



## A sexta parte do *Discurso* e a constituição da noção de autoria em Descartes

### The sixth part of the *Discourse* and the constitution of the notion of authorship in Descartes

Ulysses Pinheiro<sup>1</sup>  
PPGLM/UFRJ/CNPq  
ulyssespinheiro@gmail.com

**Resumo:** Retomando uma longa tradição da filosofia ocidental, Descartes formula, por diversas vezes, suas suspeitas com relação à exatidão da linguagem para expressar fielmente os pensamentos. Ao contrário do que se poderia esperar, porém, tal atitude de reserva não se explica pela discrepância entre a linguagem e os pensamentos que ela exprime, mas, antes, pelo seu notável sucesso na realização desse objetivo. Ao refletirmos sobre o modo como Descartes registra por escrito essa sua relação com a palavra escrita, poderemos assinalar alguns elementos da autoconstituição da figura do autor em sua obra.

**Palavras-chave:** Descartes, autoria, escrita, publicação.

**Abstract:** Taking part in a long tradition of Western philosophy, Descartes voiced for several times his suspicion regarding language's accuracy in faithfully expressing thoughts. This precautionary attitude, though, is not to be explained by an alleged discrepancy between language and the thoughts it expresses, but rather by its remarkable success in the accomplishment of this goal. The aim of this paper is to examine how Descartes registers in written form his relationship with the written words. This survey will be the means to indicate some elements present in the self-constitution of the image of authorship in his work.

**Keywords:** Descartes, authorship, writing, publication.

---

1 Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

A Sexta Parte do *Discurso do método* é um dos textos mais curiosos escritos por Descartes: encerrando a breve narrativa em seis passos de como chegou a um novo método para descobrir a verdade, ele é, mais do que a conclusão de uma obra, a introdução para os *Ensaaios* que ilustram sua proficiência – *A Dióptrica*, *A Geometria* e *Os Meteoros*. No entanto, a Sexta Parte do *Discurso* mostra-se como um prefácio peculiar, pois se dedica a um longo balanço das razões – contrárias e favoráveis – para publicar um livro abortado três anos antes, *O Mundo*, cujas principais teses foram resumidas um pouco acima, na Quinta Parte. Somando as páginas da Quinta e da Sexta Partes, a narrativa desse recente fracasso editorial perfaz uma extensão considerável do *Discurso*, cada uma delas sendo mais extensa do que qualquer uma das primeiras quatro Partes que as precederam, justamente as que expõem e fundamentam o método. Essa desproporção entre a narrativa de uma ausência e a apresentação positiva da doutrina introduz os *Ensaaios* subsequentes como uma espécie de prótese compensatória situada no lugar do livro original, apenas fantasmaticamente presente.

Além de ser uma prestação de contas aos leitores – alguns dos quais (e era a esses talvez a que o texto sobretudo se dirigia) sabiam de suas intenções de publicar o livro original –, a Sexta Parte do *Discurso* apresenta um característico tom purgativo, através do qual o autor como que se despedia e se livrava por fim do livro autocensurado. O cuidado obsessivo com que rememora cada um dos motivos que foram colocados na balança durante o processo de deliberação em torno da publicação tem início com uma confissão surpreendente, logo nas suas primeiras linhas:

Ora, faz agora três anos que chegara ao fim do tratado que contém todas essas coisas [viz., as que foram narradas na *Quinta Parte*] e que começava a revê-lo, a fim de pô-lo entre as mãos de um impressor, quando soube que pessoas, a quem respeito e cuja autoridade sobre minhas ações quase não é menor que minha própria razão sobre meus pensamentos, haviam desaprovado uma opinião de física, publicada pouco antes por outra pessoa, opinião que não quero dizer que fosse minha, mas, antes, que nada reparara nela, antes de a censurarem, que pudesse imaginar ser prejudicial nem à religião nem ao Estado, nem, por conseguinte, que me impedisse de escrevê-la, se a razão mo houvesse persuadido, e isso me fez recear que se encontrasse, do mesmo modo, alguma entre as minhas, na qual me tivesse enganado, não obstante o grande cuidado que sempre tomei em não acolher novas em minha crença, das quais não tivesse demonstrações muito certas, e de não escrever nenhuma que pudesse resultar em desvantagem para qualquer pessoa. O que foi suficiente para me obrigar a mudar a resolução que eu tomara de as publicar<sup>2</sup>.

Há, ao longo desse trecho, um raciocínio similar àquele que, na Quarta Parte do mesmo livro, levava Descartes a suspender o juízo sobre todas as crenças

2 AT VI, 60 (Descartes (1979), p. 62 – tradução ligeiramente modificada por mim).

que até então tomara como evidentes: assim como, lá, a hipótese de que vivia um sonho ininterrupto fora suficiente para não mais afirmar as ideias acerca do mundo externo como verdadeiras, é agora dito que a autoridade dos representantes da Igreja tem, sobre sua *ação*, uma influência *quase* tão grande quanto a razão tem sobre seus *pensamentos*<sup>3</sup>. Desse modo, a “menor razão de duvidar” delas fora suficiente para a decisão de não mais publicar o livro. Para além de uma certa prudência – ou cinismo dissimulado –, ao negar que suas opiniões fossem as mesmas de Galileu, o trecho acima é o ponto inicial de um cuidadoso (auto) exame sobre as razões que o levaram a abortar a publicação do *Mundo*.

Da compreensão desse arrazoado inicial da Sexta Parte depende a inteligibilidade de toda a narrativa que ele inaugura. Mencionamos a possibilidade de ele exprimir a prudência daqueles que, em uma época de perseguição política e religiosa, dissimulam ou se calam, antecipando-se assim aos censores. Essa interpretação não daria conta, porém, da complexidade da posição aí explicitada, pois, como mostraremos, há uma demanda *interna* conduzindo a obra cartesiana para o silêncio sobre certos temas – e, eventualmente, estendendo-se a uma tentação de calar-se de vez, de não mais publicar nada –, a qual não se reduz às pressões *externas* do ambiente cultural da época, relacionadas à censura que incidia sobre opiniões “inovadoras”, potencialmente heréticas e subversivas politicamente. Que alguns cartesianos, a partir da segunda metade do século XVII, tenham sido levados, cada vez mais, a assumir ou a ser identificados com essas posições radicais não nos deve cegar para as tendências intrínsecas da filosofia do próprio Descartes em direção ao silêncio e ao ocultamento. Aliás, a interpretação do trecho acima feita a partir da aceitação da hipótese prudencial é bastante enfraquecida quando nos damos conta de que o começo da Sexta Parte do *Discurso* reproduz resumidamente uma carta privada, enviada a Marin Mersenne no fim de novembro de 1633, na qual Descartes apresenta as razões para sua desistência de publicar *O Mundo*; se, por um lado, nela, ele deixa bastante claro que a “opinião de física” pela qual condenaram Galileu era a mesma que a sua, por outro lado, afirma que a principal razão que o levou a “quase ter resolvido queimar todos os meus papeis” não está ligada ao medo da perseguição, e sim a sua reverência pelas opiniões da Igreja.

Um dos índices mais significativos da tendência intrínseca da filosofia cartesiana para interditar o discurso sobre certos temas e para, de preferência, silenciar sobre eles – e, em um movimento de radicalização, estender esse silêncio sobre *qualquer outro assunto que seja* – é a frase que conclui o raciocínio formulado no trecho da Sexta Parte do *Discurso* citado acima. Nela, Descartes deixa claro

3 A restrição expressa de modo aparentemente causal pelo advérbio “*guère*” (aqui traduzido, no contexto da frase, por “quase”: “... *lorsque j'appris que des personnes, à qui je défère et dont l'autorité ne peut guère moins sur mes actions que ma propre raison sur mes pensées...*”) é menos inocente do que parece, pois é ela que introduz a longa recapitulação das hesitações de Descartes expostas minuciosamente na Sexta Parte.

que, independentemente de pressões externas, já habitava nele uma certa aversão generalizada ao ato de escrever e de publicar seus escritos; a frase diz:

Pois, embora as razões, pelas quais eu a adotara anteriormente [viz., a resolução de publicar seu escrito], fossem muito fortes, *minha inclinação, que me fez sempre odiar o ofício de fazer livros*, me levou incontinenti a achar muitas outras para me escusar dela<sup>4</sup>.

Aristocratismo de nascença, que desprezava os “ofícios” em geral – e, em especial, os que envolviam comércio com o público –, como sugeriram alguns? Embora a situação social de Descartes não nos permita excluir essa interpretação, ela não é, como veremos, a única nem a mais importante. O ódio à escrita aí mencionado é uma inclinação adquirida provavelmente durante seu período de formação no colégio jesuíta de La Flèche, objeto da autobiografia intelectual da Primeira Parte do *Discurso*; diferentemente das inclinações “naturais”, comuns ao gênero humano como um todo, e das inclinações “sociais”, indicando um pertencimento de classe, mostraremos que a inclinação indicada acima revela uma idiosincrasia de Descartes, formada ao sabor de encontros fortuitos e contingentes. É sob o signo do ódio à escrita, veremos, que não só a Sexta Parte do *Discurso*, mas também, em certo sentido, a totalidade da obra cartesiana deve ser lida. Mais do que um estudo estilístico sobre a obra de Descartes, porém, à maneira do que foi realizado por Denis Kambouchner<sup>5</sup>, o que nos interessará aqui é assinalar algo que antecede o estilo – as *condições de possibilidade de um certo estilo de escrita*, poderíamos dizer.

Para realizar esse propósito, é preciso examinar as relações que Descartes estabeleceu, *em seus escritos*, com a publicação de sua filosofia. Nessa investigação a respeito da constituição do discurso de Descartes sobre sua obra – ou seja, sobre a imagem através da qual *seus livros* eram figurados no interior de sua filosofia –, pouco nos importarão suas “motivações” psicológicas “reais”. O que deveria ser analisado em um estudo mais amplo, que não teremos como desenvolver aqui, são certos *momentos cruciais* do texto cartesiano nos quais o autor resiste ao ato de expor suas ideias, comunicá-las ou apresentá-las por escrito. Tais encruzilhadas textuais são particularmente presentes quando Descartes é instado por seus interlocutores a falar sobre temas teológicos. Entretanto, essa delimitação inicial ao campo teológico como o principal objeto da resistência cartesiana às publicações será algumas vezes estendida à totalidade de seus pensamentos, todos eles vistos como devendo, talvez, permanecer em seu caráter originalmente *privado*. Como notamos acima, no registro de uma “hermenêutica da suspeita”<sup>6</sup> – tal como a proposta, por exemplo, por Leo Strauss –, seria possível interpretar – isto é, *eliminar* – tais reticências como o estilo de escrita típico dos que publicam obras em tempos de perseguição política,

4 AT VI, 60; grifo meu. Na carta a Mersenne citada acima, a mesma ideia é expressa de forma um pouco mais branda: “Nunca tive o humor voltado para fazer livros” (AT I, 271).

5 Kambouchner, 2013.

6 A expressão é de Ricoeur, 1978, *apud* Levene, 2000, p. 62.

procurando desvelar assim, entre as linhas do texto, o que seu autor *quis* dizer. Não será essa via hermenêutica que percorreremos aqui. Não se trata, tampouco, de tomar como inquestionáveis as declarações que Descartes fez sobre sua própria obra, como se elas contivessem a verdade última de seu significado, o segredo enfim confessado de suas intenções. Tratar-se-á, ao contrário, de aceitar, em sua positividade, essas reservas como formas de um movimento de pensamento mais profundo que atravessa todos os seus escritos. Nem sempre os sentidos precisam ser decifrados e interpretados: eles podem ser articulados uns aos outros, ou sobre o pano de fundo de significados mais amplos, de tal modo que, por exemplo, as declarações explícitas de um autor sobre o sentido a ser atribuído a seus textos tenham o mesmo valor que outras passagens de sua obra nas quais as primeiras são ressignificadas, tornadas duvidosas e, eventualmente, abandonadas. O impensado de um texto não é aquilo que ele não disse e precisa ser desvelado, mas antes aquilo que ele *faz* em confronto com o que ele *diz* fazer. Se todo texto contém algo que é impensável para seu próprio autor, esse “inconsciente” textual encontra-se em sua *superfície*. A recusa de interpretar os textos em que Descartes discorre sobre sua relutância a dizer o que lhe pedem será, assim, paradoxalmente, a melhor forma de entendê-los.

A Sexta Parte do *Discurso* não parece acrescentar nada a seu conteúdo positivo: o leitor obviamente *já sabe* o desfecho daquelas deliberações aparentemente intermináveis, pois, por um lado, já fora informado de que o tratado de 1633 não vira a luz do dia, e, por outro lado, tem o *Discurso* entre as mãos, diante de seus olhos. O autor e/ou o narrador, portanto, parece estar condenado desde o início a percorrer pacientemente um conflito interno desprovido de suspense, cuja solução já está dada ao público pelo próprio ato da leitura, mas é justamente sobre essa ausência de substância positiva, em torno da tentadora *possibilidade* de *não* publicar nada, que o texto se constrói positivamente, progredindo na vertigem de sua própria supressão, numa alternância de posições a favor e contra *sua existência mesma* que nada tem de um progresso dialético, mas que se assemelha a uma enervante indecisão infinita, continuamente parada no mesmo lugar. No interior de um livro que se apresenta como uma autobiografia intelectual, a longa extensão da Sexta Parte parece uma digressão um tanto supérflua, um *excesso* – pois, se a Parte I expõe a gênese do projeto de fundamentação da ciência, esse dúbio epílogo não trata, como seria de se aguardar, da anúncio de seus esperados resultados, mas antes da possibilidade, já então eliminada, de eles não virem a ser divulgados. Qual seria o sentido desse texto que versa sobre sua impossível inexistência?

À primeira vista, há pelo menos uma camada de seu significado que contribui para a autobiografia como um seu elemento importante: ele é o relato do modo como o autor previa as reações a suas descobertas e, mais particularmente, como via a relação entre seu pensamento e a linguagem escrita que o comunicaria aos demais homens. Ou seja, trata-se de imaginar os efeitos que sua narrativa teria

sobre sua audiência, *antecipando* o que ocorreria depois que o leitor fechasse o livro<sup>7</sup> – mas, ao mesmo tempo, adiando longamente esse momento final, prolongando-o na descrição detalhada das deliberações que, elas mesmas, ocorreram em um espaço de tempo enormemente dilatado, de anos. Uma autobiografia sobre o futuro, poder-se-ia dizer. A Sexta Parte do *Discurso* realiza a passagem entre o processo de interiorização que levou o narrador a uma conversão, incluindo a mediação de sua relação com o mundo externo no interior do próprio livro. Como elemento de uma biografia que testemunha uma conversão intelectual, é relevante, portanto, entender que a decisão de compartilhar a sabedoria conquistada por esse novo método decorreu de um longo processo, envolvendo a consideração da totalidade da vida do narrador, e que *a própria narração* dessas hesitações desempenha uma função importante na totalidade da obra.

Há uma passagem das *Regras* (mais precisamente em seu início, na Regra III) em que a representação do “autor de livros” é mencionada explicitamente:

Os autores, de fato, são habitualmente inclinados, a cada vez que lhes ocorre, por um ato de fé irracional, tomar partido em um sentido ou em outro sobre qualquer opinião controversa, a tentar sem trégua nos levar para o mesmo lado pelos argumentos mais sutis; inversamente, a cada vez que eles se deparam, por um acaso feliz, com algo de certo e de evidente, eles não o fazem nunca aparecer senão em diversas torções enigmáticas...<sup>8</sup>

Reconhecemos, nessa passagem, para além das críticas aos “Antigos”, as reticências de Descartes em relação a seus próprios textos, e ao perigo que eles poderiam representar A Regra II, como se sabe, opõe “o que os outros pensaram, ou o que nós mesmos entrevemos” àquilo de que “podemos ter uma intuição clara e evidente, ou que podemos deduzir com certeza”. O privilégio da intuição intelectual, *para quem* da linguagem – nossa ou dos outros –, estabelece a necessidade de nos posicionar diante da longa tradição escrita que trata de problemas semelhantes.

A escrita é representada, portanto, como o objeto de uma *suspeita* fundamental<sup>9</sup>. Mas a suspeita com relação à linguagem não deixa, por isso, de gerar esforços linguísticos para controlá-la. Um dos aspectos estilísticos mais importantes que emerge da resistência manifestada por Descartes à escrita é a brevidade de alguns de seus textos, especialmente daqueles que tratam mais diretamente da descoberta do fundamento da ciência, o *Discurso* e as *Meditações*. O texto do *Discurso* desenvolve-

7 Também o projeto das *Objeções e Respostas* apostos às *Meditações* obedecia a essa espécie de compulsão de ansiedade e controle.

8 AT X, 366-367. Na Regra IV (AT X, 373), Descartes voltará a essa crítica, identificando seu alvo principalmente nos “antigos geômetras”, que “usaram um tipo de análise que estenderam à resolução de todos os problemas, ainda que a tenham ciumentamente escondido de sua posteridade”.

9 Assim, na Segunda Meditação, Descartes interrompe a ordem da meditação para advertir-nos de que, “ainda que *sem falar* eu considere tudo isso em mim mesmo, *as palavras detêm-me*, todavia, e sou quase enganado *pelos termos da linguagem comum [uso loquendi]*” (AT VII, 32; IX 25; grifo meu).

se numa progressão vertiginosa – pelo menos até sua Quinta Parte, na qual, diz Descartes, a utilidade do Método é ilustrada de maneira apenas genérica, pois uma exposição detalhada envolveria “questões controvertidas entre os doutos, com os quais não desejo indispor-me”<sup>10</sup>. É verdade que a brevidade do *Discurso* se explica em parte pelo fato de o texto ser um prólogo aos tratados científicos que o acompanham. O próprio Descartes admitirá, porém, pouco depois de o livro ser posto à venda<sup>11</sup>, que ele tem um caráter muitas vezes “obscuro” e “pouco elaborado”. Tal caráter lacunar é fruto de uma decisão: porque o texto foi escrito e publicado em uma língua vulgar (o francês), o exercício radical de pensamento que ele deveria conter foi substituído por um percurso menos perigoso para os “espíritos fracos”<sup>12</sup>, pouco prevenidos contra a extensão indevida da dúvida cética para domínios como a política e a religião, o que favoreceria o ateísmo e a insubordinação. Já a brevidade das *Meditações* não tem a desculpa de seu gênero literário: elas apresentam-se como uma obra em si mesma, e não como o prefácio de outros escritos. Há, entretanto, uma razão interna para sua concisão: as meditações religiosas que lhe serviram de molde formal são, em geral, também elas mesmas curtas, e isso ocorre pelas mesmas razões que explicam a brevidade do texto cartesiano. É preciso percorrer as cadeias dedutivas que estruturam o texto em um movimento único de atenção, que reduza as diversas etapas à unidade de uma intuição. A “conversão” é um resultado que se encontra para além do livro, no momento mesmo em que ele foi deixado de lado, e esse instante deve chegar o mais rapidamente possível<sup>13</sup>. Em suma, a brevidade como estilo de escrita é uma forma de evitar, contornar ou escapar da linguagem.

A escrita é, para Descartes, como sabemos, o resultado dos dois tipos de memória: por um lado, nosso cérebro é marcado pelos traços corporais das letras, retendo-as corporalmente; por outro lado, o significado das palavras – isto é, as ideias, consideradas em sua “realidade objetiva”<sup>14</sup> – é associado aos signos através

10 AT VI, 40.

11 Carta ao padre Vatier de 22 de fevereiro de 1638 (AT I, 558-565).

12 Carta a Mersenne de 27 de fevereiro de 1637 (AT I, 350).

13 Lembremo-nos de que os exercícios de Loyola requeriam a figura externa do diretor espiritual, diante do qual a leitura era feita. Para a ideia de “rapidez” associada à dedução dos fundamentos da filosofia, cf. a famosa fórmula do cartesiano Spinoza, no *Tratado da emenda do intelecto*, ao expor a superioridade do “quarto modo de conhecimento” – o mesmo que, na *Ética*, será denominado “ciência intuitiva”: “Só o quarto modo compreende a essência adequada da coisa e sem perigo de erro, e por isso há de ser maximamente usado. Portanto, cuidaremos de explicar de que modo ele há de ser usado para que coisas desconhecidas sejam por nós inteligidas com tal conhecimento e para que, ao mesmo tempo, isso se faça o mais brevemente [*compendiosè*] possível...” (Spinoza, 2015, p. 42 (G II, 365)). Notemos que, na *Ética*, “o mais brevemente possível” ocorreu em dez Proposições; é apenas na Proposição 11 da Parte I que é atingida a desconstrução dos preconceitos imaginativos, momento no qual a “ideia verdadeira dada” é objeto de uma demonstração que se assemelha, por sua brevidade, a uma intuição intelectual.

14 Cf. *Respostas às segundas objeções*, “Exposição geométrica”, Definição II: “Pelo nome de ideia, entendo esta forma de qualquer um de nossos pensamentos por cuja percepção imediata somos conscientes desses mesmos pensamentos. De tal modo que *nada posso exprimir por palavras*, ao compreender o que digo, sem que daí mesmo seja certo que possuo em mim a ideia da coisa que

da memória intelectual. Mais do que o resultado da aplicação da memória, porém, a escrita é um *instrumento* para auxiliá-la: é justamente porque os dois tipos de memória se associam na sua produção que os signos escritos podem ser usados como forma de reter longas deduções sobre o papel. Como um martelo ou uma bússola<sup>15</sup>, a escrita é a manifestação concreta de um método. A linguagem tem, porém, uma peculiaridade frente a todos os outros instrumentos; de fato, enquanto esses últimos mantêm uma relativa exterioridade em relação ao quadro teórico que ajudam a construir, a linguagem, e principalmente a escrita (na medida em que é ela, e não a fala, que funciona como auxiliar da memória na ciência<sup>16</sup>), confunde-se com ele de tal modo que ambos se tornam, no limite, indistinguíveis. Essa confusão perigosa aparece muitas vezes no próprio momento em que Descartes expõe sua visão positiva sobre a escrita. Assim, na Regra XVI, lemos que “a natureza institui a memória”, mas

essa última é frequentemente fugidia; e, para que não sejamos forçados a imobilizar uma parte de nossa atenção para lhe dar seu frescor, enquanto se vaga em outros pensamentos, a arte acrescentou-lhe de modo muito feliz o uso da escrita; graças à ajuda dessa última, *não confiaremos aqui absolutamente nada à memória*, e preservaremos inteiramente nossa fantasia livre para *as ideias presentes*, inscrevendo sobre o papel tudo o que for necessário reter; e isso por signos muito concisos, a fim de *os poder passar distintamente em revista um após o outro*, conformemente à nona regra, e *percorrê-los todos seguidamente por um movimento muito rápido do pensamento*, conformemente à décima-primeira, e tomar do maior número possível dentre eles uma intuição simultânea<sup>17</sup>.

Nessa oposição clássica entre natureza e arte, dois pontos especificamente cartesianos merecem ser destacados. Em primeiro lugar, a eliminação total da memória do contexto dedutivo, sendo ela substituída pela escrita: o que é percorrido “por um movimento muito rápido do pensamento” não são as ideias da memória, mas os signos inscritos sobre o papel. Em segundo lugar, os signos escritos vêm deixar a atenção livre para que ela seja dirigida apenas às ideias presentes. Nesse momento, a oposição entre a intuição visual e a intuição intelectual opera de modo mais forte do que nunca: há uma dimensão irreduzível à linguagem, da qual ela se

---

*é significada por minhas palavras*. E assim não dou o nome de ideia às simples imagens que são pintadas na fantasia; ao contrário, não lhes dou aqui esse nome, na medida em que se encontram na fantasia corporal, isto é, na medida em que são pintadas em algumas partes do cérebro, mas somente na medida em que informam a própria mente, enquanto essa se aplica a esta parte do cérebro” (AT VII, 160-161; grifo meu).

15 Os regimes de inscrição histórica de coisas como máquinas, experimentos científicos e utensílios domésticos certamente não é homogêneo no século XVII; se os trato aqui homogeneamente, isso se deve ao fato de que, para Descartes, ao menos em certo nível de generalidade, todos eles correspondem a isso que podemos chamar de método corporificado.

16 E aqui Descartes é exemplar em sua encarnação da tese central de *A escrita e a diferença*, de Jacques Derrida.

17 AT X, 454-455; grifo meu.

nutre e que ela é incapaz de substituir. O “eu” puramente intelectual continua, como um fantasma na máquina, operando os modos da substância extensa sem nunca se reduzir inteiramente a ela. Esse “resto” é o elemento essencial da escrita.

Na confusão parcial entre pensamento e linguagem, essa última *retorna como problema* ao interior do quadro teórico que ela tenta em vão exprimir inteiramente. Devido à natureza híbrida desse instrumento peculiar que é a linguagem, ele se torna o objeto de uma preocupação teórica explícita. Como se sabe, a explicação cartesiana para os instrumentos em geral não permite considerá-los como objetos teóricos apenas *por si mesmos*. Só nos séculos XIX e XX, com a antropologia e a sociologia, tais objetos serão elevados plenamente à categoria de tema autônomo para a epistemologia e a para a história da ciência<sup>18</sup>, justamente na medida em que serão pensados não mais como produtores de inteligibilidade, mas antes como *resultados* de uma certa ordem produtora de inteligibilidade – ou seja, na medida em que forem pensados como *signos*. Mas a escrita é, ao mesmo tempo, já para Descartes, um instrumento e um signo. Como tal, ela, por um lado, não apenas não é, como *não pode ser*, o objeto de uma *teoria* da linguagem, plenamente desenvolvida como tal: reduzindo-se apenas à condição da emergência de um quadro teórico, a linguagem permanece invisível a esse quadro, subtraindo-se como tema possível de investigação. Por outro lado, ela *deve* aparecer como um problema a ser tematizado, justamente na medida em que é o registro, na extensão, desse mesmo quadro teórico. Estranha duplicidade: a de ser um objeto ao mesmo tempo impossível e necessário.

A característica estilística da escrita cartesiana que mais encarna a ambiguidade da linguagem é sua prosa em primeira pessoa do singular<sup>19</sup>. Descartes não é o primeiro nem o último a escrever livros em primeira pessoa e, na verdade, a maior parte de seus escritos não porta essa marca característica – livros como as *Paixões da*

18 Poder-se-ia objetar que tal promoção das máquinas e demais instrumentos à nobreza dos objetos da filosofia e da história já se manifestava no século XVIII – basta pensar, por exemplo, nas páginas e páginas dedicadas a elas pela *Enciclopédia*. Mais do que como signos pertencentes a um certo horizonte cultural, no entanto, as máquinas da *Enciclopédia* desempenham elas mesmas o papel de *instrumentos* políticos de disseminação dos “segredos” das corporações. Para uma posição um tanto diferente da adotada por nós, ver Canguilhem, 1937.

19 Pierre-Alain Cahné enfatiza outro aspecto marcante do estilo cartesiano de escrita, sua frase longa e abrangente (cf. Cahné, 1980). Esse aspecto é, na verdade, derivado desse outro, mais fundamental, aqui assinalado. De fato, esse ideal de brevidade e de concisão manifesta-se, de forma aparentemente paradoxal, nas longas e tortuosas frases de Descartes, repletas de vírgulas, de ponto-e-vírgulas, de travessões e dois-pontos. É como se ele quisesse dizer de um só fôlego tudo o que tinha de ser dito: há uma espécie de ansiedade de terminar que faz com que inúmeros pensamentos e raciocínios e digressões e ressalvas devessem ser comprimidos no espaço entre a letra maiúscula que dá início à frase e o ponto-final que a encerra. Ao comprimir as “ordens de razões” em frases longuíssimas – a tal ponto que poderia levar um eventual leitor que se dispusesse a lê-las em voz alta a perder o fôlego –, o estilo da escrita de Descartes encarna ao mesmo tempo a regra da enumeração e a vontade de terminar um pensamento, reconduzindo-o à dimensão das ideias instantâneas no interior da mente. Ou seja, a extensão das frases é inversamente proporcional à concisão das ideias.

*alma* ou os *Princípios da filosofia*, por exemplo, alternam o uso do “eu” com o do “nós” ou mesmo o impessoal “se”. Ainda assim, é na peculiaridade do uso cartesiano do “eu” que encontraremos sua marca mais notável, principalmente no *Discurso* e nas *Meditações*, a tal ponto decisivo que poderemos reconhecê-lo mesmo nos textos em que ele não é onipresente.

Mantenhamos, por ora, nosso foco nas *Meditações*, pois este livro radicaliza o uso da primeira pessoa do singular já presente no *Discurso*, uma vez que faz dele o fio condutor para a descoberta de todas as “verdades” aí deduzidas. O “eu” do meditador é naturalmente tomado pelo leitor como se referindo ao autor do livro, cujo nome encontra-se em sua capa – as *Meditações* não foram, como era comum à época, e como foi o caso do *Discurso*, editadas anonimamente<sup>20</sup>. Mais do que um uso anafórico, porém, o “eu” das *Meditações* deve ser caracterizado pela função que a linguística contemporânea denomina “dêixis catafórica”. De fato, ao invés de representar uma entidade previamente mencionada no texto – e a capa de um livro já é, evidentemente, parte de seu discurso –, o “eu” meditante *não foi* mencionado anteriormente: ele *não é* “René Descartes”. Sua verdadeira referência é identificada apenas na sequência do discurso. Se a natureza dos pronomes em geral – e não apenas a dos pronomes pessoais – é a de reduzir a zero os detalhes da representação, então todo o seu “significado” é variável e depende do contexto, como notou Louis Hjelmslev<sup>21</sup>. Hjelmslev afirma que os usos da linguagem supõem, para além de percepções e representações, uma dimensão de adesão (ou seja, de assentimento ou de reconhecimento da realidade de uma representação). Hjelmslev distingue a adesão “indicativa” da “significativa”: nos pronomes, a adesão significativa desaparece em favor da indicativa. Ora, é uma espécie de radicalização dessa característica geral dos pronomes no uso específico do pronome pessoal “eu” o que está em jogo nas *Meditações* cartesianas: a Primeira e a Segunda *Meditações* desvinculam progressivamente o uso desse pronome de sua função inicial de designar o autor do livro para limitá-lo à pura função de denotação de uma “coisa que pensa” [*res cogitans*]: o “eu” é reduzido a ser *apenas* aquele que pensa “eu”. É verdade que, na sequência imediata dessa operação de esvaziamento semântico, Descartes formula para si mesmo a pergunta: “o que sou eu, eu que estou certo de que sou *algo*”<sup>22</sup>? A resposta surge tanto na forma de uma enumeração de nomes – sou “uma mente, ou seja, uma alma, um intelecto, uma razão”<sup>23</sup> – quanto na forma de uma enumeração de verbos – sou “uma coisa que duvida, que entende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que também imagina e que sente”<sup>24</sup>. Ao formular a resposta em termos

20 Para a tematização do anonimato no século XVII, cf. Caton, 1976.

21 No artigo “La nature du pronom” (Hjelmslev, 1997). Nesse artigo, Hjelmslev procura uma definição da categoria de pronome que seja intralinguística, isto é, totalmente funcional ou estrutural. Não me deterei nesse aspecto de seu artigo, limitando-me a reter apenas suas premissas gerais.

22 AT VII, 28; IX, 22.

23 AT VII, 27; IX, 21.

24 “*Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans,*

nominais, fica mais claro que se trata de chegar a um enriquecimento semântico do termo “eu”, inteiramente esvaziado pelas dúvidas enunciadas na Primeira Meditação e pela “primeira verdade” descoberta no início da Segunda Meditação: sou “uma mente, ou seja, uma alma, um intelecto, uma razão, que são termos *cujas significação me era anteriormente desconhecida*”<sup>25</sup>. O emprego catafórico do “eu” faz com que seu significado venha a ser determinado pelo contexto posterior da “ordem das razões”. Essa representação mais robusta do “eu”, no entanto, não elimina o fato de que a “primeira verdade” da metafísica, a partir da qual todas as demais serão derivadas, é um “eu” puramente indicativo<sup>26</sup>. Do ponto de vista textual, esse ponto inicial não coincide com a figura do autor do texto, a partir da perspectiva do qual os demais elementos escritos encontrarão seu registro. Ou seja, a *origem* do texto (o “eu” puramente intelectual, que aparece no quarto parágrafo da Segunda Meditação) é distinta de seu *começo* (o “eu” que registra por escrito seu percurso intelectual, desde as primeiras linhas da Primeira Meditação – desde a capa do livro, na verdade). Há uma duplicidade constituinte que é condição de inteligibilidade do texto como um todo.

Mas, ao contrário do que poderia parecer à primeira vista, a suspeita cartesiana com relação à linguagem, vinculada à dupla referência do pronome “eu”, não deriva do fato de haver sempre um “resto” externo aos signos como que refugiado no interior do pensamento. Ou seja, tal suspeita não está ligada à incapacidade da linguagem para expressar os conteúdos pensados, e sim, ao invés disso, a seu notável *sucesso* para fazê-lo. Ou seja, ela deriva daquilo que, na linguagem, é a tradução bem-sucedida das ideias, inclusive a própria ideia do “eu”. Assim, por exemplo, as hesitações em fazer publicar suas opiniões teológicas não decorrem de uma qualquer suposta “obscuridade e confusão” do tema, o que, se fosse o caso, condenaria a linguagem religiosa à inefabilidade dos discursos místicos. Por um lado, as verdades da fé são, segundo Descartes, as mais claras e distintas de todas as verdades e, por outro lado, ele sempre acreditou ser capaz de explicar as verdades da teologia racional de modo muito mais claro e distinto do que a escolástica aristotélica.

Diante do sucesso da linguagem para comunicar os pensamentos de seu autor, podemos enfim compreender por que é o ódio à escrita, mencionado de forma aparentemente casual na Sexta Parte do *Discurso*, que melhor caracteriza a atitude

---

*volens, nolens, imaginans quoque, & sentiens*” AT VII, 28; IX, 22.

25 AT VII, 27; IX, 21; grifo meu.

26 Sobre isso, deve-se consultar as considerações de Jean-François Lyotard: “Não se trata de uma questão de sentido, nem de realidade, incidindo sobre *o que* ocorre, sobre *o que* isso significa. Antes de se perguntar o que isso significa, antes do *quid*, é necessário que, por assim dizer, ‘ocorra’ *quod*. Que ocorra ‘antecede’ sempre, de algum modo, a questão que incide sobre o que ocorre. Ou seja, a questão antecede-se a ela própria. ‘Que ocorra’ é a questão enquanto acontecimento, ‘em seguida’, a questão passa a tratar do acontecimento que acaba de ocorrer. [...] Um acontecimento, uma ocorrência, [...] é infinitamente simples; contudo, essa simplicidade só se pode tornar próxima na privação” (Lyotard, 1997, p. 96). Para o desenvolvimento de uma abordagem similar ao caso específico de Descartes, cf. Alquié, 1950.

geral de Descartes com relação à publicação de seus textos. De fato, os signos sobre o papel servem basicamente a duas funções: auxiliar a memória e comunicar os pensamentos. É sobretudo a essa última função que está associado o ódio, na medida em que ela se refere ao *futuro*, às próximas gerações. À ideia de deixar um legado, somava-se a *obrigação* de servir o público, tema recorrente na Sexta Parte do *Discurso*. A atividade de escrever é, portanto, uma imposição moral, algo que é feito em contraposição às tendências egoístas de busca de tranquilidade, solidão e recolhimento, longe das disputas escolásticas. Como vimos acima, a proposição mais simples da “ordem das razões”, a “primeira verdade” e o fundamento do edifício metafísico – “eu penso, eu existo” (*Meditações*), “eu penso, logo existo” (*Discurso*) –, deve, no momento mesmo de sua enunciação, remeter o leitor para um ponto sem extensão temporal para além do discurso. Nessa pura intuição<sup>27</sup> do “eu”, a linguagem falhará não porque não consegue exprimir uma realidade supostamente inefável, mas, ao contrário, justamente porque o consegue, colocando assim o autor no circuito da “república das letras”. Mas trata-se de uma noção peculiar de autor: instaurando-se no ponto sem extensão da intuição intelectual, ele só pode surgir em oposição à tradição, constituindo-se, assim, como um dos polos de uma batalha intelectual. Em suma, as reticências diante da linguagem não poderão ser atribuídas a sua incapacidade de representar o que se passa no “interior” da mente, como se o mundo extenso e o mundo mental fossem duas realidades essencialmente incomensuráveis – afinal, é essa incomensurabilidade que é eliminada pela prova da existência de um Deus bondoso. O problema constitutivo da linguagem, aos olhos de Descartes, está ligado a sua capacidade de comunicar *fielmente* os pensamentos, abrindo as séries e aquilo que, condicionando-as, escapa delas – o “eu” subtraído do mundo – ao olhar de uma alteridade incontrolável<sup>28</sup>, bem como, em uma espécie de efeito cumulativo duplamente desastroso, a uma outra incompletude, a da contingência dos debates intermináveis, expondo o autor a seu público e tornando-o mais um *objeto* do mundo.

Se o passado da escrita, sob a forma dos infinitos livros entre os quais a escolástica se encontra perdida, é percorrido com certo tédio na Primeira Parte do *Discurso*, o futuro parece também ser o objeto de uma distopia peculiar: a meditação presente ocupa todo o espaço mental, e a linguagem tem a tendência

27 Como é bem sabido, o uso do termo “intuição” é relativamente raro nas *Meditações* – ao contrário de seu papel central nas *Regras* –, mas não é de todo ausente. Há, de fato, duas ocorrências em que o termo “intuição” refere-se ao ato intelectual: AT VII, 36 e VII, 52. Essa quase ausência pode, no entanto, confirmar, ao invés de enfraquecer, a importância do conceito nessa obra, na medida em que ele funciona como a condição não dita das séries, seu pressuposto oculto.

28 Na Sexta Parte do *Discurso*, Descartes afirma que a conclusão de suas pesquisas requereria a constituição de uma comunidade de pesquisadores e de técnicos, para, logo em seguida, reconhecer que tal comunidade traria, no final das contas, mais problemas do que soluções. Ao final dessas considerações, ele reduz a colaboração externa à doação de verbas para a pesquisa, permitindo que o autor das descobertas científicas se isolasse ainda mais, de tal modo a “impedir que seu lazer fosse importunado por ninguém” (AT VI, 72-73).

de ser reduzida a sua função mnemônica, destituída de sua potência comunicativa. Daí por que Descartes alude, na Sexta Parte do *Discurso*, a “outras razões” pelas quais, diz ele, “eu deveria verdadeiramente continuar a escrever” *como se* “eu quisesse fazer imprimir” os escritos, embora “não deveria nunca consentir que eles fossem publicados durante minha vida”<sup>29</sup>. O que vemos aqui é o projeto de uma obra para ser propositalmente póstuma, trazendo em si o benefício do olhar virtual de outros<sup>30</sup> e do olhar real das gerações futuras. Não podemos esquecer do destino das *Regras*, texto que acompanhou Descartes até sua morte na Suécia. Autor de uma linguagem que só é útil para si mesmo, o autor recusa os leitores do presente e, no entanto, escreve *como se* alguém o lesse.

Na “paixão composta” que é o ódio<sup>31</sup>, na medida em que ela tem por objeto o livro e a escrita, a distância entre o narrador e o autor mostra-se de forma perspicua – e o que está envolvido aí é uma certa indiferença em relação ao objeto odiado. Ou melhor, o que está em jogo é a *aversão*, mas um tipo de aversão que é tal que não implica o desejo de *destruição* do objeto odiado, e sim apenas o desejo de *afastamento* em relação a ele. De fato, o ódio, uma das duas paixões sanguíneas mais primitivas, é descrito, no artigo 80 das *Paixões*, como envolvendo a representação do próprio indivíduo que odeia isolado do objeto odiado: “No ódio, consideramo-nos apenas como um todo inteiramente separado da coisa da qual temos aversão”<sup>32</sup>. O ódio tem, pois, esse caráter *reflexivo*, que retoma em parte a reflexão solipsista da Segunda Meditação ou da Quarta Parte do *Discurso*<sup>33</sup>. No ódio, a natureza do indivíduo separa-se dos demais objetos, relacionando-se reflexivamente com si mesma, isolada da alteridade. Ora, ao exprimir esse movimento de interiorização de um ponto de vista epistêmico, e não mais fisiológico, o ódio, como diz Hasana Sharp<sup>34</sup>, comentando o Artigo 84 das *Paixões*, parece ser prejudicial ao conhecimento, na medida em que é uma *aversão* do objeto odiado: como que viramos nossas costas para ele, o que, por isso mesmo, o torna *confusamente* similar a outros males. Se, na tristeza, o coração se contrai de modo a expulsar o influxo de sucos alimentares nocivos, embora o estômago continue a processar os fluídos, no ódio o estômago não mais funciona corretamente, sendo levado a regurgitar e vomitar a comida<sup>35</sup>. O artigo seguinte reconhece, porém, haver uma distinção importante entre dois

29 AT VI, 65-66.

30 AT VI, 66: “... para ter mais ocasião de bem examiná-las, porque sem dúvida se olha sempre mais de perto o que se acha dever ser visto por muitos, do que aquilo que se faz apenas para si próprio ...”.

31 O ódio é uma “paixão composta” no mesmo sentido em que todas as paixões utilitárias o são: todas elas envolvem a admiração (e, algumas delas, suas modificações, como o espanto ou a generosidade, cuja diferença específica é dada pelas diversas qualidades dos objetos que afetam o corpo) e os efeitos do movimento dos espíritos animais no sangue e no coração, indicando o que é útil ou nocivo ao composto de alma e corpo.

32 AT XI, 387.

33 AT XI, 387.

34 Sharp, 2011, p. 366.

35 *Paixões*, Art. 98 e 108, comentados por Sharp, 2011, p. 366.

tipos de ódio: há os males que “nossos sentidos internos ou a razão” nos fazem julgar contrários à nossa natureza e há aqueles que são “representados por nossos sentidos externos, principalmente pelo da visão, o qual é mais considerado do que todos os outros”<sup>36</sup>. No primeiro sentido, o “ódio à escrita” é uma atitude que favorece o conhecimento, ao invés de o prejudicar, pois, é ele que permite que o narrador e o leitor se subtraíam ao próprio texto, em direção a um movimento espiritual de reflexão que não se confunde com as inscrições feitas sobre o papel. Ou ainda: no ódio, a natureza do indivíduo separa-se dos demais objetos, relacionando-se reflexivamente consigo mesma, isolada da exterioridade.

Notemos que a referência do *Discurso* ao ódio à escrita não se refere a ele diretamente como uma *paixão*, mas antes como uma *inclinação* (“minha inclinação, que me fez sempre odiar o ofício de fazer livros”). Seria preciso um dia levar a cabo um estudo sobre o uso do conceito de inclinação na filosofia cartesiana como um todo, e nas *Paixões* em particular<sup>37</sup>. Por ora, basta observar alguns de seus traços mais importantes. A inclinação natural é um traço de personalidade, distinta do hábito apenas pelo fato de ser inata – ambos são disposições permanentes, constantemente reforçadas pelos mesmos movimentos dos espíritos animais e presumivelmente menos potentes do que as paixões súbitas. No Artigo 201 das *Paixões*, é dito que a “generosidade” dessas almas “fortes” modera a cólera que as toma apenas subitamente. Já as almas “fracas e baixas”, tomadas por um “ardente desejo de se vingar” que empalidece a face dos homens afetados por tal sentimento, são mais sujeitas a um segundo tipo de cólera; nesses casos, ela começa sem muitos sinais externos, desenvolvendo-se sobretudo nas profundezas de sua interioridade. Embora fosse de se esperar que Descartes se colocasse no partido dos primeiros, o “ódio à escrita” parece estranhamente próximo do segundo tipo de cólera. Devemos nos lembrar, porém, que se trata aqui da cólera, e não do ódio: enquanto a primeira é própria de homens vis e fracos, a segunda pode coexistir com a generosidade das almas fortes, pois não gera comportamentos de vingança, mas apenas um *afastamento* do objeto odiado. Assim, no Artigo 136 das *Paixões*, ao resumir o “princípio sobre o qual tudo o que escrevi nele [*no livro*] está apoiado”, Descartes admite que há muitas coisas que não foram explicadas pelo seu estudo, e dá como ilustração disso justamente essas “estranhas aversões” que afastam alguns de certos objetos – por exemplo, “o odor das rosas, ou a presença de um gato”, supondo que, na maior parte dos casos, isso se deve ao fato de, ainda na forma de feto habitando o ventre de sua mãe, essa pessoa, por ter acesso à alimentação através de sua progenitora, é afetado por aquilo que lhe contraria<sup>38</sup>. Sem provavelmente identificar nesse estágio fetal sua “aversão” ao ofício de escrever livros, Descartes

36 AT XI, 391-392.

37 A começar, evidentemente, pelo *Tratado do homem*; ver, por exemplo, a associação entre “humores” e “inclinações naturais” em AT XI, 167, ou a assimilação entre inclinação e desejo no Art. 90 das *Paixões* (“E essa inclinação ou desejo [...] é chamada do nome de amor...” (AT XI, 396)).

38 Sobre as relações entre as paixões e a alimentação do feto, cf. Matheron, 2011.

parece sugerir, no entanto, que essa inclinação é profundamente enraizada em seus “humores”, denotando, assim, sua antiguidade.

Uma última observação deve ser acrescentada aqui: dissemos acima que o tipo de ódio em jogo nas “paixões epistêmicas” era aquele em que o objeto odiado pode ser representado pelos sentidos internos<sup>39</sup>. No entanto, no Artigo 79 das *Paixões*, ao propor uma primeira especificação das duas paixões opostas que estão na base de várias outras, o amor e o ódio, Descartes afirma que esse último é caracterizado como “uma emoção causada pelos espíritos, que incita a alma a querer estar separada dos objetos que se apresentam a ela como nocivos”<sup>40</sup>. O princípio de classificação utilizado aqui é, pois, a utilidade do objeto para o composto alma-corpo. Enquanto o amor apresenta diversas subespécies, o ódio divide-se em apenas duas delas, referentes ao caráter interno ou externo do objeto odiado: quando os objetos são pelos sentidos internos, chamamos esse tipo de objeto odiado de mal; quando representados pelos sentidos externos, de feio. “E essa última [*espécie de ódio*]”, conclui Descartes, “pode ser chamada de horror ou aversão”<sup>41</sup>. O “ódio à escrita” deveria ser classificado entre as emoções éticas ou estéticas? A princípio, a resposta pareceria simples: como a escrita está envolvida em uma espécie de “cálculo utilitário” relativo ao bem-estar individual, seu caráter ao mesmo tempo racional e egoísta a coloca, aparentemente, entre os objetos representados pelos “sentidos internos” e, portanto, como o termo de uma avaliação moral. A tranquilidade da alma que resulta de uma vida dedicada ao aperfeiçoamento pessoal, longe das disputas infinitas, seria, assim, o contraponto desse ódio peculiar, menos violento do que seu contraponto estético<sup>42</sup>, chamado de “aversão”. Entretanto, algumas vezes as reações inflamadas de Descartes nas disputas teológicas das quais não pôde – ou não quis – se subtrair chegavam ao ponto de contaminar sua própria escrita, fazendo dela, em suas próprias palavras, uma “triste experiência”<sup>43</sup>: “meu estilo recebeu imediatamente delas [*diz ele em sua polêmica com Voetius*] uma aspereza que me é quase impossível de amenizar ...”<sup>44</sup>. Diante de testemunhos como esse, talvez a melhor conclusão seja que as fronteiras

39 Sobre a difícil noção de “sentido interno” no cartesianismo, cf. a nota de Alquié em sua edição das obras filosóficas de Descartes (Descartes, 1967, vol. II, 1018, nota 1). No Artigo 85, Descartes especifica o significado de “sentido interno” como nossa “própria razão”, o que talvez indique que ele tem em mente os “sentimentos interiores da alma”, os quais, como sabemos, são de natureza intelectual (cf. o Artigo 147, AT XI, 440).

40 AT XI, 387.

41 Artigo 85 (AT XI, 392).

42 Essa maior violência explica-se pelo fato de que aquilo “que chega à alma pelos sentidos a toca mais fortemente do que aquilo que lhe é representado por sua razão”, embora a força dessas impressões corresponda a “menos verdade” nas avaliações delas resultantes. Cf. Artigo 85 (AT XI, 392) e Artigo 88 (AT XI, 394).

43 Para a definição “utilitária” de “tristeza”, cf. o Artigo 92: “A tristeza é um langor desagradável no qual consiste o incômodo que a alma recebe do mal, ou do defeito que as impressões do cérebro lhe representam como lhe pertencendo. E há também uma tristeza intelectual que não é a paixão, mas que não deixa quase de ser acompanhada dela” (AT XI, 397).

44 *Carta a Voetius*, p. 44.

entre o mal ético e a aversão estética são algumas vezes indiscerníveis do ponto de vista do próprio autor/narrador.

Onde quer que situemos o autor entre os polos da ética e da estética, o ódio à escrita e à publicação afeta de forma clara a relação de Descartes com sua obra. De fato, porque deixa a dimensão essencial do pensamento em seu registro extenso, sob a forma do “eu” meditante e do “eu” que assina o texto como “René Descartes”, ser *exposto* ao público como o inimigo da tradição na qual esse último fora formado, a escrita fracassa ao ser bem-sucedida, pois propicia que o fechamento perfeito das séries dedutivas seja entregue ao campo sempre aberto das disputas públicas. Criada para registrar os pensamentos de seu autor sobre o mundo, os signos linguísticos entram necessariamente no circuito dos outros signos humanos, que os deformam e contestam, o mutilam e o transformam. Quase dois séculos depois da meditação cartesiana, Novalis descreveu com precisão a paixão da escrita nos seguintes termos:

Só é de admirar o ridículo erro: que as pessoas julguem falar em intenção das coisas. Exatamente o específico da linguagem, que ela se aflige apenas consigo mesma, ninguém sabe. [...] Daí nasce também o ódio que tem tanta gente séria contra a linguagem<sup>45</sup>.

A separação que Descartes quis estabelecer entre si mesmo e seus escritos, a aversão que sempre cultivou em relação ao “ofício de fazer livros”, talvez só pudessem ser fielmente retratadas retrospectivamente, quando fossem elas mesmas colocadas à distância em relação à cultura clássica do Seiscentos, na qual só podiam encontrar abrigo como uma anomalia. Em suma, só quando a ideia de “autoria” entra em crise é possível formular uma *teoria* sobre a cisão inevitável entre as intenções do autor e o destino mundano de sua obra.

---

45 Novalis, 2001, p. 195.

**Referências bibliográficas:**

- ALQUIE, Ferdinand – *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*. Paris: PUF, 1950.
- CAHNÉ, Pierre-Alain – *Un autre Descartes: le philosophe et son langage*. Paris: Vrin, 1980.
- CANGUILHEM, Georges – “Descartes et la technique”. In: *Actualités Scientifiques et Industrielles*, n. 53-1, Hermann et Cie Editeurs, Paris, 1937, p. 77-85.
- CATON, Hiram – “Les écrits anonymes de Descartes”. In: *Les études philosophiques*, No. 4, Descartes (octobre-décembre 1976), p. 405-414.
- DESCARTES, René – *Œuvres de Descartes* (11 volumes). Ed. por Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Vrin, 1996.
- \_\_\_\_\_ – *Œuvres Philosophiques* (3 volumes). Ed. Por Ferdinand Alquié. Paris: Garnier, 1967.
- \_\_\_\_\_ – *Discurso do método; Meditações e Objeções e Respostas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Notas de Gérard Lebrun. Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril, 1979.
- HJELMSLEV, Louis – *Essais linguistiques*. Paris: Éditions de Minuit, 1997.
- KAMBOUCHNER, Denis – *Le style de Descartes*. Paris: Éditions Manucius, 2013.
- LEVENE, Nancy – “Ethics and Interpretation, or How to Study Spinoza’s *Tractatus Theologico-Politicus* Without Strauss”. *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, Vol. 10, pp. 57-110, 2000, p. 62.
- LYOTARD, Jean-François – *O inumano. Considerações sobre o tempo*. 2ª edição. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.
- MATHERON, Alexandre – “Amour, digestion et puissance selon Descartes”. In: *Études sur Spinoza et les philosophies de l’âge classique*. Paris: ENS Éditions, 2011, pp. 55-65.
- NOVALIS – *Monólogo*. In: *Pólen*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 2001.
- RICOEUR, Paul – “The Critique of Religion”. In: *The Philosophy of Paul Ricoeur*, ed. por Charles E. Reagan e David Stewart. Boston: Beacon Press, 1978.
- SHARP, Hasana – “Hate’s Body. Danger and the Flesh in Decartes’ *Passions of the Soul*”. In: *History of Philosophy Quarterly*. Volume 28, Number 4, October 2011.
- SPINOZA, Baruch – *Tratado da emenda do intelecto*. Tradução de Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.
- SPINOZA, Baruch – *Spinoza opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von Carl Gebhardt. [Ursprünglich] Vier Bände, Heidelberg, Carl Winter-Verlag, 1925 [Unveränderter Nachdruck: Heidelberg: Carl Winter-Verlag, 1972].

Revista digital: [www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos](http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos)



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.