

HÁ UMA DIMENSÃO CRÍTICA NA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA DE HEIDEGGER?

Daniel Oliveira Mineiro
oliveiramineiro@hotmail.com
(UCP – CEFi)

1. A noção de fenomenologia hermenêutica

Partindo de uma certa leitura de *Ser e Tempo*¹ o projeto de Heidegger foi essencialmente caracterizado como um fundar uma ontologia fundamental; o que significou, no dizer Jean Greisch, «um reaparecer do recalcado» (Greisch, 1994, 72), para agora ser analisado contrariamente ao que pretendia a tradição metafísica vigente. Porque, na verdade, a questão do ser fora durante muito tempo considerada demasiado evidente, ou até supérflua, para ser considerada uma questão pertinente.

Insistindo, tal projecto foi considerado uma luta contra este «recalcado» e uma constante afirmação de que era necessário retomar a questão do sentido do ser. Mas de que forma?

Numa primeira linha, marcando uma distância entre o projeto heideggeriano e aqueles que eram próprios da tradição metafísica, porque os dois eram incompatíveis. Depois, radicando numa “hermenêutica da situação”. Mas, para o que nos interessa de momento, isto foi considerado como um distanciamento em relação a Husserl. Como notou Jorge Rivera (Rivera, 2008, 18), para ser caracterizada a fenomenologia-hermenêutica de que damos conta, era necessário falar numa inversão dos pressupostos até então aceites, no seguinte sentido: se até então vigoravam os pressupostos epistemológicos do conhecimento que estabeleciam uma relação intencional entre sujeito-objecto, agora era

¹ Para que conste, teremos sempre em conta nas referências deste artigo, a tradução de Jorge Eduardo Rivera da obra. Martin, Heidegger, *Ser y Tiempo*, Trad. Prologo y notas de Jorge Rivera, Edición electrónica de www.philosophia.cl/ Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

necessário que abandonássemos essa ideia para que se pudesse compreender o projeto heideggeriano², uma vez que, com o filósofo alemão, o problema gnosiológico era radicalmente fundado na ontologia.

Continuando, a solução husserliana para o problema do conhecimento não podia vingar, porque dependia de uma posição puramente formal, que não deixava que o sujeito pudesse dar lugar ao «aí do ser», isto é, ao «Dasein», nem, por seu turno, que o objeto pudesse dar lugar ao ente descoberto sobre o fundamento velado do ser. E, nessa medida, tudo o que o projeto fenomenológico fazia era, de algum modo, aos olhos de Heidegger, consentir num desvio subjetivista, que restabelece a oposição entre o sujeito psíquico e o objeto físico e confirma um desvio teorista quanto à natureza da percepção³.

Avançando ainda na compreensão do projecto heideggeriano, penso que a seguinte frase de Carlos Morujão elucida com bastante clareza o ponto donde pode partir esta concepção sobre o filósofo alemão; porque nela está patente a demarcação do projecto fenomenológico-hermenêutico da primazia da consciência. Atentemos, então, ao que neste artigo é dito:

“É sabido (...) que o termo Dasein é utilizado em SuZ em lugar de consciência ou de «vida», pois nem uma nem outra, para Martin Heidegger, constituem ontologicamente o ente que nós próprios somos, embora se enraízem na sua constituição ontológica, enquanto expressão de possibilidades nelas contidas (Morujão, 1996, 318).

Nele, na nossa perspectiva, podem ser lidos nas entrelinhas os seguintes pressupostos:

² De facto, pensamos que este seja o traço constitutivo de uma certa hermenêutica; cumpre mesmo dizer, que este tipo de esclarecimentos podem, por exemplo, ser encontrados em Ricoeur, onde na sua obra *Du texte à l'action* evidencia as diferenças entre a fenomenologia, aqui em sentido husserliano, e a hermenêutica.

³ Todo o esforço da segunda parte deste estudo será no sentido de mostrar que estas concepções não se podem sustentar no quadro dos mais modernos estudos sobre as fenomenologias de Husserl e de Heidegger. Como exemplo do que pretendemos dizer, fica o seguinte trecho de um artigo de Carlos Morujão: “Dá-me a sensação de Henry não ter ultrapassado alguns equívocos muito difundidos sobre a natureza do noema, considerando-o uma espécie de constructo mental para o qual seria necessário procurar a realidade correspondente, consistindo todo o esforço fenomenológico de Husserl na busca infrutífera dessa realidade, que, a ser encontrada, libertaria a fenomenologia da acusação de idealismo. Contra esta ideia, haveria que acentuar que não há distinção (...) entre a impressão e um noema constituído na base de uma impressão, mas que o noema é o modo como a impressão é objecto de uma experiência vivida e não apenas um mero dado psicofisiológico.” (Morujão, 2017, 86)

1. O facto de que a pergunta pelo sentido do ser não pode estar sediada na consciência, porque, na realidade, o que se passa é que a transitividade do ser não radica na consciência, como correlação intencional entre o ego transcendental e o objeto visado, mas na «Existenz» como pertença recíproca, «zusammengehorigkeit».
2. E, além disso, pode ainda ser deduzido da citada argumentação que é a pertença ontológica e não a consciência que deve assumir a dianteira.
3. Insistindo na ideia que alguma tradição filosófica foi desenvolvendo, se Heidegger se ficasse pelo plano consciencial não poderia ir além de uma relação dual que, além de não dar conta da estrutura fenomenal do «ser-no-mundo», fecharia o sujeito numa imanência que reduz o mundo a uma pura exterioridade. E esta postura não seria nada menos do que o inverso do que defendeu Heidegger.

Por isso, segundo alguns comentadores, o projeto da fenomenologia-hermenêutica presente nas páginas da obra de 1927, era precisamente o inverso daquilo que Husserl afirmava: tratava-se de uma fenomenologia existencial, que dava conta precisamente de uma rejeição da atitude puramente cognitiva para se acolher ao citado projeto ontológico que pensa o ser desde um «Dasein» que está lançado-no-mundo. E só desta forma é que era possível que Heidegger resolvesse as aporias de um realismo ou de um idealismo.

Para Jean Greisch, por exemplo, a questão central para Heidegger não era pensar qual era o modo pelo qual o sujeito, saindo de si próprio, podia conhecer determinado objeto, mas: “(...) o problema consiste em descrever a atitude cognitiva como modalidade particular do ser-no-mundo” (Greisch, 1994, 127), precisamente porque era esta a única questão ontológica que *a priori* tem de ser considerada, uma vez que é desde o enraizamento que é tecida toda a questão do sentido do ser, e não desde uma intencionalidade formal, como já apontámos⁴. Porque isso significaria reduzir o enraizamento a uma questão

⁴ Pensamos ainda que é através destes pressupostos que Heidegger pretende ultrapassar tanto o realismo como o idealismo.

puramente formal, já o dissemos; significaria, além disso, não ser capaz de transpor a relação intencional entre sujeito e objeto, como também já o referimos, mas sobretudo não ser capaz de nos situarmos na correlação que existe entre a analítica do Dasein e a questão do sentido do ser.

Quanto à analítica, podemos afirmar que foi frequentemente interpretada no contraste com outras abordagens, justamente porque era a base donde partiam que a isso obrigava, embora com alguma rectidão do ponto de vista interpretativo.

Por isso, passemos à descrição do modo como se desenvolveu para Heidegger a pergunta pelo sentido do ser, não esquecendo que, logo no primeiro avanço, existem revezes incontornáveis se colocados diante de uma fina interpretação da proposta de Husserl.

1.1 A analítica da facticidade

Retomando *Ser e Tempo*, podemos verificar, de novo com Jean Greisch, que o plano fenomenológico-hermenêutico, decorria numa instância de imanência (Greisch, 1994, 90). Mas, o que quer isso dizer?

É nossa convicção que, neste contexto, “imanência” não se identifica com qualquer tipo de idealismo, mas que em sentido estrito, se referia à questão contemplada na «estrutura formal da pergunta pelo ser», a saber: à pré-compreensão do ser como horizonte do questionamento pelo sentido do ser. Por isso, falar do plano da imanência, a nada mais aponta a não ser para o facto de que a questão do sentido do ser, se desenvolve no plano da pré-compreensão do «Dasein», como lugar privilegiado do questionamento do ser.

De facto, julgamos que é precisamente para esse facto que apontavam alguns dos comentadores de Heidegger, ao fazer depender a compreensão do sentido do ser do ente onde o sentido do ser pode ser pré-compreendido: “se o ser constitui aquilo que é posto em questão, e se ser quer dizer ser do ente, teremos que o interrogado na pergunta pelo ser é o ente mesmo. O ente será interrogado, por assim dizê-lo, acerca do seu ser.” (Heidegger, 2017, 17). Mas não sem algumas pontas soltas.

A par desse esclarecimento, julgamos que aparece tão nítida como as demais distinções acerca dos diferentes projectos fenomenológicos, a noção de que o contraponto desta imanência era a dita transcendência da fenomenologia husserliana e da abordagem kantiana.

Avançando na descrição da analítica, ficavam por considerar: 1) por que é necessário remeter a questão sentido do ser ao «Dasein»?; 2) que significa esta pré-compreensão? Não porque sejam as únicas questões que apoquentam o espírito; ao invés porque eram aquelas que estavam na dianteira para que se possa dar um único passo. Então a questão foi vista do seguinte modo.

Como se sabe, o «ser» enquanto tal é o «inaparente», por isso é necessário que rapidamente se pense onde e como se pode dar “conta” desta magna questão. E fazê-lo com todo o rigor exigido é responder à necessidade da deslocação da pergunta pelo sentido do ser para a «analítica do Dasein» e é, com certeza, saber quais são as garantias de que vamos nessa demanda por bom caminho. Eis a necessidade da pergunta pelo estatuto da pré-compreensão.

Feito o esclarecimento da opção por estas questões, passemos à tentativa de resposta.

1) Para responder à primeira questão, julgo oportuno começar por relembrar a etimologia do termo «Dasein». Segundo uma acepção literal, o «Dasein» era o «aí do ser»; um ente que tem a questão no ser «na pele» (Greisch, 1994, 85); era «dass es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht»; um ente que possui relação de ser «seinsverhältnis» com esse ser, e era além disso um ente aberto «erschlossen»; e de forma particularmente pertinente o «Dasein» é o ente que: “(...) está condenado a pôr-se a questão do sentido do ser que se confunde com ele, pois o ente que tem o carácter de Dasein está em relação – e talvez em relação insigne – com a questão do.» (Greisch, 1994, 80)

Ora, ao apresentar este elenco de acepções que podem ser aplicadas ao «Dasein», o que quisemos mostrar foi que o «Dasein» era o lugar onde o sentido do ser pode ser compreendido e interpretado. Porque, como demonstra a acepção, este ente especial é o «aí-do ser», ou seja, o lugar onde o «sentido do ser» pode ser posto em questão, precisamente por ser essa a essência do «Dasein»; o que faz com que, pensar

a pergunta do sentido do ser, ou se quisermos ainda, meditar sobre a estrutura formal da pergunta pelo sentido do ser, tenha que passar por uma referência ao «Dasein», porque «(...) nós somos essa questão» (Greisch, 1994, 85).

Não existe, segundo o autor supra-citado, outra forma de considerar a pergunta pelo sentido do ser a não ser neste plano de imanência, na exacta acepção que descrevemos acima; nem tampouco – em consequência desta exigência –, forma de considerar, por um lado, de modo desligado, a ontologia e a fenomenologia, por outro, o horizonte do sentido do ser e a analítica do «Dasein». Veja-se que, no acto de nos interrogarmos pelo ser, o que sobrevém é uma imediata remissão ao «Dasein», como aquele ente que tem a pergunta pelo sentido do ser na sua pele, para dizê-lo como Jean Greisch; e, por outro lado, na pergunta sobre o que seja o «Dasein», o que se põe manifestamente evidente é que este «aí do ser» é o lugar privilegiado da compreensão do ser.

Desta feita, podemos dizer que, por um lado, a analítica existencial pressupõe a elaboração da questão do sentido do ser, e, por outro lado, a ontologia fundamental dever se procurada na analítica existencial. Insistindo ainda na questão, mas agora de forma mais sistemática, podemos dizer que pelo facto do ser “ser” de um ente, que este ser é o seu fundamento, nunca desvelado, como relembra a frase de Marion. E que pelo facto de este «Dasein» ser o «aí do ser», tem um acesso privilegiado a esta formalidade da questão por meio de uma pré-compreensão – claro está não no sentido absolutamente tematizado –, do ser. Mas como é que o «aí-do-ser» tinha acesso ao ser? Segundo a acepção aceite, não bastava que se dissesse que existia uma pré-compreensão, da qual já daremos conta; era preciso que se dissesse que tipo de acesso é este.

Pela agudeza da análise, voltemos a Jean Greisch para ler o seguinte, referindo-se ao Dasein:

“(...)com e pelo seu ser este ser está-lhe aberto (*erschlossen*) a ele mesmo”; e mais adiante, podemos ler a propósito da noção de abertura: “(...) forma uma das noções mais importantes de *Sein und Zeit*, ao ponto de podermos dizer que «o conseguir ou o falhar de uma interpretação de *Sein und Zeit*

depende essencialmente da capacidade de tomar a sério o fenómeno que indica o título “abertura” (Greisch, 1994, 86).

Do texto supra citado, podemos retirar precisamente a noção de «abertura», como possibilidade da concretização da pergunta formal pelo sentido do ser. Eis o primeiro elemento a reter; porque, se não existisse esta abertura do ente ao seu ser, não poderia existir uma pré-compreensão do mesmo. Mas aqui, tal como no início deste artigo, podia ser encontrada a contraposição entre os polos «intencionalidade» e «estar-lançado-no-mundo» e esta só fazia com que surgissem à colação distinções que relevam de uma compreensão pouco fina do projecto de Husserl. Apressemos-nos, desta vez, a dizer de que modo faz João Paisana a distinção entre as acepções fenomenológicas.

Como anteriormente dissemos, segundo determinada visão filosófica, o plano epistemológico de Husserl havia sido substituído por Heidegger pelo plano ontológico; o que é o mesmo que dizer que a abertura não decorria de uma intencionalidade, mas de uma concretização ontológica da relação do ser e do ente, que se traduziria, como diz João Paisana: “na autêntica tarefa da ontologia (...)” que é “(...) tornar expressa, através da exegese, esta compreensão prévia, não temática do ser” (Paisana, 1992, 152).

Prosseguindo, cumpre agora responder à segunda questão: o que se entendia por pré-compreensão? E também a uma outra: por que razão era ela apropriada para este propósito?

2) Voltando-nos de novo para *Ser e Tempo*, rapidamente nos damos conta de que esta pré-compreensão decorria de uma compreensão do ser não temática. Por isso, apesar de estar guiada pelo sentido do ser, tal como demonstra Heidegger, “enquanto busca, o perguntar necessita de uma prévia condução por parte do buscado. Por conseguinte, se o sentido do ser já deve estar de alguma maneira à nossa disposição” (Heidegger, 2017, 16), isso não significa que se identifica com uma compreensão ontológica tética. O que sim existia era uma compreensão tácita, da qual brotará a pergunta explícita pelo sentido do ser e a tendência a formar um conceito de ser; isto porque a tarefa que a questão ontológica nos propõe só pode ser levada a cabo interpretando, isto é,

questionado pelo sentido do ser do ente, de forma a permitir que as possibilidades de ser projetadas, de modo não temático, pela compreensão pré-ontológica, possam ser abertas e assim deem conta, respondendo explicitamente, desse mesmo sentido.

Aliás, será esse o mote da interrogação pela pergunta do sentido do ser. Continuando, será esse o trabalho quer da fenomenologia quer da hermenêutica, isto é, avançar cada vez mais no desvelamento do «inaparente», não esquecendo que esta primazia do «Dasein» não se identifica nunca com uma subjetivação da questão. Veja-se que aqui, isto é, na assunção muito concreta da relação entre a analítica do «Dasein» e a pergunta pelo sentido do ser, a fenomenologia deve ser percebida no seguinte enquadramento:

- 1) Um mostrar que a problemática ontológica depende do horizonte de temporalidade em que o sentido do ser deve ser lido;
- 2) Uma metodologia que pretende lançar-se, por meio da analítica do «Dasein», na análise do «inaparente» (Greisch, 1994, 107);
- 3) Uma “luta” contra os encobrimentos que impedem de perceber o verdadeiro sentido do fenómeno, assumindo por isso uma vigilância crítica;
- 4) Uma unidade com a hermenêutica, na medida em que é uma explicitação da pergunta pelo sentido do ser do ente (Dasein) lançado.

Dito isto, cumpre ainda responder à segunda interrogação da qual acima demos conta: por que razão servia esta compreensão o propósito de Heidegger? De forma lapidar, podemos dizer que a compreensão hermenêutica era apropriada ao seu objeto. Mas porquê? Porque o seu objecto era, enquanto tal, hermenêutico; o que significa que a compreensão pertence essencialmente ao seu ser. Veja-se que, segundo a acepção que tem vindo a ser desenvolvida, a noção de compreensão, no pensamento de Heidegger, não é simplesmente uma das nossas atividades possíveis; em boa verdade, ela pertence ao nosso modo de ser. Ela caracteriza o nosso conhecimento do mundo porque ela pertence à nossa condição de ser-no-mundo; e é neste sentido que a hermenêutica se constitui como um conceito ontológico. Mas, com estas

descrições estará erguida a estrutura transcendental, isto é a condição de possibilidade, de compreensão do sentido do ser?

Logo na entrada de *Ser e Tempo* temos a resposta: “A interpretação do tempo como horizonte de possibilidade para toda a compreensão do ser em geral (...)” (Heidegger, 2017, 17); que é, naturalmente, negativa. Por isso, tal como a abertura, a pré-compreensão, a analítica do «Dasein» e a estrutura de «ser-no-mundo» são essenciais para considerar a pergunta pelo sentido do ser, também o conceito de tempo o era. Mas de que tempo estávamos a falar?

Se déssemos uma definição sumária, pensamos que o poderíamos caracterizar como essencial possibilidade; podíamos ainda dizer que é o ser que, temporalizando-se na verdade do ser, torna possível compreender todas as coisas no projeto do tempo. Com efeito, é o ser que é temporal e não somente o ente enquanto está dentro do tempo. Por isso, só tendo em conta esta estrutura é que podia ser considerada a pergunta pelo sentido do ser. Isto é:

- 1) Considerando que esta pergunta só é legítima no seio de uma analítica do «Dasein»;
- 2) Que o desenrolar da questão depende da abertura do «Dasein» ao seu ser;
- 3) Que esta questão depende de uma pré-compreensão tácita do ser;
- 4) Que esta questão depende da consideração do tempo como horizonte de compreensibilidade do sentido do ser, e, por último, que esta questão depende da condição de «ser-no-mundo» do «Dasein».

De facto, era esta a tematização da essência do «Dasein» que era veiculada: a sua existência. Dizendo-o de outro modo: este ente é um ente no mundo. O que implicava, logo no momento que é enunciada tal condição do «aí-do-ser» denotar que por mundo se deve entender:

“Pois bem «a isso em direcção ao qual o Dasein, como tal, transcende chamamos mundo e determinamos-lhe agora a transcendência como ser-no-mundo». Daí que o conceito de mundo seja «transcendental». Nisso se diferencia do conceito físico de cosmos; não se toma, pois, em sentido cosmológico. «O conceito de mundo não é uma vinculação ontica das coisas

em si, mas um compêndio transcendental (ontológico) das coisas enquanto fenômenos. O mundo não é um ente, mas aquilo a partir do qual o Dasein «pode ser» e «tem que ser». (Gracia, 2008, 46).

Retomemos o conceito de existência ao qual acima fizemos alusão, para agora o reposicionar, esperamos, com o rigor conceptual que ele exige. Dizer que a essência do «Dasein» era a sua existência parecia não oferecer problemas de maior a uma compreensão rápida. Contudo, não se pense que este conceito releva das antigas considerações; segundo esta tradição interpretativa, juntar, por exemplo, a concepção de existência kantiana e a heideggeriana demonstra uma interpretação pouco fina, porque a primeira significa existir aí, ao passo que para este último a existência se identifica com uma possibilidade de ser oferecida ao «Dasein».

Insistindo ainda um pouco na questão, é preciso não esquecer que Heidegger insistiu para que fosse dissociado este conceito da acepção tradicional de existência, que designava o caráter de atualidade daquilo que é dado, por oposição àquilo que é possível. E será nesta condição que, através das estruturas dos «existenciários», se começa a ter acesso cada vez mais apropriado à pergunta pelo sentido do ser. Dito isto, concretizemos, de forma mais detalhada, a condição de «ser-no-mundo» do «Dasein».

Antes de tudo, o «Dasein» está disposto, por isso experimenta uma afecção. E, com esta afecção, o homem revela-se aquilo que é, quer dizer, descobre-se lançado, *geworfen*; o que faz com que a disposição seja uma modalidade existencial fundamental da revelação simultânea do mundo da coexistência e da existência, porque esta última dá-se essencialmente no mundo.

Por seu lado, a compreensão co-constitui o ser do «Da». Enquanto que o «Dasein» existe como ser-em «in sein», ele existe na forma de um mundo; por essa razão ele é abertura e transparência a si mesmo. E só deste modo é que se pode compreender a si mesmo desde a existência, como se pode ler em *Ser e Tempo*:

“O Dasein compreende-se sempre a si mesmo desde a sua existência, desde uma possibilidade de si mesmo (...) A tarefa de uma analítica existencial

do Dasein já se encontra procurada na sua possibilidade e necessidade na constituição ontica do Dasein. Nesse sentido, posto que a existência determina o Dasein, a analítica ontológica deste ente requer sempre uma visualização da existencialidade.” (Heidegger, 2017, 23).

Por último, é preciso não esquecer que a compreensão do sentido do ser seguia ainda a exigência de uma articulação linguística, tal como o exige a tríplice determinação de afectivo-compreensivo-linguística dos «existenciários» do «Dasein». E não era possível que seja considerado um dos elementos em separado.

Mas, se assim é, que importância tinha o “corpo” na determinação da analítica do «Dasein», que, como dissemos, se reflecte diretamente na pergunta pelo sentido do ser? Para muitos comentadores e filósofos, o conceito de “corpo” não é sequer tratado em *Ser e Tempo*, tal como o faz notar Jesús Conill a propósito da posição de Xavier Zubiri: “De facto, temos notícia de que desde muito cedo Zubiri assinalou na obra de Heidegger a falta do lugar destacado que merecia o corpo humano” (Conill, 2008, 91) Mas será esta posição conforme com os pressupostos da obra de 1927?

De facto, de uma forma geral, pensamos que o cerne desta obra não é, nem pode ser, o tratamento da questão do “corpo” ou da “carne”, o que, de certa forma, legitima esta lacuna. Em bom rigor, o fito desta obra é presentificar o “lugar” da relação do ente com o seu ser; por isso, a preocupação com o conceito de “corpo” dá lugar à análise do modo de desenvolvimento das modalidades existenciárias da pré-compreensão do «Dasein». Se este último se identificasse com o homem estaria justificado, e até requerido, o estudo do conceito, mas como tal não acontece não se pode apontar uma falha, porque nunca se pretendeu tratar tal tema.

Insistindo na ideia, é preciso ver que o «Dasein» não é o homem, e o fito de Heidegger é tematizar o domínio onde o «aí do ser» se dá como relação ao seu «ser»; o que justifica que a analítica existencial não tenha de buscar a resolução dos seus problemas além de si própria, como se pode verificar pelas relações que estabelecemos, alicerçados na leitura de Jean Greisch, entre a ontologia e a analítica, ou entre a ontologia e a fenomenologia.

Mas, tal como dissemos anteriormente, esta é uma visão geral e talvez aquela que foi difundida neste tipo de abordagem à analítica da facticidade. Porque, se aprofundarmos um pouco mais na análise dos pressupostos desta obra, pensamos que não existe nada de contraditório no enquadramento de um pensamento sobre a “carne” no seio de *Ser e Tempo*. Bem pelo contrário, é isso mesmo que se verifica, em nossa opinião: uma via que possibilita o estudo da “carne”, no contacto consigo e com os entes, sobre a base da espacialidade do «Dasein».

Desta feita, basta que nos detenhamos no tratamento que o próprio Heidegger dá ao tema da espacialidade para que vejamos, por um lado, as relações – de dependência – que existem entre a “carne” e a espacialidade e, por outro, a possibilidade de uma tematização da “carne” apesar das posições comumente difundidas. Mas, e apesar do que afirmámos, não se pense que existe uma percepção rigorosa e directa da carne.

Nesta perspetiva, Heidegger revoluciona as perspetivas metafísicas vigentes até então: não há, nem pode existir, uma percepção directa da “carne”, pois esta percepção directa intervém sobre a base da reacção de uma primeira abertura. Mas, quererá isso dizer que, para Heidegger, a “Carne” não é mais do que um ente para mim? Não creio.

Na realidade, pensamos que a sua argumentação é mais subtil. Heidegger quer dar conta do estatuto privilegiado do meu corpo no seio do campo de aparição e relevar o facto de que este estatuto privilegiado só é acessível pelo espaço que o próprio «Dasein» desenvolve. Deste modo, atribui à “carne” uma essência ek-stática; o que significa que a “carne” coparticipa da essência ek-stática do «Dasein», em relação ao qual ela constitui o correlato da espacialização. Continuando a ideia, a “carne” esta situada no plano exterior, no contacto com as coisas, e é exactamente como “carne” que o «Dasein» tem a possibilidade de perceber as qualidades dos entes. Assim, concordamos com Maxence Caron ao dizer que:

“O Dasein mantém-se com a carne perto de todo o ente visado, para que este último seja precisamente apreendido por alguém. É com a carne que o Dasein se pode aproximar mais do ente, e a carne é concebida como a ocasião de apreensão transportada junto da coisa para a espacialização do Dasein que se quer ligar a tal coisa” (Caron, 2008, 11).

E que dizer acerca da sensibilidade? Será esta instância considerada por Heidegger na descrição do ser lançado no mundo? De um modo sintético poderíamos dizer que a sensibilidade, no quadro da argumentação heideggeriana, não tem uma função prioritária; desta forma e apesar da presença da sensibilidade na vida fáctica, o que acontece é que a conceptualização da experiência como sensibilidade resulta numa coisificação da vivência significativa em si mesma. E, em vez de ter uma experiência de carácter a-teorético na qual as coisas se co-executam na vivência que se apropria deles, temos uma experiência como um processo desvivificador («entlebend») da significatividade do mundo circundante ínsito nesta. O que faz com que os objetos deixem de ter significação para passar a ser coisas, dados cuja manifestação esconde uma realidade subjacente por detrás.

Dito isto, como se pode ver, a perspectiva fenomenológico-hermenêutica emitiu um parecer sobre a sensibilidade não muito favorável, que redundava numa espécie de dilema: ou tratamos a experiência desde um plano a-teorético rejeitando a sensibilidade, ou incorporamos a sensibilidade, mas então coisificamos a experiência introduzindo pressupostos que são de uma atitude teórica e não de um nível fáctico⁵. E isso não é nada menos do que remeter a sensibilidade para um plano, pelo menos, secundário.

Feita esta exposição da relação que existe entre a ontologia e a analítica existencial, ou, se quisermos ainda, entre a ontologia e a analítica do «Dasein», gostaríamos de destacar um ponto na argumentação heideggeriana, presente em *Ser e Tempo*, que talvez tenha ficado

⁵ Aproveitamos o ensejo para dar conta da posição zubiriana a este respeito, porque de alguma forma contribui para esta nossa opinião acerca do lugar da sensibilidade em *Ser e Tempo*. Se analisarmos alguns textos como *Sobre la realidad*, podemos ver que Zubiri afirma que a sensibilidade para Heidegger não é mais do que um facto bruto. Mas por que razão? A rigor, pelo facto de que na fenomenologia-hermenêutica a prioridade da sensibilidade na experiência é vista como uma concepção que responde sobretudo a uma modificação do modo à-mão em que comparecem as coisas primeiramente, no trato ocupado com o mundo. Veja-se que só quando o «Dasein» já não pode mais fazer uso do utensílio é que se pergunta pelo que estava utilizando. Desta forma, o «Zuhanden» passa a ser considerado como estando aí diante «Vorhanden». Ora, uma hipotética concessão da prioridade à sensibilidade produziria o contrário: seria o «Zuhanden» como uma modificação do «Vorhanden». A inversão produziria assim o erro de tomar por originário o que não é senão uma consideração que surge do retirar à experiência quotidiana o seu momento de ocupação pragmática com o mundo. Dai que Zubiri veja que Heidegger fez da realidade e da sensibilidade um simples resíduo.

despercebida, e que permitirá estabelecer a ligação com a segunda parte deste artigo.

Quase no início da V secção, podemos ler a seguinte descrição:

“Uma analítica do Dasein deve constituir, pois, a primeira exigência que propõe o desenvolvimento da pergunta pelo ser. Mas então o problema da obtenção e do assegurar da forma de acesso ao Dasein torna-se plenamente vigente (...) não se deve aplicar a este ente um modo dogmático (...) nem se devem impor ao Dasein, sem prévio exame ontológico, “categorias” procuradas a partir de tal ideia. O modo de acesso e de interpretação deve ser escolhido (...) de tal maneira que este ente se possa mostrar em si mesmo e desde si mesmo”. (Heidegger, 2017, 27)

Dela queremos destacar fundamentalmente duas coisas. A primeira é que, tal como antes, também neste trecho se pode perceber que é através da analítica do «Dasein», como o «aí-do ser-» que pode ser considerada a pergunta pelo sentido do ser deste último⁶. E, por isso, insistimos naquela tese que temos vindo a corroborar como própria de uma certa tradição filosófica: a ontologia, enquanto tal, depende da analítica existencial, mas o inverso também se verifica.

A segunda coisa que queríamos destacar prende-se com a pureza desta analítica que não consente na aplicação de outras categorias ao ente, nem ao ser⁷, antes reclamando uma destruição dessas ontologias antigas, tal como Heidegger indica mais adiante:

“Se se quer que a pergunta pelo ser se torne transparente na sua própria história, será necessário alcançar uma fluidez em relação à tradição endurecida, e desfazer-se dos encobrimentos produzidos por ela. Esta tarefa é o que compreendemos como destruição, feita na linha da pergunta pelo ser, do conteúdo tradicional da ontologia (...).” (Heidegger, 2017, 32)

⁶ “O que Heidegger procura com esta fenomenologia hermenêutica é descobrir no próprio Dasein aquilo que torna possível compreender isso que temos estado a chamar ser. Ou seja, o que Heidegger procura é o sentido do ser, desse ser que fica compreendido no ser do Dasein”. (Rivera, 2008, 23).

⁷ Como adiante daremos conta, a crítica procede pela via da destruição, escavando nos sedimentos do que a corrente histórica trouxe consigo. Deste modo, a crítica, por meio desta destruição, consiste numa volta às fontes originárias por meio de uma desmontagem (*abbau*) dos conceitos dos quais a tradição se servia.

E, gostaríamos de chamar a atenção para este facto porque, apesar de toda a possível aparência do contrário, segundo uma determinada concepção da analítica da facticidade heideggeriana, esta última possui uma dimensão crítica própria.

2. Acerca da pretensão crítica do projecto heideggeriano.

Numa primeira instância, gostaríamos de relembrar que o projeto heideggeriano, tal como qualquer outra hermenêutica, segue determinados trâmites: parte da condição de «ser-no-mundo». Porque é esta a condição que permitirá ou não sustentar a hipótese da presença da dimensão crítica. À parte disso, tal como apontou Ricoeur⁸, queremos recordar que existe, na linha da distinção fenomenológica que fomos apontando, uma visão que separa o projecto de Heidegger dos da fenomenologia e da metodologia kantiana; precisamente porque sustenta que Heidegger tem uma metodologia muito própria, a saber, uma fenomenologia-hermenêutica, que tem como principal fito o desvelamento dos fenómenos desde dentro, e os demais não.

Depois, lembramos que já nos pronunciámos sobre alguns dos traços que determinam esta fenomenologia hermenêutica e muito particularmente sobre os seguintes conceitos: «analítica do Dasein», «abertura» e «pré-compreensão».

Também já apontámos para o valor de uma pretensa ultrapassagem de Husserl por meio da “hermenêutica da situação co-originária”. Contudo, e para concretizar esta parte deste estudo, pensamos ser importante deter-nos sobre a possibilidade de que existam alguns conceitos que permitam defender a presença de uma crítica na

⁸ Ainda que de modo breve gostaríamos de citar os tópicos que Ricoeur enquandrou dentro do sub-capítulo: “A hermenêutica contra o ideal husserliano”: a) o ideal de cientificidade entendido pelo idealismo husserliano como justificação última, encontra o seu limite fundamental na condição ontológica da compreensão (... b) a exigência husserliana do voltar à intuição opõe-se à necessidade para toda a compreensão de ser mediatizada por uma interpretação (...) c) Que o lugar da fundação última seja a subjectividade, que toda a transcendência seja duvidosa e só a imanência indubitável – isto torna-se por seu lado eminentemente duvidoso, desde que aparece que o Cogito pode ser submetido à crítica radical que a fenomenologia aplica por outro lado a todo aparecer (...) d) uma maneira radical de pôr em questão o primado da subjectividade é tomar por eixo hermenêutico a teoria do texto”. (Ricoeur, 1986, 44).

fenomenologia-hermenêutica, para verificar se determinados autores têm razão. Por isso, vejamos se este conceito é utilizado por Heidegger.

Começando por analisar a secção 7 de *Ser e Tempo* podemos ler o seguinte:

“Considerada no seu conteúdo, a fenomenologia é a ciência do ser do ente ontologia (...) Nesse sentido, na medida em que pelo descobrir do sentido do ser e das estruturas fundamentais do Dasein se abre o horizonte para toda a ulterior investigação ontológica dos entes que não são o Dasein, esta hermenêutica converte-se também numa “hermenêutica” no sentido de uma elaboração das condições de possibilidade de toda a investigação ontológica.” (Heidegger, 2017, 47)

O que podemos retirar desta descrição? Na nossa perspectiva o seguinte: que a dimensão crítica, em sentido lato, relevava essencialmente das condições de possibilidade do desvelamento do ser. Mas esta é apenas uma definição; não significa que exista uma dimensão crítica em Heidegger. A existir terá de ser provada de outro modo. Por isso, fica de novo a questão em aberto: existirão bases para a fundamentação de uma dimensão crítica do projeto heideggeriano?

No dizer de Juan Nicolás, antes de qualquer resposta temos, de antemão, de nos precaver contra dois perigos. O primeiro seria considerar as condições de possibilidade de desvelamento do ser, ou seja, a crítica, desde o terreno puramente teórico, porque, a rigor, não são compatíveis os projetos criticista e fenomenológico-hermenêutico. O segundo seria equiparar o projecto heideggeriano ao kantiano ou ao husserliano; justamente porque, em qualquer um dos casos, estaria a ser considerada a pergunta pela possibilidade do conhecimento e não este mesmo desde o terreno fáctico e a-teorético. O que seria seguir um caminho diferente daquele do qual nos falou Heidegger. Depois, seria necessário ter em conta a transformação da noção de crítica que se encontra presente nos escritos do filósofo alemão. E, para empreender esta tarefa, seria necessário dar conta de uma revisão e da transformação da noção de crítica, porque, se, para Kant, a dimensão crítica releva de uma análise preliminar dos instrumentos de conhecimento, que tem como objectivo garantir o uso correcto das instâncias cognitivas,

para Heidegger a noção de crítica não pode ser percebida em tal contexto. Precisamente pelo facto de que o factor dominante da hermenêutica da facticidade releva de uma ocasionalidade. E, por isso, o ser fáctico, objecto de análise, é o que é em cada ocasião, enquanto «aqui», da mesma forma que o pensar se orienta para um ser cuja consistência é a do que é “em cada ocasião” esse «aqui». De tal forma que a dimensão crítica se coaduna perfeitamente com uma hermenêutica da situação, que pela sua ocasionalidade não pode seguir os trâmites da dimensão crítica kantiana⁹.

Ora, observando esta caracterização feita por Juan Nicolás, podemos ver que, segundo uma determinada tradição filosófica, existem conceitos que permitem falar de uma dimensão crítica e que estes relevam essencialmente de uma “destruição” que escava mais fundo que os conceitos proposto pela tradição. Continuando, podemos verificar que existem elementos para defender uma nova situação. Mas que situação¹⁰ é essa?

De forma breve, diremos que é aquela situação que releva das condições que permitem a articulação da compreensão. E só meditando nessas condições pode começar a ser delineada a pretensão crítica do projecto de Heidegger. Tais condições são:

“O haver prévio (*Vorhabe*), o modo prévio de ser (*Vorsicht*) e a conceptualização prévia (*Vorgriff*). O carácter originário da interpretação aumenta (*wächst*) em função da «decisiva eleição e elaboração da situação hermenêutica» segundo estas três condições”. (Delgado/Nicolas, 2015, 21)

Tendo por base estes conceitos, que permitem pensar na situação hermenêutica e, por sua vez, nas condições de articulação da compreensão, cumpre ainda dizer que temos de avançar mais um pouco no sentido de determinar mais alguns elementos que possam legitimar a pretensão crítica do projecto heideggeriano. Nessa medida, de que

⁹ Cf. Nicolás (2009, 233-247).

¹⁰ “Da elaboração temática desta *vorstruktur* depende a validade hermenêutica. É o problema da correcta entrada no círculo hermenêutico, ou como diz Heidegger em outras ocasiões, de como haverá que dar um salto originário dentro dele. É este o outro modo de expressão o objectivo metodológico, enunciado na secção 5) de *Sein und Zeit*, o da explícita apropriação e do assegurar da correcta forma de acesso ao ser do ente”. (Delgado/ Nicolas, 2015, 22)

conceitos, de que meios se serviu Heidegger na perspectiva de uma determinada tradição filosófica para que este terreno fosse alcançado? Na perspectiva de José Delgado existem alguns conceitos fundamentais que dão notícia desta dimensão crítica da ontologia fundamental. Vejamos quais são: 1) A clarificação: «kritische Erhellung»; 2) A preservação: «verwahren»; 3) A transparência: «Durchsichtigkeit»; 4) O alerta: «warnt» (Delgado, 2014, 66).

Segundo o autor supra-citado, é necessário ver que é através da clarificação que é buscada uma iluminação crítica, que tenta a todo o custo lançar luz sobre o fenómeno obscurecido. Além disso, parece-lhe legítimo verificar que essa iluminação tem o intuito de guardar e preservar o sentido originário desse fenómeno. E, nesse sentido, parece plausível que se possa falar de uma «preservação» no seio da filosofia heideggeriana. Num terceiro momento, afirma que a interpretação feita pelo «Dasein» possui alguma transparência e, por fim, defende um determinado estar desperto.

Desta forma, no seu dizer, a «clarificação» pode estar presente na tentativa de compreender o sentido do ser desde o terreno da pré-compreensão e desde uma negação dos legados da tradição. Por seu turno, o conceito de «preservação» pode encontrar um paralelo na expressão do «Dasein» como horizonte da compreensão do sentido do ser, uma vez que este último não é mais do que o «aí do ser». O conceito de «transparência», num terceiro momento, pode encontrar também um paralelo se considerarmos as implicações do conceito de «mesmidade», como diria Jean Greisch¹¹, e, além disso, o imperativo da pré-compreensão do sentido do ser

Por último, este estado de «alerta» pode ser encontrado na motivação investigante que a pré-compreensão, a-temática, do sentido do ser provoca no «Dasein». Mas não só, ainda na constante atenção ao perigo de cair na inautenticidade.

¹¹ “De que se trata aqui? Trata-se de reconhecer claramente que o ente à analisar «somos nós sempre nós mesmos”. (Greisch, 1994, 112).

3. Conclusão.

Com este artigo quisemos fundamentalmente dar conta de uma interpretação filosófica pretérita e inquinada, abrindo o diálogo para uma segunda parte do mesmo. Por isso, primeiro quisemos dar notícia da estrutura da ontologia fundamental. Depois, mostrar que conceitos, segundo uma determinada tradição filosófica, permitem falar de uma dimensão crítica na filosofia de Heidegger.

Com efeito, num primeiro momento, tivemos a preocupação de demonstrar as relações existentes entre o «Dasein» e o ser; entre a ontologia fundamental e a «analítica do Dasein»; e as implicações que a analítica existenciária tem no progressivo desvelamento, sem que ficassem esquecidas algumas questões complexas como a do «corpo», a da «carne» e a da «sensibilidade», e a relação de Husserl com Heidegger.

Num segundo momento, procuramos mostrar de que modo parece ser defensável uma noção de crítica no pensamento de Heidegger, oposta à posição kantiana e à husserliana, e de que modo é que esta noção passa a estar assente nos seguintes conceitos: «clarificação»; «preservação»; «transparência» e «alerta».

BIBLIOGRAFIA

- Conill, J. (2008). «Zubiri y Heidegger desde Ortega y Gasset. Entre fenomenologías y más allá». In J.A. Nicolás / R. Espinoza (Eds.), *Zubiri ante Heidegger* (pp. 81-107). Granada: Herder.
- Delgado, J. / Nicolás, J. A. (2015). «Hermenéutica y normatividad de la filosofía de Heidegger». *Dialogo Filosófico*, (n.º 91), pp. 23-44.
- Gómez Delgado, J. M. (2014), *La realidad del sentido: el problema de la fundamentación de las interpretaciones desde Heidegger y Zubiri* (Tese de Doutoramento não editada). Granada: España.
- Gracia, D. (2008). «El problema del fundamento». J.A. Nicolás/R. Espinoza (Eds.), *Zubiri ante Heidegger* (pp. 33-81). Granada: Herder.
- Greisch, J. (1994). *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris: PUF.
- Heidegger, M.(1927). *Ser y Tiempo*, Madrid: Edición electrónica de www.philosophia.cl/ Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

- Maxence, C. (2008). «Sur la question du corps dans la pensée de Heidegger». *Archives philosophiques*, Tom. 71 (vol. 2), pp. 309-329.
- Morujão, C. (1996). «“Unverstellte Anwesen”: Algumas notas sobre o problema da percepção em Martin Heidegger». *Revista da Faculdade de Letras do Porto*, vol. 12, pp. 217-322.
- Morujão, C. (2013). «O que é uma Fenomenologia Material?». C. Morujão/A. Rosendo (Eds.), *Corpo e afectividade. Colóquio internacional Michel Henry* (pp. 76-89). Lisboa: UCP.
- Nicolás, J. (2009). La doble vertiente noológico-real del criticismo zubiriano. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, (n.º 36), pp. 233-247.
- Paisana, J. (1992). *Fenomenologia e Hermenêutica: A relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger*. Lisboa: Ed. Presença.
- Ricoeur, Paul (1986). *Du texte à l'action*. Paris: Seuil.
- Rivera, J. (2008). «Zubiri y Heidegger». J.A. Nicolás / R. Espinoza (Eds.), *Zubiri ante Heidegger* (pp. 17-33). Granada: Herder.