

A *POLIA*: UM ENSAIO SOBRE AS MEDITAÇÕES CARTESIANAS

Mauro Rocha Baptista*

Resumo: A intenção deste ensaio é de, seguindo a cadência do poema *A polia* de George Herbert, desenvolver uma leitura das *Meditações sobre a filosofia primeira* de René Descartes que observe na sequência de seus argumentos uma contraposição entre o entendimento racional e a experiência. Na primeira estrofe do poema é narrada a criação, a partir deste ponto analisamos a forma com que, ainda inocente, o homem já sente a angústia que o faz optar por se tornar conhecedor do bem e do mal abdicando das experiências paradisíacas. Esta angústia originária é motor da dúvida cartesiana que desenvolveremos na segunda parte comparando-a com o contexto de bênçãos que o homem vivia no paraíso. A terceira estrofe revela a cautela de Deus em entregar o resto-descanso ao homem. Por seu Desassossego, Descartes refunda a subjetividade a partir do *cogito*. Mas a verdade do *cogito* ainda é insuficiente e ele, assim como o trecho final do poema faz supor, logo, precisa voltar-se para Deus novamente. Ainda que neste reencontro com Deus o homem não consiga mais recuperar a experiência perdida.

Palavras-chave: Experiência; resto-descanso; desassossego; Walter Benjamin; René Descartes.

Abstract: This paper aims to develop a critical reading of René Descartes's work *Meditations on First Philosophy* which observes in the sequence of his arguments a contraposition between rational understanding and experience, following the cadence of the poem *The Pulley* by George Herbert. In the first strophe of the poem the creation is narrated and from this point we analyze how man, still innocent, feels the dread which makes him to choose to meet the good and the evil, renouncing the paradisiacal experience. This original dread is the motor of the Cartesian doubt, which will be developed in the second part of this paper, by comparing it with the context of blessings which men lived in paradise. The third strophe reveals God's cautiousness in giving men the rest. Because of the restlessness, Descartes founds again the subjectivity in the *cogito*. But the truth of the *cogito* is not enough, as the final part of the poem supposes, so he needs to return to God, even if in this second meeting man cannot recover the lost experience.

Keywords: Experience; rest; restlessness; Walter Benjamin; René Descartes.

Introdução

Este ensaio segue o ritmo do poema *The Pulley / A polia* de George Herbert. Nele o poeta anglo-galês narra as reações de Deus ante os primeiros momentos da criação. O primeiro verso relata a posição de Deus ao criar o homem e a Sua intenção originária de lhe garantir o acesso às riquezas do mundo. Usando deste ponto de partida analisamos no nosso primeiro tópico o contexto da criação em sua versão hebraico-cristã, demarcando a queda como uma opção pelo conhecimento do bem e do mal em detrimento da possibilidade de continuar vivendo a experiência da inocência paradisíaca. Uma contraposição entre a proposta cientificista de René Descartes, que valoriza o sujeito do *nous*, e a experiência (*Erfahrung*) de Walter Benjamin, que prioriza os conhecimentos coletivos do senso comum.

* Doutor em Filosofia da Religião e professor do departamento de Ciências Humanas da UEMG-Barbacena.

A proposta do segundo tópico é manifesta no verso seguinte em que Herbert apresenta a posição de Deus, permitindo ao homem acesso a essas riquezas, mas se detendo quanto a lhe permitir também o *rest*. Deus entrega quase tudo ao homem, mas guarda um resto (*rest*) para si, o homem não pode encontrar descanso (*rest*), deve permanecer desassossegado. A partir desse ponto em que se demarca a falta de um resto como a incompletude tipicamente humana, partimos para a análise da proposta das *Meditações Cartesianas* como um livro do desassossego que impõe a dúvida como ação fundamental do filósofo e o afasta na possibilidade de se comprazer na experiência.

No trecho que serve de epígrafe para a terceira parte de nosso texto, Herbert relata que Deus retém junto a si o resto-descanso para que o homem possa descansar somente nele, e não na natureza. Uma artimanha do artífice que impede que a criatura se compraze na natureza e devote-se constantemente ao criador. Trata-se do mesmo contexto com o qual se depara Descartes ao ter que encarar o projeto de refutar as noções advindas da experiência e construir um método que seja puramente racional para chegar aos conhecimentos. Neste tópico frisa-se o centro deste método no ponto arquimediano que é o *ego cogito*.

O desfecho do poema retrata como o resto que lhe falta faz com que o homem seja atirado novamente ao seio de Deus. Neste ponto tratamos do retorno proposto por Descartes a Deus como fundamento primeiro de todas as outras coisas, inclusive do próprio *cogito*, e de como esta fundamentação ainda é frágil em sua oposição à experiência.

1. O paraíso perdido

When God at first made man, / Having a glass of blessings standing by; / Let us (said he) pour on him all we can: / Let the world's riches, which dispersed lie, / Contract into a span (HERBERT).¹

A tradição hebraico-cristã manifesta que no princípio tudo se resumia ao caos das trevas sem fim, e que é a partir desta treva inicial que Deus ordena o surgimento da ordem cósmica. Naquele momento das trevas fez-se luz e então surge o firmamento, a água, a terra, as plantas,

¹ Usaremos o poema *The Pulley* / A polia de George Herbert como epígrafe de cada um dos tópicos deste artigo, optamos por manter a versão original no corpo do texto por respeito a sua qualidade poética. A tradução nas notas é de nossa responsabilidade, mas só se torna possível graças à supervisão técnica da professora Cláudia Santarosa Pereira a quem nos cabe agradecer. Fica a ressalva de que a intenção com a tradução é a de ser mais fiel ao conteúdo que à poética. “Quando Deus primeiro fez o homem, / Tinha um copo de bênçãos de prontidão; / Permita-nos (disse) derramar sobre ele tudo o que podemos: / Permita às riquezas do mundo, as quais jazem dispersas, / contraírem-se em um palmo”.

os animais e, ao fim, como coroação dessa suprema obra, o homem.² No ato da criação, o homem é lançado em um mundo pensado e criado para ele. Descortina-se frente a seus olhos um paraíso, onde o clima e o ambiente favorecem a vida, e vida em abundância. O alimento brota espontaneamente, e os animais vivem todos em constante harmonia. É a perfeição da obra daquele que é a *Soberana Perfeição*.

Segundo essa perspectiva o maior dentre todos os artífices teria no ser humano a sua criatura mais diletta. Por causa da predileção a este ser, que não passa de mais uma dentre tantas criaturas, a ele coube a função de nomear as demais, e de tirar delas o melhor proveito possível. Ao homem paradisíaco é dado todo o necessário para uma vida plena. Em seus ombros, só uma proibição lhe pesava: “Mas não pode comer da árvore do conhecimento do bem e do mal” (Gn. 2:17). O 2º capítulo do *Gênesis* apresenta o limite que pontua a inocência originária deste sujeito que pode apenas fazer experiência do paraíso que se abre a sua frente.

De acordo com Sören Kierkegaard apesar de ser inocente, porque não consegue distinguir entre bem e mal, o homem ainda no paraíso se angustia pela falta de projeção futura que esta condição lhe impõe. Estado este que o leva a descumprir com o único limite que lhe foi imposto. Portanto, é possível afirmar que, “o pecado surgiu na angústia”, uma vez que é essa angústia de ainda não conhecer que impele ao descumprimento da regra imposta; mas também é preciso concluir que, “o pecado trouxe consigo, por sua vez, a angústia” (2010, p. 58). Uma nova angústia é gerada pela queda do homem, uma que é marcada pelo desassossego (*restlessness*) de não alcançar as respostas mesmo possuindo a possibilidade de conhecer. A angústia desassossegada de não poder se limitar a inocência originária da experiência, mas que precisa arcar com a responsabilidade de ser também conhecedor do bem e do mal. Após a queda não só é possível fazer experiência como também fazer juízo a respeito da experiência feita.

É necessário nesse ponto marcar a ressalva de que no período arcaico os sujeitos da experiência e do conhecimento são distintos, e é a essa distinção a que nos referimos aqui em oposição a uma unidade artificial a qual questionaremos mais adiante. Como afirma Giorgio

² Os 31 versículos do 1º capítulo do livro de Gênesis apresentam o primeiro relato da criação com riqueza de imagens e uma densidade literária que motiva o desenvolvimento de uma série de apócrifos e de variantes inspiradas neste relato, tal é o caso do poema de George Herbert que nos serve de guia nesta trajetória. Entre os apócrifos que tratam deste tema merece destaque *O primeiro livro de Adão e Eva* (PROENÇA, p. 13-77), que em seus 79 capítulos narra o período entre o terceiro dia da criação e o assassinato de Abel por Caim. Como fundamentação para uma leitura literária do Gênesis indicamos o capítulo *Gênesis* de J.P. Fokkelman do Guia literário da Bíblia (ALTER; KERMODE, 1997, p. 49-68).

Agamben enquanto o “sujeito da experiência era o *sensu comum*, presente em cada indivíduo”, um sujeito que avalia suas ações a partir do argumento de autoridade; “o sujeito da ciência é o *nous* ou o intelecto agente, que é separado da experiência, ‘impassível’ e ‘divino’” (2008, p. 26), um sujeito que exige que o julgamento seja tomado a partir da análise racional dos dados. Uma distinção que separa o sujeito paradisíaco capaz da experiência originária das coisas, embora incapaz de distinguir entre o bem e o mal, e um sujeito decaído, contudo em sua decadência é conhecedor dessa distinção.

Não satisfeito com o paraíso e com tudo o que lhe é dado por seu criador, esta benquista criatura contraria a única limitação que lhe foi imposta. Abandona o paraíso da experiência mais pura e originária em nome da possibilidade de se tornar conhecedor. A partir desse momento, ela se vê em uma busca desenfreada pelo conhecimento, e numa fome inesgotável por mais, dado seu objetivo nunca ser alcançado. Em proporção inversa, a busca por conhecimento faz com que a criatura, à medida que se aproxima de seu semelhante visando conhecê-lo, se afaste cada vez mais de seu criador.

Neste sentido conclui Descartes na quinta meditação – após utilizar seu método para desconstruir as verdades e recobrar paulatinamente a segurança na existência, ao menos na do eu pensamento (*ego cogito*) e de Deus: “No que se refere a Deus, porém, é certo que, se não fossem os preconceitos que cobrem meu pensamento e as imagens das coisas sensíveis que de toda parte o cercam, eu nada conheceria primeiro e mais facilmente que ele” (2004, p. 69). O único motivo para não conhecer Deus antes de qualquer outra coisa é a dispersão gerada pelos preconceitos e imagens que impregnam a natureza, fazendo com que através da experiência do mundo o sujeito se desvie do caminho que o levaria seguramente a Deus. Diante de seus pés, abre-se um abismo que o distancia de Deus, e, em decorrência disso também da paz paradisíaca. Quanto mais se deixa levar pela busca por conhecimento tanto mais se distancia da possibilidade de fazer experiência.

A experiência paradisíaca corresponde aqui à autêntica experiência a qual Walter Benjamin opõe a ânsia filosófica de se apropriar daquilo que é gerado pelo *sensu comum*. Segundo ele, “Desde o final do século passado, a filosofia vinha realizando uma série de tentativas para se apropriar da ‘verdadeira’ experiência, em oposição àquela que se manifesta na vida normalizada, desnaturada das massas civilizadas” (2011, p. 104). O esforço da filosofia para alcançar a “verdadeira” experiência é ironizado pelas aspas que Benjamin faz questão de colocar na palavra “verdade”, como se a experiência das massas pudesse ser demarcada como

falsa exclusivamente porque não se ocupa de uma distinção racional daquilo que é experimentado.

A filosofia, ou a ciência de forma geral, se preocupam com uma outra forma de experiência, uma experiência que já não é natural e deve ser transferida para fora do homem (AGAMBEN, 2008, p. 26), para os instrumentos de cálculo por meio dos quais é possível se ter certeza, a partir de onde, contudo, não se tem mais uma experiência autêntica. Segundo Agamben, “A experiência é incompatível com a certeza, e uma experiência que se torna calculável e certa perde imediatamente a sua autoridade” (2008, p. 26). A experiência autêntica é perdida junto com o paraíso na exata medida em que o homem se ocupa mais de distinguir entre o bem e o mal do que de experimentar o que se abre a sua frente.

A busca da filosofia por alcançar certezas fixas, ou verdades claras e distintas a moda cartesiana, transforma a *meta* em algo mais importante que o caminho (*hodos*), e assim o *métodos*, em nome do conhecimento seguro abdica da experiência comum.³ À queda simbólica se contrapõe uma decadência científica, na qual, em nome do progresso, toda experiência natural do senso comum precisa ser substituída pela certeza dos dados artificialmente formatados.⁴

2. Dubito

So strength first made a way;/ The beauty flow'd, then wisdom, honour, pleasure: / When almost all was out, God made a stay, / Perceiving that alone of all his treasure / Rest in the bottom lay (HERBERT).⁵

Uma vez lançado no mundo o homem é, também, lançado ao desassossego (*restlessness*), lhe falta um resto (*rest*)⁶, lhe falta a possibilidade de descanso (*rest*). E por essa carência estar

³ Agamben contrapõe esse *métodos* cientificista a uma *quête* (busca), a maneira do cavaleiro Perceval que busca o graal, mas não se deixa perder por seu objetivo. Perceval se permite fazer experiência daquilo que se abre durante sua aventura. É somente por essa abertura que ele consegue presenciar o Graal, algo que nenhum dos outros cavaleiros, presos fixamente em seus *métodos* conseguem fazer (AGAMBEN, 2008, p. 38-9). Nesse sentido Perceval é símbolo dessa experiência autêntica que se pode fazer na ingenuidade de não conseguir distinguir racionalmente entre o bem e o mal, portanto, que não se transforma em ciência.

⁴ Sobre a relação entre crise da experiência e a crítica da valorização exacerbada do progresso a partir de Benjamin é bastante didático o texto *Walter Benjamin crítico do progresso: à procura da experiência perdida*, de Michael Löwy (1990, p.189-202). Nele o autor traça os movimentos do conceito de experiência ao longo da obra de Benjamin demarcando a sua contraposição messiânico-marxista ao progresso.

⁵ “Então primeiro a força abriu o caminho, / Transbordou a beleza, e então sabedoria, honra e prazer; / Quando quase tudo tinha sido vertido, Deus fez uma pausa; / Percebendo que de todos seus tesouros, sozinho / O resto-descanso jazia no fundo”.

⁶ Sobre o conceito de resto na tradição hebraico-cristã é fundamental o texto *Il tempo che resta* de Giorgio Agamben (2008), e a noção apresentada por esse autor de que esse resto é a parte messiânica reservada à salvação. Nesse sentido é possível pensar que o resto (*rest*) que foi reservado por Deus no fundo do seu copo de

conjugada com a possibilidade de conhecimento é levado a tomar decisões, a opinar, e por isso mesmo, a errar. O homem conhecedor do bem e do mal podia possuir tudo do que precisava, mas lhe faltava o essencial, o sossego para usufruir daquilo que possuía. Em sua angústia originária desejou ter mais, e por isso sofreu sua primeira grande queda. Alimentado pelo fruto do conhecimento do bem e do mal, o desassossego angustiante longe de diminuir, aumentou. Já não era mais questão de desejar possuir mais, e sim de conhecer mais. Quem se lança ao conhecimento está fadado a se deparar com o erro. Por sua imperfeição não pode abraçar a verdade, está limitado à fraqueza humana que é descrita na conclusão das meditações:

Mas, porque a necessidade das ações da vida nos obriga frequentemente a nos determinar e nem sempre concede uma moratória para que se faça uma investigação tão cuidadosa quanto a presente, 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 (2004, p. 193).

O homem está, assim, sujeito a infelicidade de nunca possuir completamente o objeto de seu desejo. Está muito mais próximo de se perder em meio às experiências do cotidiano do que a arcar com os custos de se fazer uma investigação tão pesada quanto a necessária para se chegar verdadeiramente ao entendimento.

A tentativa de reatar os laços com Deus a partir da instituição religiosa e de encontrar nela o resto de descanso perdido com a queda, foi uma primeira resposta à angústia humana pós-queda. Com o advento do renascimento, contudo, tenta-se uma nova resposta embasada, dessa vez, não na fé, mas na razão. O preceito tomista de “conhecer para crer e crer para conhecer” é quebrado, conserva-se a intenção de “conhecer para crer”, mas descarta-se a segunda parte. Não se trata mais de procurar uma verdade como revelação de um Deus, mas de buscá-la e dominá-la, por esforço próprio.

Descartes inicia suas *Meditações* com uma proposta radical de conhecimento embasada na rejeição de tudo o que possa vir a ser questionado (2004, p. 23). Rejeitar tudo que gere dúvida, tudo em que exista, mesmo uma leve suspeita de erro, é a forma encontrada por ele para não mais cometê-los, e assim, manter-se no reto caminho da verdade, não sofrendo mais nenhuma queda. Afastar-se dos erros significa arcar com a responsabilidade de ser conhecedor do bem e do mal, não estar aberto para as experiências, mas buscar somente o

bênçãos é o descanso (*rest*) que só pode ser alcançado após a salvação, ou seja, no retorno ao Reino de Deus. A postura messiânica do resto que será salvo, enquanto o Reino não é estabelecido, é a da constante vigilância no tempo que resta.

caminho reto e seguro para a salvação, ou, neste caso, para o conhecimento. Diante da impossibilidade de, em um primeiro momento, religar as partes separadas por um abismo, é preciso então impedir que ele cresça. Para Descartes só uma ciência forte pode construir uma ponte segura para se instalar sobre o abismo aberto entre o homem e Deus. Perante a inexistência dessa, e tendo como função fazê-la possível, ele pretende se tornar isento de juízos que poderiam levá-lo não só a impossibilidade dessa ciência, como ao alargamento do abismo. Nega assim toda a experiência paradisíaca em nome de uma que seja científica.

A partir de então ele se depara com o perigo de emitir juízos e com a necessidade humana de fazê-lo. Para construir uma ciência forte, é de todo necessário que se tenham bases rígidas e irrefutáveis. Tudo mais deve ser ignorado. Para evitar o erro, o método cartesiano vai buscar apoio nas verdades que se nos aparecem de forma clara e distinta. As coisas que, por sua simplicidade, não puderem ser refutadas. Somente estas serão consideradas como verdadeiras. Por essa proposição, Descartes vê desmoronar, não só a ponte, como o abismo e o sujeito à beira dele. Nada é digno de confiança a uma primeira vista.

O sujeito da experiência precisa ser completamente sobreposto pelo sujeito do *nous*. A marca da primeira meditação é a de descrever a forma como esse sujeito do entendimento deve se comportar. De acordo com a introdução da proposta cartesiana, “Era preciso, portanto que, uma vez na vida, fossem postas abaixo todas as coisas, todas as opiniões em que até então confiara, recomeçando dos primeiros fundamentos, se desejasse estabelecer em algum momento algo firme e permanente nas ciências” (2004, p. 21). É preciso pôr abaixo tudo o que marca a experiência como aquilo que se atém ao paraíso e viver a decadência humana em toda a sua desassossegada busca por conhecer os limites entre bem e mal.

A dúvida hiperbólica proposta por Descartes é a condição *sine qua non* desse sujeito do *nous*. Um método que visa tanto o conhecimento que deve negar o já conhecido. Deve negar tudo o que tenha sido conhecido por uma relação promíscua com a experiência. Próximo a uma postura cética a dúvida cartesiana instaura novos limites ao conhecimento humano.

René Descartes, por sua vez, não será um cético, porque sua dúvida metódica pretendia conduzi-lo a certezas. Entretanto, poucos céticos se aventuraram tão longe no exercício da dúvida: Descartes chegou a duvidar da existência dos objetos materiais e mesmo do próprio corpo (KRAUSE, 2002, p. 68).

Se ele não é cético porque se destina a encontrar uma verdade, tampouco seu método é fraco uma vez que supera até a predisposição cética de duvidar mesmo da existência dos objetos – o

ceticismo acredita na existência dos objetos, só duvida da possibilidade de conhecê-los plenamente. Para Descartes se a primeira forma de conhecimento é aquela que nos advém dos sentidos é necessária a imediata contraposição cética: Como é possível confiar nos sentidos se eles tanto nos enganam? Contudo, se o limite cético é o de referendar-se pelas aparências, a proposta cartesiana é de questionar até que o aparente exista. Nos dizeres de Descartes “é prudente nunca confiar completamente nos que, seja uma vez, nos enganaram” (2004, p. 23). As ilusões que os órgãos sensores já produziram uma vez os tornam indignos, ao menos até que se comprove os limites de sua dignidade.

Não se fiar nos sentidos é algo um tanto difícil, pois é dele que recebemos grande parte das informações que usamos para adquirir o dito conhecimento. Seria menos doloroso crer que os sentidos só nos enganam às vezes. Sendo assim, poderíamos fiar nele pelo menos em situações que nos parecessem reais. Se a maçã me parece doce, nada consta que ela seja de fato doce, mas pelo menos seria possível dizer que existe uma maçã que me parece doce. O mais difícil, nesse caso, é diferenciar o que é realmente inquestionável. Ou seja, até que ponto os sentidos só me enganam quanto ao sabor da maçã, e não também, quanto à sua cor, textura, peso, enfim, sobre sua existência. Esta dúvida hiperbólica é levada às últimas consequências quando se trata de um ser que não consegue distinguir o sonho da realidade (2004, p. 25).

Se os sentidos nos enganam, deveríamos, ao menos em teoria, nos guiar pela razão. Esta sim é capaz de conhecer coisas que por sua simplicidade são inquestionáveis, tais como os objetos de estudo da Aritmética e da Geometria (2004, p. 27-8). Contudo, a dúvida e o angustiante desassossego não podem permitir que se creia em algo sem que haja a devida prova. Portanto, Descartes levanta a possibilidade de que alguém exterior ao sujeito, o faça pensar tais coisas (2004, p. 29). Alguém com o poder de um Deus, um gênio maligno, cujo intuito é sempre fazer com que o sujeito se engane. Se tal gênio existir, não é possível emitir nenhum juízo verdadeiro. Toda a realidade pode não passar de um simples sonho motivado por esse gênio maligno. Neste caso a realidade será reduzida a nada, ou a impossibilidade de se conhecer o que quer que seja.

Perante o nada, o homem se apresenta em toda a sua limitação de criatura. Indefeso, perdido, vagando entre coisas que desconhece, e que não teria poder para conhecer definitivamente. Esta falta de sossego lhe leva a perceber finalmente que se desconhece também. Ante a insegurança sobre si mesmo a angústia da impotência o faz temer a tarefa que se segue. É de

todo doloroso admitir que se é apenas um nada e que não se pode fazer nada para mudar esta realidade.

Diante desta situação Descartes narra a sua fictícia fadiga: “mas esse propósito é laborioso e uma certa desídia devolve-me à vida de costume” (2004, p. 33). Seria mais fácil desistir da tarefa e voltar a viver mais tranquilamente junto às coisas. A experiência da natureza garante uma paz, quase paradisíaca, algo que já não é mais possível ser recuperada. Falta a esse sujeito do *nous* um resto, sua experiência já não pode ser completa, mas igualmente sua tarefa de buscar o entendimento não pode ser efetivada sem ser interrompida por uma certa desídia. O pecado capital de se entregar antes de concluir as suas funções é o ponto que encerra a primeira meditação. Mas ela também não pode ser completa, uma vez que o que falta ao homem é a sua possibilidade de descansar. A partir de agora é fundamental para Descartes a busca por um ponto a partir do qual possa encontrar alguma segurança, um ponto que lhe permita uma certa desídia, sem que represente um efetivo descanso. Um ponto que consiga, mesmo que artificialmente reunir o sujeito da experiência e o sujeito do *nous*.

3. *Ego cogito*

For if I should (said he) / Bestow this jewel also on my creature, / He would adore my gifts instead of me, / And rest in Nature, not the God of Nature: / So both should losers be (HERBERT, 2014).⁷

O desassossego da angústia não permite que se escolha a volta para a experiência. A autoridade que fundamenta a experiência foi perdida a partir do momento em que se prioriza a fundamentação calculada na escolha entre o que é certo e o que é errado. Aquele paraíso foi definitivamente perdido, o que representa a pobreza da experiência a que se refere Benjamin ao afirmar que, “Ficamos pobres. Abandonamos uma depois de outra todas as peças do patrimônio humano, tivemos que empenhá-los muitas vezes a um centésimo do seu valor para recebermos em troca a moeda miúda do ‘atual’” (2008, p. 119). Descartes aceitou fazer esse empenho de bom gosto, não se preocupou minimamente com a “moeda miúda” que receberia em troca, mas a perda de todo o “patrimônio humano”, de tudo o que foi ao longo da tradição composto pela experiência exige um contraponto. A partir do momento em que se instaura a dúvida é preciso chegar até algum ponto firme.

⁷ “Se Eu (disse ele) / Entregasse também essa joia à minha criatura / Ele adoraria meus presentes em vez de mim / E descansaria na natureza, não no Deus da Natureza – / Então se perderiam ambos”.

O caos originário foi re-instaurado e Descartes não consegue suportar o peso da nova angústia. Ele sente a necessidade de promover novamente o cosmos. De acordo com Krause, “Descartes desejava duvidar para acabar com a dúvida” (2004, p. 160), logo sua dúvida não é um fim em si mesma, como a dúvida cética, mas um método para garantir a segurança do conhecimento que se vai instaurar. Vendo a realidade desfazer-se ante seus olhos, o homem perde todas as suas referências. Nesta empreitada o filósofo está só. Ou antes, nem sabe se está, se ele mesmo é. Torna-se necessário recomeçar a construir o cosmos, e para isso Descartes só precisa de um ponto arquimediano, uma estrutura verdadeira e irrefutável. O ponto fixo buscado na segunda meditação a partir do qual tudo mais irá decorrer com naturalidade (2004, p. 43).

Se tudo gera dúvida, se nada pode ser posto como verdade, uma coisa é certa, a existência da própria dúvida, enquanto está é um pensamento. Segundo Krause “o princípio é correto: precisamos de fundamentos seguros para qualquer dúvida; logo, não podemos duvidar desses fundamentos ao mesmo tempo em que os usamos para duvidar de outras coisas” (2004, p. 157). Duvidar da dúvida também é duvidar. Portanto, a dúvida é aquilo que de mais seguro pode existir. Por mais que um gênio enganador use suas artimanhas contra o sujeito pensante, algo é inegável, “que me engane o quanto possa, nunca poderá fazer, porém, que eu nada seja, enquanto eu pensar que sou algo” (DESCARTES, 2004, p. 45). Eis o ponto fixo do qual tudo mais poderá advir. Eu duvido, eu penso, e enquanto esse ato se processa, eu existo. Com o *Ego cogito* Descartes tenta operar uma artificial unidade entre o sujeito do *nous* e aquele outro da experiência. Contudo é necessário resguardar a sutileza desta informação,

Na sua pureza originária, o sujeito cartesiano nada mais é que o sujeito do verbo, um ente puramente lingüístico-funcional similar à ‘scintilla synderesis’ e ao ‘ápice da mente’ da mística medieval, cuja realidade e duração coincidem com o instante de sua enunciação (AGAMBEN, 2008, p. 31-2).

O sujeito que garante a sua existência é sujeito de um verbo preciso, o pensar. Se esta atividade cessa, cessa também a garantia de existência do sujeito. Logo, não se trata de um “eu” da subjetividade personalista, mas do verbo em ação. Garante-se antes a existência da ação, que propriamente do ser que age por ela.

A primeira verdade cartesiana, a existência do *ego*, trará consigo a organização de uma cadeia de razões. Sendo certo que eu existo é necessário entender o que é esse eu existente. Para evitar o erro, não se deve abandonar o método. O corpóreo ainda é digno de dúvida. Mas se sou na exata medida em que penso, torna-se claro, pois, que sou pensamento. Ou ainda, uma

coisa pensante, o que significa dizer “coisa que duvida, que entende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (2004, p. 51). A coisa que pensa possui todos esses atributos, sem se restringir a nenhum deles. Não é imaginação simplesmente, mas é também imaginação. Bem como não é apenas sentimento, mas o inclui. Agrega a experiência abolindo a incompatibilidade entre o sujeito do *nous* e o da experiência. Mas a compatibilidade gerada pelo *cogito* é apenas artificial e a pobreza da experiência irá se desenvolver cada vez mais.

O homem, após sua queda e o início da suspeita acerca das verdades reveladas pela experiência, não pode encontrar paz nas coisas terrenas, sua inquietação, sua falta de descanso, o levam a crer em si, em sua existência enquanto pensamento, mas daí a comprovar as outras coisas, é um passo demasiado longo. Com a falta do resto que Deus resguardou para si o homem pode até encontrar-se a si mesmo, mas não poderá se direcionar para as riquezas do mundo sem antes voltar-se para seu criador.

Inicia-se a trajetória cartesiana de reencontro com Deus dispensando o “patrimônio humano” da experiência. É só através do pensamento que o novo sujeito, deve se fiar para reencontrar o descanso que perdeu. O *ego cogito* unifica experiência e *nous*, mas abdica da experiência do senso comum, devendo antes se guiar por uma experiência que seja calculável, uma experiência que possa ser colocada nos limites do simples pensamento. Descartes nos informa que dentre os pensamentos alguns se manifestam como ideias, outros como vontade ou afecções, e outros ainda como juízos. Delimitar nas manifestações do pensamento o que nelas é certo e o que é errado, o bem e o mal, é fundamental quando o objetivo final é a edificação de uma ciência segura.

As ideias enquanto tais são verdadeiras, já que criar a imagem de uma quimera é tanto real quanto o é a de uma cabra. Por isso a ideia é sempre verdadeira, desde que não pressuponha a existência do que foi imaginado. Uma lógica tão inegável quanto estéril. Com as vontades acontece da mesma forma, posso desejar o que jamais existiu e isso não tornará meu desejo inexistente ou falso, conforme as conclusões da segunda meditação (2004, p. 53). Já na introdução da terceira meditação, porém, Descartes afirma que no juízo se encontra a possibilidade do erro, posto que o sujeito da experiência costuma considerar que as ideias que possui, relacionadas à vontade ou à imaginação, são provenientes de coisas que são existentes fora de si (2004, p. 71). Ao preocupar-se com aquilo que está fora do próprio pensamento o juízo exige uma correção entre o objeto e o conceito dele. Uma correlação que não mais pode

ser embasada na autoridade da experiência, mas precisa ser exposta de forma clara e distinta. Na exigência de correção, mesmo negando a experiência e se abrindo ao conhecimento do bem e do mal, o juízo está aberto à falibilidade humana.

A preocupação de Descartes é garantir que se minimize ao máximo os efeitos desta falibilidade, “ou seja: à proporção que aumenta sua dúvida quanto à realidade, o homem moderno (cartesiano) compensa-a ampliando a certeza quanto a si mesmo” (KRAUSE, 2004, p. 162). A angústia ante a possibilidade de errar é superada por uma valorização do homem como o elemento primordial de todo julgamento. O sujeito retorna a uma fictícia situação paradisíaca, na qual pode renomear a criação, mas pela qual deve suportar a angústia inocente de não reconhecer a diferença entre o bem e o mal. O abstrato sujeito do *ego cogito* é incapaz de cumprir sua função de ponto arquimediano.

Avançando para a quarta Meditação (2004, p. 117), observamos que o erro se dá por que a vontade humana não se limita aos certames do entendimento. O homem é dotado por Deus de um entendimento capaz de conceber as coisas necessárias, e tudo o que é por ele concebido é dotado de verdade. Mas a vontade é mais extensa que o entendimento, lançando-se às coisas que não entende. Dão-se, assim, juízos inseguros e, por vezes, falsos. De certa forma a distinção entre os sujeitos da experiência, tomado pela vontade; e o do *nous*, guiado pelo entendimento; volta à tona e a ficção do *ego cogito* se fragiliza.

4. O retorno a Deus

Yet let him keep the rest, / But keep them with repining restlessness: / Let him be rich and weary, that at least, / If goodness lead him not, yet weariness / May toss him to my breast (HERBERT, 2014).⁸

O *cogito* pode representar um ponto de apoio, mas ainda não realiza todo o necessário para simbolizar um ponto arquimediano. Para que possa fazer girar a polia (roldana) da existência é necessário uma ideia mais forte. Uma ideia que seja causa de si mesma, o ponto forte para apoiar e mover o mundo. Por mais que o *cogito* seja importante na construção da estrutura cartesiana, Descartes sabe que ele não pode ser causa *sui*. E é a mesma qualidade de dúvida que permitiu a ele provar a sua existência, que agora lhe direciona para a compreensão de suas

⁸ “Contudo, permito a ele ter em mente o resto-descanso, / Mas o tenha em mente com desassossegadas queixas, / Permito a ele ser rico e carente, que ao menos / Se a bondade não o conduz, a carência / Pode arremessa-lo para meu seio”.

limitações, “Quando percebo atentamente que duvido, a saber, que sou coisa incompleta e dependente, apresenta-se-me clara e distinta a ideia de um ente independente e completo, isto é, Deus” (2004, p. 111). Um Ser que precisa ter tanta realidade formal quanto a sua ideia tem de realidade objetiva (2004, p. 83). Principalmente se tratando da ideia que possui a maior realidade objetiva possível, a ponto de que sua realidade não seja somente formal, mas eminente. Uma ideia que por conter em si atributos tão adversos do *ego*, tem que necessariamente existir para poder ser sua causa nele. A ideia de Deus possui perfeição tamanha que é impossível de ter sido criada pelo *ego*. E por sua perfeição, seria inconcebível que não existisse. Donde efetivamente ele conclui que Deus existe. E buscando o resto que lhe falta é atirado novamente no seio de Deus.

Todo o processo da dúvida cartesiana é substituída a partir deste ponto por uma reconfiguração de certezas. Contudo o ponto primordial desde o qual as certezas são elevadas ainda é o sujeito por trás do pensamento.

Descartes parece tentar substituir a fé pela razão, mas na verdade faz com que a razão englobe e engula a fé, permitindo fundar um sujeito que se encontra no centro da realidade. Não à toa ele demonstra primeiro a existência do eu para, só depois, demonstrar a existência de Deus, o que sugere a heresia das heresias: penso *ergo* existo *ergo* Deus existe, isto é: invento-O para que eu exista (KRAUSE, 2004, p. 163).

A existência de Deus é uma consequência da existência do pensamento. Como se neste círculo vicioso o retorno do homem à paradisíaca angústia fizesse com que ele retornasse a Deus. Mas, como a angústia já é qualitativamente diferente, o Deus que ressurge após estas investigações também o é.

Depois de conhecer o bem e o mal o homem nunca mais poderá voltar ao paraíso perdido. A experiência está perdida para ele, porque ao abraçar o conhecimento do bem e do mal se tornou o sujeito do *nous* e teve que rejeitar o espírito do sujeito da experiência. A unidade dos sujeitos arcaicos proposta no *ego cogito* não é capaz de restabelecer a unidade do espírito que perdeu a possibilidade de fazer experiência. Conforme a crítica de Benjamin à forma como uma classe (no seu ensaio nomeada como filisteus) se apresenta como única signatária da experiência e nega a todos os demais a possibilidade de fazer aquilo que inicialmente pertence ao senso comum.

Pois cada uma de nossas experiências possui efetivamente conteúdo. Nós mesmos conferimos-lhe conteúdo a partir de nosso espírito. – A pessoa irrefletida acomoda-se no erro. “Nunca encontrarás a verdade”, brada ela àquela que busca e pesquisa, “eu já vivenciei isso tudo”. Para o pesquisador, contudo, o erro é apenas um novo

alento para a busca da verdade (Espinosa). A experiência é carente de sentido e espírito apenas para aquele já desprovido de espírito. Talvez a experiência possa ser dolorosa para a pessoa que aspira por ela, mas dificilmente a levará ao desespero (2011, p. 23).

A unidade dos dois sujeitos em um único ponto é apenas uma ficção daquele que já está desprovido do espírito. Daquele que não se acomoda no erro, mas também não se permite errar. Daquele que rejeita os conteúdos adquiridos pela experiência do espírito junto à natureza. Daquele que quer reunir em si os sujeitos da experiência e do *nous*, mas está mais voltado para o que lhe falta do que para a sua unificação. Depois dos experimentos da dúvida Descartes não poderá voltar mais ao Deus perdido. Ainda assim sua conclusão o faz retornar ao seio de um novo Deus. Segundo Krause, Descartes “construiu assim não apenas um novo dogmatismo, mas o dogmatismo mais eficaz da modernidade ocidental” (2014, p. 155). Eficaz exatamente porque não se revela dogmático, mas se transveste de racionalidade pura.

De volta ao seio do Deus que ele mesmo criou, Descartes encontra enfim um pouco de paz em seu desassossego, um desassossego, igualmente, criado por ele. Chegando à existência de Deus, todas as demais coisas podem ser provadas. Por sua “Soberana Perfeição”, esta causa primeira é Deus, que não só gera e garante a existência do eu, como faz com que tudo o mais possa ser também. O cosmos é reinstaurado.

A polia (roldana) representa este jogo primordial da existência. Deus cria, e com isso afasta de si a criatura, mas resguarda para si um resto. Impossibilitado de descansar ele busca permanentemente o resto que lhe falta, o que lhe arremessa de volta ao seio de Deus. Uma ação que junta novamente criador e criatura, e faz cessar a angústia do abismo. Por mais que a polia seja um ilusório jogo de criança, está por trás do desejo de construir uma instituição religiosa, da busca pela experiência autêntica, e do jogo jogado por Descartes ao tentar nos convencer da possibilidade de reordenar o mundo pela razão. Com Descartes, uma nova ponte é criada com a rigidez de uma ciência, ela reúne pai e filho antes separados pelo abismo da queda humana. Essa nova ponte, fundada no sujeito uniforme da experiência e do *nous*, irá se manter, mas sua manutenção está condicionada à mera esperança de que um dia caia e reinicie-se o jogo.

Referências bibliográficas

A bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1985.

AGAMBEN, G. *Infância e História: Destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2008.

AGAMBEN, G. *Il tempo che resta: Um comentário ala lettera ai romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.

BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: Obras escolhidas*, 7.ed. São Paulo: Brasiliense, 2008.

BENJAMIN, W. *Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo*. 3.ed. São Paulo: Brasiliense, 2011.

BENJAMIN, W. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. 2.ed. São Paulo: Duas cidades; Ed. 34, 2002.

FOKKELMAN, J.P. Gênesis. In: ALTER, R.; KERMODE, F. (Orgs.). *Guia Literário da Bíblia*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997, p. 49-68.

DESCARTES, R. *Meditações sobre filosofia primeira*. Campinas: Editora UNICAMP, 2004.

HERBERT, G. The Pulley. *Poetry foudation*. Chicago, 2014. Disponível em: <<http://www.poetryfoundation.org/poem/173635>>, Acesso em: 13 set. 2014.

KIERKEGAARD, S. *O conceito de angústia: Uma simples reflexão psicológico-demonstrativo direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de Virgilius Haufniensis*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010.

KRAUSE, G. B. *A ficção cética*. São Paulo: Annablume, 2004.

LÖWY, M. *Romantismo e messianismo*. São Paulo: Perspectiva; EdUSP, 1990.

PROENÇA, E. *Apócrifos e pseudo-epígrafos da Bíblia*. São Paulo: Fonte editorial, 2005.