

A CRÍTICA HEIDEGGERIANA DA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL

Rui Sampaio da Silva

Universidade dos Açores

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

O pensamento de Heidegger constituiu-se em larga medida através de um diálogo crítico com a fenomenologia husserliana. A este respeito, é muito significativo que ele tenha proposto a William Richardson a mudança de título da obra que este último lhe tinha dedicado; em vez de *From Phenomenology to Thought*, a referida obra deveria intitular-se *Through Phenomenology to Thought*. Heidegger abordou a fenomenologia de Husserl à luz da sua concepção da interpretação como elaboração de possibilidades. Tanto no caso de Husserl como de outras figuras maiores da história da filosofia, as interpretações de Heidegger caracterizam-se por irem para além do pensamento do autor em questão; o resultado desta atitude interpretativa é, como diria Gadamer, uma fusão de horizontes, ou seja, um novo texto filosófico em que nem sempre é fácil traçar a linha divisória entre o pensamento de Heidegger e o pensamento do autor interpretado. No presente texto, irei destacar os principais pontos de divergência entre Husserl e Heidegger.

Num primeiro momento, será clarificado o sentido de alguns conceitos-chave do pensamento de Heidegger, após o que serão focados os pontos fundamentais da crítica de Heidegger a Husserl: a crítica das noções de sujeito e consciência, a dimensão pragmática da intencionalidade, a crítica da ontologia, a reorientação do método fenomenológico e a concepção da verdade.

1. Conceitos-chave do pensamento de Heidegger em *Ser e Tempo* (ser, *Dasein*, mundo, compreensão)

O fio condutor de *Ser e Tempo*, bem como de todo o percurso de Heidegger, é constituído pela reflexão sobre o ser, razão pela qual importa esclarecer o sentido de tal reflexão. O ser é o “tema fundamental da filosofia”¹ e até “o autêntico e único tema da filosofia”; para Heidegger, com efeito, a filosofia pode ser definida como a “interpretação [*Interpretation*] teórico-conceitual do ser, da sua estrutura e das suas possibilidades”.²

A reflexão heideggeriana sobre o ser é influenciada por diferentes filósofos, com destaque para Aristóteles, Kant, Husserl e mesmo Hegel (num período posterior marcado pela “história do ser”).³ No contexto de *Ser e Tempo*, a seguinte passagem é particularmente relevante para o esclarecimento da noção de ser:

O que é que a fenomenologia deve permitir ver? O que é que deve chamar-se ‘Fenómeno’ [*Phänomen*] em sentido eminente? O que é por essência tema necessário de uma exibição (*Aufweisung*) expressa? Manifestamente, aquilo que imediata e regularmente não se mostra, aquilo que, ao contrário do que imediata e regularmente se mostra, está oculto, mas que, simultaneamente, é algo que pertence por essência ao que imediata e regularmente se mostra, de tal modo que constitui o seu sentido e fundamento. Mas aquilo que num sentido notável permanece oculto [*verborgen*], ou torna a ficar encoberto, ou só se mostra ‘dis-simulado’ [*verstellt*], não é este ou aquele ente, mas sim, como as considerações precedentes mostraram, o ser dos entes.⁴

Na medida em que o ser é aquilo que não se mostra “imediate e regularmente”, mas constitui “o sentido e fundamento” dos entes, pode dizer-se que o ser, enquanto condição de inteligibilidade dos entes, é o horizonte de manifestação dos entes. Na sua obra *Kant e o Problema da Metafísica*, Heidegger aprofunda este tema, estabelecendo um paralelismo entre, por um lado, conhecimento ôntico e empírico e, por outro, entre conhecimento ontológico e transcendental.

Segundo Heidegger, a noção de ser está estreitamente relacionada com um ente particular, que se distingue pela sua capacidade de se interrogar sobre

¹ SZ 38 (*Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993 [1927]).

² GA 24, 15 (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*. V. Klostermann, 1989).

³ Philipse, no seu monumental estudo *Heidegger's Philosophy of Being* (Princeton, Princeton University Press, 1998), destaca cinco temas na reflexão heideggeriana sobre o ser: o aristotélico, o transcendental, o fenomenológico-hermenêutico, o hegeliano e o pós-monoteísta.

⁴ SZ 35.

o seu próprio ser e, inclusivamente, de formular a questão do ser. Este ente somos nós ou, como diz Heidegger, é o *Dasein*.

A introdução do conceito de *Dasein* tem como alvo as noções modernas de sujeito e consciência da filosofia moderna e, em particular, a tese de que o problema do conhecimento deve ser abordado a partir do dualismo sujeito/objeto. De acordo com tal dualismo, o sujeito é concebido em primeira instância como uma esfera povoada por estados ou representações mentais que apontam para a existência de objetos exteriores. Recorrendo a uma metáfora utilizada por Hume em *A Treatise of Human Nature*, dir-se-ia que a mente humana é uma espécie de teatro por onde desfilam as nossas percepções. Todavia, existe um abismo entre o sujeito e o mundo exterior; o sujeito é um espaço interior e as representações são intermediários epistémicos duvidosos entre o sujeito e um espaço exterior cuja existência pode ser inclusivamente posta em dúvida. Neste cenário filosófico, as representações podem induzir-nos em erro, ou porque não se referem a objetos, ou porque os espelham de forma distorcida. Mesmo sem se recorrer a hipóteses exóticas como a de um génio maligno, a minha experiência privada constitui, portanto, uma base frágil para a formulação de juízos sobre os objetos exteriores. No âmbito desta conceção do conhecimento, o problema do ceticismo torna-se um problema central, senão mesmo o problema central da teoria do conhecimento. Na sua luta contra o ceticismo, Descartes argumentou que só a existência de um deus benevolente pode travar a ameaça cética e fundamentar o nosso conhecimento. A discussão em torno do ceticismo prosseguiu depois de Descartes, e Kant chegou a declarar, na *Crítica da Razão Pura*, que constituía um autêntico “escândalo da filosofia” o facto de nenhum filósofo ter ainda descoberto uma prova do mundo exterior.⁵ Para Heidegger, pelo contrário, o escândalo consiste em tais provas serem continuamente procuradas,⁶ visto que, na sua perspectiva, o (pseudo)problema epistemológico da existência de um mundo exterior tem a sua raiz numa conceção ontológica claramente distorcida do sujeito e do próprio mundo.

Para marcar a sua rutura com a tradição cartesiana, Heidegger evita os termos “sujeito” e “consciência”, optando, antes, por utilizar num novo sentido o termo alemão “*Dasein*”, o qual, traduzido analiticamente, significa “ser-aí” ou mesmo, como Heidegger chegou a propor na sua correspondência com Jean Beaufret, ser-o-aí (em francês: *être-le-là*). O termo “*Dasein*” pode significar, na língua alemã, a existência objetiva de algo, mas também

⁵ Cf. KrV Bxxxix (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*).

⁶ Cf. SZ 205.

se refere à existência humana,⁷ e é precisamente nesta segunda aceção que Heidegger se inspira para forjar um conceito que se oponha às noções de sujeito e de consciência. Ao contrário da conceção tradicional do sujeito, que, na sua autossuficiência, chega a duvidar da existência de um mundo exterior, “ao *Dasein* pertence de forma essencial: ser num mundo”.⁸ Ou seja, a relação entre o *Dasein* e o mundo não é extrínseca, mas intrínseca ou constitutiva do próprio *Dasein*. Nós, os seres humanos, não nos limitamos a estar *aí*, num determinado mundo ou contexto histórico, social e cultural, visto que a nossa relação com o mundo é parte integrante de nós próprios;⁹ o *Dasein* não está apenas *aí*; ele é o seu *aí*. Nós não possuímos uma natureza determinada, e é através da apreensão e elaboração de possibilidades que se nos oferecem num determinado contexto que nos podemos determinar a nós próprios. Só o *Dasein* existe, no sentido que Heidegger dá a *Existenz*, porque ele é o único ente que se compreende a si próprio e se ocupa do seu próprio ser:

O estatuto privilegiado do *Dasein* está, assim, esclarecido, bem como a sua relevância para a ontologia. Nas palavras de Charles Taylor, nós somos “self-interpreting animals”, o que significa que o nosso ser está permanentemente em questão. Como tal autointerpretação envolve não apenas a compreensão do nosso próprio ser, mas também a do ser dos entes intramundanos em geral, a ontologia do *Dasein*, longe de ser uma ontologia regional, é uma ontologia fundamental.

Para designar as categorias próprias do *Dasein*, *i.e.*, os diferentes aspetos sob os quais se pode conceber a estrutura ontológica do *Dasein*, Heidegger cunha o substantivo “existenciário” (*Existenzial*). Um existenciário fundamental é o mundo; o *Dasein* é um ser-no-mundo. A ideia de que o mundo pertence à constituição ontológica do *Dasein* é surpreendente aos olhos da conceção tradicional do mundo como uma totalidade de objetos e deve ser apreciada à luz da distinção heideggeriana entre quatro diferentes aceções do termo “mundo”:¹⁰

1. O mundo enquanto totalidade dos entes.
2. O mundo enquanto região óptica particular (por exemplo, o “mundo matemático”).
3. O mundo como “aquilo ‘em que’ um *Dasein* fáctico ‘vive’ enquanto tal [als das, “worin” ein faktisches *Dasein* als dieses “lebt”]”.¹¹

⁷ Assim, levar uma vida triste diz-se “ein trauriges *Dasein* führen”, e a expressão “Emigrantendasein” significa a condição dos emigrantes.

⁸ SZ 13.

⁹ Parafraseando Ortega, diríamos que o *Dasein* é ele próprio e a sua circunstância.

¹⁰ Cf. SZ 64-65.

¹¹ SZ 65.

4. O mundo enquanto estrutura da mundanidade (*Weltlichkeit*).

Quando Heidegger fala do mundo, fá-lo normalmente em conformidade com a aceção (3). O mundo é, assim, o aí (*Da*) do ser-aí (*Dasein*), o horizonte de possibilidades ou o contexto prático, histórico e cultural em que nos movemos. Por outras palavras, não é um simples conjunto de objetos, mas o modo como nos relacionamos com os entes. Nesta aceção, o termo “mundo” deve ser entendido nos mesmos moldes em que é entendido nas expressões “o mundo medieval”, o “mundo dos artistas”, etc.

Num certo sentido, pode dizer-se que o mundo é composto por coisas, mas Heidegger concebe as coisas como *ta pragmata*,¹² a expressão grega para “coisas” que está semanticamente ligada à noção de *praxis* e que tem, aos olhos de Heidegger, o mérito de chamar a atenção para a dimensão prática da nossa relação com os entes. Com efeito, no nosso acesso imediato ao mundo, não nos confrontamos com objetos indiferentes dotados de propriedades mensuráveis, mas com *utensílios* (*Zeuge*). O ente revela-se “imediate e regularmente” como um utensílio e a partir do papel que desempenha nas nossas práticas. Pode dizer-se que, de acordo com *Ser e Tempo*, o acesso à realidade tem um carácter pragmático, uma vez que nós descobrimos os entes ao lidar com eles.

Enquanto o modo de ser próprio do *Dasein* é a existência, os entes intramundanos, na medida em que se apresentam como utensílios integrados nas nossas práticas e projetos, caracterizam-se por um segundo modo de ser, a “disponibilidade” (*Zuhandenheit*). Todavia, os entes intramundanos podem ser abstraídos dos nossos contextos práticos e revelarem-se em conformidade com um outro modo de ser: a subsistência ou simples presença (*Vorhandenheit*). Existem, portanto, três modos de ser:

- A existência (*Existenz*), que é própria do *Dasein*.
- A disponibilidade (*Zuhandenheit*), que caracteriza o ente intramundano tal como se revela no âmbito das nossas práticas.
- A subsistência ou simples presença (*Vorhandenheit*), que é o modo do ser do ente desmundanizado.¹³

¹² Cf. SZ 67-68.

¹³ Volpi (“Being and Time”: A ‘Translation’ of the Nicomachean Ethics?”), in Kisel / Van Buren, *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*, New York, SUNY Press, 1994, p. 201 defende que esta distinção entre três modos de ser reflete a distinção aristotélica entre a *theoria* (o comportamento contemplativo, que está associado a um determinado modo de conhecimento – a *sophia*), a *poiesis* (o comportamento produtivo ou manipulador no âmbito do qual se situa a *techne*) e a *praxis* (o agir humano, que não tem objectivos exteriores a si próprio e a que corresponde, ao nível das diferentes formas de conhecimento, a *phronesis* – a prudência ou sabedoria prática). Heidegger não se revê, contudo, no primado que Aristóteles atribui ao saber contemplativo.

O ente disponível difere do ente subsistente, na medida em que se encontra dotado de sentido para nós, em virtude do papel que desempenha no contexto das práticas quotidianas. Enquanto o ente subsistente tem propriedades (*Eigenschaften*), o ente disponível é apropriado ou desapropriado.¹⁴ Do ponto de vista das práticas quotidianas, a subsistência ou simples presença é um modo de ser derivado e deficiente.¹⁵

Uma das críticas que Heidegger endereça à ontologia tradicional incide sobre o facto de esta descontextualizar ou desmundanizar os entes, que são compreendidos do ponto de vista da *mera* subsistência.¹⁶ A ontologia e a teoria do conhecimento tradicionais podem ser, assim, responsabilizadas por uma dupla abstracção ou distorção: a ficção de um sujeito autónomo e autossuficiente e a conceção do objeto como algo de simplesmente presente e esvaaziado do seu significado pragmático.

Um último conceito-chave que merece ser destacado é o de compreensão. Se a fenomenologia husserliana se regula pelo modelo da percepção, a fenomenologia hermenêutica de Heidegger assenta na noção de compreensão. O facto de *Ser e Tempo* privilegiar a *Zuhandenheit* sobre a *Vorhandenheit* é, a este respeito, muito significativo: a nossa relação imediata com os entes não é de tipo puramente percetivo, dado que o ente se revela “imediate e regularmente” como tendo um determinado sentido no seio das nossas práticas, sendo já compreendido de certo modo.

A conceção heideggeriana da compreensão baseia-se na expressão alemã “*sich verstehen auf etwas*”, que significa dominar uma técnica ou uma prática. A compreensão é, sob este ponto de vista, um *know-how*, como diria Ryle (um leitor de Heidegger, por sinal). Ela é, segundo Heidegger, uma capacidade; não uma capacidade meramente técnica, mas a capacidade de apreender ou projetar possibilidades de ser e de agir, de nos orientarmos num determinado contexto prático ou social. É por este motivo que Heidegger salienta o “carácter de projeto” da compreensão. Todavia, é essencial ter presente que as possibilidades sobre as quais o *Dasein* se projeta são as possibilidades fixadas pelo mundo ou horizonte em que se encontra lançado.

Outro aspeto relevante da compreensão é o facto de ela se caracterizar por uma estrutura de antecipação (*Vor-Struktur*), de acordo com a qual toda

¹⁴ Cf. SZ 83.

¹⁵ Cf. SZ 61.

¹⁶ A descrição que Descartes nos oferece nas *Meditações Metafísicas* de um pedaço de cera é um caso paradigmático de mera subsistência. Não por acaso, quando Heidegger, em *Ser e Tempo*, escolhe o martelo como exemplo para as suas análises, fá-lo com a intenção de exibir o elo estreito que existe entre os entes e as nossas práticas. Heidegger opõe, assim, um modelo prático ao modelo da contemplação teórica e desinteressada.

a atribuição de sentido se faz a partir de um determinado contexto prático ou social e por ele permanece determinada.

2. A crítica do sujeito e da consciência

Um dos pontos fundamentais da crítica heideggeriana da fenomenologia de Husserl parte da já referida crítica das noções de sujeito e consciência. Heidegger, com efeito, desconstrói o dualismo da esfera subjetiva interior e do mundo objetivo exterior:

Ao “dirigir-se a...” e ao apreender, o *Dasein* não sai da sua esfera interior na qual estivesse inicialmente encapsulado [*verkapselt*], mas está, de acordo com a sua forma de ser primária, já sempre “aí fora” junto dos entes que se nos deparam de um mundo em cada caso já descoberto.¹⁷

Porque a separação habitual entre um sujeito com a sua esfera imanente e um objeto com a sua esfera transcendente – porque, em geral, a distinção entre um interior e um exterior é construtiva e dá permanentemente ocasião para novas construções, não falaremos doravante mais de um sujeito ou de uma esfera subjetiva, mas compreenderemos o ente a quem os comportamentos intencionais pertencem como *Dasein*.¹⁸

Nestas passagens Heidegger não se insurge apenas contra a concepção cartesiana do sujeito, mas também contra Husserl, e isto na exata medida em que este continua refém das noções de sujeito e de consciência que caracterizaram a filosofia moderna:

Em *Sein und Zeit* já não se trata da consciência. A consciência é pura e simplesmente posta entre parênteses – o que constituía para Husserl um autêntico escândalo! Em vez de consciência nós lemos *Dasein*. [...] O *Da* é, com efeito, a palavra para o âmbito aberto (*die offene Weite*). Nós vemos aqui claramente que a consciência se enraíza no *Dasein* e não vice-versa.¹⁹

Apesar da atenção dedicada à estrutura da intencionalidade e ao reconhecimento de que a consciência é consciência de algo, Husserl teria permanecido “encerrado na imanência” da consciência.²⁰ Esta crítica heideggeriana deve ser apreciada à luz da noção husserliana de redução transcendental. No essencial, a redução é um método ao abrigo do qual o mundo objetivo (incluindo o eu enquanto entidade psíquica) é posto entre parênteses, o que tem como

¹⁷ SZ 62.

¹⁸ GA 24, 90.

¹⁹ GA 15, 379-380 (*Seminare*. Frankfurt, V. Klostermann, 1986).

²⁰ GA 15, 382.

resultado a revelação da consciência transcendental pura, a qual é a base de toda a doação de sentido e da constituição do mundo. Por outras palavras, a redução é o movimento que nos conduz do mundo *exterior* ao espaço *interior* da consciência, mas é precisamente esta dualidade do exterior e do interior que Heidegger procura subverter com a noção de *Dasein*: “Para o *Dasein* não há o exterior, razão pela qual também é um contrassenso falar de um interior”.²¹ Como vimos, o *Dasein* é o seu aí, o mundo ou o contexto em que se move. Em contraposição a Husserl, Heidegger descrê da redução fenomenológica ou transcendental, recusando-se a ver no mundo o correlato de uma consciência pura, pois o nível fundamental da análise filosófica não é a relação entre a consciência e os seus objetos, mas o ser-no-mundo. Em contrapartida, Husserl entendia que o eu que resiste à redução não é parte do mundo:

Tal como o eu reduzido não é uma parte do mundo, assim também, e em contrapartida, o mundo e cada objeto mundano não é parte do meu eu.²²

O mundo é incerto... No sentido em que uma dúvida é concebível, porque, por princípio, a possibilidade do não-ser do mundo nunca é excluída”.²³

Para Heidegger, pelo contrário, o mundo não é algo que possa ser posto entre parênteses, visto que pertence à constituição ontológica do próprio *Dasein*. Além disso, enquanto a fenomenologia husserliana privilegiava o modelo da perceção, que favorece a adoção de uma atitude teórica, a apropriação heideggeriana da fenomenologia reconhece plenamente o papel das nossas práticas ao nível da constituição do mundo ou da intencionalidade. O interesse de Heidegger não está na esfera da imanência, de uma consciência pura, mas na atividade prática e mundana.

A crítica heideggeriana das noções de sujeito e de consciência aproxima-o daquilo que, no domínio da filosofia analítica, é designado como uma conceção externalista da mente. Segundo o internalismo, o conteúdo dos estados mentais é fixado por fatores relativos ao sujeito, ao passo que, segundo o externalismo, o conteúdo dos referidos estados é determinado por fatores exteriores ao sujeito (como factos naturais ou práticas linguísticas). A ideia de que o *Dasein* é constitutivamente ser-no-mundo e a crítica do sujeito como uma esfera autónoma e contraposta a um mundo exterior coincidem com teses fundamentais do externalismo. Uma das variantes do externalismo é o assim chamado externalismo social, o qual destaca o papel das práticas sociais ao nível da determinação dos conteúdos mentais. Encontram-se várias passagens

²¹ GA 24, 93.

²² *Meditações Cartesianas*, § 11.

²³ *Ideen I*, p. 87.

na obra de Heidegger que apontam claramente no sentido do externalismo social:

No *Dasein*, estabeleceu-se já em cada caso este conjunto de interpretações [*Ausgelegtheit*] da conversação corrente [*Gerede*]. [...] O *Dasein* nunca consegue subtrair-se a este conjunto quotidiano de interpretações, no qual ele cresce de imediato. Nele, a partir dele e contra ele, realiza-se toda a genuína compreensão, interpretação e comunicação, redescoberta e reapropriação. [...] O império do conjunto público de interpretações já decidiu, inclusivamente, sobre as possibilidades do ser-afetado [*des Gestimmtseins*].²⁴

3. A dimensão pragmática da intencionalidade

A análise do *Dasein* como ser-no-mundo tem como consequência uma revisão da ideia de intencionalidade, mais precisamente, o reconhecimento do carácter social e pragmático da intencionalidade. Deste modo, Heidegger critica a “subjettivação” husserliana da intencionalidade²⁵; para Husserl, com efeito, a intencionalidade é uma estrutura da consciência graças à qual esta se dirige aos seus objetos, ao passo que, segundo Heidegger, a intencionalidade se enraíza num horizonte de práticas e atividades sociais. A conceção do *Dasein* como ser-no-mundo conduz, assim, à subversão da conceção husserliana da intencionalidade:

O problema da transcendência em geral não é idêntico ao problema da intencionalidade. Esta é enquanto transcendência ôntica apenas possível com base na transcendência originária: o ser-no-mundo. Esta prototranscendência [*Urtranszendenz*] possibilita todo o comportamento intencional para com o ente. [...] Ele funda-se numa compreensão prévia do ser do ente. Mas é unicamente esta compreensão do ser que garante a possibilidade de o ente se manifestar como ente. Ela traz a luz a cuja claridade o ente pode mostrar-se. Se, portanto, a transcendência originária (o ser-no-mundo) possibilita a relação intencional, mas esta é ôntica, e se o comportamento para com o ôntico se funda na compreensão do ser, então deve haver um parentesco íntimo entre a transcendência originária e a compreensão do ser em geral; pois são em última instância uma e mesma coisa.²⁶

Esta passagem ilustra de forma clara o sentido da crítica heideggeriana da intencionalidade, tal como Husserl a tinha entendido. De acordo com Heidegger, a atribuição de sentido não se faz a partir da subjettividade da cons-

²⁴ SZ 169.

²⁵ Cf. GA 24, 89.

²⁶ GA 26, 170 (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt, V. Klostermann, 1990).

ciência, mas a partir do ser-no-mundo, de uma rede de práticas. Em Husserl, a intencionalidade funda-se na *interioridade* da consciência, ao passo que Heidegger, considerando incorreta a distinção entre interioridade e exterioridade, chama a atenção para as condições sociais e pragmáticas da intencionalidade. Com o fim de sublinhar a ideia de que na base da intencionalidade se encontram fatores pragmáticos, Heidegger caracteriza o ser-no-mundo como ocupação (*Besorgen*) e o ser do *Dasein* como cuidado (*Sorge*).

Um dano colateral da crítica heideggeriana da concepção husserliana da intencionalidade é a rejeição do modelo da percepção para a análise da intencionalidade.

Mostrando como toda a visão se funda primariamente na compreensão [...], retira-se ao puro intuir o seu primado, que corresponde noeticamente ao tradicional primado ontológico do subsistente. “Intuição” e “pensamento” são ambos derivados já distantes da compreensão. Também a “intuição eidética” da fenomenologia se funda na compreensão existenciária. Sobre este modo do ver só se pode decidir depois de se ter acesso aos conceitos explícitos de ser e estrutura do ser, que são as únicas coisas que podem chegar a ser fenómenos em sentido fenomenológico.²⁷

Hubert Dreyfus é um dos leitores de Heidegger que mais atenção dedicou ao modo como a análise da dimensão pragmática da intencionalidade distingue Heidegger da filosofia tradicional e, em particular, da fenomenologia husserliana. Tal como ele afirma:

Parece que o *background* de práticas não consiste num sistema de crenças, num sistema de regras ou em procedimentos formalizados; de facto, parece que o *background* não consiste sequer em representações.

Heidegger é o primeiro, tanto quanto eu sei, a ter notado esta pré-condição cognitiva de toda a compreensão e a ter visto a sua importância central.²⁸

4. A crítica da ontologia

Outro eixo fundamental da crítica de Heidegger a Husserl situa-se no domínio da ontologia. Heidegger considera que Husserl se mantém refém da ontologia tradicional e, em particular, do primado da presença (*Vorhandenheit*, *Anwesenheit*) na reflexão ontológica. Em abono de Husserl, pode alegar-se que, por exemplo, nas suas *Lições Sobre a Consciência Interna do Tempo*, ele ter-se-ia afastado do primado tradicional do presente (nas suas análises

²⁷ SZ 147.

²⁸ Dreyfus, “Holism and Hermeneutics”. *The Review of Metaphysics*, 34 (1980), p. 9,

da retenção e da protensão, por exemplo), e Heidegger foi, a este respeito, profundamente influenciado por Husserl. Todavia, na sua descrição da nossa experiência do mundo, Husserl teria privilegiado indevidamente a noção de *Vorhandenheit* (subsistência ou presença):

O mundo está continuamente ‘presente’ [*vorhanden*] para mim, e eu próprio sou parte dele.²⁹

Eu, o ser humano real, sou um objeto natural como outros no mundo natural.³⁰

Estas passagens referem-se à nossa concepção do mundo na atitude natural, mas para Heidegger esta putativa “atitude natural” é, na realidade, uma atitude teórica, contaminada por doutrinas ontológicas tradicionais. Tal como vimos, segundo Heidegger os entes manifestam-se (“imediate e regularmente”) não sob o modo da simples presença ou subsistência, mas sob o modo da disponibilidade.

De acordo com *Ser e Tempo*, os entes (incluindo a natureza) apresentam-se “imediate e regularmente” no âmbito das nossas práticas, dotados de certos valores ou funções. A concepção husserliana da natureza é significativamente diferente:

Assim, no mundo da nossa experiência, a natureza é a camada mais básica, fundando todas as outras; o ente, nas suas qualidades experienciáveis de forma simples enquanto natureza, é aquilo que, como substrato, subjaz a todos os outros modos de experiência, aquilo em que se realizam os nossos valores e o agir.³¹

5. O método fenomenológico

A influência do método fenomenológico sobre Heidegger é muito clara no período de *Ser e Tempo*, mas Heidegger reinterpreta a fenomenologia em termos algo idiossincráticos. Fenómeno (*Phänomenon*), segundo Heidegger, significa “o que se mostra a si mesmo em si mesmo (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*), o revelado”.³² *Logos*, por seu turno, é o discurso que revela e torna manifesto aquilo de que se fala. Assim sendo, a fenomenologia significaria “deixar ver a partir de si próprio aquilo que se mostra, tal como a partir de si próprio se mostra”.³³ Mas como “o conceito fenomenológico de

²⁹ *Ideen I*, p. 50.

³⁰ *Ibid.*, p. 58.

³¹ *Erfahrung und Urteil*, p. 54.

³² SZ 28.

³³ SZ 34.

fenómeno entende por aquilo que se mostra o ser dos entes, o seu sentido, as suas modificações e os seus derivados”, podemos concluir que a “ontologia só como fenomenologia é possível”³⁴ e que a própria fenomenologia é “a ciência do ser dos entes – ontologia”.³⁵

Numa outra obra fundamental do período de *Ser e Tempo*, *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*,³⁶ Heidegger destaca os seguintes três momentos do método fenomenológico:

- a *redução*, que é caracterizada como “a recondução do olhar investigador do ente apreendido ingenuamente para o ser”.
- a *construção*, que é entendida como a projeção da estrutura ontológica dos entes.
- a *destruição*, que é uma desconstrução crítica dos conceitos tradicionais mediante um regresso às suas fontes originárias.

Esta reconstituição do método fenomenológico desvia-se claramente da concepção husserliana. Não por acaso, Husserl criticou Heidegger por este ter desvirtuado o sentido da redução fenomenológica. De facto, Heidegger recusa-se a conceber a redução como um movimento que nos conduz do mundo *exterior* ao espaço *interior* da consciência. É precisamente esta dualidade do exterior e do interior que Heidegger procura subverter com a noção de *Dasein*. Todavia, pode afirmar-se que Heidegger preserva num certo sentido a redução fenomenológica. A principal divergência relativamente a Husserl consistiria no facto de a consciência pura não ser o resíduo da redução e o fundamento último da intencionalidade.

6. A concepção da verdade

Outro ponto de divergência entre Heidegger e Husserl consiste na concepção da verdade. Heidegger opõe às teorias da verdade assentes na noção de correspondência entre as nossas representações e a realidade uma descrição do modo como verificamos efetivamente uma proposição, e o que tal descrição mostra é que o elemento decisivo na comprovação de uma proposição não são as representações, mas a manifestação do ente de que se fala.³⁷ Mais precisa-

³⁴ SZ 35.

³⁵ SZ 37.

³⁶ Cf. § 5.

³⁷ Na sua discussão do problema da verdade, Heidegger inspira-se, no termo grego para verdade, *aletheia*, que ele traduz por “*Unverborgenheit*” ou não-ocultação. A sua intenção é chamar a atenção para o facto de a verdade, longe de se reduzir à verdade proposicional, consistir fundamentalmente na manifestação dos entes.

mente, a comprovação de uma proposição (através da percepção, por exemplo) consiste na *descoberta* ou *identificação* do ente, num mostrar-se do ente tal como ele é. Assim, diz-nos Heidegger que, aquando da comprovação de uma proposição verdadeira, o “ente visado mostra-se tal como é em si próprio”.³⁸ Esta formulação é fiel ao modo como Husserl, na sexta das *Investigações Lógicas*, concebeu a noção de verdade, a saber, como a plena concordância entre o visado e o dado. Em *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, o reconhecimento da dívida a Husserl é explícito: “A verdade é a mesmidade [*Selbigkeit*] do visado e do intuído”.³⁹ Mas no texto heideggeriano há uma outra caracterização da proposição verdadeira que merece ser destacada: “‘A proposição é verdadeira’ significa: ela descobre o ente em si próprio”.⁴⁰ Nesta segunda formulação, a expressão, de decisiva importância, “tal como é” foi omitida, embora se possa considerar implícita.⁴¹ Abre-se, assim, o caminho para a formulação mais radical proposta por Heidegger: “O ‘ser verdadeira’ (a verdade) da proposição tem de ser compreendido como um ‘ser descobridora’”.⁴²

Segundo a conhecida crítica que Ernst Tugendhat em *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* dirigiu à concepção heideggeriana da verdade, Heidegger, ao estabelecer uma equação entre a verdade e a descoberta do ente, não só se tinha desviado do ponto de partida husserliano, como teria ainda posto em perigo a própria noção de verdade. De facto, na perspectiva de Tugendhat, não basta dizer que o enunciado verdadeiro descobre o ente; é, além disso, necessário acrescentar que o enunciado verdadeiro descobre o ente *tal como* ele é. Esta estrutura do “tal como” seria dispensável para Heidegger, ao passo que é essencial numa perspectiva husserliana.

Apesar da função crucial desempenhada pela noção de descoberta, esta não constitui a dimensão mais fundamental do fenómeno (*Phänomenon*) da verdade: “O ser-verdadeiro como ser-descobridor é um modo de ser do *Dasein*. O que torna possível o próprio descobrir deve ser necessariamente chamado ‘verdadeiro’ num sentido ainda mais originário”.⁴³ Algumas linhas depois, é nomeada a dimensão fundamental da verdade:

A descoberta [ou estado-de-descoberto; *Entdecktheit*] do ente intramundano funda-se na abertura [ou estado-de-aberto; *Erschlossenheit*] do mundo. A aber-

³⁸ SZ 218.

³⁹ GA 21, 109 (*Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt, V. Klostermann, 1976).

⁴⁰ SZ 218.

⁴¹ Cf. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin, De Gruyter, 1970, p. 332).

⁴² SZ 218.

⁴³ SZ 220.

tura, porém, é o modo fundamental do *Dasein*, de acordo com o qual ele é o seu aí. A abertura é constituída pela disposição afetiva, compreensão e discurso.⁴⁴

Heidegger parte, como se pode constatar, da verdade proposicional para, num segundo momento, mostrar como esta assenta numa descoberta do ente. Por último, investiga as condições de manifestação dos entes. Assiste-se, por conseguinte, a um alargamento significativo da noção de verdade, pois esta envolve três níveis: o nível proposicional; o nível da revelação ante predicativa do ente (descoberta); e ainda, como dimensão fundamental, o ser-no-mundo (abertura). Uma vez que “é só com a abertura que se atinge o fenómeno mais originário da verdade”,⁴⁵ importa esclarecer a referida noção. A abertura (*Erschlossenheit*) é identificada com o *aí* constitutivo do *Dasein* (o ser-aí), sendo, deste modo, o horizonte de possibilidades em que o *Dasein* está já sempre lançado e que o constitui enquanto tal. Enquanto “verdade originária”, a abertura tem um duplo carácter: por um lado, é uma dimensão quase-transcendental constituída pela estrutura da temporalidade (que é o tema dos últimos capítulos de *Ser e Tempo*); por outro lado, é uma dimensão de práticas sociais.

Assim sendo, o modelo proposicional herdado da tradição filosófica não permite uma correta compreensão do fenómeno da verdade, visto que oblitera a dimensão pragmática da verdade. É precisamente o reconhecimento da referida dimensão que permite a Heidegger inverter uma das teses subjacentes à conceção tradicional da verdade, a saber, a tese de que a proposição é o lugar da verdade: “A proposição [*Satz*] não é o lugar da verdade; a verdade é, antes, o lugar da proposição”.⁴⁶ Nesta afirmação está implícita a substituição de um modelo proposicional da verdade por um modelo pragmático (não necessariamente pragmatista). É precisamente a este nível que se manifesta o principal ponto de divergência entre a reflexão heideggeriana sobre a verdade e a crítica de Tugendhät. Este último não se limita a afirmar que a condição mínima do conceito de verdade é a de que este se deva ajustar à verdade proposicional,⁴⁷ o que, em si, constitui uma exigência razoável; ele vai mais longe, pois concebe a verdade a partir do modelo da proposição, em contraste com Heidegger, o qual procura mostrar como a verdade proposicional se enraíza na dimensão da descoberta (dos entes) e da abertura (do *Dasein*). As dúvidas de Tugendhat sobre a possibilidade de uma comprovação de proposições no âmbito da conceção heideggeriana da verdade como descoberta e abertura podem ser em boa parte respondidas, se se tiver em consideração a dimensão pragmática da verdade.

⁴⁴ SZ 220.

⁴⁵ SZ 220-221.

⁴⁶ GA 21, 135; cf. SZ 226.

⁴⁷ Cf. Tugendhat, 1970: 331.

Apesar de a concepção heideggeriana da verdade ter uma filiação husserliana, o reconhecimento da importância de fatores pragmáticos ao nível do problema da verdade introduz uma alteração fundamental: a verdade proposicional já não assenta na intuição, mas na interpretação, tal como esta se expressa nas práticas quotidianas. A ideia de comprovação (*Ausweisung*) não desaparece; o que se altera é a natureza da comprovação. Esta deixa de ser concebida numa perspectiva teórica, contemplativa, se assim se preferir, e passa a estar inscrita num contexto prático.

Gethmann⁴⁸ fala a este propósito de um modelo operacional da verdade, em contraposição a um modelo proposicional. Enquanto o último concebe a verdade como uma relação entre um modelo e uma cópia, o segundo concebe-a como uma relação entre tarefa e solução, entre plano e execução. Um modelo seria ótico, o outro, táctil. A seguinte passagem é esclarecedora:

Segundo o modelo operacional da verdade, a verdade não está para o enunciado como a vermelhidão para a mesa, mas como a chave para a fechadura. A concordância não é a das fotografias com o original, mas a da chave com a fechadura. Se a chave 'concorda' com a fechadura, é algo que se mostra no fechar, logo, no seu uso, não no discurso sobre ela. Para o modelo operacional da verdade, a verdade é uma categoria do sucesso. Com a concepção de que a 'utilidade' forma o critério da verdade, Heidegger leva às últimas consequências as tendências pragmáticas presentes no par conceptual de intenção e preenchimento. A verdade preenche uma intenção, como uma solução cumpre uma tarefa.⁴⁹

Em suma, podemos dizer que a relação filosófica entre Husserl e Heidegger constitui um momento chave da filosofia do séc. XX. De um lado, temos um filósofo que, na esteira da filosofia moderna, se manteve fiel às noções de sujeito e consciência, reanalizando-as, depurando-as de concepções ingênuas e desbravando por esta via novos domínios de investigação. Do outro lado, encontra-se um pensador que, ao chamar a atenção para dimensão social e pragmática da intencionalidade e do conhecimento, põe em xeque a tradição filosófica moderna. A prova da importância do debate entre Heidegger e Husserl comprova-se no facto de muitas das questões nele tratadas terem ainda hoje uma indiscutível atualidade e relevância.

⁴⁸ 1993: 156-157

⁴⁹ Gethmann, *Dasein: Erkennen und Handeln*. Berlin. De Gruyter, 1993, pp. 156-157).

ABSTRACT

The philosophical relation between Husserl and Heidegger is a milestone in the 20th century philosophy. On the one hand, Husserl preserved the notions of subject and consciousness, avoiding naïve misconceptions of these notions and clearing new paths for philosophical investigation. On the other hand, Heidegger, departing from a critical dialogue with Husserl's phenomenology, challenged key presuppositions of modern philosophy by investigating the social and pragmatic dimension of knowledge and intentionality.