meditações* para retomar o  $\lambda\omicron\gamma\omicron\zeta$  de sua historicidade no poder-ser aberto pela facticidade das ciências modernas. As lunetas se abrem como utensílios científicos à mão para o cientista que fundamenta os entes a partir do projeto de proporção e relação<sup>119</sup>, enunciado de “agora” em “agora”. O projeto que permanece como “eu” no impessoal do  $\lambda\omicron\gamma\omicron\zeta$  é o modo de ser na atitude científica do ente cuja essência é o cuidado. Por conseguinte, a atualização do agora tem seu fundamento firme e permanente, mas atualiza o ente visualizado em seus enunciados à medida que os instrumentos científicos melhoram e se aperfeiçoam. Com isso, tomamos as *Meditações* como etapa de uma noção maior de ciência do que elas sondam, circunscrevendo-as à tarefa de demarcar o  $\lambda\omicron\gamma\omicron\zeta$  como fundamento firme e permanente à toda existência que decidir ser no modo de ser na atitude científica. A aplicabilidade das *Meditações* se restringe a mostrar o  $\lambda\omicron\gamma\omicron\zeta$  como fundamento do modo de ser na atitude científica e, ao nosso ver, não deveria ser transposto fora dessa circunscrição sem as devidas ressalvas.<sup>120</sup>

---

<sup>119</sup> O tema está desenvolvido apartadamente no seguinte estudo que publicamos recentemente em COMINETTI, 2022, p. 177-194.

<sup>120</sup> Por mais que estudos da moral e das paixões possam ser entusiasmantes, ter o horizonte de que as *Meditações* são parte de um projeto mais amplo nos diz que tais leituras dificilmente se concretizarão como a palavra final de Descartes nessas esferas temáticas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Introduzimos nossa questão a partir da evocação que Heidegger fez da “árvore do saber” de Descartes: as *Meditações* podem ser lidas por meio da temporalidade? Como seria uma leitura assim? Se a analítica existencial de Heidegger trata da constituição existencial e da compreensão do ser-aí e, para tanto, parte do que o ser-aí tem mais perto de si, seu ser-no-mundo – no qual a cotidianidade mediana trata da existência mais cotidiana –, então seria possível aplicá-la como método para lermos outras obras filosóficas? Se possível, seria relevante?

No caso das *Meditações*, pensamos que sim. O texto, dirigido em primeira pessoa, situado em um projeto de filosofia prática, possibilita a visualização de existenciais que modulam o pensamento do autor. No caso, a essência teórica do texto nos exigiu um esboço do quadro geral de sua filosofia prática e nisso também a obra de Descartes se fez propícia. O *Discurso* não só localiza o tema das *Meditações* no panorama do pensamento cartesiano, mas ainda encaminha o tema por meio de questões existenciais do autor. O acesso à temporalidade das *Meditações* se fez por meio da noção de cuidado como essência do ser-aí. O afastamento da vida prática de Descartes logo nos colocou diante de uma ocupação teórica da obra, na qual o ser-aí das *Meditações* decai nas palavras e no modo de comunicação enunciativa da tradição filosófica. Ainda assim, a originalidade do pensamento de Descartes está na mostra de um projeto antecipado à determinação dos entes. A dúvida metódica ultrapassa os entes e se antecipa a eles. O ser-aí das *Meditações* se projeta na razão e compreende os entes a partir dela. Projetar-se na razão deixa ver a essência do modo de ser na atitude científica, indicando que o fundamento, nas ciências, está dado na liberação dos entes a partir da razão teórica. A temporalidade é acessada a partir dessa antecipação de um projeto que libera os entes na razão e nos dá a perspectiva temporalizante de cada etapa das *Meditações*, tornando possível a leitura delas no sentido da temporalidade.

De modo geral, os resultados obtidos não destoam essencialmente de relevantes estudos em Descartes. O “bloco de verdades” de Gueroult, o

“Descartes vivo” de Rodis-Lewis ou mesmo o “Descartes fenomenológico” de Marion podem ser relidos sem contradições mesmo face ao que apresentamos. Sentimos que o nosso estudo também não se indispõe com leituras de Ricoeur, de Henry ou de Merleau-Ponty, pois nos parece que, ao acompanhar alguns de seus trabalhos, eles se dirigem mais a discussões da obra heideggeriana que de releituras heideggerianas de Descartes. Quando voltam a Descartes, nos parece que vão a ele por meio das *Meditações*, sedimentando a tendência de ler a obra de Descartes a partir de sua filosofia primeira. Nós, não quisemos corrigir ou pensar o novo em Descartes – nem em Heidegger –, mas pensar de novo, com eles, o que pensaram. Ao pensar com eles, não nos limitamos a mera reconstrução ou reafirmação do que disseram, mas procuramos dar vida ao pensamento de ambos e, principalmente, vida ao debate instaurado sobre os fundamentos da ciência na filosofia. Diríamos que a nossa proposta defende antes uma chave de leitura do que a tomada de um partido. Se lemos Descartes pela via fenomenológica de Heidegger, então se deve ao fato de enxergarmos elementos na obra de Descartes que antes da analítica existencial estariam obstruídos, e nos é defeso afirmar que uma ou outra filosofia parece ser melhor ou pior, mais profunda ou menos elaborada. Se aceitarmos que, majoritariamente, Descartes tem sido lido em vista do tempo lógico de seu texto ou por meio de seu tempo histórico, então nosso estudo se coloca como uma *terceira via*, sob o viés da temporalidade. Assim, como ler um autor acompanhando o tempo lógico do texto não deve contradizer as leituras que o retomam a partir de sua biografia, mas devem ser complementares, então a nossa terceira via como proposta deveria antes complementar do que tentar arruinar outros modos de ler Descartes. Mas, se nossa proposta não enfrenta diretamente outros meios de entender Descartes, acreditamos que ela apresenta alguns resultados relevantes.

Dentre os resultados que consideramos relevantes em nossa tese está o de que o *cogito* é a expressão de um “si mesmo” como “outro”. Quando Descartes sequencia a proposição “eu sou, eu existo” perguntando “o que sou?”, temos um olhar construído historicamente, o qual se pergunta por um ente e se esquia da elaboração da pergunta pelo ser. Esse olhar, determinado pelo modo de ser da atitude científica, é histórico-cultural, o que faz com que a

existência singular tome a si mesma como “coisa” porque abre mundo a partir do sedimento do impessoal. Quando afirma que “sou pensamento”, Descartes afirma que sua existência é como o exemplar de mais uma existência, exemplar de um específico modo de ser impessoal: o modo de ser da atitude científica. A origem desse modo de ser na existência singularizada de Descartes está nas letras, o que faz com que Descartes tome a si mesmo a partir do  $\lambda\omicron\gamma\omicron\zeta$ . Quando toma a si mesmo como *ratio*, toma a si mesmo a partir daquilo que o impessoal nivelou como “homem”. A decadência de um ser próprio, no entanto, alcançou um sentido mais originário dessa tradição quando procurou limitar a razão como capacidade de distinção da verdade teórica. Se, na antiga Grécia, o  $\lambda\omicron\gamma\omicron\zeta$  era polissêmico e a tradição encontrou seu sentido como *ratio*, também é verdade que essa mesma tradição não configurou o discurso apofântico como puramente teórico, no sentido de restringir o sentido de certeza apenas ao âmbito da *ratio*. A filosofia especulativa do medievo pareceu um exagero a Descartes, que reconduziu a filosofia primeira à circunscrição dos axiomas da razão. A filosofia especulativa negava a realidade vista pelos instrumentos científicos em prol de argumentos *ad auctoritatem*, como aquele de que, *v.g.*, as lunetas mentem sobre as crateras da lua porque a lua é uma esfera perfeita. A retomada de si como *ratio*, essência do  $\lambda\omicron\gamma\omicron\zeta$  no que tange ao conhecimento, devolveu autonomia à atitude científica justamente pelo fato de o ser-aí das *Meditações* decair junto ao impessoal da tradição.

Outro resultado relevante de nossa pesquisa foi o de fixar uma estrita função às *Meditações* na obra de Descartes. Nossa tese mostra que as *Meditações* fundamentam as ciências, e isso tem a específica função de circunscrever a sua atuação dentro de um específico modo de ser da existência. A diferenciação entre *cogito* e *ratio*, e o privilégio do *ratio* como *existentia* é devido ao específico modo de ser que interessa a Descartes. Os resultados de sua filosofia primeira estão implicados numa existência dedicada ao saber, e isso não deve ser ignorado quando se discute a *existentia* como *res cogitans*. Assim, se encapsular nas *Meditações* para entender o pensamento de Descartes pode ter melhores resultados se o texto for tomado a partir de seu propósito dentro da obra completa do autor. Essa atitude incita um olhar atento ao que, de saída, Descartes elabora em sua obra. No *Discurso*, a razão

é o arranque como pano de fundo de todas as demais reflexões, e, se depois, na quarta parte, ela é descoberta como fundamento nas ciências, isso diz mais em vê-la como um projeto no qual os entes são liberados do que em um ente simplesmente dado que se constitui sem mundo.

Um terceiro resultado que julgamos relevante foi o de notar que a existência de Descartes está voltada ao modo de ser da atitude científica, modo que, em *Ser e Tempo*, é um modo derivado de conhecimento do mundo, teórico-empírico, mediado pela razão. Em Descartes, esse seu modo de ser, especificamente, está demarcando sua origem nas letras. A base e os fundamentos de seu modo de ser na atitude científica, dados nas letras, permite o traçado de um perfil teórico na base das reflexões do autor, que passará a contemplar a prática a partir de uma estrutura própria da teoria. Como a teoria é constituída a partir da visualização da significância como um todo de referências, a instauração de uma significância antes de abrir conjunturas tem aí uma forte hipótese de fundamentação. Ontologicamente, tanto a conjuntura quanto a significância estão em um âmbito originário. Assim, a origem do modo de ser da atitude científica nas letras pode indicar que se parte de uma significância já elaborada pelo impessoal, e isso justificaria o fato de o método ser uma exigência para a prática científica, já que a prática científica está em virtude da produção de uma teoria.

A aplicação desses resultados pode ser feita de dois modos: podemos aplicá-los a dificuldades de interpretação da própria obra de Descartes ou podemos aplicá-los a críticas que autores fazem a Descartes. No primeiro caso, algumas dificuldades podem ser particularmente ilustrativas, como o fato de as *Meditações* se movimentarem por problemas. Essa leitura afirma que Descartes parte do conhecido ao desconhecido, ao que concordamos, mas acrescentamos que o desconhecido é encoberto pelo enunciado, e deve ser encontrado na significância que o modo de mostrar do enunciado encobre. Nisso, se concorda com essa interpretação, que vai contra a tese de que o método, em Descartes, se origina em operações do entendimento. No entanto, nosso estudo aponta que tais problemas devem ser discutidos a partir da gênese ontológica do enunciado, que mostra os entes numa visualização

restrita e encobridora de seu sentido no enunciado (*lógos hermenêutico*). Outra dificuldade que pode ilustrar a aplicação de nossa tese é o problema da união entre corpo e alma, que Descartes chega mesmo a assumir como uma contradição de seu sistema. Nossa tese indica que o problema está, uma vez mais, na discussão da gênese teórica, que tomou raízes no enunciado sem se perguntar por sua gênese<sup>121</sup>. Ao que indica, deve-se aplicar os nossos resultados em pesquisas sobre o caráter histórico do inatismo em Descartes, o que poderia ser feito a partir de um mapeamento daquelas expressões em que Descartes insinua um avanço da geração presente com relação à passada, somando-se a isso o fato de que a demarcação de seu modo de ser na atitude científica está atribuído às letras (*rem tene, verba sequentur*). Quanto ao segundo modo que vemos de aplicar nossos resultados, começaríamos por uma varredura da literatura crítica de Descartes para constatar em que sentido se discute o *cogito* como *ratio*, pois, nosso estudo mostrou que Descartes se interessa pela *ratio* porque investe num modo específico de ser. Depois dessa varredura, poderíamos classificar quais autores discutem o *cogito* a partir da noção de filosofia prática. Por fim, poderíamos aplicar o viés da temporalidade na leitura desses autores para complementar ou reparar os nossos estudos, consubstanciando resultados acerca da filosofia de Descartes.

Ao longo da pesquisa, duas passagens das *Meditações* nos instigaram à complementação de nosso tema. A primeira delas vem da quarta *Meditação*: “Eu, eu sou algo meão entre Deus e o nada, isto é, entre o ente supremo e o não-ente [...] de algum modo, também participo do nada ou do não-ente” (AT VII 54). Essa passagem tem uma ligação forte com a discussão da existência como puro poder-ser indeterminado como “nada”. De que modo Descartes participaria do não-ente? Claro, nas *Meditações*, como trata do modo de ser na atitude científica, essa participação é identificada como erro. Mas, junto de outra passagem, ela completa nosso raciocínio: “[...] a necessidade das ações da vida nos obriga frequentemente a nos determinar” (AT VII 90). Ora, nos restou evidente que as “ações da vida” estão em um âmbito à parte das

---

<sup>121</sup> O que abriria vertente a pesquisar os traços do nominalismo de Scotus no pensamento de Descartes. Embora nossa tese de mestrado tenha pendido a concordar com a negativa dessa hipótese, um estudo focado em identificar espectro disso não foi ainda por nós empreendido.

*Meditações* como fazer teórico e que, portanto, se aproximam do que Heidegger chama de ser-aí. Mas, o que de surge de novo naquilo que exploramos acima é o que segue: nos obriga frequentemente a nos determinar! Como pura indeterminação, nos obrigamos a determinar a nós mesmos em nossas ocupações, decididas ou não. Isso nos soa muito próximo ao tema da analítica existencial. Essas passagens, extraídas respectivamente da quarta e da sexta *Meditações*, ao mesmo tempo que ingressam em nova alçada, pressupõem aquilo que defendemos acima, uma vez que mostramos como o modo de ser na atitude científica não se reduz ao fazer teórico, e que, na “vida prática”, Descartes toma a decisão pela qual toma a si mesmo de maneira mais própria, *i.e.*, determina-se.

A principal contribuição de nossa pesquisa deve ser a caracterização restrita da noção de *existentia* em Descartes. Ela pode ajudar a entender a obra de Descartes no tom exclusivo de um modo de ser muito específico, que procura pensar metodologicamente todos os temas da existência humana. A tentativa de instaurar um só método a todas as temáticas existenciais pode ser fruto de uma facticidade na qual o saber humano ainda estava fortemente arraigado a valores de seu tempo. Por conseguinte, as limitações que o pensamento de Descartes enfrenta podem ter origem na retomada de fundamentos também limitados, o que, por conseguinte, devem ser levados em consideração para que sorrateiros anacronismos não se infiltrem no olhar crítico que dedicamos ao autor. Como nossa principal contribuição, os estudos em Descartes devem ter em vista um quadro geral de sua época, de seus objetivos e do modo pelo qual o autor decide explorar suas questões. Nesse interim, nosso estudo sobre Descartes por meio da temporalidade não só reavivou o debate entre os fundamentos da ciência como também nos levou a questões que não poderiam ser melhor representadas do que na fala de Henry (2009, p. 49):

o que confere ao projeto cartesiano o seu fascinante caráter, e faz com que conserve ainda hoje o seu mistério e sua sedução, é que ele se confunde com o próprio projeto da filosofia.

Por fim, é nessa expressão que nosso estudo se conclui como um novo começo. Os estudos que apresentamos devem agora avançar sobre duas

linhas mestras de pesquisa em Descartes. A primeira delas é mapear as principais linhas de interpretação das relações entre Descartes e o pensamento medieval. A segunda é a de aprofundar as relações entre *cogito* e λογος, bem como aprofundar as relações entre *ratio* e ληγειν. E, isso não deve ser feito apenas na obra de Heidegger, mas também em estudos que aproximem suas leituras da antiga Grécia com estudos voltados ao puro entendimento dela. Em Heidegger, os estudos devem avançar na tentativa de reunir mais elementos existentes entre o modo mais originário da existência e o modo de ser na atitude científica. Explorar como a temporalidade ganha sentido na transposição da lida utensiliar para a atitude teórica pode nos dar a chave para pesquisas de sua obra mais recente, que deu a linguagem como morada do ser.

## REFERÊNCIAS

### PRIMÁRIAS

ADAM, Charles. TANNERY, Paul. *Œuvres de Descartes*. 11 Volumes. CNRS/VRIN, 1973-1978.

DESCARTES, René. *Discurso do método & ensaios*. Organizado por Pablo Rubén Mariconda; traduzido por César Augusto Battisti, Érico Andrade, Guilherme Rodrigues Neto, Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli, Pablo Rubén Mariconda, Paulo Tadeu da Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

\_\_\_\_\_. *Discurso do método*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. *Meditações sobre filosofia primeira*. Tradução: Fausto Castilho. Edição bilíngue em latim e português. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2018b. (3ª reimpressão)

\_\_\_\_\_. *Obras incompletas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. *Princípios da filosofia*. Tradução: Guido Antônio de Almeida (coordenador), Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleizer e Ulysses Pinheiro. Edição bilíngue em latim e português. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

\_\_\_\_\_. *Regras para a direcção do espírito*. Tradução: João Gama. Lisboa, PO: Edições 70, 1985.

HEIDEGGER, Martin. *A questão da técnica*. Cadernos de tradução, n. 2. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Depto. De Filosofia da USP, 1997.

\_\_\_\_\_. *História da filosofia: de Tomás de Aquino a Kant*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. *Introdução à filosofia*. Trad. de Marco Antonio Casanova: Introdução à Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche II*. Tradução: Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

\_\_\_\_\_. *Ontologia: hermenêutica da facticidade*. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *O que é uma coisa?* Tradução de Carlos Morujão. Lisboa, PO: Edições 70, 1982.

\_\_\_\_\_. *Que é metafísica?* Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. *Seminários de Zollikon*. Trad. G. Arnhold; M. F. A. Prado. Petrópolis: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1967.

Disponível em

[https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/849778/mod\\_resource/content/1/Heidegger\\_Sein%20und%20Zeit.pdf](https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/849778/mod_resource/content/1/Heidegger_Sein%20und%20Zeit.pdf)

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Edição bilíngue em alemão e português. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. 10ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

\_\_\_\_\_. *The Metaphysical Foundations of Logic*. Translated by Michael Heim. Bloomington: Indianapolis University Press, 1984.

## BIBLIOGRAFIA CRÍTICA

ALQUIÉ, Ferdinand. *La Decouverte Metaphysique De L'homme Chez Descartes*. Paris : PUF, 1950.

\_\_\_\_\_. *Leçon sur Descartes: Science et métaphysique chez Descartes*. Paris: La table ronde, 2005.

ARIEW, Roger. *Descartes and Scholasticism: The intellectual background to Descartes' thought*. In: COTTINGHAM, John (ed.). *Descartes*. Cambridge, EN: Cambridge University Press, 1992.

ARISTÓTELES. *Da Interpretação*. Tradução de José Veríssimo Teixeira da Mata. Edição bilíngue – grego/português. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

BATTISTI, César Augusto. *O Método de Análise em Descartes: da resolução de problemas à constituição do sistema do conhecimento*. Cascavel: Edunioeste, 2002.

BEYSSADE, Jean-Marie. *Études sur Descartes : l'histoire d'un Esprit*. Paris : Seuil, 2001.

\_\_\_\_\_. *La Philosophie Première de Descartes*. Paris: FLAMARION, 1988.

BOUTROUX, E. *Des Verités Éternelles chez Descartes*. Traduite par M. Canguilhem. Paris: Vrin, 1985.

- BRAGA, M., Guerra, A., & Reis, J. C. *Breve História da Ciência Moderna*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- CARMAN, T. *Heidegger's Analytic: Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- CARRAUD, V. *Causa Sive Ratio*. Paris: PUF, 2002.
- CASANOVA, Marco Antonio. *Mundo e Historicidade: leitura fenomenológica de Ser e Tempo: existência e mundanidade*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.
- COMINETTI, Geder Paulo Friedrich. *A Noção de Linguagem em Descartes*. Ensaio sobre o conceito de linguagem na filosofia dualista de René Descartes. Toledo, PR: [s.n.], 2013. Disponível em <http://tede.unioeste.br:8080/tede/handle/tede/2052> Acessado aos 15/3/20.
- COPI, Irving M. *Introdução à Lógica*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Mestre Jou, 1978.
- DASTUR, Françoise. *Heidegger et la Question du Temps*. Paris, FR: PUF, 1990.
- DREYFUS, H. L. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*. Fourth Printing. Cambridge: The MIT Press, 1993.
- ESCUADERO, Jesús Adrián. *Guía de lectura de Ser y Tiempo*. 1 ed. Barcelona: Herder, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Heidegger y la Genealogía de la Pregunta por el Ser*. Barcelona, ES: Herder Editorial, 2010.
- FIGAL, Günter. Martin Heidegger: *Fenomenologia da Liberdade*. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Oposicionalidade: o Elemento Hermenêutico e a Filosofia*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2007.
- FORLIN, Enéias. *O Papel da Dúvida Metafísica no Processo de Constituição do Cogito*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.
- FRANCK, Didier. *Heidegger e o Problema do Espaço*. Trad. João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1986.
- FRANKEL, Miriam; WARREN, Matt. *Are you thinking clearly? 29 reasons you aren't and what do you do about*. London, EN: Hodder Studio, 2022.
- GADAMER, H-G. *O Caráter Oculto da Saúde*. Trad. Antônio Luz Costa. Petrópolis: Vozes, 2005.

GALILEI, G. *Diálogo Sobre os Dois Máximos Sistemas do Mundo Ptolomaico e Copernicano*. Tradução de Pablo Rúben Mariconda. 2. ed. São Paulo: Imprensa Oficial, 2004.

GALILEO, Galilei. *Dialogo Sopra i Due Massimi Sistemi del Mondo Tolemaico e Copernicano*. Libero Sosio (ed.). Turim: Giulio Einaudi Editore, 1970.

GARBER, Daniel. *Descartes' Metaphysical Physics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

GAUKROGER, Stephen. *Descartes: an intellectual biography*. New York: Clarendon Press of Oxford University Press, 1995.

GILSON, Étienne. *Discours de la Methode* (texto e comentário). Paris : Vrin, 1987.

\_\_\_\_\_. *Études sur la Role de la Pensee Medieval dans la Formation du Systeme Cartesien*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1951.

\_\_\_\_\_. *L'esprit de la Philosophie Médiévale*. Paris : Librairie Philosophique J. VRIN, 1969.

GONZÁLBEZ, Maria Fernanda Benedito. *Heidegger en su Lenguaje*. Madrid : Editorial Tecnos, 1992.

GUENANCIA, Pierre. *L'intelligence du Sensible : essai sur le dualisme cartésien*. Paris: Éditions Gallimard, 1998.

GUEROULT, Martial. *Descartes Segundo a Ordem das Razões*. Tradução de Érico Andrade e outros. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

GUEROULT, Martial. *Descartes Selon l'ordre des Raisons*. Paris: Aubier, 1953.

GUIGNON, Charles B. *Heidegger and the Problem of Knowledge*. Indianapolis: Hackett Pub. Corp., 1983.

HAAR, M. *Heidegger e a Essência do Homem*. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto PIAGET, 1990.

HAMELYN, O. *Le Système de Descartes*. Paris : Librairie Félix Alcan, 1921.

INWOOD, Michael. *A Heidegger Dictionaries*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1999.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JARAN, François. *La Métaphysique du Dasein*. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927/1930). Bucarest : Zeta Books, 2010.

KAMBOUCHNER, Denis. *L'homme des Passions : commentaires sur Descartes*. Paris : Éditions Albin Michel S.A., 1995.

KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur L'idée de Dieu et les Preuves de son Existence chez Descartes*. Paris : Éditions Ernest Leroux, 1987.

LAPORTE, Jean. *Le Rationalisme de Descartes*. Paris : Presses Universitaires de France, 2000.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini : essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

MARION, Jean-Luc. *A Metafísica Cartesiana e o Papel das Naturezas Simples*. In: COTTINGHAM, John (Org.). *Descartes*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. *A Ontologia Cinzenta de Descartes*. Tradução de Armando Pereira de Silva e Teresa Cardoso. Lisboa, PO: Instituto Piaget, 1975.

\_\_\_\_\_. *Questions Cartésiennes: Methode et Metaphysique*. Paris : Presses Universitaires de France, 1991.

\_\_\_\_\_. *Sur la Theologie Blanche de Descartes*. Paris : Presses Universitaires de France, 2009.

MÁSMELA, C. *La Filosofía del entre en Heidegger*. una interpretación de las Contribuciones a la Filosofía. Buenos Aires: Biblos, 2016.

MÁSMELA, C. *Martin Heidegger*. El tiempo del Ser. Madrid: Trotta, 2000.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Gianotti e Armando M. d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2009.

\_\_\_\_\_. *Signos*. Tradução de Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MULHALL, S. *Heidegger and Being and Time*. New York, US: Routledge, 1996.

NUNES, Benedito. *Passagem para o Poético – filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1992.

PEARL, J. *A Question of Time*. Freud in the Light of Heidegger's Temporality. Amsterdam : Editions Rodopi, 2013.

POUSSARD, Alain. *Premières Leçons sur le Discours de la Méthode de Descartes*. Paris: PUF, 1999.

RICHARDSON, W. J. *Existential epistemology*. A Heideggerian critique of Descartes project. Oxford, US: Clarendon Press, 1986.

\_\_\_\_\_. *Heidegger*. Through Phenomenology to Thought. Preface by Martin Heidegger. 4.ed., New York, Fordham University, 2003.

\_\_\_\_\_. *Le Conflit des Interpretations*. Essais d'herméneutique. Paris, FR: Le Seuil, 1969.

\_\_\_\_\_. *The Critique of Subjectivity and Cogito in the Philosophy of Heidegger*. In: Heidegger and the Quest for Truth. Ed. by Manfred S. Frings. Chicago, US: Quadrangle Books, 1968.

RODIS-LEWIS, Geneviève. *Descartes: uma biografia*. Tradução de Joana Angélica D'Avila Melo. Rio de Janeiro : Editora Record, 1996.

\_\_\_\_\_. *Descartes : textes et débats*. Paris : Librairie Générale Française, 1984.

SEMBERA, R. *Rephrasing Heidegger*. A Companion to Being and Time. Ottawa: The University of Ottawa Press, 2007.

SHIRLEY, Greg. *Heidegger and Logic: the Place of Lógos in Being and Time*. Continuum Studies in Continental Philosophy, 2010.

STEIN, Ernildo. *Compreensão e Finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2001.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao Pensamento de Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

\_\_\_\_\_. *Seminário Sobre a Verdade*. Petrópolis : Vozes, 1993.

TEXIER, Roger. *Descartes Physicien*. Paris : L'Harmattan, 2008.

VIGO, Alejandro G. *Arqueología e aleteiología y otros studios heideggerianos*. 1. ed. Buenos Aires: Biblos, 2008.

Von HERMANN, Friedrich-Wilhelm. *La Segunda Mitad de Ser y Tiempo*. Sobre Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología de Heidegger. (Trad. Irene Borges-Duarte). Madrid: Trotta, 1997.

WHITE, Carol J. *Time and Death: Heidegger's Analysis of Finitude*. Intersections: Continental and analytic philosophy, 2005.

WILSON, M. *Descartes: Ego Cogito, Ergo Sum*. Ted Honderich (ed.). London/New York: Routledge, 1978.

WRATHALL, Mark A., editor. *The Cambridge Heidegger Lexicon*. Cambridge, UK: New York, US: Cambridge University Press, 2021.

## ARTIGOS CITADOS

BARBARAS, Renaud. "Merleau-Ponty et la Nature" In : Merleau-Ponty. *De la Nature à l'ontologie, Chiasmi International*. Paris: Vrin, série 2, p. 47-62, 2000.

BORGES-DUARTE, Irene. *A Fecundidade Ontológica da Noção De Cuidado*. De Heidegger a Maria de Lourdes Pintasilgo. Revista EX ÆQUO, n. 21, p. 115-131, 2010.

BURNET, J. *The Socratic Doctrine of the Soul*. Proceedings of the British Academy. n. 7, p. 235s, 1916. Disponível em [https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwj566-XitH8AhUDBLkGHYs4AMcQFnoECAwQAQ&url=https%3A%2F%2Fwww.forgottenbooks.com%2Fen%2Fdownload%2FTheSocraticDoctrineoftheSoul\\_10008216.pdf&usq=AOvVaw2cBXwXTcwq8RsXCEgnzzBE](https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwj566-XitH8AhUDBLkGHYs4AMcQFnoECAwQAQ&url=https%3A%2F%2Fwww.forgottenbooks.com%2Fen%2Fdownload%2FTheSocraticDoctrineoftheSoul_10008216.pdf&usq=AOvVaw2cBXwXTcwq8RsXCEgnzzBE) . Acessado aos 15/1/19.

BUTIERREZ, L. F. *Caminos Hacia la Alteridad*. La comprensión del otro en las elaboraciones de Heidegger en torno a *Sein und Zeit*. In: Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, v. XXXVII, 1, 2020.

COMINETTI, Geder Paulo Friedrich. *A Interpretação Heideggeriana do “Tempo Como Limite Em Aristóteles” na obra “Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia”*. In: STVDIVM HEIDEGGER: presença marcada em Toledo: um registro do I encontro paranaense de estudos heideggerianos (UNIOESTE, Toledo, PR, 2019) – volume III. / organizadores, Roberto S. Kahlmeyer-Mertens ... [et al.]. 1. ed. e-book. Toledo, PR: Instituto Quero Saber, 2020. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/17Gxl90Hlu4IhIOELoMFZc8DAsAk2nHvq/view> . Acessado aos 19/11/21.

\_\_\_\_\_. *A Noção de Cuidado em Ser E Tempo*. In: Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia. V. 11. N. 01. 2022. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/61322/42763> . Acessado aos 15/08/22.

\_\_\_\_\_. *O Cogito Cartesiano como Grito de Independência da Razão*. Alamedas, [S. l.], v. 9, n. 2, 2021. DOI: 10.48075/ra.v9i2.27953. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/alamedas/article/view/27953>. Acesso em: 27/10/2022.

\_\_\_\_\_. *O projeto matemático de Descartes*. Ensaio acerca da temporalidade do *cogito*. In: STVDIVM: anuário do grupo de pesquisa, Fenomenologia, Hermenêutica e Metafísica – volume IV (ano de 2021). / organizadores, Wagner Dalla Costa Felix ... [et al.]; editor fundador, R. S. Kahlmeyer-Mertens. 1. ed. e-book - Toledo, PR: Instituto Quero Saber, 2022. p. 177-194. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/12R4-pr1uOwrckM -XH1EQfBuKGoEzTW5/view> . Acessado aos 12/10/22.

DOSTAL, R. J. *Time and Phenomenology in Husserl and Heidegger*. In: The Cambridge Companion to Heidegger. Ed. Charles B. Guignhon. New York: Cambridge University Press. p. 120-148. 2006.

FERREIRA, Acylene Maria Cabral. *Heidegger e o Projeto de Superação da Subjetividade*. In: Princípios, Revista de filosofia, v. 4, n. 43, jan.-abr. p. 107-130. Natal, 2017.

FLYNN, Bernard Charles. *Descartes and the Ontology of Subjectivity*. In : *Man and World* 16, no. 1. p. 3-23, 1983

GILSON, Étienne. *La Philosophie du Moyen-âge*. Édition électronique (e-pub) v. : 1,0 : Les Échos du Maquis, 2011. Disponível em <https://philosophie.cegeptr.qc.ca/wp-content/documents/La-philosophie-du-Moyen-%C3%82ge-1949.pdf>, acesso aos 17/08/2021.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Tempo Histórico e Tempo Lógico na Interpretação dos Sistemas Filosóficos: A religião de Platão*. p. 139-147. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

GRANEL, Gérard. *Remarques sur l'accès a la Pensée de Martin Heidegger: Sein und Zeit*. In. CHATELET, François. *Histoire de la Philosophie : idee, doctrines – le XXe siecle*. Paris : Hachette Litterature, 1963.

GRIMALDI, N. *Le Temps chez Descartes*. In : *Revue Internationale de Philosophie*. Vol. 50, n. 195. Bélgica: Universa Pvba, 1996.

HEINZ, M. *The Concept of Time in Heidegger's Early Works*. In: KOCKELMANS, J. J. (Ed.). *A Companion to Martin Heidegger's "Being and Time"*. p. 183-207. Washington: University Press of America, 1986.

HENRY, Michel. *O Começo Cartesiano e a Ideia de Fenomenologia*. Tradução de Adelino Cardoso. Covilhã, PO: LusoSofia press, 2008. Disponível em [http://www.lusosofia.net/textos/henry\\_michel\\_comeco\\_cartesiano\\_ideia\\_fenomologia.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/henry_michel_comeco_cartesiano_ideia_fenomologia.pdf).

HENRY, Michel. *Videre videor*. In: *Genealogia da Psicanálise: o começo perdido*. Tradução e notas de Rodrigo Vieira Marques. p. 48-80. Curitiba: Editora UFPR, 2009.

HERMANN, Nadja. *Duas Perspectivas Críticas à Soberania do Sujeito: Nietzsche e Gadamer*. In: MUNHOZ, Angélica Vier; FELDENS, Dinamara; SCHUCK, Rogério José (Orgs.). *Aproximações sobre o sujeito moderno: traçando algumas linhas...* Lageado, RS: Ninivates, 2006.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto Saraiva. **A analítica do ser-á como via de acesso à questão do ser**. In: VIEIRA, Ana Chirstina; ROSA, Marcos Henrique da Silva; KAHLMAYER-MERTENS, Roberto Saraiva; ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro (Org.). *TRAMA: Revista dos Alunos de Pós-graduação em Filosofia da UERJ*, v. VII, número 11, jun/dez. v.; 21x14.5 cm. Pp. 79-84. Rio de Janeiro: Gráfica da UERJ, UERJ: IFCH, Pós-graduação em Filosofia, 2002.

KÄUFER, S. *Temporality as the Ontological Sense of Care*. In: Wrathall, M. A. (Ed.) *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*. p. 338-359. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

KEYES, C. D. *An Evaluation of Levinas's Critique of Heidegger*. *Research in Phenomenology* 2. p. 121-142. 1972.

MARION, Jean-Luc. *L'ego et le Dasein* – Heidegger et la “destruction” de Descartes dans Sein et Zeit. In : Métaphysique et de Morale, Philosophie et réception – Descartes en phénoménologie, p. 24-53, 1987. Disponível em: [https://www.jstor.org/stable/40902819?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/40902819?seq=1#page_scan_tab_contents). Acessado aos: 11/1/19.

O'NEIL, Brian E. *Cartesian Simple Nature*. Journal of the History of Philosophy, Volume 10, Number 2, p. 161-179, April 1972.

RICŒUR, Paul. *Étude sur les 'Meditationes Cartésiennes' de Husserl*. In. Revue Philosophique de Louvain. Troisième série, Tome 52, n.33, p. 75-109. 1954.

Von HERMANN, Friedrich-Wilhelm. *The Unity in the Transformation of Martin Heidegger Thinking*. Translated with appendices by Thomas Sheehan. Forthcoming in Gatherings: The Heidegger Circle Annual, p. 43-75. 2020. Disponível em: <https://heidegger-circle.org/wp-content/uploads/2020/11/04-von-Herrmann-Sheehan-Unity.pdf> , acessado em 15/9/22.

WAELEHENS, Alphonse de. *Heidegger et le Problème de la Métaphysique*. Revue Philosophique de Louvain, vol. 33, p. 110-119, 1954. Disponível em: [https://www.persee.fr/doc/phlou\\_0035-3841\\_1954\\_num\\_52\\_33\\_4480](https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1954_num_52_33_4480). Acessado aos: 11/1/19.

WERLE, M. A. A **Subjetividade como Fundamento da Técnica**. Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 59–70, 2000. DOI: 10.48075/aoristo.v1i1.16520. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/aoristo/article/view/16520>. Acesso em: 23 abr. 2021.

WINKLER, Rafael. *Time, Singularity and the Impossible: Heidegger and Derrida on Dying*. Research in Phenomenology, vol. 46, no. 3, 2016, pp. 405–25. JSTOR, <https://www.jstor.org/stable/26549315>. Accessed 16 Jan. 2022.