

A posição de João Paisana a propósito de *Explicitação* e de *Interpretação* em Paul Ricoeur

João Amaral Ribeiro

1 – Possibilidade de compatibilização entre *explicitação fenomenológica* e *interpretação hermenêutica*

Se P. Ricoeur pretende transformar a *explicitação fenomenológica* de E. Husserl em *interpretação hermenêutica*, de igual modo, pretende transformar a *interpretação hermenêutica* de M. Heidegger em *explicitação fenomenológica*, podendo, assim, manter-se na *tradição reflexivo-explicitativa* a par da *interpretação ôntico-existencial* no sentido de caminhar para a *compreensão ontológica do Si*. Tal é a grande conciliação operada pelo este autor, conciliação já tentada por outros autores e que, segundo J. Paisana, é absolutamente impossível, sendo, até, justamente, este o tema que divide a fenomenologia explicitativa de Husserl da fenomenologia hermenêutica de Heidegger¹.

Com efeito, este autor português, indo mais fundo que o autor francês quando analisa, na raiz do pensamento dos dois autores alemães, o ponto de divergência das respectivas fenomenologias, mostra que a impossibilidade de conciliação assenta, primeiramente, na caracterização intencional da consciência (*Bewusstsein*) – que, pressupondo a identidade entre presença e objectividade, fica, desde logo, vinculada à relação sujeito/objecto, mesmo que ante-predicativamente como no caso da intuição sensível – e na caracterização de abertura ao mundo do

¹ Em *Fenomenologia e Hermenêutica – A Relação entre as Filosofias de Husserl e Heidegger*, Lisboa, Ed. Presença, 1992, p. 259, JOÃO PAISANA, ao levantar esta questão, menciona P. Ricoeur, E. Levinas, M. Merleau-Ponty e L. Landgrebe como favoráveis à conciliação, e, como opositores, O. Pöggeler, J. Beaufret e H.-G. Gadamer. Tomando uma posição próxima destes últimos, J. Paisana fundamenta-a a partir dos momentos que explicita na obra referida: “[...] num primeiro momento, e tomando em consideração as preciosas, embora por vezes excessivamente lacónicas, indicações de Martin Heidegger em *Mein Weg in die Phänomenologie* e no *Seminar in Zähringen*, tentaremos determinar com precisão quais os aspectos em que as *Logische Untersuchungen* poderiam ter aberto possibilidades para um novo questionar, segundo o autor de *Sein und Zeit*. Num segundo momento procuraremos mostrar quais as limitações que conduziram Husserl a encerrar as possibilidades por ele próprio abertas. Este duplo aspecto do nosso trabalho permitir-nos-á ainda um terceiro e não menos importante resultado: compreender o posterior desenvolvimento da fenomenologia como filosofia transcendental explicitativo-reflexiva e marcar-lhe assim o alcance e os limites. Por último, e talvez numa tarefa mais ambiciosa, tentaremos determinar as relações do pensamento heideggeriano com a fenomenologia, ou seja, qual a interpretação heideggeriana da fenomenologia” (p. 115).

Dasein como presença prévia – que, enquanto permite os modos possíveis de ser, é sempre pré-subjectiva e pré-objectiva². Por outro lado e partindo da questão que interroga pela *objectualidade* do objecto – cuja resposta não pode ser encontrada nem nos dados sensoriais (porque “surgem sempre como que animados por uma intenção, e como tal eles são percebidos já enquanto momentos da coisa, à qual reenviam”³) nem nas formas do entendimento (na medida em que “as categorias são elas mesmas mostradas pela experiência e, em última análise, fundadas na experiência que já pressupõem” tal como “o próprio juízo [...] é fundado pela «experiência» do ser”⁴) –, “o objecto sensível, [...], é sempre presente *enquanto tal ou tal*, o seu encontro implica necessariamente uma totalidade (Was)” não sendo, portanto, “um simples dado bruto, *indiferenciado*”, o que “quer dizer, o objecto sensível é apenas presente *enquanto tal ou tal*, e é mesmo esta estrutura «*enquanto que*» (*Als Struktur*, dirá Heidegger) que irá permitir a possibilidade de conhecimento a seu respeito”⁵. Ora, se para Husserl, esta excedência intencional ou de significação (porque está para além da presumível totalidade dos dados intuídos sensivelmente e que consiste no *ser*, expresso no *é* da cópula do juízo e libertado, dado no preenchimento, pela intuição categorial) é reenviada para o objecto enquanto tal pelo facto de, devido à sua perspectivação, ser mais visado do que dado ou intuído⁶, para Heidegger, é nela que reside a resposta não só à questão que interroga pelo fundamento da objectualidade do objecto sensível, mas, mais originariamente ainda, à questão que interroga pelo sentido do ser do ente⁷.

No entanto, se é compreensível que o fundamento da objectualidade se encontre na intuição categorial, que fornece o ser do objecto, já o mesmo não acontece quando Husserl pretende que o objecto enquanto tal seja dado, ante-predicativamente ou de modo não articulado, na intuição sensível, quer dizer, que o “*acto simples*” contenha de igual modo a “*estrutura «enquanto que», a matéria intencional*”: como é que esta, ao pressupor a constituição e sendo “já um ponto de vista sobre o objecto”, ou seja, fornecendo “apenas uma visão parcial sobre ele”, “*permitiria [concomitantemente] o acesso originário ao [mesmo] objecto*”, já não parcialmente, mas na sua totalidade significativa, uma vez que “seria ela que

² Cf. ID., *Ib.* 120-121.

³ ID., *Ib.* 116.

⁴ ID., *Ib.* 118.

⁵ ID., *Ib.* 119.

⁶ A posição de Husserl centra-se inultrapassavelmente no objecto, apesar do mérito da sua inovação: “Através da intuição categorial Husserl considera a categoria como dada. [...] Assim, vendo um livro, vejo uma substância, mas não vejo a própria substancialidade no livro: no entanto, é necessário que a veja, sem o que nada seria visto. Reencontramos aqui a ideia husserliana de *excedente*, característica, [...], da intuição categorial. [...] Ora precisamente, segundo Heidegger, o grande mérito de Husserl terá consistido, através das suas investigações sobre a intuição categorial, em *libertar o ser da cópula do juízo* e considerar o *ser como dado*. O *é* (da cópula) estando em excesso relativamente ao diverso sensível é dado, só que dado de outro modo que o sensível. Se a tradição filosófica anterior considerava a cópula do juízo como o lugar do ser, com Husserl, segundo Heidegger, o ser é liberto de tal estatuto. [...] Com efeito, se o objecto sensível nunca permite um conhecimento absoluto, se ele, perspectivando-se, é mais visado do que dado, é porque há lugar para distinguir entre o objecto e o objecto *enquanto tal ou tal*”. (ID., *Ib.* 117 e 119).

⁷ Cf. ID., *Ib.* 117-118 e 120. Um pouco antes e complementando depois, diz o autor: “A questão que surge agora como essencial é aquela que interroga pela *objectualidade do objecto*. [...] é centrando-se sobre a relação entre intuição sensível e intuição categorial que o protocolo do *Seminário de Zähringen*, professado por Heidegger em 1973, vai tentar o

abriria a possibilidade de determinação objectiva, isto é, da constituição da própria objectualidade do objecto”⁸?

O não esclarecimento desta questão, ou até o seu encobrimento, conduz-nos, ainda que “rebatendo a intuição categorial sobre a intuição sensível” e assumindo todas as consequências de tal rebatimento, à dificuldade em “falar então de objecto a nível ante-predicativo”, fundamentalmente, porque – “se todo o acto intencional possui a estrutura *enquanto tal ou tal* (als was), *na intuição*, a talidade (was) em questão desempenha, de modo implícito, um *duplo papel*: quer como *determinante* (enquanto predicado oposto a um sujeito, determinando assim o ente como objecto) quer como *intuído* (oposto ao visado, em que o ente é considerado como objecto já constituído)” –, “a nível *ante-predicativo*, a *talidade* não se pode opor ao ente determinando-o enquanto sujeito de possíveis predicacões, pela simples razão que *ela não pode ser encarada como predicado*”. Assim, a impossibilidade de o ente ser determinado como objecto e de o objecto visado ser preenchido por um predicado intuído deixa-nos perante um dilema: ou aceitamos a pré-objectividade significativa do ente ou recusamos a ante-predicatibilidade objectivante da intuição⁹.

2 – A fenomenologia explicitativa como caso particular da fenomenologia hermenêutica

A opção, segundo Heidegger, não implica o abandono total da segunda posição, pois dela salva-se a “*significação ante-predicativa*” do ente como sendo “a contribuição fundamental da fenomenologia husserliana”, devendo, porém, distinguir-se na estrutura «*enquanto que*» o carácter fundante, pré-objectivo ou *hermenêutico* – que “nos permite um primeiro acesso ao ente, *descobrimo-o enquanto tal ou tal*”, mas “reenviando para as possibilidades de ser no mundo do *Dasein*” – e o carácter fundado, objectivante ou *apofântico* – em que “a talidade [enquanto predicado] é um *ponto de vista parcial* sobre o ente”, reenviando para este “como fundamento de tudo o que sobre ele pode ser dito”, ou seja, onde decorre a predicacão pela qual “o ente se constitui em objecto, isto é, sujeito de possíveis predicados”. Deste modo, o ente aparece-nos originariamente, enquanto dependente da projecção lançada das possibilidades de ser no mundo do *Dasein*, isto é, como ente intramundano, disponível ou à mão (*Zuhandenes*) em função do seu modo interpretado de ser, e derivadamente, enquanto “algo de autónomo *subsistindo em face* (*Vorhandenes*)”, dado à tematização óptica¹⁰.

acesso à questão do ser, partindo de Husserl. Segundo Heidegger, a sua própria abordagem à questão do ser seria tomado raiz na noção husserliana de intuição categorial. [...] As respostas que Heidegger nos dá no *Seminar in Zähringen*, à questão da constituição do objecto sensível pecam, [...], por excesso de laconismo. Embora nos tenham permitido uma primeira orientação, pensamos que esta se poderá tornar bastante mais explícita se nos socorrermos de um texto de Heidegger, professado na cidade de Marburg em 1925/6 e que foi posteriormente publicado sob o título *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*”. (ID., *Ib.* 115 e 121).

⁸ ID., *Ib.* 122.

⁹ ID., *Ib.* 123-125. Por Husserl não ter posto em questão a constituição do objecto, começa a divergência entre a perspectiva interpretativa e a perspectiva explicitativa, como refere o autor: “Notemos que a confusão [...], tacitamente implicada no pensamento de Husserl, terá profundas e funestas consequências para a sua filosofia quando claramente explicitada. Será no entanto a explicitação de tal dificuldade que nos permitirá clarificar a articulação entre a fenomenologia hermenêutica de Heidegger e a fenomenologia husserliana”. (ID., *Ib.* 125).

¹⁰ ID., *Ib.* 125-126. Mais adiante, diz o autor: “A *significação originária*, pela qual o ente é descoberto, funda-se assim na *disponibilidade* (*Zuhandenheit*) do ente, no seu *estar-à-mão*”

Através da distinção que ocorre na estrutura «*enquanto que*» e na forma como o ente é encarado, pode ver-se, por um lado, que “*a fenomenologia hermenêutica é a fundamentação radical da fenomenologia explicitativa*, não sendo esta mais do que um caso particular, e fundado, daquela”¹¹, mas, por outro, torna-se evidente em que medida o sentido do seu ser interpretado dista do sentido do seu ser explicitado, ou melhor, em que medida a interpretação (ôntico-existencial)¹² diverge da explicitação (reflexivo-vivencial): a distância é a que, no limite, vai da facticidade múltipla à mera efectividade, quer dizer, do desenvolvimento da

-*para. A talidade*, enquanto clarificação originária, não reenvia apenas para o ente como um ponto de vista sobre um objecto, mas reenvia para o próprio comportamento estruturado do *Dasein*. [...] A estrutura «*enquanto que*» originária refere-se pois às possibilidades de ser no mundo do *Dasein*, e não a um simples ponto de vista parcial, *teórico*, sobre um *objecto*. [...] Então o *ente nunca surge na sua pura entidade* [...]. [...] é sempre interpretado na sua possibilidade, nunca um puro dado encerrado sobre si. Deste modo, o que o ente é surge sempre *articulado sobre um fundo*, que lhe permite ser *tal* ou *tal*, mas sempre articulado segundo a estrutura «*enquanto que*». [...] Ora, precisamente o fundo a partir do qual o ente se articula enquanto «*tal*» ou «*tais*», é o que o autor chama o *sentido de ser do ente*. [...] Deste modo, poderemos dizer que *o ser transcende o ente e*, se quisermos compreender o ser do ente, nunca o devemos interrogar num simples *modo de ser ôntico*, mas sim através do seu *sentido de ser*, que articula as suas possibilidades ônticas. Devemos pois afirmar que para o ente intramundano não há um modo de ser ôntico fundante, na pura entidade. Isto é, o ente surge sempre *já interpretado*, e interpretado *através do seu sentido de ser*”. (ID., *Ib.* 130-132).

¹¹ ID., *Ib.* 128.

¹² Quanto ao lugar que a *interpretação* ocupa na ontologia heideggeriana, elucida J. Paisana: “Poderemos dizer que *toda a tarefa da filosofia, como ontologia*, consiste em tornar expressa, interpretando-a, *essa compreensão não temática do ser*. [...] Mas a tarefa que a questão ontológica nos propõe só pode ser levada a cabo *interpretando*, isto é, questionando pelo sentido do ser do ente, de forma a permitir que as possibilidades de ser projectadas, de modo não temático, pela compreensão pré-ontológica, possam ser abertas e assim dêem conta, respondendo explicitamente, desse mesmo sentido. Só assim a compreensão não temática do ser do ente se transforma em compreensão expressa, isto é, fundada. [...] «*Interpretar*», dizem os Heidegger, «*não é tomar conhecimento do compreendido, mas desenvolver as suas possibilidades projectadas pela compreensão*». [...] Assim, «*o ‘enquanto que’*, constituindo a estrutura do expressável de algo compreendido, constitui a interpretação». Notemos de novo que esta estrutura «*enquanto que*» constitutiva do estado expresso do ente já interpretado é *ante-predicativa* [...]. [...] A mais simples percepção, mesmo ante-predicativa, implica em si a compreensão e a interpretação e, como tal, a estrutura «*enquanto que*», mesmo que esta não apareça expressa de modo explícito. [...] o «*somente ter as coisas em face de si*», do simples olhar teórico, contemplativo e desinteressado, longe de ser independente da estrutura interpretativa, só é possível através de uma profunda alteração nesta e na verdade não é mais do que um modo dela derivado. A estrutura da interpretação (Als Struktur), [...], longe de encerrar o ente na sua entidade, reenvia o ente para o mundo e para as possibilidades de ser no mundo do *Dasein*. [...] Quer dizer, o ente não surge nunca na sua pura entidade, não surge onticamente, mas surge sempre e já *enquanto algo* [...]. [...] Ora, segundo Heidegger, «[...] A interpretação de algo enquanto algo é essencialmente fundada através do *ter-prévio*, do *ver-prévio* e da *pré-concepção*». [...] a estrutura do *prévio*, da *antecipação* (Vor-Struktur) própria da compreensão e a estrutura «*enquanto que*» (Als Struktur) própria da interpretação, formam uma unidade ontológico-existencial com o fenómeno da projecção. Mas é precisamente a unidade desta estrutura compreensiva-interpretativa que nos permite determinar com maior precisão o conceito de *sentido*. [...] O sentido é assim determinado pela articulação da estrutura da *antecipação* com a estrutura da *interpretação*. [...] Mas se foi a estrutura da interpretação que nos permitiu determinar a noção geral de sentido, isso significa que o enunciado, enquanto caso particular do sentido, deve encontrar o seu fundamento na interpretação compreensiva. Quer dizer, o enunciado surge assim como um *modo derivado da interpretação*”. (ID., *Ib.* 145 e 153-155; cf. § 32 de *Sein und Zeit* de M. HEIDEGGER).

possibilidade fáctica de ser do *Dasein* à tematização da vivência efectiva da consciência¹³.

É apenas segundo a última modalidade que o ente, em “estado descoberto”, é *manifestado*, é *mostrado*, no enunciado ou, então, o seu sentido de ser, a sua “talidade, pela qual [...] é mostrado no enunciado, pode ser encarada como *predicado*” – “O enunciado mostrativo transforma-se assim em *predicação*, em *juízo*” – e, portanto, “pela predicação, [...] é determinado como *sujeito* de predicações, isto é, como *objecto*”, tornando-se, enfim, não só “o fundamento da *talidade*”, “um simples *ponto de vista* sobre o *objecto*”, como também “o fundamento de todo o discurso (enunciado) que sobre ele possa ser proferido, enquanto fundamento de todos os predicados”¹⁴. Dito por outras palavras, deixando de ser considerado como intramundano, perdendo a sua ampla disponibilidade (“a própria estrutura hermenêutica da disponibilidade é velada pela constituição objectivante”), o ente subsistente (*objecto material – subjectum*), quando *visado*, pode ser *intuído* teoricamente em relação aos diversos aspectos (significações ou sentidos) parcelares que lhe condigam (*objecto formal – objectum*) no âmbito de cada “região ótica, que serve de solo e fundamento à ciência em questão”, e a relação com ele “deixa de se fundar na interpretação para se situar a nível de conhecimento” cujos enunciados ou juízos são agora “o lugar da verdade”, considerados “enquanto adequação, entendida como identidade, do predicado ao sujeito”¹⁵. Em suma, apenas a este nível se poderia dizer husserlianamente, com Ricoeur, que o ente em face e como *objecto* nos deixa a tarefa da sua explicitação. Mas agora, com as alterações profundas que a predicação provoca na estrutura interpretativa «*enquanto que*», deixamos de estar no plano “*hermenêutico-existenciário*” para nos situarmos simplesmente no plano “*apofântico*”, no da “coisa em face”, ou seja, perante “o aparecimento da conduta teórica, a partir da preocupação quotidiana”, que vai privilegiar o “*nível ótico*”¹⁶.

¹³ Apesar de Husserl ter aberto “o caminho ao estudo da *estrutura «enquanto que» hermenêutica*, ou seja, o estudo da *significabilidade ante-predicativa*” e de Heidegger afirmar “repetidas vezes na sua obra que esta só foi possível tomando como ponto de partida a fenomenologia husserliana”, a consideração de continuidade, de complementaridade ou de conciliação entre os métodos e os objectivos de ambas as fenomenologias torna-se impossível devido ao facto de o primeiro ter “recuado nas suas consequências ao dar de novo o primado ao *objecto*, tomando como fio condutor das suas análises a estrutura «*enquanto que» apofântica*”. Com efeito, “Husserl, tendo aberto a via de acesso à estrutura «enquanto que» *originária*, teria recuado para o nível *apofântico*, ou se quisermos *representativo*. Torna-se assim clara a crítica formulada por Heidegger ao seu mestre no *Seminário de Zähringen*, segundo a qual, ser não significa necessariamente ser *objecto*, mas ao inverso, «a objectividade é um modo de ser presente», um modo de entrar em presença que já supõe uma prévia abertura ao mundo, isto é, à *significabilidade*”. (JOÃO PAISANA, *op. cit.*, p. 127).

¹⁴ *Id.*, *Ib.* 133.

¹⁵ *Id.*, *Ib.* 133-134 e 159; cf. *Id.*, *Ib.* 136, 156-157 e 159-160.

¹⁶ *Id.*, *Ib.* 157-158; cf. § 33 de *Sein und Zeit* de M. HEIDEGGER. Se, conforme Heidegger, não é admissível conceber qualquer nível *objectivo* como *ante-predicativo*, então a posição em que Husserl situa a *significação*, que entende como *originária*, não é senão já *apofântica*, fundada na estrutura hermenêutica *ante-predicativa* e *pré-objectiva* e situa-se, portanto, a nível *óptico*; a este propósito, diz J. Paisana: “No entanto, *para que a significação (talidade) se possa constituir em predicado é necessário que tenhamos já um acesso prévio a ela.* [...] Ora, é precisamente esta alteração e o carácter fundado do pensamento *objectivante* que a filosofia de Husserl não permite compreender. Com efeito, o autor, situando toda a sua fenomenologia ao nível do estudo do *objecto* e, mais precisamente, dos modos de aparecer do *objecto*, situa-se assim no que Heidegger denomina por *nível apofântico* da estrutura «enquanto que». (JOÃO PAISANA, *op. cit.*, p. 134; cf. *Id.*, *Ib.* 126-127 e 134-135).

Porém, o discurso resultante, pré-científico ou já científico, sob a forma de *logos apofântico*, é questionado por Heidegger quanto à primazia sobre o discurso ontológico, sob a forma de *logos hermenêutico*, mesmo em termos de verdade, embora tenha sido, desde os gregos, considerado como o único lugar propício à sua obtenção: “se a verdade não for compreendida em termos de mera *adequação* mas como *abertura*, poderemos afirmar que «a poesia (*Poesie*) é apenas um modo do projecto esclarecedor da verdade, isto é, do poema (*Dichtens*) no sentido mais lato»¹⁷.

3 – Carácter apofântico da explicitação fenomenológica

Situada ao nível da predicação, do enunciado, a *explicitação* não pode, em qualquer contexto heideggeriano, ser confundida com a *interpretação* uma vez que “é pois o espaço aberto pela predicação que, permitindo fazer a distinção entre visado e intuído, permite distinguir entre *sujeito* e *objecto* de *conhecimento*, e que conduz Heidegger a considerar assim o conhecimento já como um modo derivado, não originário, de ser no mundo do *Dasein*”. Do mesmo modo, a interpretação do significar “*que nos abre originariamente o mundo*”, isto é, de modo ante-predicativo e pré-objectivo, é incompatível com qualquer vivência intencional (subjectiva e objectiva) e, por maioria de razão, com a reflexão porque “a significação, ou mais exactamente o significar, quando ante-predicativo, é anterior à própria distinção

¹⁷ ID., *Ib.* 163; cf. ID., *Ib.* 158-161. Sobre o primado que Heidegger concede ao discurso hermenêutico em relação ao discurso apofântico (distinção determinante que nos parece ter faltado à análise de Ricœur), apresentando como exemplo o discurso poético, diz-nos o autor português, ao mesmo tempo que vai citando o autor alemão: “A *linguagem* é assim o discurso pronunciado. Se originariamente ela tem o modo de ser do ser-no-mundo, isto é, do *Dasein*, ela pode no entanto, enquanto pronunciada, surgir como uma simples coisa em-face. É precisamente esta alteração do carácter mundano do discurso, que o coloca ao nível de um simples ente intramundano, que dá origem a todas as falsas interpretações do fenómeno da linguagem. [...] Mas se o discurso é a expressão da compreensão do *Dasein*, encontrando-se afectado como ser-no-mundo, tal significa que *não existe qualquer privilégio para o discurso apofântico, isto é, para o discurso teórico*. Se tal privilégio historicamente se verificou, tal ficou a dever-se ao modo como os gregos, na reflexão filosófica, abordaram o *logos*, privilegiando a estrutura apofântica face à estrutura hermenêutica. [...] Poderemos assim encontrar já em *Sein und Zeit* a origem da atenção e do interesse que, mais tarde, Heidegger irá dedicar ao discurso poético. É que «a comunicação das possibilidades existenciárias do encontrar-se sentimentalmente afectado, isto é, da abertura da existência, pode ser o objectivo próprio do discurso poético». E ainda em *Problemas fundamentais da fenomenologia* diz-nos o autor, «a poesia não é outra coisa senão o acesso à palavra elementar, isto é, a descoberta progressiva da existência como ser-no-mundo». O discurso poético exprimindo a abertura afectiva do *Dasein* é uma possibilidade que permite que a verdade venha ao ser do ente. É pelo discurso, e não necessariamente pelo discurso apofântico, que o ente pode ser trazido à abertura do ser e como tal ser compreendido a partir de uma eclosão de possibilidades, e não encerrado na simples efectividade do objecto. Diz-nos o filósofo da Floresta Negra em *A origem da obra de arte*: «Este nomear poético nomeia o ente *para* o seu ser *a partir* deste. Um tal dizer é um projectar a luz, onde é dito, enquanto que (als was) o ente vem ao aberto. Projectar é a libertação de algo lançado, por meio da qual o desvelamento se destina ao ente enquanto tal». [...] Heidegger, como vimos, não nega a validade própria ao discurso teórico, ao nível do conhecimento. O autor afirma repetidas vezes que a interpretação da verdade como adequação é uma interpretação inevitável e correcta, mas «derivada ou secundária». O que é posto em questão é a validade *exclusiva* do discurso teórico, que se pretenderia apresentar como o *único* permitindo o acesso à verdade”. (ID., *Ib.* 162-164).

husserliana entre a esfera da subjectividade intencional, puramente *ideal*, e a esfera do dado na experiência empírica, *real*¹⁸.

Até mesmo a tematização ou a elaboração fenomenológica da concepção da *Lebenswelt* – transportando-nos, via redução, da “objectividade das ciências positivas [...] para um horizonte pré-dado, para um mundo pré-científico, puramente vivido e anterior a toda a objectivação científica”, surgido “como um fundo ambíguo anterior a uma total distinção entre sujeito e objecto”, situado “a nível da experiência ante-predicativa” e, como “horizonte de inactualidade, não tematizado, caracterizado pelo «eu posso»¹⁹ –, supondo o desenvolvimento da “estrutura intencional da

¹⁸ ID., *Ib.* 136-137. A propósito da diferenciação de Heidegger relativamente a Husserl quanto ao modo originário de o *Dasein* aceder ao ser do ente, diz ainda o autor: “Compreende-se assim que Heidegger, ao inverso de Husserl, abandone o conceito de *consciência* e, correlativamente, o de *subjectividade*, substituindo-os pelo de *Dasein*, em que o *Da* (lá) exprime o *lá* da própria abertura prévia ao ser do ente humano – mais tarde Heidegger falará de clareira do ser. É que a consciência não é mais que um modo de ser do *Dasein*, que ela pressupõe e como tal não poderá fundar. Com efeito, a tarefa a realizar pela nova fenomenologia, e que Heidegger vai desenvolver, pode ser assim determinada: *como compreender a significação em termos pré-objectivos e, como tal, não teóricos?* Não sendo um elemento teórico, a significação não poderá ser procurada ao nível do conhecimento, mas ao nível do próprio *comportamento*, isto é, do próprio significar (*Bedeuten*). Ora, como se sabe, [...]; para Heidegger é a própria *significabilidade* (*Bedeutsamkeit*) que constitui a *mundaneidade do mundo*. [...] Nem a intuição nem o conhecimento podem deste modo ser tomados, ao contrário do que pretendia Husserl, como originárias vias de acesso ao mundo. [...] *A fenomenologia não pode ser o simples estudo da vivência intencional, limitando o seu âmbito à análise da subjectividade, mas a própria vivência intencional deverá já ela ser compreendida como um modo de ser no mundo.* [...] O ser do ente deve ser procurado através da estrutura «enquanto que» hermenêutica e não tomando como fio condutor o «enquanto que» apofântico. [...] Para que a própria intuição de ente seja possível, assim como a predicação, é necessário existir uma compreensão prévia do modo de ser do ente, não fundada apenas no próprio ente. Isto é, é necessário que haja (*es gibt*) o ser. Só a partir desta compreensão o ente pode entrar em presença. Compreende-se assim que Heidegger tome como ponto de partida de toda a sua análise existencial do *Dasein* a *compreensão pré-ontológica*”. (ID., *Ib.* 138-142).

¹⁹ ID., *Ib.* 261-262 e 271. Embora requeira a distinção entre duas ordens de objectivação, uma, temática, categorial, resultante de uma consciência actual do seu objecto e, por conseguinte, fundada, a outra, a do meramente vivido, do imediatamente intuído, da experiência primeira e, por isso, fundante, nem agora Husserl (em *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*) prescinde do plano objectivo como forma originária de acesso fenomenológico ao mundo. Contudo, também segundo o autor citado, terá sido este o tema através do qual ele mais se aproximou da hermenêutica heideggeriana: “Se toda a consciência é originariamente consciência actual do objecto mas inactual de si mesma, tal significa que a distinção entre sujeito e objecto não pode ser tematizada de modo imediato a nível irreflectido. A consciência, vivendo de modo irreflectido, não se tematiza a si própria, mas perde-se, por assim dizer, nas coisas. [...] Será assim necessário elaborar *fenomenologicamente* uma autêntica concepção do *mundo natural*, do mundo imediatamente vivido e pré-científico que, através da redução, possa servir de fio condutor às análises fenomenológicas, não tomando já como guia o objecto totalmente objectivado das ciências positivas. [...] Seria precisamente na elaboração desta tarefa que se poderia determinar o ponto em que o pensamento de Husserl se encontraria com a filosofia heideggeriana. Para Husserl, tal como para Heidegger, haveria o abandono do *primado do teórico*; o mundo da vida, ao inverso do mundo da ciência, seria um mundo pré-teórico. Husserl reconhecera assim a necessidade de uma *concepção fenomenológica do mundo natural*, tarefa essa que teria sido elaborada por Heidegger em *Sein und Zeit*. A última fase do pensamento husserliano aproximou-se-ia então da concepção heideggeriana do *Dasein* como *ser-no-mundo*. [...] O verdadeiro tema do mundo da vida não é constituído pelo estudo directo dos objectos, mas sim pelo estudo de como os objectos surgem à consciência, ou enquanto aparecem à consciência. O verdadeiro tema não são os

consciência, enquanto consciência actual de qualquer coisa e consciência inactual de si própria”, apenas é possível *por explicitação* “a nível reflexivo” e não ao nível da “atitude ingénua da crença natural”. Tal acontece, porém, a partir da “crença no mundo como horizonte da vida”, a partir da praxis humana face à experiência originária e universal, uma vez que “abandonando o ponto de vista anterior, excessivamente teoricista, o autor dirige o seu interesse não propriamente a descrever os objectos, mas sim o *modo, o como* (Wie) *eles surgem à consciência*”, sendo, então, “através da explicitação do modo como os objectos aparecem na consciência que o mundo da vida se poderá tornar acessível à tematização”, inclusive à científica, como uma actividade entre outras possíveis²⁰.

Como estamos a ver, Husserl, por mais originariamente que regrida, mantém-se sempre ao nível da consciência e, devido à respectiva estrutura, ao nível da vivência objectivante, nunca ultrapassa “os modos de ser fundantes da subjectividade”, ainda que o horizonte vital que lhe corresponde seja pré-teórico, não temático e inactual. Por outro lado, o modo de ultrapassar esta atitude ingénua – graças ao transcendentalismo da redução, entendido como a única solução para a crise das ciências europeias, cuja responsabilidade se deve ao naturalismo-objectivismo quando encarado como absoluto e não considerado apenas como um resultado da “consciência constituinte enquanto condição de possibilidade da experiência mundana” – consiste em “*revelar à consciência aquilo que ela própria já era: consciência transcendental em si, mas não ainda para si*”. Esta tarefa cabe exclusivamente à “reflexão fenomenológica” na medida em que, “ao explicitar os horizontes do mundo da vida, não faz mais que obrigar a retroceder a si o próprio saber da consciência, que se ignorava enquanto tal”²¹.

objectos eles mesmos, mas sim *as vivências intencionais*, ou os modos de ser intencionais das próprias vivências. Correlativamente, o sujeito fenomenológico não pode ser considerado um simples sujeito epistemológico formal, dado uma vez por todas, mas ele próprio se constitui segundo os seus modos de ser na «unidade de uma história». A autoconstituição do sujeito deixa de se situar como um puro problema epistemológico, para implicar uma autêntica «vida da consciência», que opera a nível não temático, aproximando-se assim da facticidade histórica”. (ID., *Ib.* 262, 263 e 275).

²⁰ ID., *Ib.* 273, 275, 276 e 277; cf. ID., *Ib.* 273. Originariamente, o primado do teórico é, agora, preterido pelo primado do prático, tematizável unicamente pela explicitação reflexiva, como o acentua J. Paisana: “O mundo da vida não é apenas um objecto de conhecimento, mas o horizonte a partir do qual o conhecimento se torna possível. [...] Orientando-se no mundo da vida o homem pode perseguir fins e valores, mas estes fins são-lhe inacessíveis tematicamente, pelo menos a nível irreflexivo. [...] Assim, a nível irreflectido, poderemos dizer que o mundo da vida «não se conhece, antes se sente e vive». O mundo surge pois como *correlato da própria vida e não apenas como correlato de uma consciência actual temática*. [...] Será agora ao nível das próprias vivências e não da simples consciência objectivante, isto é, ao nível da génese passiva e não da génese activa, para utilizar a linguagem das *Mediações Cartesianas*, que se constitui a unidade sintética do mundo. [...] Assim, as vivências e o próprio mundo da vida, devido à estrutura da consciência, só podem ser tematizados a *nível reflexivo*. Deste modo, *o mundo da vida, enquanto tema de explicitação, só é acessível à reflexão*”. (ID., *Ib.* 271, 274 e 276-277).

²¹ ID., *Ib.* 277 e 279. A este propósito, reforça ainda o autor: “Poderemos dizer que o estudo reflexivo do mundo da vida, conduzindo à mais radical formulação da «epoché», visará em última instância explicitar *os modos de ser fundantes, originários, da consciência. Fundantes num duplo sentido: como fundamento último da constituição da objectividade; como modos de ser originários da própria consciência, que já nada pressupõem*. [...] Poderemos dizer que para Husserl o *fundamento* é formalmente um ponto de partida *sem pressupostos* e materialmente *um modo de ser originário da subjectividade sobre o qual se fundam todos os outros modos de ser subjectivos*, na dupla orientação subjectiva e objectiva, sem que ele por sua vez nada pressuponha”. (ID., *Ib.* 279).

Consequentemente, não é de modo algum mediante a tematização do *mundo da vida* (reflexão sobre o originariamente vivido enquanto irreflectido, mas também, pelo menos implicitamente, enquanto pós-subjectivo e pós-objectivo) que se pode estabelecer a aproximação hermenêutica de Husserl a Heidegger pelo facto de essa tematização não ir além do nível apofântico de modo a atingir o «enquanto que» hermenêutico: “o *como* husserliano, mesmo na *Krisis*, enquanto explicita os modos como o *objecto* surge, é sempre já posterior ao *objecto* e pressupõe como tal a própria *constituição da objectualidade*”²².

4 – A auto-explicação do *Ego* como obstáculo à auto-interpretação e à auto-compreensão do *Dasein*

É, justamente, a pressuposição da objectualidade enquanto já constituída que, no âmbito da fenomenologia reflexivo-explicitativa, veda decisivamente o acesso ao espaço prévio onde pode ser posta a questão ontológica – qual o sentido do ser do *Dasein*? – tal como onde esta questão pode ser respondida expressamente em termos de exegese (ontológico-existenciária) no âmbito da fenomenologia hermenêutica; pior ainda, impede até que possa ser encontrada a *auto-interpretação* do “*modo histórico de ser no mundo*” do *Dasein* como resposta não expressa ou não temática (sempre já dada ôntico-existencialmente quer no modo de ser impróprio quer no modo de ser próprio) ao nível da sua compreensão pré-ontológica a partir da qual é possível a “*redução do ente ao ser*”²³. Ou dito de outro modo: “a fenomenologia como *reflexão explicitativa encerra a consciência (subjectividade) nos precisos limites da sua efectividade*” na medida em que apenas o que tenha sido vivido efectivamente (de modo irreflectido, implícito) pode ser tema da reflexão; enquanto o não seja, “a consciência [...] não é ainda um *saber temático de si*”, mas, ao vir a sê-lo, em cada momento, objectiva-se, ou melhor, “permite um conhecimento actual de si própria”. Para que esse conhecimento seja total e permanente, requere-se a sucessão destes momentos (vivência e consequente reflexão, ou melhor, consciência irreflectida e consciência reflexiva enquanto fenomenológica) até, pelo menos idealmente, encontrar “*não uma resposta expressa, mas um dado absoluto inquestionável, ou seja, uma resposta sem questão*” que lhe permita tornar-se definitivamente consciência reflectida, explicitada, auto-

²² ID., *Ib.* 282; cf. ID., *Ib.* 281-282. Segundo autor, “[...] o mundo da vida só nos pode ser acessível através de horizonte constituído por objectos. [...] Husserl, ao *objectivar o ente*, vai correlativamente *subjectivar o «como»*, isto é, o modo de o ente se dar. Assim, a fenomenologia husserliana não se situa na *abertura* onde, pela compreensão do seu modo de ser, o *Dasein* encontra o ente enquanto *tal* ou *tal*; para Husserl, a fenomenologia situa-se sempre ao nível da *adequação entre o objectivo e o subjectivo, adequação* que como vimos pressupõe necessariamente a predicação. [...] A fenomenologia husserliana não pode assim pretender *interpretar* o sentido de ser do *Dasein* a partir da sua *abertura* ao mundo, mas apenas *explicitar* os fenómenos, sendo estes entendidos como *modos subjectivos de visar o objecto*, isto é, como os *modos de ser da consciência intencional*”. (ID., *Ib.* 280 e 283).

²³ ID., *Ib.* 289 e 290; cf. ID., *Ib.* 288-290. Eis a enorme importância da interpretação no contexto da fenomenologia hermenêutica heideggeriana que, segundo a fenomenologia explicitativa husserliana, ficava absolutamente inacessível: “Interpretar o sentido do ser do *Dasein* é compreender o seu modo de ser ôntico, a partir das suas possibilidades de ser expressas. Só assim, interpretando, isto é, *questionando* (redução) e *respondendo pelo sentido do seu ser* (destruição), o *Dasein* pode *passar de um ponto de vista ôntico-existencial a um ponto de vista ontológico-existenciário* (construção)”. (ID., *Ib.* 295).

-tematizada. Esse dado absoluto somente pode ser encontrado, após procura regressiva ou determinação dos “sucessivos estratos da subjectividade através dos quais ela se autoconstituiu”, na vivência primordial e fundante (síntese passiva), ficando, então, prejudicado todo o propósito de projecção. Deste modo, não dá lugar à libertação do “seu *ser questionável*, isto é., o seu ser possível” e, “não podendo questionar, a consciência reflexiva *não pode* correlativamente *responder* de modo expresso”, não dando, portanto, lugar à compreensão ontológico-existenciária nem sequer à interpretação ôntico-existencial²⁴. E é por isso que, não -se interpretando, não atingindo a sua finitude em totalidade (o modo de ser próprio do *Dasein*), mas tendo a necessidade de proceder indefinidamente a sequências de vivência e posterior reflexão e da sempre, cada vez, nova reflexão sobre cada reflexão vivida, “a auto-explicitação do Ego é uma *tarefa infinita*” – porque, em cada momento, sempre “*lacunar e parcial*”, na medida em que “todo o ponto de vista reflexivo, enquanto apenas vivido e não autotematizado, exige, para o seu esclarecimento, uma reflexão de grau superior que o tematize” –, tarefa essa que é orientada idealmente para a procura incessante de auto-objectivação até encontrar a ciência absoluta de si²⁵.

²⁴ ID., *Ib.* 295, 297, 302 e 303; cf. ID., *Ib.* 240-243. Daí, a seguinte caracterização e conseqüente desfecho em termos ontológicos: “A fenomenologia para Husserl, desenvolvendo-se através de um método reflexivo-regressivo, necessita de se enraizar, como seu fundamento, *num irreflectido meramente vivido*, o qual só posteriormente será explicitado. [...] Assim, *a vivência apenas pode ser tematizada pela reflexão fenomenológica, quando, na sua efectividade, lhe serve de fundamento de facto*. Todo o domínio fenomenológico, apenas acessível pela reflexão, é um domínio dado *nos estritos limites da efectividade das vivências, ou modos de ser efectivos da consciência*. [...] *Explicitar um modo de ser da consciência é torná-lo manifesto, tematizando-o a partir da vivência efectiva, como condição da própria tematização*. [...] Pela reflexão a consciência não é compreendida a partir das suas possibilidades de ser mas explicitada a partir de um substrato último sobre o qual se deveria constituir. Mas então *o sentido do ser da consciência nunca pode ser libertado como questão*, isto é., a partir da abertura das suas possibilidades. [...] o acesso indicado por Husserl aos modos de ser da consciência é, por princípio, não questionante, e como tal *a fenomenologia reflexiva e explicitativa impede o caminho à fenomenologia hermenêutica*. [...] A verdadeira questão a ser colocada é substituída, mais exactamente, é respondida, mas apenas de modo implícito, pela explicitação dos modos de ser da consciência. A resposta é apenas implícita porque *a questão, como tal, nunca pode ser expressamente formulada*. Ficamos assim face a uma resposta sem questão, ou seja, *uma resposta que vela a questão*. Mas, uma vez que a fenomenologia explicitativa *não permite a formulação da questão ontológica*, e é apenas por um tal questionar que se abre o âmbito da ontologia, porque esta não possui um objecto material prévio, tal significa que a fenomenologia explicitativa se situa necessariamente a *nível meramente ôntico*, nunca podendo alcançar o *nível ontológico-existenciário*”. (ID., *Ib.* 242, 296-297 e 302-303).

²⁵ ID., *Ib.* 303 e 304. Ao encobrir a auto-interpretação do *Dasein*, a auto-explicitação do Ego encobre a sua finitude, ficando indefinidamente na expectativa do seu tema explicitável: “A consciência reflexiva, não se compreendendo a partir das suas possibilidades de ser expressas, abertas pelo questionar, não pode interpretar o modo de ser em que se encontra como uma *possibilidade* de ser fáctica, como uma possibilidade de ser própria ou imprópria, isto é., como uma *resposta expressa*. O sujeito reflexivo não se poderá encontrar nunca como tendo já respondido e, como tal, *não poderá encontrar nunca resposta para as questões*. Encerrando-se na efectividade a fenomenologia husserliana *vela a estrutura do questionar* e, com ela, a própria *finitude* do *Dasein*. Com efeito, pela compreensão do seu ser o *Dasein* abre mais possibilidades do que aquelas que pode realizar existindo; existindo, lançado numa possibilidade de ser, o *Dasein* é o fundamento do não-ser das outras possibilidades e, como tal, é *finito*. É porque a sua filosofia *vela essencialmente a finitude*, que Husserl conceberá a tarefa da fenomenologia como uma *tarefa infinita*. [...] Qualquer modo de ser, ao ser estudado em pura *positividade*, nunca nos permite o acesso às possibilidades *não efectivadas*.”

Como acabámos de ver, o paralelismo estabelecido por P. Ricoeur entre a tematização husserliana do *mundo da vida* (que, “embora dado [...] através de actos ante-predicativos, constitui-se sempre como um horizonte de *objectos*” perante uma subjectividade, uma consciência) e a concepção heideggeriana de *mundo* (enquanto horizonte da significabilidade, ou seja, “enquanto horizonte de possibilidades do *Dasein*” que, para além de ser ante-predicativo, é fundamentalmente pré-objectivo e “se forma sempre numa *multiplicidade de sentidos*”) não adianta muito, segundo J. Paisana, para aproximar a fenomenologia explicitativa da fenomenologia hermenêutica uma vez que, “para Heidegger, ao inverso de Husserl, o conceito de mundo nunca poderá ser alcançado através da mera *explicitação* de um *dado intuitivo*”. Decisivamente, mantêm-se, portanto, ambos os filósofos em horizontes radicalmente distintos e incompatíveis quanto aos seus propósitos: um que se encerra na explicitação infinita da positividade, sem pressupostos, para alcançar a perenidade do saber, o outro que se abre a partir da interpretação finita da possibilidade, radicada na tradição, para patentear a historicidade do compreender²⁶.

A fenomenologia explicitativa pretende *reconstruir* a consciência em totalidade, a partir de estratos constitutivos efectivamente dados, mas ao não os compreender como possibilidades de um ente finito é conduzida a recuar indefinidamente o seu ponto de vista e a reconhecer o carácter das suas explicitações como necessariamente provisório, porque parcial. [...] O fenómeno é então compreendido [...] através dos modos *subjectivos* como o objecto aparece à consciência. A fenomenologia explicitativa encerra-se deste modo numa região *óptica*, a subjectividade”. (ID., *Ib.* 303, 304 e 305).

²⁶ ID., *Ib.* 309. A incompatibilidade provém de ambos os projectos em toda a respectiva amplitude, tendo implicações na concepção e na articulação da filosofia com a sua história, como nos mostra o autor: “Para Heidegger, o que caracteriza em primeiro lugar a possibilidade de fundamentação é a formulação do *questionar*, o aparecimento da pergunta *porque* [...]. [...] Deste modo, fundar só é possível *respondendo* a uma *questão*. Por tal motivo tivemos de fazer a aproximação entre a fundamentação e a tarefa hermenêutica. Mas se fundar é responder a uma questão expressa, [...] a questão, [...], nunca admite uma *solução*, isto é, uma resposta intemporal, dada de uma vez por todas, que suprimiria a questão ou a superaria. [...] A fundamentação tem assim sempre um carácter historial, nunca pode ser reduzida a um corpo doutrinário intemporal, a uma *philosophia perennis*. Todo o questionar filosófico, porque realizado a partir de um modo fáctico de ser no mundo do *Dasein*, se encontra já imerso na tradição filosófica, na história da filosofia. [...] Ora, uma tal formulação da fundamentação é completamente inaceitável do ponto de vista husserliano. O projecto filosófico de Husserl visa a elaboração de uma filosofia assente numa fundamentação absoluta, isenta de pressupostos, de modo a poder formular um corpo doutrinário, que pudesse constituir as bases de uma autêntica filosofia intemporal. Este projecto é mantido durante todo o percurso filosófico husserliano, sendo ainda *expressamente* reivindicado em *Krisis*. [...] Mas se, para Husserl, fundar é explicitar um modo de ser da consciência sempre pressuposto na sua efectividade, tal implica a existência de um *modo de ser fundante em pura positividade*. É precisamente este o papel que Husserl atribui à *síntese passiva* ou *síntese temporal*. Só a partir deste modo de ser primitivo é que o ego se pode «constituir na unidade de uma história». Ora, para Heidegger, o *Dasein* não admite um *modo de ser fundante em mera positividade*. Compreendendo-se a partir do *abismo* aberto pelas suas possibilidades de ser no mundo, todo o modo de ser do *Dasein* é sempre uma *possibilidade* de ser irredutível à pura positividade. [...] O âmbito da ontologia abre-se pelo próprio questionar hermenêutico. Deste modo, para o autor de *Sein und Zeit*, o fundamento da fundamentação, ao contrário de Husserl, não é um ente ou um modo de ser óntico, mas a *própria estrutura ontológica do Dasein*, enquanto se articula sobre a *temporalidade finita*, isto é, sobre a *questão do seu ser*. A própria estrutura ontológica, devido a esta articulação, não é intemporal mas *radicalmente histórica*”. (ID., *Ib.* 317-318).

