

Sentido e Repercussões Da Hermenêutica Heideggeriana

João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell
FAJE / FILOSOFIA

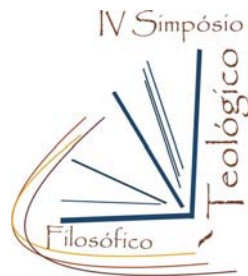
É geralmente reconhecido o papel decisivo de Heidegger na virada hermenêutica do pensamento filosófico contemporâneo. Curiosamente o filósofo alemão jamais expôs sistematicamente seu pensamento sobre a hermenêutica. Mesmo em “Ser e Tempo”, sua única obra original de caráter sistemático, nenhum dos 83 parágrafos explora expressamente esta temática. Não obstante, a perspectiva hermenêutica é fundamental para o novo modo de pensar que inaugura e está intimamente ligada aos “*Leitmotive*” de sua filosofia: à questão do sentido de ser, à noção de verdade como *aletheia*, ao método fenomenológico, à problemática da linguagem, etc.

A presente comunicação apontará apenas para a concepção de hermenêutica contida em “Ser e Tempo” e para as conseqüências da utilização desta perspectiva na compreensão do ser humano e do ser como tal. Nem todos os estudiosos de Heidegger têm focalizado com precisão a perspectiva hermenêutica específica e absolutamente original adotada em “Ser e Tempo” e as repercussões desta tomada de posição em relação a todo o pensamento ocidental. Com o termo “repercussões” não nos referimos propriamente à influência de suas idéias no pensamento filosófico contemporâneo, mas à radicalidade do questionamento por elas levantado e nem sempre percebido.

Daí a necessidade de mostrar com alguns exemplos como a perspectiva existencial desenvolvida em “ST” põe em cheque não só as interpretações tradicionais e modernas da realidade em geral e do ser humano em particular, mas até mesmo propostas atuais que pretendem integrar a novidade do pensar heideggeriano. Nem por isso deixaremos de exprimir algumas das perplexidades que despertam os posicionamentos de Heidegger em “Ser e Tempo”, resultantes de certas lacunas aparentemente inexplicáveis ou injustificáveis de suas análises. Esta obra, é verdade, não representa o pensamento definitivo de Heidegger. Mas as intuições nela contidas, como ele mesmo reconhece, serão decisivas para o desenvolvimento posterior de seu filosofar.

1. Características da hermenêutica heideggeriana

A hermenêutica foi concebida tradicionalmente como arte ou ciência da interpretação de textos jurídicos e religiosos, como a Bíblia, mas também literários e filosóficos. Heidegger vai transformá-la, porém, em método filosófico de interpretação da própria realidade [37d / 68c]. Esta noção de hermenêutica está intimamente ligada à de fenomenologia e à concepção de verdade como *dês-ocultamento*. A fenomenologia heideggeriana, enquanto procura deixar ver a partir dele mesmo o que se mostra, como se mostra por si mesmo [34d / 65c], é essencialmente hermenêutica. O que se



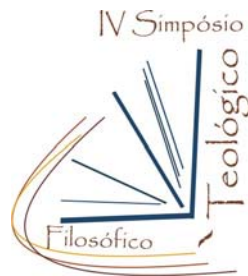
mostra em si mesmo, o fenômeno, é, segundo Heidegger, o próprio ente, o que é desse ou daquele modo. Ao manifestar-se o ente revela o seu sentido ou a sua verdade. O fenômeno da verdade é propriamente o manifestar-se próprio do ente enquanto tal. Entretanto, a verdade do ente só pode ser compreendida à luz da pré-compreensão do ser. O ente só se manifesta àquele ente, que tem como privilégio uma relação constitutiva com o ser, ou seja, cujo modo de ser consiste em compreender o ser. Tal ente, o ser humano, é aquele que Heidegger denomina justamente de “Dasein”, aí-ser.

É preciso distinguir, portanto, entre verdade ontológica e verdade ôntica. A primeira refere-se ao próprio ser, como tal, e ao modo de ser ou estruturas constitutivas de cada região do ente: mundo, linguagem, arte, técnica, etc. Ela manifesta o que o ente é. O ser é sempre o ser do ente. Já a verdade ôntica tem a ver com as características de determinado ente. P. ex. a determinação do que é a linguagem, enquanto fenômeno humano, tem um cunho ontológico. Ao contrário, a explicação das características da gramática da língua portuguesa situa-se no plano ôntico. O estudo de uma língua particular pressupõe certa compreensão do que é uma língua, i.e. do ser da linguagem. Mas a explicitação da pré-compreensão ontológica deste fenômeno já não é uma tarefa da lingüística. Compete à filosofia, concebida como fenomenologia. A fenomenologia propriamente dita, segundo Heidegger, é ontologia. E é também hermenêutica.

1.1. O horizonte global da compreensão

Sem descer aos detalhes que seriam necessários para a plena elucidação do projeto heideggeriano, podemos apontar três características essenciais da hermenêutica, enquanto método de compreensão e interpretação do sentido do ente e do (seu) ser. O que é compreendido, porém, não é propriamente o sentido, mas o ente e, portanto, o ser no seu sentido. Em primeiro lugar, não é possível compreender o sentido de um fenômeno particular senão à luz do todo. Este todo compreendido como condição de possibilidade da compreensão do ente é o ser como tal. O ser não é um ente, mas sim como o horizonte a partir do qual os entes se manifestam como entes. O sentido de ser, ou seja, a maneira como é compreendido o ser do ente como tal, o ente enquanto ente, determina radicalmente a compreensão do modo de ser de cada ente e de suas várias regiões.

Entretanto, o horizonte global do ser em função do qual os entes são compreendidos apresenta-se onticamente como um determinado mundo. O termo “mundo” aqui não significa obviamente a totalidade dos entes materiais justapostos que compõem o universo físico. Trata-se do significado antropológico ou existencial do termo, como o todo articulado dos significados dos entes que se manifestam ao ser humano nas suas relações recíprocas. Não podemos compreender p.ex. o que é um livro, a não ser em conexão com muitas outras coisas articuladas entre si, que são compreendidas implicitamente (papel, gráfica, leitura, cultura, etc.). É esta rede complexa de

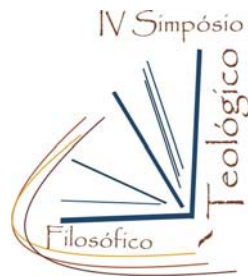


referências, na qual o ser humano colhe o significado de cada ente, que dá sentido à sua existência. Nesta acepção podemos falar de mundo grego e mundo moderno, mundo operário e mundo do espetáculo, e assim por diante. Cada ser humano compreende a si mesmo e as outras pessoas e coisas a partir de seu mundo. Ainda que seja peculiar e estritamente singular, o mundo de cada um está inserido num contexto histórico e sociocultural que o condiciona. Todo ser humano ao emergir para sua existência própria já está envolvido por um sistema simbólico de representações e valores, por uma interpretação da realidade no seu todo, que ele assimila espontaneamente e que configura decisivamente o seu horizonte de compreensão das coisas e de si mesmo.

Entretanto, este mundo não é dado simplesmente a priori. Ele é construído mediante as experiências de assimilação dos significados já oferecidos pela cultura à qual pertence cada um, ou novamente descobertos no contato direto com os fenômenos. Mas esta mesma assimilação e descoberta de significados que vão constituindo e alterando o sentido do todo, não pode acontecer senão no horizonte desta mesma totalidade de sentido pré-compreendida e co-apreendida. Ocorre, portanto, no compreender um condicionamento recíproco entre a parte e o todo. A compreensão do particular é condicionada pela pré-compreensão do todo; o compreender do todo, por sua vez, é mediado pela compreensão de seus elementos. Esta circularidade do compreender pode ser expressa também em termos de mediação e imediação. Trata-se de uma intuição imediata, ou seja, não mediatizada por um raciocínio, mas resultante da simples apreensão do sentido do ente no horizonte do todo. Por outro lado, a compreensão é mediata, justamente porque o significado de cada coisa é patenteado sobre o pano de fundo de uma totalidade complexa de sentido previamente compreendida.

Deste mútuo condicionamento entre o todo e a parte resulta o que Heidegger chama de “círculo hermenêutico”, i.e. a estrutura circular do compreender. A explicitação do sentido do ente acontece à luz de uma pré-compreensão implícita do mesmo ente num horizonte global. Isso comporta a pré-definição seja deste horizonte no qual se insere o ente a ser compreendido, seja do ponto de vista sob o qual ele será focalizado, seja, enfim, do sistema de categorias que servirá para expressar o compreendido. O círculo consiste em pressupor implicitamente o sentido que deve ser expresso. Trata-se, segundo o autor de “Ser e Tempo”, de um pressuposto inelutável de nosso compreender, correspondente à sua estrutura fundamental, enquanto finito ou fático. Seria ilusório pretender um conhecimento absoluto, independente de qualquer pressuposto.

Considerar este círculo como vicioso e tentar escapar dele ou aceitá-lo como uma imperfeição inevitável constitui um total mal-entendido a respeito da natureza do compreender. Não se trata de um pressuposto lógico, i.e. de uma premissa da qual resultaria a conclusão. O sentido da coisa particular não é deduzido da pré-compreensão global do mundo. Ele é patenteado imediatamente à sua luz, i.e. em



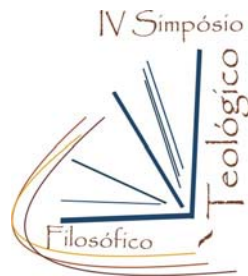
função da rede de relações que o engloba. Por outro lado, da dependência de uma pressuposição não resulta a relativização subjetiva da compreensão das coisas. Os pressupostos adotados na explicitação filosófica do sentido dos fenômenos não são indiferentes. O importante é, na sua interpretação ontológica, não assumir ao acaso qualquer perspectiva, nem acolher sem mais a que domina a compreensão ordinária de todo mundo, mas elaborar rigorosamente os próprios pressupostos interpretativos a partir do próprio fenômeno [153a / 210b]. Com efeito, embora só tenhamos acesso ao ente à medida que ele se introduz em nosso mundo, a pré-compreensão que já temos do mundo é ditada em última análise pela própria manifestação do ente, que será tanto mais profunda e autêntica quanto mais cada um o livrar das capas interpretativas inadequadas que muitas vezes o recobrem e deixar que ele se mostre em si mesmo por si mesmo.

Esta caracterização da abordagem hermenêutica do ente a contrapõe, como se vê, ao pensamento lógico, especialmente na sua figura moderna, sob a forma tanto do racionalismo como do empirismo. Com efeito, em vez de situar-se conscientemente no interior do círculo do compreender na reciprocidade entre o todo e a parte, ao passar do implícito ao explícito, o pensamento lógico-analítico vai ou do todo à parte ou da parte ao todo. A lógica racionalista funda-se em conceitos e princípios universais definidos e estabelecidos a priori, para, dedutivamente, a partir deles, explicar a multiplicidade dos fenômenos particulares. O empirismo, especificamente na sua versão analítica, considera apenas as experiências particulares e contingentes de ordem sensível, exprimindo o seu significado em proposições, conectadas segundo as regras lógicas, para, mediante a sua generalização construir o discurso sobre o todo.

Nos dois casos, ao focalizar apenas as proposições predicativas, como elementos lógicos do discurso, ignora-se a riqueza das experiências originais, correspondentes às estruturas constitutivas do ente, cuja compreensão funda o sentido de qualquer discurso. Nem a afirmação do universal se enraíza na manifestação experiencial dos próprios entes, nem o conteúdo das percepções empíricas é integrado na compreensão do todo. A tendência do pensamento moderno a reduzir o processo racional ao nível do discurso lógico-demonstrativo, prescindindo da compreensão intuitiva dos fenômenos, que o fundamenta, embora seja válida no campo da ciência, constitui uma grave mutilação do âmbito da verdade filosófica. O discurso fenomenológico-hermenêutico, ao invés, consiste propriamente numa explicitação rigorosa das características essenciais do ente, pré-compreendidas em nossa experiência fundamental.

1.2. A diversidade das perspectivas hermenêuticas

A distinção entre as duas maneiras, lógica e hermenêutica, de interpretar a realidade já desvenda, num caso particular, certamente relevante, a segunda característica do método hermenêutico. Trata-se da consciência reflexa e sistemática de que o ente, cada ente e o ente no seu todo, é compreendido sempre sob determinado aspecto e,

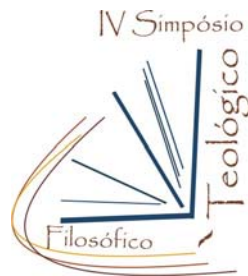


portanto, pode ser compreendido sob diferentes aspectos. Aliás, a referência feita acima a vários mundos também mostra, desta vez no plano ôntico, como a realidade pode ser abordada sob diversas perspectivas. Esta característica funda-se, segundo Heidegger, na própria natureza do compreender. Para entendê-lo, é preciso introduzir aqui uma nova distinção entre compreensão (Verstehen) e exposição (Auslegung) do que é compreendido. A exposição é o desdobramento do compreender, que resulta do que Heidegger chama de sua estrutura-como: algo é entendido como algo. O “como” de sua compreensão e exposição corresponde justamente ao aspecto sob o qual o ente é compreendido. O caráter expositivo da compreensão é o fundamento da hermenêutica enquanto interpretação do sentido compreendido. O termo “exposição”, tradução literal do alemão “Auslegung” é preferido, porque exprime melhor a radicalidade do fenômeno em questão do que “interpretação”, reservado para as formas mais explícitas e técnicas de exposição.

Na verdade, a exposição só é possível, porque o compreender como tal já é articulável. Ele já contém implicitamente a articulação que será desdobrada expressamente na exposição. Este desdobramento comporta vários graus de explicitação até o juízo predicativo e o discurso científico. Quem colhe laranjas da laranjeira está compreendendo esta árvore como fruteira sem precisar formular a proposição: esta árvore é frutífera ou é uma fruteira. O “como” que se expressa no predicado da proposição não surge originariamente com ela. Ele só pode emergir explicitamente na proposição, porque já estava contido implicitamente no nível antepredicativo da compreensão. Não existe, portanto, uma pura percepção, que prescindia da estrutura expositiva do compreender. O estar meramente diante de algo num puro olhar sem percebê-lo como ... equivale a não tê-lo compreendido ou a não mais compreendê-lo.

Em função da estrutura-como do compreender, o mesmo fenômeno pode ser abordado sob diferentes pontos de vista. Uma árvore p.ex. pode ser encarada como fruteira, como sombra, como elemento da paisagem, como lenha ou madeira de lei, etc. e também como organismo vivo do reino vegetal. Todos estes aspectos são verdadeiros, enquanto manifestam algo que pertence efetivamente ao ente em questão. Mas eles podem desocultá-lo em diferentes níveis de profundidade e com maior ou menor fidelidade ao que se mostra. O caráter hermenêutico da compreensão é, pois, correlativo do fenômeno da verdade como desocultamento. O próprio desocultamento do ente sob determinado aspecto implica o seu ocultamento sob outro aspecto. O que não se manifesta do ente excede assim o que dele se compreende sob cada ponto de vista. Mas a verdade é sempre a manifestação do ente, o sentido é o que se compreende sob determinado aspecto. Não há sentido a não ser na compreensão.

Esta estrutura perspectivista do compreender, incapaz de desvendar o sentido do ente na sua totalidade, revela mais uma vez o caráter finito da existência humana. A abordagem hermenêutica reconhece, portanto, a relatividade de nosso conhecimento,

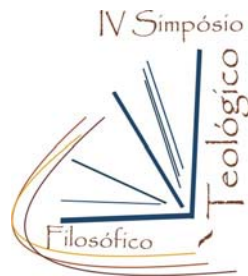


enquanto desvela de cada vez apenas um aspecto parcial do ente. Isso vale também das tentativas de compreensão do todo. Tais abordagens podem chegar a manifestar o sentido verdadeiro do todo, mas não totalmente, ou seja, apenas sob um ponto de vista entre outros possíveis. Nem por isso, a perspectiva hermenêutica incorre em relativismo, pois o que se mostra sob cada aspecto é o que é e pode ser afirmado como tal. Por outro lado, o que é afirmado sob um aspecto não contradiz o que é negado sob outro aspecto. Haverá contradição apenas se a afirmação do ente, feita sob um aspecto particular, for absolutizada.

1.3. Remoção das interpretações tradicionais

A terceira característica do método hermenêutico heideggeriano deriva diretamente do apelo a voltar-se “para as coisas em si mesmas” (Zu den Sachen selbst) [27e, 34d / 57b, 65c], próprio da fenomenologia do primeiro Husserl. Trata-se de deixar que as coisas se mostrem na sua própria realidade, sem projetar sobre elas categorias interpretativas convencionais, extraídas de outros fenômenos. A fenomenologia hermenêutica tem, portanto, uma face negativa, enquanto implica a retirada das capas interpretativas depositadas pelo pensamento tradicional sobre os fenômenos, para deixar que eles se manifestem por si mesmos na sua pureza original [35bc, 36cd / 66bc, 67d]. Positivamente trata-se de encontrar a perspectiva hermenêutica mas adequada para abordar cada fenômeno e o ente no seu todo. Quem não se dá conta de que há vários modos possíveis de acesso ao ente, assume espontaneamente a sua maneira de ver como a única acertada. Ao contrário, quem reflete sobre a estrutura hermenêutica do compreender dispõe-se a examinar criteriosamente as perspectivas vigentes na interpretação dos fenômenos e a procurar neles mesmos as pistas para uma abordagem satisfatória.

A insistência de Heidegger na necessidade de estabelecer lucidamente a perspectiva que orientará a investigação filosófica decorre de duas constatações básicas. A primeira é que o ser do ente de início e de ordinário não se mostra (explicitamente), embora seja a condição de possibilidade para a compreensão do que se mostra, i.e. do ente. Com efeito, vivemos em contato com entes, lidamos com eles de maneira mais ou menos familiar, podemos identificá-los e classificá-los e muitas vezes sabemos qual a sua origem e a sua finalidade. O ser, porém, não é um ente. Enquanto tal, sob o ponto de vista da vida quotidiana ou da atividade científica, que só se interessam pelo ente, ele não é nada. E, no entanto, é deste nada, que encobre o ser, que depende todo o nosso conhecimento. Desocultá-lo, passando de sua pré-compreensão implícita para uma noção explícita do ser do ente em geral ou de qualquer e suas regiões, exige um esforço cauteloso de interpretação. Todo mundo sabe dizer se determinada atitude é ou não justa. Mas poucos chegam a formular uma idéia clara e coerente do que é justiça. Daí a importância para a filosofia, enquanto ontologia, de cair na conta da delicadeza do processo fenomenológico-hermenêutico de explicitação do sentido de ser.



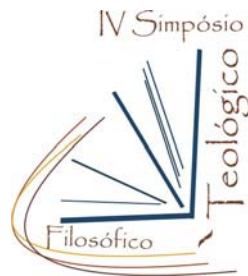
Esta convicção de Heidegger deve-se em última análise à descoberta, que ele pretende ter feito, da inadequação da interpretação do sentido de ser própria da metafísica e vigente ao longo de toda a história do pensamento ocidental. Segundo ele, a metafísica, desde suas origens com Platão e Aristóteles, compreendeu o ser como presença constante, no horizonte do tempo natural, enquanto sucessão de instantes. Só o presente é. O passado foi, mas já não é. O futuro ainda não é, será. Nesta perspectiva, o ser do ente é aquilo que nele não muda, mas permanece presente ao longo do tempo, como a substância. Ou, sob outro aspecto, a essência eterna e imutável em contraste com a mutabilidade dos entes singulares de nossa experiência. Intuindo a impropriedade de tal interpretação, Heidegger assume como tarefa fundamental do pensar filosófico repropor a questão do sentido de ser. Trata-se evidentemente de uma questão hermenêutica. É, portanto, de caráter hermenêutico, a investigação inaugurada com “Ser e Tempo” e levada adiante, como ele afirma expressamente, como única bússola em toda a trajetória de seu pensar.

2. A descoberta da perspectiva existencial

Na elaboração desta questão será necessário, por um lado, circunscrever bem a perspectiva rejeitada para evitá-la, num processo de destruição da história da ontologia, apontando, caso a caso, o caráter secundário e deformante das interpretações tradicionais dos fenômenos. Por outro lado, trata-se de identificar a perspectiva adequada para a compreensão mais própria e reveladora dos fenômenos e de aplicá-la fielmente na análise dos mesmos. Tudo indica que a intuição básica de Heidegger consistiu na compreensão existencial do ser humano em função do tempo kairológico, próprio da experiência cristã originária descrita no Novo Testamento. Ao mesmo tempo, a descoberta do significado originário da verdade como aletheia, sugerido pela fenomenologia, teria aberto para ele a perspectiva hermenêutica. Daí a compreensão da inadequação do sentido de ser proposto pela tradição metafísica a partir de uma interpretação cronológica do tempo. Restringindo-nos à leitura de “Ser e Tempo”, não adentraremos a questão do sentido de ser, que não é respondida na parte publicada dessa obra. Ao contrário, pretendemos examinar nesta segunda parte do trabalho qual o sentido da perspectiva existencial, termo com que Heidegger designa o ponto de vista sob o qual ele analisa o ser humano na seção da obra que ele denomina justamente de Analítica Existencial.

2.1. A análise da existência em vista da questão do sentido de ser

Como acabamos de ver, a questão que orienta todo o pensamento de Heidegger é a questão do sentido de ser. A meu ver, não se trata propriamente, como poderia parecer à primeira vista, do significado do termo “ser”, ou seja, do conteúdo da noção de ser como absolutamente universal, enquanto transcende todas as categorias, e, por isso, extremamente indeterminada em sua compreensão. O que interessa ao autor de “Ser e Tempo”, é, por assim dizer, esclarecer o status próprio do ser, que não é um ente, ou seja, a relação entre ente e ser, que ele chamará mais tarde de diferença



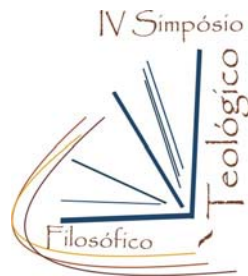
ontológica. A pergunta é propriamente como se deve compreender o ser na sua relação com o ente. Mas esta pergunta adquire imediatamente uma determinação específica. Trata-se da relação do ser com o único ente, cujo modo de ser consiste precisamente na sua relação constitutiva com o ser. Em outras palavras: com o ente que é essencialmente compreensão do ser. Este ente, o ser humano, é denominado por Heidegger, como todos sabem, de Dasein, i.e. aí-ser ou o aí-do-ser. Não discutiremos aqui o acerto desta tradução não usual e aparentemente esdrúxula. Nem vamos apresentar, como já foi dito, a resposta heideggeriana à questão hermenêutica sobre o sentido de ser, já que ela não é explicitada em “Ser e Tempo”, obra à qual nos atemos nesta exposição. Nela Heidegger apenas prepara a sua resposta à questão do sentido de ser, examinando o modo de ser do ente que compreende o ser. O pressuposto é que o sentido de ser dá-se na compreensão do ser que é o aí-ser.

Por outro lado, ele já sabe, como se viu, que o sentido de ser foi projetado pelo pensamento metafísico no horizonte do tempo. Portanto, deve haver uma relação essencial entre o tempo e a compreensão do ser, que constitui o modo de ser do aí-ser. Mais ainda, o modo de ser do aí-ser vem a ser precisamente a temporalidade. Ora, se o sentido de ser desvendado nas origens da metafísica mostra-se inadequado, é porque o ser do homem, enquanto compreensão do ser, foi interpretado à luz do tempo natural, como sucessão de instantes. Para interpretar autenticamente o sentido de ser faz-se mister, portanto, compreender o aí-ser, enquanto compreensão do ser, à luz de outra abordagem hermenêutica do fenômeno da temporalidade. Trata-se, como já foi dito, de uma compreensão kairológica ou existencial do tempo, que constitui o modo de ser do aí-ser. Toda a investigação desenvolvida na parte publicada de “Ser e Tempo” não tem outra finalidade senão justificar sistematicamente esta intuição originária de seu autor. Portanto, a compreensão precisa do sentido que Heidegger dá ao termo “existência” é fundamental para a interpretação correta dessa obra.

2.2. Perspectiva existencial X Perspectiva naturalista

“Existenz” em alemão – aliás, também “Dasein” – significa ordinariamente, como em português, a existência no sentido mais geral do fato de ser dos entes que constituem o conjunto da realidade. Heidegger, porém, aplica ambos os termos exclusivamente ao ser humano, para designar, não a sua existência como fato, mas o seu modo de ser. Destarte, o termo “existência”, em si mesmo, como empregado em “Ser e Tempo”, nada adianta sobre o significado que Heidegger lhe atribui. Qual será então este significado? Como se caracteriza esta perspectiva hermenêutica existencial, que abre, segundo ele, para o sentido autêntico do fenômeno humano e, por isso, conduzirá todo o desenvolvimento da Analítica Existencial?

Várias vezes, ao longo da obra, Heidegger repete que a determinação do ser de um fenômeno requer que o ente cujo ser se trata de explicitar seja encarado numa perspectiva adequada. Para desvendar a sua estrutura ontológica é preciso ter diante de si, na perspectiva requerida, o ente que se trata de analisar. Este enfoque ôntico

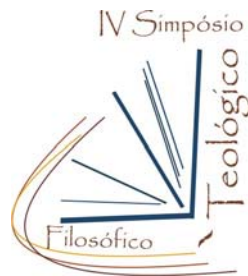


adequado para a abordagem do fenômeno humano é dado, segundo Heidegger, pela pergunta “quem é você?” em contraste com a pergunta tradicional “que é o homem?” ou “o que você é?” [42c / 77c, § 25]. Nesse último caso, a resposta será sou um indivíduo da espécie humana; resposta seguida por toda uma descrição da natureza humana, enquanto contradistinta das outras espécies de entes intra-mundanos e supra-mundanos: uma pedra, uma planta, uma casa, um anjo ou um deus. Cada espécie de ente tem seu modo de ser ou sua essência, definida em função de certas características ou propriedades. O ser humano será compreendido então como “animal racional”, composto de corpo e alma ou como “eu”, consciência, um sujeito, origem de atos de conhecer, desejar, produzir, sentir, etc. e contraposto a tudo mais como objetos de tais atos. A perspectiva hermenêutica implícita nesta concepção do ser humano, com todas as variantes elaboradas pelo pensamento metafísico, é justamente o que Heidegger rechaça. Trata-se da interpretação do fenômeno humano a partir de categorias extraídas das coisas do mundo, visto sob determinada perspectiva, que se pode denominar de naturalista [22a / 50b].

A resposta à pergunta “quem é você?” vai naturalmente numa direção completamente diversa. Responde-se dizendo o próprio nome e contando a própria história. “Eu sou fulano de tal, nascido em certo lugar, filho de sicrano e beltrana, que estou fazendo isso e aquilo em vista de tal ou qual objetivo, etc.”. O fenômeno que Heidegger pretende analisar na sua estrutura ontológica é este. Trata-se, propriamente, não da história contada, da auto-biografia, enquanto narrativa, mas da história vivida por cada um, da vida, não na sua consistência biológica e orgânica, mas como minha existência pessoal. A compreensão que cada um tem de sua existência, embora já aconteça dentro de determinada perspectiva, i.e. já tenha virtualmente o caráter expositivo, como se disse acima da compreensão em geral, precede qualquer discurso explícito. Heidegger pretende – e parece que tem nisso razão – que é assim que nós sempre nos compreendemos implicitamente, embora ao tentar explicitar o que somos submetemos a nossa experiência existencial à interpretação ontológica vigente do fenômeno humano.

Isto não quer dizer que a concepção naturalística do ser humano, própria da tradição metafísica, pressuposta pelas ciências positivas e adotada muitas vezes também na vida quotidiana, seja falsa. Trata-se, segundo Heidegger, de uma perspectiva hermenêutica menos adequada para a revelação do ser do “aí-ser”. Tal afirmação não pode, porém, ser plenamente justificada de antemão. Só no decurso da análise se poderá constatar se o que se revela na perspectiva existencial é mais rico e verdadeiro do que as concepções antropológicas resultantes da abordagem naturalística do fenômeno humano. Entretanto, quem se dispõe efetivamente a assumir a perspectiva existencial, focalizando tal fenômeno sob o prisma da pergunta “quem é você?” não pode deixar de constatar a sua força reveladora.

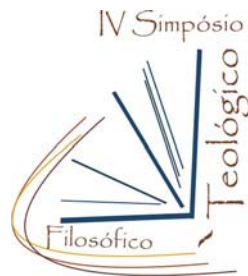
2.3. Características da perspectiva existencial



Detalhando as características ontológicas básicas do fenômeno humano, considerado existencialmente, detectamos como seu primeiro traço constitutivo, a singularidade (*Jemeinigkeit*) [41b, 42d, / 77a, 78b]. Minha vida é estritamente minha [42d / 78b]. Ninguém pode vivê-la em meu lugar, nem dispensar-me de minha responsabilidade por ela [42a, 240b, 263c, 278d / 77a, II 20b, 47b, 65b]. Evidentemente, a Analítica Existencial, ao desvendar a estrutura ontológica do “aí-ser”, vai apontar traços que são comuns a todo ser humano, chamados por Heidegger de “existenciais”. Mas uma dessas características é precisamente que a existência não pode ser entendida adequadamente como caso particular de um esquema geral, como acontece com os entes que não são do modo do aí-ser [42d / 78b]. Cada um de nós se compreende em função de um projeto unitário estritamente singular, insubstituível e irreduzível a qualquer denominador comum.

Com isso já se anuncia uma segunda característica, talvez a mais decisiva, do aí-ser na perspectiva existencial. Cada um é como ele se compreende [52c-53a /]. Com efeito, quando me entendo como minha história, dou-me conta de que sou esta compreensão de mim mesmo e nada mais. A tradição metafísica já na época clássica e, sobretudo, desde o início dos tempos modernos entendeu o ser humano como o ente que compreende o ser e, neste horizonte, compreende a si mesmo e aos outros entes. Entretanto, a compreensão do ser, conforme proposta por Heidegger, na perspectiva da existência, não se confunde com a auto-compreensão da alma humana, do sujeito ou do espírito, como consciência [46b / 82c]. A consciência foi entendida como reflexão do eu sobre si mesmo. Reflexão espontânea e constitutiva do próprio eu, sim, mas sempre como o ato mental de voltar-se sobre si mesmo, sobre algo que já é, ou seja, um substrato sobre o qual se exerce a auto-reflexão. Na nova perspectiva, a própria idéia da reflexividade da consciência é abandonada. O aí-ser é a sua própria compreensão. Sua maneira de ser é, sendo, compreender o (seu) ser [12c / 38d]. Nele não há nenhum desdobramento entre a compreensão e o compreendido. Na perspectiva existencial e histórica, assumida por Heidegger, eu sou como compreendo a minha vida. Não há, primeiro, a vida e depois a sua compreensão pelo aí-ser. O aí-ser como existência, sua vida, é o que cada um compreende como ele mesmo. Não se trata, portanto, de uma “substância pensante” que reflete sobre si mesma, como quer Descartes, nem de um sujeito permanente dos próprios atos.

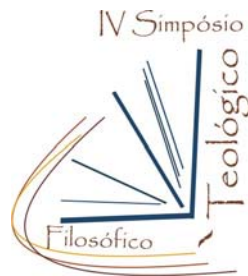
Por outro lado, a auto-compreensão do aí-ser não é algo meramente teórico ou neutro. Ele se caracteriza como o ente que, ao ser, se importa com (seu) ser, pro-cura ser [12b / 38c]. Trata-se de um novo aspecto do fenômeno humano na perspectiva da existência. Ser é o que importa em cada momento a este ente [42a / 77a]. Sendo, ele não pode ser indiferente em relação ao seu ser [42d / 78b]. Também o pensamento clássico concebeu o ser humano numa perspectiva teleológica como o ente que busca ser mais, ao tender para seu fim. Neste caso, porém, a perfeição de sua natureza é uma possibilidade a ser ainda alcançada e realizada. O aí-ser, ao invés, enquanto é como se compreende e ao compreender-se se importa com seu ser, não é algo já dado que pode ser mais. Ele é primariamente o seu poder-ser, aquilo que em cada



momento ele pode ser [42e, 143c / 78c, 198c]. Ele se compreende nas suas possibilidades de ser, em função das que assume e das que rejeita. Estas possibilidades são constitutivas de sua compreensão de si mesmo. Ao se compreender, cada um percebe que sua existência na está pronta e definida, mas sim aberta para um por-vir que, enquanto assumido como seu, já determina o que ele é. A possibilidade como característica da existência é a determinação mais original e mais positiva do aí-ser [143c-144a / 198c-199a]. Dizer que o aí-ser é o seu poder-ser representa uma ruptura drástica com a ontologia tradicional. A afirmação torna-se, porém, evidente desde que ele não seja concebido como substância ou sujeito, mas como a sua própria auto-compreensão.

Já que é essencialmente a sua possibilidade de ser, o aí-ser encontra-se essencialmente ante uma alternativa radical. Ele pode ganhar-se ou perder-se, ser ou não ser aquilo que ele propriamente é. Ele pode perder-se ou ainda não se ter assumido, enquanto sua essência comporta o apropriar-se de si mesmo [42e / 78c]. Estes dois modos básicos de ser do aí-ser, ser o que ele propriamente é (autenticidade) ou não ser o que ele propriamente é (inautenticidade), fundam-se na singularidade da existência, enquanto ela é estritamente de cada um [42e-43a / 78c]. É sua singularidade, que o coloca diante da alternativa fundamental de apropriar-se ou não de seu ser. O tema tradicional dos dois caminhos, que comparece tanto na Bíblia como em outras culturas, é repensado aqui na perspectiva existencial. Trata-se de uma experiência humana fundamental, que, no entanto, não costuma ser tematizada com categorias adequadas. A alternativa aqui não caracteriza o agir de um sujeito previamente constituído, que pode se orientar numa ou noutra direção. Ela se refere ao próprio ser do aí-ser, que, sendo, pode ser ou não ser propriamente o que ele é.

O sentido último do ser do aí-ser, como se apresenta em “Ser e Tempo” é a sua temporalidade. Ao entender-se como possibilidade, o aí-ser entende-se a partir de seu futuro. Com efeito, toda possibilidade é um ainda-não-ser, que é apreendido antecipadamente como determinante de seu ser. “Futuro” não significa aqui um “agora”, que ainda não se realizou, mas que se tornará realidade depois. Trata-se antes de um “por-vir”, em função do qual o aí-ser atualmente se compreende no seu poder-ser [325c / II 119b]. Ele é como projeto de si mesmo, orientado para a possibilidade que elege como sua. Entretanto, as suas possibilidades não são ilimitadas. Em cada momento, ele já é e este fato de já-ser determina de muitas maneiras o âmbito de suas possibilidades. Ele se compreende como já sendo desta ou daquela maneira e esta facticidade afeta o seu poder-ser. A facticidade, enquanto pertence à compreensão do aí-ser, é um elemento de sua estrutura ontológica. Seu sentido é o passado existencial. Não se trata, porém, do que já era e não é mais. O passado existencial, enquanto ter-sido, está necessariamente integrado na compreensão do aí-ser. E é em função de seu por-vir que ele, enquanto já sendo deste ou daquele modo, é presente ao mundo. O presente existencial do aí-ser é condicionado por seu passado e orientado por seu futuro. Trata-se da existência fáctica, cujo sentido, segundo Heidegger, é dado pela temporalidade existencial. Nela



está incluído, de maneira mais ou menos explícita, tudo o que tenho sido e que pertence necessariamente ao meu ser. Por outro lado, ao compreender a minha vida, não posso deixar de projetar-me para frente em função do que pretendo ser. Eu sou este projeto enraizado no meu já-ser. A temporalidade existencial marca, mais uma vez, um modo de pensar o ser humano incompatível com a tradição metafísica.

3. Modos de pensar incompatíveis com a perspectiva existencial

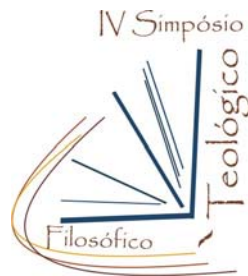
Tem-se, porém, a impressão de que, nem sempre, os comentadores da da Analítica Existencial e os que se comprazem em empregar termos nela encontrados penetraram efetivamente na perspectiva que ela supõe. Repetimos que é fundamental para a compreensão dos existenciais, focalizar adequadamente o fenômeno em questão, que se apresenta onticamente na resposta à pergunta “Quem sou eu?” ou “Quem é você?”.

3.1. A estrutura sujeito-objeto

É o que acontece, p. ex., em relação à fórmula “ser-no-mundo”. Muitas vezes é explicada como expressão do fato de que o ser humano está situado, enquanto inserido nas coordenadas espaço-temporais, num aqui e agora, que o limita e constitui a sua facticidade. Ora, esta é exatamente a concepção do aí-ser e do mundo rejeitada frontalmente por Heidegger. A noção existencial de mundo torna-se patente quando se percebe que a pergunta “Quem sou eu?” não pode ser respondida sem que se abra um horizonte global, que “Ser e Tempo” chama de “mundo”. Sem descer aqui a uma interpretação explícita da estrutura ontológica do mundo, podemos constatar que na compreensão de nós mesmos incluímos necessariamente uma série de relações mais ou menos explícitas com outros entes e, em última análise, como o conjunto dos entes, revelados em função do projeto que eu sou. Portanto, a compreensão que cada um tem de si mesmo inclui o ente que ele não é.

Daí se segue, insiste Heidegger, que originariamente não me compreendo como um eu isolado, um sujeito contraposto aos objetos de seus atos, p. ex. de pensar e conhecer, desejar e sentir, utilizar e produzir. A estrutura sujeito-objeto, vigente ao longo da tradição metafísica, é assim relegada a uma forma secundária e menos adequada de interpretação do fenômeno humano. Empregar tais categorias significa não entender ou não aceitar a perspectiva heideggeriana. Fica também excluído pela raiz o problema do conhecimento, próprio da filosofia moderna, como questionamento da possibilidade de acesso do sujeito ao mundo, ou seja, aos entes que não sejam ele mesmo. Não tem o menor sentido levantar esta questão, uma vez que na auto-compreensão do aí-ser os entes intra-mundanos já estão manifestos no horizonte do mundo existencial, ainda que em graus diferentes de proximidade e explicitação.

3.2. Princípios metafísicos constitutivos do ente

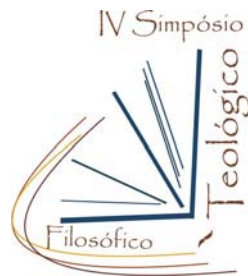


Por outro lado, falar de atos do ser humano, ou mesmo de suas propriedades é, de novo, desconhecer a perspectiva existencial. Pensar, conhecer, etc. não são interpretados como atos que se sucedem temporalmente no sujeito e que se distinguem de seu núcleo essencial e constante. Trata-se de possibilidades de ser do aí-ser. E se este é as suas possibilidades, é mister reconhecer que cada uma destas possibilidades afeta todo o seu ser. Pensar, conhecer, etc. não são senão expressões derivadas da auto-compreensão originária que constitui o ser do aí-ser. Na perspectiva existencial não diremos p. ex. que ele é um ser pensante ou capaz de pensar, mas que ele é, eventualmente, pensando, ou seja, nesta possibilidade radical. Do mesmo modo, cada sentir e desejar, não é senão uma expressão ôntica de uma estrutura fundamental do aí-ser, a disposição afetiva. Ele é permanentemente afetado deste ou daquele modo, sem que compreender e disposição afetiva representem duas realidades justapostas que compõem o seu ser. Ao contrário, do ponto de vista existencial, o compreender é sempre afetado e a disposição afetiva é compreensiva.

Portanto, as diversas características do modo de ser do aí-ser não são concebidas como propriedades de uma coisa ou de um sujeito. Não se trata de partes distintas que constituem um todo, como inteligência e vontade, corpo e alma ou espírito, mas de dimensões ontológicas de sua existência fáctica. Elas são comparáveis às três dimensões dos corpos, que os estruturam no seu todo, em contraste com as partes constitutivas que juntas compõem o todo. Rejeita-se, portanto, a explicação ontológica dos entes por princípios constitutivos intrínsecos, seja os aristotélicos ato e potência, forma e matéria, seja as diferentes faculdades do sujeito no pensamento moderno.

3.3. Dualismo inteligível/sensível

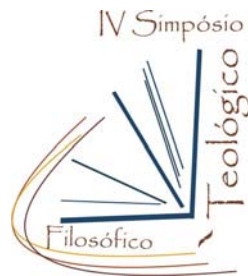
Acrescentemos apenas mais uma das conseqüências desestabilizadoras do pensamento filosófico tradicional resultantes da abordagem heideggeriana do fenômeno humano. Trata-se do próprio fundamento da metafísica como saber do que está além do físico, ou seja, além dos entes singulares e mutáveis de nossa experiência sensível. Com efeito, a metafísica refere-se ou às essências do ente, puramente inteligíveis, imutáveis e eternas, enquanto prescindem das condições materiais, próprias dos entes mundanos, ou a entes inteiramente imateriais. Como se viu, o ser do ente é concebido na tradição filosófica como presença constante no horizonte do tempo natural. Com o abandono do tempo natural como perspectiva fundamental da interpretação do sentido de ser, caem também por terra as distinções constitutivas da metafísica: sensível / inteligível, temporal / intemporal, existência / essência. Heidegger pretende ter recuado na sua interpretação da temporalidade, como ser do aí-ser, a um plano mais originário, anterior a estas distinções, que não deixam de ter sentido, ainda que secundário. É preciso ter sempre presente que na perspectiva hermenêutica, à luz da noção de verdade como des-ocultamento (aletheia), diferentes interpretações, em princípio, não se opõem como verdadeiro/falso, mas sim como mais ou menos reveladoras do sentido do ente e de seu ser.



Quais são as conseqüências da superação da perspectiva naturalista na interpretação do fenômeno humano? Como pensá-lo a partir do ponto de vista mais originário proposto por Heidegger? É claro que a recusa da distinção sensível/inteligível acarreta a renúncia à noção metafísica de essência, como puro inteligível, universal e imutável. Por outro lado, é preciso recordar que “Ser e Tempo” não responde à questão do sentido de ser. Não dispomos, portanto, a esta altura de uma compreensão de ser alternativa à dominante na ontologia tradicional. Mais ainda. O projeto heideggeriano de determinar o sentido de ser a partir da interpretação do ser do ente que compreende o ser, desvendado ao final da análise como temporalidade existencial, fracassou. É o que reconhece o próprio Heidegger com a inversão ou vira-volta de seu pensamento nos anos posteriores à sua obra prima. Em vez de definir o sentido de ser a partir das características do fenômeno humano enquanto compreensão do ser, ele admitirá que é a verdade do ser que determina o destino do pensar humano. Esta confissão não quer dizer, porém, que os resultados da investigação realizada em “Ser e Tempo” tenham sido rejeitados. Pelo contrário, foi necessário percorrer até o fim o caminho da descoberta do modo de ser do aí-ser para constatar que ele não tem saída, ou seja, que a fundamentação do sentido de ser a partir da sua compreensão pelo aí-ser, apesar das intenções contrárias, permanece ainda prisioneira do primado da subjetividade, próprio da metafísica moderna. Portanto, a conversão do pensar de Heidegger da auto-suficiência da compreensão humana do ser para a acolhida das suas iniciativas no pensar não foi um processo arbitrário, mas a conseqüência natural do fruto colhido em “Ser e Tempo”.

Embora não se possa depreender positivamente de “Ser e Tempo” a concepção do sentido de ser que se delineará progressivamente na obra subsequente de Heidegger, é possível visualizar algumas conseqüências formais da adoção da perspectiva existencial na compreensão do modo de ser do aí-ser. Com efeito, a sua “essência” não é entendida como a natureza de uma espécie de entes, mas como a historicidade de uma história singular. Existe sim um padrão com o qual o aí-ser, enquanto poder-ser, deve conformar-se. Mas este padrão não se identifica com valores próprios da natureza humana, a serem realizados pelo agir humano. Trata-se antes de um padrão meramente formal que consiste em compreender a sua existência a partir de sua possibilidade definitiva como ser-para-a-morte. É mediante esta resolução que, ao libertar-se para a liberdade, o aí-ser passa a ser o que ele propriamente é. Não se trata, portanto, de uma natureza que tem como propriedade ser livre e histórica, mas da historicidade da liberdade em contraposição a qualquer natureza. É verdade que elementos, que se poderiam chamar de “naturais” no fenômeno humano, são levados em consideração também pela perspectiva existencial, mas tão somente como a facticidade dos condicionamentos da liberdade. A natureza na sua racionalidade não é promovida a fim, norma e valor para o ser humano.

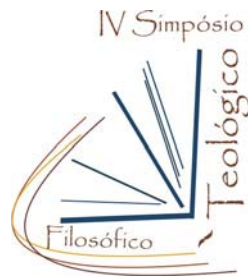
3.4. Analogia entre o sensível e o supra-sensível



Outra expressão fundamental da superação da oposição sensível/inteligível, detectável já em “Ser e Tempo”, tem a ver com a compreensão do ser do ente expressa na linguagem. Com efeito, o pensamento metafísico reconhece, em geral, a dependência de nossas idéias da percepção sensível. Na linha aristotélica p.ex. a formação dos conceitos é explicada por abstração a partir do fantasma, i.e. de imagens dos entes intramundanos, provenientes dos sentidos externos. Destarte, os conceitos de tais entes mantêm uma relação essencial para com tais imagens e não podem ser pensados sem elas. Quanto aos conceitos propriamente metafísicos, de realidades supra-sensíveis, também eles não podem ser pensados senão por analogia com as idéias dos entes mundanos. Assim, além de seu significado próprio, os conceitos que são predicados por analogia dos entes que não pertencem ao mundo material recebem um segundo significado análogo e, no caso, metafísico. Desse modo, os fenômenos de caráter imaterial são expressos por termos que se referem originariamente a imagens sensíveis. O significado de “compreender” p.ex., em português e em outras línguas neolatinas, baseia-se na semelhança do fenômeno mental assim nomeado com fenômenos como pegar, agarrar, captar, significado original do latim “prehendere”, ainda presente no português “prender”. O mesmo vale de termos como conceito, definição, transcendência, imanência, substância, sujeito, etc.

Ora, toda esta explicação da linguagem metafísica é questionada pela perspectiva existencial. Não se trata da transposição do significado próprio de um termo referente a uma realidade do mundo a um novo significado referente a uma realidade supra-sensível experimentada e compreendida como semelhante à primeira. Na verdade, os significados apreendidos no contato originário do aí-ser com os entes intra-mundanos têm um caráter existencial, anterior à distinção entre sensível e inteligível. O significado dos termos claro/escuro p.ex. não se refere originariamente à simples luminosidade física ou à sua falta, mas à situação humana de maior ou menor visão de suas possibilidades existenciais. A distinção entre uma clareza meramente sensível e uma clareza de idéias corresponde a uma análise ulterior do fenômeno originário de caráter existencial. Também o significado originário do termo “visão”, que acaba de ser empregado, se insere no mesmo existencial, anterior à distinção metafísica entre o ver sensível das cores e a intuição intelectual das idéias.

Este significado existencial dos fenômenos é expressamente apontado em “Ser e Tempo” a propósito do espaço, enquanto dimensão do mundo, que pertence, por sua vez, como se viu, ao ser do aí-ser como ser-no-mundo. Heidegger mostra convincentemente como os significados dos termos aqui/ali, perto/longe, direção e lugar, referem-se originariamente não ao espaço físico, mas à posição dos entes intramundanos no mundo do aí-ser e no seu projeto. À crítica que Heidegger fará mais tarde da noção de metáfora como pertencente ao paradigma metafísico do pensar, foi objetado o uso freqüente de metáforas justamente na fase de seu pensar que se apresenta como superação da metafísica. Trata-se, porém, de mais um mal-entendido. O que ele rejeita como metáfora é a interpretação metafísica da linguagem simbólica



como transposição do significado de um termo, de um referente sensível a um novo referente pertencente ao mundo supra-sensível. Ora, o significado dos termos simbólicos de sua linguagem refere-se a algo nem sensível, nem insensível, mas existencial. Tal é, com efeito, segundo ele, o sentido originário da compreensão que o aí-ser possui de si mesmo e dos entes que lhe vêm ao encontro no seu mundo. Esta consideração da linguagem mostra talvez da maneira mais cabal como Heidegger pretende ter superado o dualismo metafísico, não evidentemente pela redução do mundo inteligível das essências ao meramente empírico, mas pela revelação de um plano mais radical, no qual pensar adequadamente o ser do ente.

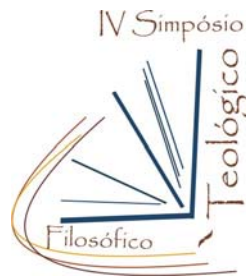
4. Questionamentos da perspectiva existencial heideggeriana

Completaremos as reflexões precedentes com a indicação sumária de algumas dúvidas que tem suscitado e pode suscitar a perspectiva hermenêutica adotada por Heidegger em “Ser e Tempo” e o modo como ele a aplica na análise ontológica do aí-ser. Já constatamos que “Ser e Tempo” não se distancia suficientemente do paradigma da subjetividade próprio da filosofia moderna. Uma vez que o próprio Heidegger reconhece esta limitação e a supera com a conversão de seu pensamento posterior, não nos deteremos neste ponto.

Tampouco discutiremos a fundo a objeção de E. Levinas, que recusa as posições do autor de “Ser e Tempo” por seu caráter ontológico. Seu pensamento, enclausurado no horizonte do ser, seria incapaz de pensar o outro ser humano na sua radical alteridade e, assim, encontrar nele o vestígio do absolutamente outro. A meu ver, a crítica de Levinas tem cabimento apenas a respeito do imanentismo do sujeito moderno, aspecto ultrapassado por Heidegger com sua concepção de ser-no-mundo, já em “Ser e Tempo” e muito mais na obra posterior. Na verdade, o horizonte do ser, enquanto tal não encerra necessariamente o pensamento na identidade consigo mesmo. Ele é de si ilimitadamente aberto, permitindo pensar o infinito sem prejuízo de sua transcendência, na dialética entre ser e não-ser, compreender e não-compreender, como demonstra a grandiosa especulação de um Agostinho e de um Tomás de Aquino, entre outros. Aliás, que significaria pensar fora do horizonte do ser, se ser não é senão o nome para o horizonte do pensar humano?

4.1. Omissão do outro na constituição do aí-ser

Se o outro humano ou divino não é suficientemente valorizado em “Ser e Tempo”, o motivo será outro. Na verdade, no mundo do aí-ser o outro está imediatamente presente como co-aí-ser. Ninguém pode compreender-se sem incluir na sua auto-compreensão uma infinidade de outros, mais ou menos próximos, a começar por sua família, passando por amigos e colegas, até outros mais distantes, que não podem, contudo, ser ignorados, já que o mundo quotidiano está inserido no âmbito maior do público com suas várias dimensões. Neste sentido, não há para Heidegger o problema do conhecimento do outro aí-ser como tal, assim como não há por que duvidar da



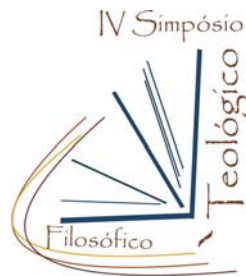
realidade do ente intramundano em geral. Entretanto, já que não pretende em “Ser e Tempo” construir uma antropologia propriamente dita, ele deixa conscientemente de tratar da questão da natureza do conhecimento, por assim dizer, pessoal, do outro na sua originalidade, que acontece p.ex. entre amigos. Acrescenta, porém, que a resposta a tal questão deverá ser elaborada à luz da estrutura do ser-com, constitutiva do aí-ser.

O que certamente está ausente nessa obra é a idéia da constituição da identidade pessoal a partir da alteridade, i.e., do outro eu, seja na reciprocidade, como quer P. Ricoeur, seja pela prioridade absoluta do outro, como propõe E. Levinas. De fato, para Heidegger em “Ser e Tempo”, o aí-ser, como o ente que se importa com seu ser, se compreende a partir de si mesmo e do projeto que dá sentido à sua existência. Esta interpretação ontológica do ser humano, que tem, sem dúvida, fortes apoios na experiência, cujo acerto, contudo, não pretendemos agora discutir, não comporta, em todo caso, qualquer egoísmo no plano ôntico da existência de cada um. Com efeito, à medida que relativiza todas as possibilidades intramundanas, ao compreender-se como ser-para-a-morte, o aí-ser, livre para dar por si mesmo um sentido ao seu projeto de vida, pode muito bem orientá-la oblativamente para o outro numa solicitude genuína (*echte Fürsorge*).

4.2. Omissão da dimensão corporal do ser humano

Para muitos também causa espécie a omissão da dimensão corporal nas análises de “Ser e Tempo”. São raras e rápidas as menções do corpo humano ao longo da obra [108d, 117d, 368a]. Heidegger certamente alude a uma problemática da espacialidade do corpo humano, cuja discussão é remetida para outra ocasião. Pode-se alegar também aqui que “Ser e Tempo” não foi concebido como antropologia filosófica e sim como introdução à questão do sentido de ser. Esta resposta seria, porém, insatisfatória, dada a desproporção entre as menções esparsas do corpo humano e a tratativa extensa de outras dimensões da existência. Como contraste bastaria considerar a importância que a fenomenologia de Merleau-Ponty dá a esta temática, por certo na pretensão de completar as lacunas de “Ser e Tempo” sob este aspecto.

Na verdade, porém, a obra de Heidegger, não exclui o corpo humano, mas o considera de um ponto de vista que os autores da objeção não chegam a perceber suficientemente: a perspectiva existencial. Na sua auto-compreensão o aí-ser se compreende como homem ou mulher, jovem ou velho, belo ou feio, alto ou baixo, gordo ou magro, são ou enfermo e assim por diante. Estas e muitas outras dimensões corporais estão presentes na compreensão que cada um tem de si. Na perspectiva existencial, a corporeidade está relacionada com a espacialidade existencial do aí-ser. Por outro lado, ela se manifesta especialmente através dos sentimentos (*Stimmungen*), fundados na disposição afetiva (*Befindlichkeit*), enquanto elemento constitutivo, juntamente com o compreender, da estrutura fundamental do aí-ser. Eles revelam a facticidade da existência. Têm certamente um substrato fisiológico. Mas o



seu sentido originário não reside neste plano, mas no que eles revelam de si próprio ao aí-ser. A visão naturalista do corpo como organismo, própria das ciências biológicas, não é a perspectiva adequada na interpretação ontológica do fenômeno humano. Falar do corpo como uma parte da essência humana seria recair no dualismo metafísico. Pode-se, pois, descartar como infundada a alegação a respeito da desvalorização do corpo na obra de Heidegger.

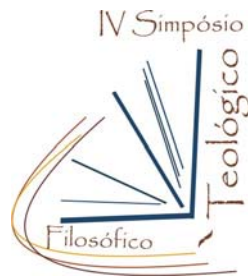
4.3. Omissão da dimensão ética da existência

Em conexão ou não com a (pretensa) desvalorização do outro, é assacada a Heidegger a omissão completa da perspectiva ética na Analítica Existencial, bem como nos seus escritos posteriores. Esta acusação é grave, na medida em que a dimensão ética é considerada pela tradição filosófica e certamente também na visão pré-filosófica das diferentes culturas como a expressão mais elevada da existência. Heidegger, porém, mesmo na longa análise do fenômeno da consciência (Gewissen), exclui expressamente uma interpretação moral da sua voz, atribuindo-lhe apenas um sentido estrutural-ontológico como o apelo que o próprio aí-ser dirige a si mesmo para ser o que ele propriamente é. Em textos posteriores ele se refere à distinção entre razão teórica e razão prática como uma interpretação secundária do fenômeno humano.

É o caso, porém, de perguntar se a perspectiva radical da existência, por ele adotada, forneceria alguma pista para a compreensão da experiência do bem e do mal, ou da obrigação moral, tão relevante na existência humana. Ao descartar, como se viu, a idéia de natureza humana e de sua normatividade, tanto quanto o conceito de valor, promovido a chave de interpretação da realidade na Filosofia dos Valores de seus primeiros mestres universitários, Heidegger veda esta via para a fundamentação do ethos. Poder-se-ia, contudo, desenvolver talvez, à base de suas análises, uma Ética da liberdade à la Sartre? Também esta hipótese parece rechaçada, seja pelas observações feitas a propósito do pensamento sartriano na “Carta sobre o Humanismo”, seja pelo fato de não se encontrar expressamente, pelo menos, qualquer desenvolvimento neste sentido na sua obra posterior. Como se viu, ele não pretende dar qualquer conotação moral à alternativa fundamental entre existência autêntica e inautêntica. A falta de uma reflexão sobre a dimensão ética da existência em “Ser e Tempo” levanta, portanto, uma questão que continua de pé.

4.4. Omissão da transcendência ilimitada do ser humano

Igualmente intrigante é a desconsideração na Analítica Existencial da experiência da transcendência, ou seja, do dinamismo da existência humana, insatisfeita com qualquer realização parcial, em busca de sempre mais. Certamente, o ser humano se experimenta como mortal, enquanto suas possibilidades de ser são limitadas pela morte. Por certo, Heidegger afirma expressamente em escrito pouco posterior a “Ser e Tempo” que a interpretação ontológica do aí-ser como ser-no-mundo não antecipa,



positiva ou negativamente, a questão de um possível ser-para-Deus (Vom Wesen des Grundes, p.39 n.56). Com isso, aparentemente quer dizer que o ser-para-Deus não pertence à estrutura ontológica do aí-ser, mas constitui uma possibilidade ôntica.

Prescindindo da explicitação possível de um ser-para-Deus na compreensão de cada aí-ser, a pergunta que se põe é se a tendência espontânea a um mais, tanto na linha do conhecimento como do desejo, não constituiria um fenômeno tão originário como o ser-para-a-morte. A experiência humana fundamental não consiste justamente na tensão entre a finitude da sua condição histórica e a ilimitação de suas aspirações? Heidegger retrucaria talvez que compreender-se a partir de possibilidades trans-mundanas, embora seja onticamente possível e, de fato, ocorra, não é compatível com a estrutura ontológica do aí-ser enquanto ser-no-mundo. Resposta, ao que parece, não plenamente satisfatória. Com efeito, por que o horizonte mundano deverá ser interpretado como definitivamente fechado pela morte, sem qualquer abertura a uma possibilidade superior? Em todo caso, a afirmação da finitude radical do aí-ser parece discutível à luz da própria fenomenologia da existência.

Chamamos a atenção para possíveis limites internos na aplicação do método utilizado nas análises levadas a cabo em “Ser e Tempo”. Poder-se-ia ainda questionar a própria perspectiva hermenêutica seguida por Heidegger nessa obra. Tal discussão requer, porém, uma nova investigação.