

4

Os limites da ontologia cartesiana: uma reflexão acerca da metafísica de Descartes a partir da filosofia de Heidegger

Carlos Roberto Guimarães

A compreensão do homem enquanto “animal racional” atinge seu corolário na modernidade, especificamente com Descartes, em que a subjetividade, constituída pela natureza pensante, assume radicalmente o trono central onde se assenta qualquer possibilidade de verdade. Dizer ser o homem um “animal racional” resulta numa visão deste enquanto um ser dual, composto por duas naturezas: ele é um animal, enquanto pertencente ao reino da corporeidade, da natureza material, âmbito que Descartes denominou como *res extensa*. Por outro lado, ele possui uma radical especificidade, que é a sua capacidade de raciocinar, aptidão esta que evidencia a sua natureza mais nobre, essencial, que corresponde ao âmbito denominado como *res cogitans*. Porém, para sermos suficientemente fiéis a Descartes, não podemos nos limitar a simplesmente anunciar o ponto de chegada, o caminho já pronto. Toda a força do pensamento cartesiano, aquilo que faz com que ele seja considerado um divisor de águas está no método aplicado, no caminho percorrido até a emergência desta primeira certeza. Vejamos, pois, de forma sucinta, a ordem das razões que sustentam a inquestionabilidade do *cogito*.

Na busca de uma certeza última, de um ponto arquimediano de solidez inabalável, impermeável a qualquer dúvida, Descartes, nas suas *Meditações Metafísicas*, instaura a dúvida hiperbólica. Esta atinge o nível metafísico quando o filósofo imagina a existência de um Deus embusteiro, um gênio maligno que concentrasse todo seu poder para nos enganar o tempo todo, inclusive em relação às certezas matemáticas, que foi a verdade que escapou à dúvida quando esta ainda estava na esfera natural: mesmo que os sentidos me enganem, mesmo que eu não tenha clareza suficiente para

discernir o sono da vigília, uma coisa é certa: estando eu acordado ou sonhando, um triângulo terá sempre três lados; $2+2$ sempre somarão 4, ou seja, as certezas matemáticas escapam ao domínio da dúvida no âmbito natural. Entretanto, como já foi acima anunciada, esta certeza sucumbe perante a possibilidade da existência de um Deus enganador. Contudo, e aqui está o ápice da reflexão cartesiana, mesmo que existisse tal gênio maligno que nos enganasse o tempo todo, uma coisa é certa: o fato de eu estar me enganando indica necessariamente uma atividade enquanto ser pensante. Pode este pensamento, influenciado pelo Deus embusteiro, estar errado o tempo todo, porém, durante todo este tempo em que me engano, forçosamente, estou pensando; eis a primeira certeza: – “Penso, logo existo”.

Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa [...] cumpre então concluir... eu sou, eu existo (DESCARTES, 1988, p. 24).

Cumpramos assinalar que essa certeza inaugural surgiu após uma radical dúvida que suspendeu a própria existência do mundo; ou seja, surgiu através de uma investigação que em momento algum buscou um argumento cuja sustentação estivesse comprometida com uma mínima referência a uma necessária existência de uma natureza material. Este “eu” pensante surge assim de forma autônoma, legitimado somente nos critérios de clareza e distinção que garantem sua inquestionabilidade. sforma, o âmbito da natureza pensante é totalmente independente da existência ou não do âmbito da materialidade, vale dizer, ele é radicalmente **distinto** de qualquer outra natureza. Neste momento Descartes cinde, separa, drasticamente, o “eu”, a natureza pensante, do mundo. E o mais dramático é que ele é tão bem sucedido nesta empreitada que, para salvaguardar a plausibilidade da existência do mundo corpóreo, ele terá que fazer um hercúleo esforço no sentido de sustentar uma plausível ponte entre o “eu” e o mundo corpóreo; esforço que será tão grande e questionável, quanto a amplitude do que será movimentado para salvá-lo desse solipsismo: a prova da existência de um Deus veraz.

Ora, à primeira vista, parece evidente que a cisão entre o “eu” e o mundo, ou seja, a visualização do mundo enquanto uma correlação sujeito-objeto, surge como uma verdade posterior, emergida após o desenvolvimento dos argumentos cartesianos. Isso, à primeira vista, pois sendo mais argutos, percebemos que essa correlação é um dos pressupostos do próprio pensamento cartesiano. Melhor dizendo, é a descrença de que o homem seja desde sempre uma constitutiva relação com o mundo que leva Descartes ao esforço de explicar como o sujeito pode conhecer, qual o método seguro que possa garantir de forma verdadeira o acesso do sujeito ao mundo. Talvez estejamos sendo por demais simplórios ao examinar o pensamento de Descartes. Afinal, dizer que o sistema cartesiano é a consequência de uma descrença numa situação originária, ainda não diz nada, se não formos capazes de apontar as razões nas quais se funda esta descrença. Detectar o que se passa no coração deste pensador de quilate indiscutível significa vislumbrar o que vai nortear a própria lida do homem moderno com o mundo: a busca de segurança.

Pois bem! As perguntas são: quais as razões para Descartes pressupor uma separação entre o âmbito subjetivo e o mundo? Na reflexão da lida do homem com o mundo, o que Descartes visualiza, a ponto de levá-lo a pressupor essa cisão e uma consequente necessidade de construir um método (caminho) que garanta o acesso do “eu” ao mundo? Erro! Eis o que atormenta Descartes. A constante possibilidade do erro, do engano, motiva o processo da dúvida metódica. E não importam os eventuais acertos... sendo constante a possibilidade do engano, os próprios momentos de acerto estarão comprometidos essencialmente com a possibilidade do malogro. O fato de frequentemente nos enganarmos significa, para ele, a necessidade de forjarmos um caminho, um método seguro que nos leve até ao outro extremo da relação “sujeito/objeto”. Admitir que o mundo, de alguma forma, possa já estar dado ao homem enquanto algo constitutivo do mesmo e, ainda assim, existir o erro seria admitir um constitutivo mistério que envolveria o mundo. Seria admitir a constitutiva “insegurança” que, necessariamente, acompanharia o homem na sua lida. Seria aceitar o sussurro do misterioso, do indeterminado, do desconhecido que atravessaria tudo aquilo que se deixasse determinar, que se deixasse conhecer. Há que se fazer um esforço para “banir” o erro, do mundo. Para isso, suspende-se sua própria existência para, cautelosamente, após forjar um método

cognoscente seguro, recuperá-lo livre de seus fantasmas. Porém, como nos aponta Hegel, o medo do erro é o medo da verdade (HEGEL, 1992), pois, na tentativa de afastar-se da possibilidade do erro, o homem também acaba afastando-se da possibilidade da verdade que, de alguma forma, já está dada, de forma, ao homem.

Na emergência do “eu” enquanto uma certeza autofundante, toda possibilidade de verdade sustenta-se na capacidade humana de representar o mundo que, nesse contexto, sempre emerge como um objeto. Eis o cenário que caracterizará a modernidade: a subjetividade como fundamento último de qualquer possibilidade de verdade. Verdade, então, é somente aquilo que se deixa submeter, que se apresenta no tribunal da representação imposto pelo homem e responde à crucial indagação: é clara e distinta? A resposta afirmativa a esta pergunta significa a postação do que é representado como um subordinado, subalterno, ou seja, como algo que se coloca à disposição, às ordens de outro superior, e o homem, aquele que subordina, detém, pois, o poder do manuseio, do controle, da manipulação de toda a natureza. A concreção máxima desse projeto é a própria ciência moderna, que é o instrumental a partir do qual o homem pretende controlar... cada vez mais controlar, numa desenfreada busca pela segurança. E o que legitima esta pretensão é o próprio *status* da subjetividade enquanto fundamento anterior a qualquer acontecimento. A ação do sujeito enquanto ser pensante é então o marco inaugural, a partir, do qual, toda a natureza, entendida como a reunião dos entes subsistentes, ganha sentido enquanto mundo humano.

Cabe então perguntar se esta anterioridade da subjetividade possui alcance ontológico a ponto de pretender encarnar-se como o fundamento último, sustentador do mundo sob este prisma visualizado. Se o homem, pensado enquanto ente cognoscente, obtém êxito na sua lida com o exterior, enquanto o âmbito de uma objetividade passível de ser conhecida, não se questiona. Deve-se, porém, sim, averiguar se essa relação sujeito \ objeto dá conta da própria possibilidade de conhecimento que ela celebra.

Ora, o conhecimento seguro é aquele, por assim dizer, verdadeiro. Se o sujeito está radicalmente separado do objeto almejado pelo conhecimento, a possibilidade de verdade resultará de uma adequação daquilo que emerge da *res cogitans*, o enunciado, com o objeto a ser designado. A adequação de algo com algo significa

uma relação entre ambos. Ora, sendo as duas esferas de natureza radicalmente distintas, percebe-se que a adequação jamais significará um igualar-se destas esferas divergentes. Quando dizemos moeda, o juízo emitido jamais poderá igualar-se ao objeto sólido almejado pelo enunciado. Ou seja, o enunciado é distinto – em natureza – da coisa almejada. Sendo assim, a possibilidade de verdade não se funda ontologicamente nesta adequação, mas sim no caráter da relação que a sustenta. O que queremos dizer com tudo isto é que a essência da verdade enquanto adequação sustenta-se na natureza da relação entre o enunciado (sujeito) e a coisa (objeto). Tem-se, pois, que saber a respeito da essência dessa relação que é, em última instância, a possibilitadora da adequação, vale dizer, da verdade:

A adequação não pode significar aqui um igualar-se material entre coisas desiguais (**enunciado e objeto**). A essência da adequação se determina antes pela natureza da relação que reina entre a enunciação e a coisa. Enquanto esta ‘relação’ permanecer indeterminada e infundada em sua essência, toda e qualquer discussão sobre a possibilidade ou impossibilidade, sobre a natureza e o grau desta adequação, se desenvolve no vazio (HEIDEGGER, 1993, p. 333, grifos do autor).

Vejamos, pois o que significa e o que nos diz a expressão “relação” sujeito (enunciado) – objeto (coisa). Quando dizemos relação, estamos, ao mesmo tempo, nos remetendo aos dois pólos relacionais. A grande questão é: os polos relacionais determinam, controlam a relação ou, ao contrário, os dois só existem por que a relação já se deu? E mais: qual dos extremos da relação tem predominância? Ora, numa relação, privilegiar qualquer um dos seus polos significa trair sua própria natureza. Ou seja: tentar explicá-la a partir da ótica do objeto (concernente à *res extensa*) ou a partir do enunciado (concernente à *res cogitans*) emerge como uma arbitrariedade. Dizer ser, o polo do sujeito, o centro articulador da própria relação denota, uma rebeldia para o que constitui sua própria natureza. A relação é um acontecimento anterior, que precede os polos relacionais; tanto o sujeito como o objeto são acontecimentos posteriores, proporcionados pela própria relação. Quando o sujeito se dá conta e vai relacionar-se com o objeto, a gênese, o acontecimento merecedor de um *status* ontológico já ocorreu. Sujeito/objeto é uma consequência deste acontecimento; quando

surgem, a relação já se deu. Dessa forma, a cisão entre estes dois polos nada mais é do que a cristalização de um momento secundário desse acontecimento de gênese. E é esse acontecimento que fica encoberto quando se pensa que animal racional esgota a essência de homem. Evidencia-se, então, a questionabilidade dessa anterioridade almejada pela subjetividade. Para surpresa do sujeito, vida não é só o que se apresenta diante do seu olhar arguto; para o seu arrepio, algo de estranho, misterioso, ocorre às suas costas! E nesse algo, que é o momento de gênese, ainda não existe um sujeito para tomar as rédeas da situação. A subjetividade é um fruto, é um resultado da própria gênese, ou seja, o homem, enquanto animal racional, detentor de uma subjetividade dominante, não controla, não possui esse acontecimento; na verdade, ele (o acontecimento) é a condição de possibilidade do surgimento do ente detentor da subjetividade e do próprio mundo enquanto reunião de entes subsistentes passíveis de serem conhecidos.

Este acontecimento nada mais é do que o momento inaugural do homem no mundo; não ainda o ente possuidor de uma subjetividade dominante – o que, insistimos, sempre ocorre posteriormente – mas sim como o lugar do próprio acontecimento, requerido pelo próprio acontecimento. Ser-no-mundo: eis a estrutura, segundo Heidegger, nomeadora desse acontecimento. O homem é, antes de mais nada, antes mesmo de qualquer significado que esta palavra tenha acarretado na história da Filosofia, um ser-no-mundo. Essa estrutura diz o momento do surgimento do mundo e, concomitantemente, o momento da aparição do homem. Isso porque não há anterioridade de nenhum dos dois âmbitos. Eles, originariamente, se copertencem. Mundo é sempre mundo para o homem. Homem é sempre um ser em um mundo. Um não existe sem o outro. Tudo isto parecerá estranho se antes não especificarmos o sentido de mundo movimentado por Heidegger.

Mundo não mais diz a totalidade dos entes subsistentes. Mundo diz o contexto em que homem se dá. Melhor dizendo: a circunstância que constitui o próprio homem. Usando uma imagem para melhor elucidar, podemos dizer que no momento em que o homem abre os olhos, o mundo já se deu. A visualização deste enquanto totalidade dos entes subsistentes, já é uma percepção secundária movimentada pela esfera da subjetividade, igualmente secundária. E, enquanto tal, não possui a força sustentadora capaz de explicar ontologicamente

as condições de possibilidade de sua própria determinação. Isso porque a relação originária do homem com o mundo não se dá na percepção de um objeto, mas, sim, no seu manuseio iluminado pela prévia assimilação do seu sentido; é na lida, no uso de um objeto que o homem realmente compreende seu ser, seu sentido. Ao manusear o martelo (um instrumento), o homem não tematiza este enquanto um objeto subsistente, mas, sim, como algo que está à mão para uma serventia, no caso, o martelar – instrumentalidade do martelo. Pode surgir aqui uma objeção: e de onde o homem poderia assimilar a serventia do martelo, senão na sua observação enquanto um objeto com tal determinação?

A assimilação do ser do martelo originariamente não resulta de uma análise do objeto, mas, numa prévia compreensão de toda uma circunstância de toda uma rede de significações, vale dizer, de todo um mundo. E é dentro desta rede que emerge o significado, o sentido do martelo. Muito pouco sabemos do objeto martelo enquanto martelamos. Assim também como sabemos muito pouco do objeto cadeira quando nos sentamos. Isso não significa que a ação do martelar ou do sentar seja totalmente cega, mecânica; a destreza do carpinteiro não nos permite dizer tamanho disparate. O que ocorre é que essas ações são iluminadas por uma teoria, melhor dizendo, por um saber de tal forma atrelado à ação, que não permite – nem exige – um distanciamento que proporcionaria uma análise deste agir. E é este saber o iluminador da própria ação, o direcionador que poupa o dedo do carpinteiro e evita a queda daquele que se senta. Como de fato, seria uma experiência desastrosa e, sobretudo, dolorosa se durante o movimento do martelar o carpinteiro cristalizasse sua atenção no objeto que tem na mão. Insistimos: o saber que primeiramente ilumina o martelar não é o que resulta da reflexão distanciada de um sujeito sobre o objeto. Na verdade, essa reflexão só se dá num momento secundário. Vejamos uma história para ilustrar essa experiência. Uma centopeia caminhava tranquilamente pela grama de um jardim. Isso é um fato banal, principalmente se não formos capazes de perceber a elegância aliada à competência que tal bicho deve possuir para controlar suas cem patas. Um sapo curioso observava à distância a centopeia e não se cansava de admirar a destreza desta em conseguir manipular harmoniosamente tantas patas. Como é que ela nunca se confundia, nunca tropeçava? Realmente, a possibilidade de a centopeia andar estava vinculada ao seu total controle dos movimentos das

cem patas. Quando a segunda estava se levantando a décima quarta deveria estar no movimento de apoio, acompanhada da vigésima segunda, enquanto a sexagésima oitava deveria estar acompanhando o movimento da segunda ... e assim por diante! Ufa! Eis o suspiro de espanto do sapo. Como a centopéia conseguia controlar todo este movimento sofisticado? Qualquer lapso poderia significar um tropeço e conseqüente queda. Que espécie de saber iluminava os passos da centopéia, a ponto de evitar qualquer acidente? Ao passo que ele, o sapo, preferia pular a correr o risco de embarçar-se com suas duas “pernas”! Eis toda a dúvida que o sapo resumiu numa pergunta: “Minha cara amiga explica-me – como consegues andar sem te embaraçares com estas dezenas de patas?” A centopeia, sempre muito elegante, parou para pensar na resposta, crystalizou seu olhar nas suas 100 patas e... nunca mais conseguiu andar! É que, no afã de responder ao sapo, a centopeia cessou o agir e, ao afastar-se da ação, ela também se distanciou do saber que iluminava a ação. O que possibilitava o andar da centopeia era um saber constitutivo do próprio agir. Um saber que direcionava o movimento da ação dando-lhe uma visão, um sentido; porém, ao mesmo tempo, o sentido desse saber era ser movimentado no agir da centopeia. Enquanto um saber do agir, um agir \ saber, tal saber não se deixa abarcar nas malhas de uma reflexão que se distancie do próprio agir. E era esse saber que estava inacessível à curiosidade do sapo... sapo cartesiano!

Quando a centopeia parou para analisar as suas cem patas, na tentativa de encontrar algum indício que esclarecesse sua destreza no andar, ela só via uma substância sólida, meio mole, de carne, com uma coloração esverdeada. Eis tudo o que m as suas patas. Não havia nenhum indício, nessa substância que agora ganhava assombrosa concretude, que pudesse explicar o seu saber andar. E assim é também a experiência, o saber que ilumina o martelar e todo o manuseio do homem com os entes que vêm ao seu encontro no mundo. Quando o carpinteiro cessa o movimento e começa a observar o martelo, ele não vê nenhum indício que possa iluminar seu sentido. Este objeto, agora fora do agir, passivo diante do seu olhar inquiridor, ganhando uma assombrosa solidez que se evidencia num peso até então despercebido... este objeto não o ensina a martelar!

No contexto de *Ser e Tempo*, com efeito, a simples percepção resultaria duma suspensão do comportamento utilitário e dum olhar redutor, restrito, abstrato que conduz o ‘existente-utensílio’ a um

ente subsistente 'existente-coisa'. Não há nenhuma originalidade nem nenhuma autonomia do ato de perceber. A percepção não tem uma relação original com o ser. Ela é sempre derivada. Nós só percebemos por meio duma paragem de ação, ou da relação pragmática com o ente, que determina a nossa compreensão primeira das coisas (HAAR, 1997, p. 117, grifos do autor).

Faz-se necessário ressaltar que o significado do martelo não emerge isoladamente numa ação. O martelar pensado ontologicamente nunca é um fato isolado. Ele deve seu sentido à sua constitutiva relação com uma rede de significações que é a textura ontológica do que Heidegger denomina de mundo. Quando pregamos um prego na parede do nosso quarto, este quarto é um compartimento da nossa casa onde moram os nossos entes mais próximos. Essa casa, cuja parede agora este prego machuca, é constituída por cimento, pedra, areia, madeira. A madeira é retirada da floresta onde vivem bichos de várias espécies; e é também por onde andam outros entes com o meu mesmo modo de ser (ser-no-mundo) que são os responsáveis pelo tombamento das árvores. E esses lenhadores usam chapéus para se proteger do Sol. Sol que fica no alto, precisamente no céu, onde vivem tanto os pássaros de pena como os mecânicos; onde residem as estrelas que acalentam o sonho do homem em conhecer outros planetas; o mesmo céu que abriga a Lua, regedora dos movimentos das marés e inspiradora dos enamorados que cantam suas mágoas no pinho...!

Em qualquer agir do homem, mesmo que ele não tematize tal acontecimento, vem ao seu encontro (sempre já esteve) toda uma rede de significações, vale dizer, o mundo. Evidencia-se então o sentido heideggeriano de compreender; nesse âmbito, tal palavra não se refere a uma atitude subjetiva, de uma consciência que se detém num determinado objeto e o conhece – compreende. Não! Compreender aqui significa a ontológica capacidade do homem de articular determinado ente que vem ao seu encontro dentro desse contexto, dentro dessa rede de significações. Na verdade, não podemos nem dizer que é uma capacidade do homem, pois tal palavra trai o significado do fenômeno; o homem é o próprio espaço, a abertura em que a compreensão, a conjuntura se dá. Ela é todo o contexto, toda a circunstância na qual necessariamente o homem se compreende. É, pois, todo esse fenômeno que fica encoberto pela ótica que afirma ser a subjetividade o sustentáculo último do

mundo. E esse fenômeno jamais vai apresentar-se à subjetividade enquanto algo claro e distinto.

A essa capacidade do homem de sempre movimentar-se numa pré-compreensão dessa rede de significações, Heidegger denomina de transcendência. Dizer que o homem é constitutivamente transcendência significa dizer que ele é a abertura propiciadora da revelação de todo ente e também do ente que ele mesmo é. O homem, sendo sempre transcendência, tem sempre uma pré-compreensão do ser do ente em sua totalidade. Insistimos: tal expressão não deve ser entendida como a designação da reunião dos entes subsistentes, pensados enquanto um universo que contenha todos os objetos, mas, sim, a rede de significações que constitui o sentido ontológico de mundo. E é essa rede de significações, ou seja, é esse sentido, de mundo, o horizonte sob o qual o ser de qualquer ente particular é compreendido. É essa rede de significações que propicia o alcance ao ser, ao sentido de qualquer ente específico. Dizer que o homem compreende um ente significa dizer que ele é capaz de articular o mesmo dentro deste mundo. Sendo assim, mesmo sem se dar conta, a todo tempo, na referência a qualquer ente particular, o homem está sempre movimentando o mundo, vale dizer, o homem está sempre transcendendo o ser do ente em sua totalidade – o homem é a própria transcendência. Dessa forma, é o homem que compreende, que pode, pois, descobrir o ser de um objeto através de sua articulação com este todo, articulação esta que dá sentido a um instrumento específico.

Se o homem é este espaço, esta abertura em que mundo se dá, se é através da dimensão ontológica da compreensão que este próprio mundo e, conseqüentemente, os entes intramundanos ganham sentido – sentido para o homem, que é quem compreende – então o seu modo de ser é totalmente ímpar em relação aos outros entes. Seu modo de ser é marcado pela compreensão; porém, na compreensão já está em jogo seu próprio ser, ou seja, é sendo que o homem compreende a si mesmo e, conseqüentemente, ao mundo, na medida em que este é constitutivo dele, um ser-no-mundo. Ele é a abertura, a conjuntura, a clareira, o “palco” em que a vida se dá.

Referências

DESCARTES, R. **Meditações metafísicas**. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os Pensadores).

FOGEL, G. **Da solidão perfeita**: escritos de filosofia. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

_____. **Conhecer é criar**: um ensaio a partir de F. Nietzsche. São Paulo: Editora UNIJUÍ, 2003.

HAAR, M. **Heidegger e a essência do homem**. Tradução Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1997 p.117.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effen. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**: parte I e II. Tradução Márcia de Sá Cavalcante. 7. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

_____. **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).

_____. **Introdução à Metafísica**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

_____. **Os conceitos fundamentais da Metafísica**: mundo, finitude, solidão. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. **Ensaio e conferências**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

MACDOWELL, J. A. **A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger**: ensaio de caracterização do modo de pensar de *Sein und Zeit*. São Paulo: Editora Herder, 1970.

Recebido em: 16 de maio de 2012.

Aprovado em: 14 de junho de 2012.

