

Capítulo 1. A ontologia heideggeriana do *possível* e a dissidência no interior da fenomenologia

§ 1. A fenomenologia do possível como possibilidade da fenomenologia

A hierofania hermenêutica de Heidegger e a meditação sobre a possibilidade de uma doação que estivesse antes da evidência, onde a convertibilidade do real e do verdadeiro se desse na própria doação da possibilidade do ver evidente como desvelamento e desocultação, conduz às últimas conseqüências o programa de uma fenomenologia da fenomenalidade do fenômeno como descrição pura da doação absoluta de algo a uma consciência¹⁵. O mesmo efeito de dissidência provocou a discussão do conceito de «actualidade». Essa imensa máquina de comentário que é a obra de Derrida (em permanente crescimento) tem o seu único ponto de exterioridade na destituição semiótica da ideia fenomenológica de coincidência temporal entre um querer dizer e um preenchimento intuitivo adequado a um tal dizer¹⁶.

¹⁵ Cf. Heidegger, «Mein Weg in die Phänomenologie» (1969: 81-90). A apresentação mais interessante do modo como a hermenêutica de Heidegger é sobretudo a radicalização da questão da fenomenalidade como *possibilidade* no interior da teoria husserliana da evidência é feita por J. L. Marion em *Réduction et Donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la Phénoménologie* (1989).

¹⁶ Vejam-se os principais textos de Derrida sobre a fenomenologia, «*L'Origine de la Géométrie. Introduction*» (1962), «*La Forme et le Vouloir-dire. Note sur la Phénoménologie du Langage*» (1972: 185-207), ou *Le Problème de la Genèse*

E a desmaterialização inevitável da corporeidade do objecto, provocada pelo deslocamento metodológico do olhar descritivo para o corpo próprio, onde esse olhar encontra a sua raiz e o seu sentido, conduz a uma verdadeira «redução da consciência» a um *cogito carnal* ou *cogito da carne fenomenológica*. Esta evidência do corpo próprio é também a consequência de um dispositivo de estridência aplicado a um dos conceitos fundadores da teoria husserliana da evidência: neste caso ao conceito de «corporeidade» daquilo que se dá. O trabalho de Merleau-Ponty deve precisamente ser tomado, no seu conjunto, como o deslocamento da evidência para o seu ponto cego num corpo que é doação absoluta e permanente de si a si próprio, mas que tem nessa autodoação a impossibilidade da verdade apodíctica acerca de si.¹⁷ Para Merleau-Ponty, a única evidência — que é uma não-evidência porque privada de ego — é a evidência do corpo próprio que permanentemente se oferece a si mesmo, de forma não temática, em cada acto de acesso a outra coisa. E porque o corpo [*corps*] daquilo que aparece é fundado, enquanto aparecer, no corpo/carne [*chair*] onde se dá esse aparecer, sem que esse rasto de corporeidade invisível se deixe absorver na visibilidade do que é visto, a fenomenologia da evidência só pode encontrar a sua legitimidade numa ontologia da reversibilidade infinita do corpo, da dobra da carne sobre si mesma onde o sentir e o sentido, o tocar e o ser tocado se fundem de tal modo que engendram a cada momento um excesso de doação, um excesso de corporeidade, que está muito para além de qualquer verdade, de qualquer adequação. O visível deixa de ser pleno, satura-

dans la Philosophie de Husserl (1990). A discussão mais rigorosa do suposto husserliano de uma temporalidade do presente absoluto e pleno, onde, no agora actual, se fundisse o acto da consciência de um eu presente a si e o aparecer do objecto, encontra-se em *La Voix et le Phénomène*, em especial no capítulo «Le Signe et le Clin d’Oeil». «Se o presente da presença a si não é simples — escreve aí Derrida — então, toda a argumentação de Husserl está ameaçada no seu princípio» (1967: 68). Para uma discussão da leitura de Derrida, veja-se Bernet, «La Présentification du Passé et la Question d’ une Métaphysique de la Présence. Notes sur la Temporalité chez Husserl» (1982a).

¹⁷ Cf. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception* (1945, em especial o § «La théorie du corps est déjà une théorie de la perception»: 235-239).

do, porque não pode absorver em si o invisível da corporeidade onde ele se desdobra¹⁸.

O conceito de evidência como «adequação» deu ainda origem ao que podemos designar como a refutação teológica da fenomenologia. Levinas escuta sempre no termo «evidência» o equivalente da «identificação» da consciência com o seu objecto, o mesmo é dizer, da assimilação do objecto ao olhar que o vê. A essa «violência» de evidência opõe Levinas a ideia de apelo e de imperativo que emerge do objecto como diferença primeira, enquanto enigma colocado por um Deus que nunca foi presente, ou enquanto rosto que me olha requerendo o seu reconhecimento mas sem nunca se querer manifestar plenamente¹⁹.

¹⁸ «É necessário que (...) entre os meus movimentos e aquilo que eu toco, exista uma relação de princípio, um qualquer parentesco. (...) Tal só pode acontecer se, ao mesmo tempo que sentida do interior, a minha mão seja também acessível do exterior, tangível ela mesma, por exemplo, por uma outra mão, se ela toma lugar entre as coisas que ela toca, se, em certo sentido, uma delas se abre enfim sobre um ser tangível de que ela faz parte. (...) A partir do momento em que eu vejo (como o indica o duplo sentido da palavra) que a visão seja desdobrada por uma visão complementar ou por uma outra visão: eu mesmo visto do exterior, tal como um outro me veria, instalado no meio do visível» Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible* (1964: 176-7).

¹⁹ Levinas, no texto «La Conscience Non-Intentionnelle» (1991), texto no qual reconhece «é sem dúvida a Husserl que eu devo a origem dos meus escritos» (1991: 141), depois de sublinhar que «encontramos em Husserl um privilégio da presença, do presente e da representação» (1991: 143), escreve: «Estará o pensamento no seu conjunto votado à adequação e à verdade? (...) Será o pensamento por essência relação àquilo que lhe é igual, quer dizer, essencialmente ateu?» (1994: 145). Por isso, ao aparecer do fenómeno na evidência que revela e expõe o objecto na verdade, o mesmo é dizer, naquilo que nela há de igual à consciência que o antecipa e que se preenche intuitivamente nesse aparecer, opõe Levinas o «enigma». «Esta forma para o Outro de solicitar o meu reconhecimento conservando o seu *incognito*, desdenhando o recurso ao piscar de olho da compreensão recíproca ou da cumplicidade, essa forma de se manifestar sem se manifestar, designamo-la — remontando à etimologia desse termo grego e por oposição ao aparecer indiscreto e vitorioso do *fenómeno* — como enigma. (...) O fenómeno, a aparição em plena luz, a relação com o ser, assegura a imanência como totalidade e a filosofia como ateísmo. O Enigma, a intervenção de um sentido que perturba o fenómeno, mas disposto a retirar-se como um estranho indesejável a menos que se escutem os seus passos que se afastam, é a própria transcendência, a proximidade do Outro enquanto Outro» (1949: 209 e 213).

Mais do que o tempo, o que nos separa hoje de Husserl e do seu programa teórico são as sucessivas refutações da ideia de evidência nas quais a fenomenologia pós-husserliana parece condenada a consumir-se²⁰. Mas, por isso mesmo, pensar hoje a actualidade da fenomenologia não será pensar a legitimidade da teoria fenomenológica da evidência apesar das repetidas demonstrações da sua impossibilidade?

Aquilo que os herdeiros de Husserl recusam na teoria da evidência é sobretudo o que eles pensam ser a equivalência estrita entre 1) as figuras da autoadoção, 2) a consciência dóxica da certeza, 3) a esfera egológica da apodicticidade e 4) a modalidade efectiva do objecto evidente. Por esse facto, o dispositivo privilegiado de desconstrução da teoria da evidência consiste em dissolver cada uma dessas teses inscrevendo-as no horizonte do seu duplo negativo, enquanto fundamento real da sua própria positividade fenomenológica. Trata-se então de fazer aparecer a) a autoadoção sobre um fundo de ausência, b) a certeza como modificação da suposição, c) a apodicticidade do Eu sobre a experiência da originariedade do Outro, d) a efectividade a partir do horizonte da possibilidade. O paradigma desta inversão múltipla está contido no último dos termos: o do vínculo efectividade/possibilidade. É ele que orienta todas as outras inversões. Afirmar o carácter primitivo do *possível* sobre todas as figuras da efectividade transformou-se na tese decisiva de destituição da teoria da evidência. Por esse facto, o tema da possibilidade forneceu desde muito cedo o operador das mais importantes dissidências no interior do movimento fenomenológico.

²⁰ Ao mesmo tempo, e de forma totalmente independente, os programas filosóficos herdeiros da crise do positivismo e da descoberta da impossibilidade de distinção entre proposições elementares dotadas de uma evidência empírica e proposições protocolares, desenvolviam-se segundo dois dispositivos de recusa da teoria da evidência: a orientação para a forma da linguagem, na radicalização, por Russell e Tarski, do princípio da justificação recorrente dos enunciados linguísticos, e o reconhecimento dos contextos pragmáticos e argumentativos da compreensão linguística que substituiu, em teoria da ciência, o princípio realista da correspondência pelo critério, proposto por Neurath, da verdade-coerência. Sobre a história do conceito de evidência no positivismo lógico e na filosofia analítica, veja-se P. Achinstein (ed.), *The concept of evidence* (1983).

§ 2. A possibilidade em *Ser e Tempo*

Na verdade, a importância conferida por Husserl à questão da possibilidade e, por outro lado, a indeterminação das relações de fundação e de dependência entre as suas diferentes figuras, transformaram a questão da *possibilidade* num dos lugares de ruptura no interior do movimento fenomenológico. *Ser e Tempo* de Heidegger desempenhou nessa ruptura um papel decisivo. Tal pode ser descoberto logo na Introdução, quando se lê: «Acima da efectividade está a *possibilidade*. A compreensão da fenomenologia reside inteiramente em apreendê-la como possibilidade» (Heidegger, 1927: 38). Em si mesma, esta formulação não é senão a legitimidade antecipada de um desvio teórico. Mais do que proceder à exploração da dimensão doutrinária efectiva da fenomenologia, Heidegger apresenta a pergunta pelo sentido do Ser na forma de uma radicalização das possibilidades de pensar abertas pela obra de Husserl. Pensar o conceito fenomenológico de *possibilidade* até às suas últimas consequências implicava para Heidegger fazer da fenomenologia husserliana uma possibilidade entre outras da pensabilidade dessa possibilidade, ou melhor, o paradigma da ocultação da pensabilidade do possível. O privilégio heideggeriano do possível face ao efectivo é a declaração da falência da fenomenologia e da sua teoria da evidência.

Mas, na afirmação da excelência da possibilidade sobre a efectividade Heidegger vai muito além de uma declaração de método. O primado do possível face ao efectivo é a tese fundadora da analítica do *Dasein*²¹. A determinação do *Dasein* como um «compreender» [*Verstehen*], reenvia à tese do «ser-possível» [*Möglichsein*]

²¹ O primado do possível que orienta a interpretação heideggeriana da fenomenologia pode ser lido como a radicalização do estatuto transcendental que Husserl tinha conferido à *possibilidade* na teoria da evidência enquanto pergunta pela doação absoluta. Na teoria da evidência, Husserl teria ficado circunscrito à doação na sua originariedade — privilegiando assim a efectividade e actualidade daquilo que se dá à consciência, enquanto que Heidegger teria interrogado a própria originariedade da doação. Como escreve Tugendhat (1967: 242): «A radicalização por Heidegger da pergunta pelo dado originário tornou-se pela primeira vez possível pelo novo sentido que ele lhe atribuiu: já não como pergunta pela doação mais originária do ente, mas como pergunta pela origem da doação em geral.»