

A abertura fenomenológica em Martin Heidegger

João Pedro Domingues Caetano de Barros

**Dissertação
de Mestrado em Filosofia Geral**

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Filosofia Geral, realizada sob a orientação científica de António de Castro Caeiro.

Para a Sheila.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos professores Mário Jorge de Carvalho, Nuno Ferro, Nuno Venturinha, Paulo Lima e Hélder Telo pela excelência dos seus seminários. Obrigado à Sara, Catarina, Daniela, João Mourão, Júlia, Flora, Arthur e ao David. Obrigado a todos pelos conselhos e disponibilidade que tiveram ao longo do mestrado.

Um agradecimento especial ao Paulo José Miranda por ter mostrado, há uns anos atrás, a coisa filosófica em “carne e osso”. Sem os seus cursos, leituras e textos esta dissertação não existiria. Obrigado também à Família ECON, pelas sessões de sábado à tarde dedicadas à palavra escrita e falada. Recordo-me particularmente de uma abertura da temporada onde o Professor António Castro Caeiro fez uma sessão sobre Melancolia. O alemão, grego e latim dessa sessão vieram do futuro e dos seminários onde aprendi novamente a ler. Obrigado. Obrigado por teres aceite a tarefa árdua de orientar alguém que não se deixou orientar. Obrigado pelo amparo na redação final. Obrigado a todos por me terem ensinado a ler.

Agradeço também à Celfocus por me ter concedido o tempo necessário para este trabalho. Obrigado à Família ISCTE. Obrigado à Dina Pedro e à equipa Dinamite por mostrarem a importância da técnica, da repetição e dos pés bem assentes no chão antes e após cada movimento.

Agradeço aos meus pais, sogros, irmãos e irmãs pela disponibilidade que sempre tiveram. Obrigado aos nossos filhos e aos nossos sobrinhos. Um agradecimento especial ao Lucas por me ter mostrado a estranheza que é ser *captado* por uma planta pela primeira vez.

Um agradecimento especial à Sheila. Sem o teu esforço esta dissertação não teria sido simplesmente possível. Nem a dissertação nem o aí no mundo. Não há forma de retribuir tudo o que fizeste por mim.

Estou nas vossas mãos.

A abertura fenomenológica em Martin Heidegger

João Barros

Resumo

A Fenomenologia enquanto método de investigação filosófica propõe um acesso às coisas elas próprias (“Zur den Sachen Selbst!”). O termo “Sachen” refere-se não só às *coisas* que normalmente designamos por objetos físicos, como um talão de oferta, um computador, um carro, uma ponte sobre um rio, mas também, às *coisas* que estão presentes sem essa materialidade e, por vezes, até de forma mais ostensiva, como o *peso* que as segundas-feiras de manhã trazem consigo, o que fizemos e não devíamos ter feito, o autocarro que não aparece ou a aproximação da data de entrega de um trabalho a que nos dedicamos nos últimos meses. Ou ainda, se nos limitarmos a um sentido estreito do contexto onde a frase foi inicialmente proferida, as “Sachen” seriam os objetos sobre os quais as diferentes ciências se debruçam.

Mas o que significa, afinal, um regresso às coisas elas mesmas? De onde partimos e de que forma nos podemos aproximar das coisas? Quer isso dizer que quando acedemos às coisas no nosso *dia-a-dia* não acedemos às coisas como elas são? Estarão as coisas cobertas no seu modo natural com a possibilidade de se revelarem através do método fenomenológico?

Esta dissertação é um estudo da fenomenologia que tem como ponto de partida as questões acima apresentadas. Tem inscrito no seu programa isolar a unidade do sentido da fenomenologia a partir da inflexão que se dá em Martin Heidegger e a leitura que o próprio faz das Investigações Lógicas de Edmund Husserl.

A tese que aqui se persegue é a seguinte. *A fenomenologia é um movimento de regresso em direção às coisas elas mesmas. Este regresso é um movimento contrário ao afastamento das coisas elas mesmas. Um afastamento que resulta de um fuga da estranheza da ausência de uma resposta – a estranheza do ser-no-mundo.*

PALAVRAS-CHAVE: Fenomenologia, Heidegger

The Phenomenological opening in Martin Heidegger

João Barros

ABSTRACT

Phenomenology as a philosophical research method proposes an access to the things themselves (“Zur den Sachen Selbst!”). The word “Sachen” refers not only to the *things* that we normally refer to by physical objects, like a receipt, a computer, a car, a bridge over the river, but also, to the things that are there, without that material quality, but sometimes in a even more ostensive way, like the burden of monday mornings, what have done that we shouldn’t had done, the bus that doesn’t show up or the upcoming deadline of a work that we have dedicated to in the last months. Or even, if we limit ourselves to the context where the maxim was initially said, the “Sachen” are the objects that are studied by sciences.

But what does it *really* mean, a return to the thing themselves ? Where do we start from and how can we approach things ? Does it mean that things in everyday life are not the things themselves ? Are they covered in their natural way and available to be disclosed by the phenomenological method ?

This dissertation is a study of phenomenology that has as starting point the above questions. It’s program is to isolate the unity of the meaning of phenomenology trough the inflexion that occurs in Martin Heidegger and he’s reading of Husserl’s Logical Investigations.

It pursuits the following thesis. Phenomenology is a movement towards the things themselves. This return is a counter movement to the withdraw from the things themselves. A withdraw that results from a flight from the uncanniness of not having an answer - the uncanniness of being-in-the-world.

KEYWORDS: Phenomenology, Heidegger

*“Uma casa é as ruínas de uma casa,
uma coisa ameaçadora à espera de uma palavra;”*

Manuel António Pina, Como se desenha uma casa

Índice

ABREVIATURAS	9
I. Introdução	10
1. A fenomenologia como possibilidade de lucidez	10
2. Tema da dissertação.....	11
3. Esquema do percurso da Dissertação	13
4. A Historicidade na tradição Fenomenológica. Explicação do título da tese.....	14
5. A fenomenologia de Heidegger no período de 1919 a 1925	15
II. O contexto do surgimento da investigação fenomenológica	16
1. A crise das ciências.....	16
2. O Positivismo. Lógica dedutiva e indutiva.	17
3. O Afastamento entre a realidade Humana e as ciências	19
4. A separação das várias ciências	20
5. A tarefa da Fenomenologia como abertura pré-científica à realidade.....	20
6. A situação filosófica na segunda metade do século 19. A Filosofia e as ciências.....	21
III. Os primeiros passos da Fenomenologia	22
1. A Psicologia de Franz Brentano.....	23
2. As Investigações Lógicas de Edmund Husserl	26
IV. A intencionalidade como descoberta fundamental da Fenomenologia	34
1. Intencionalidade como estrutura da vivência	35
2. A constituição da própria intencionalidade.....	37
3. O percebido a partir dele mesmo (“Wahrgenommenheit”).....	39
V. Isolamento preliminar do sentido da Fenomenologia em Heidegger	45
1. Mostrar-se a si próprio.....	45
2. Mostrar-se a partir de si próprio.....	47
3. O regresso às coisas elas mesmas	49
4. A decadência.....	50
VI. O Encobrimento e a fuga na analítica existencial	52
1. Ser-no-mundo.....	54
2. Mundo-ambiente e Mundo natural	54
3. Ser-em	58
4. Ser-com	62
5. A estrutura da antecipação no cuidado de si.....	67
6. Encobrimento e Fuga	68
Conclusão	71
Bibliografia	76

ABREVIATURAS

Os textos que restituiremos com base na Gesamtausgabe serão citados pela abreviatura GA, à qual se seguirão o número do volume e a indicação da(s) página(s) respectiva(s).

Os restantes textos serão citados pelas abreviaturas que indicamos abaixo, seguidas pelo número da(s) página(s) de cada vez em questão:

SuZ Martin Heidegger 2006 (1927). Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer.

CT Heidegger, Martin, and Irene Borges-Duarte. 2008. O conceito de tempo. Lisboa: Fim de Século.

I. Introdução

1. A fenomenologia como possibilidade de lucidez

A Fenomenologia enquanto método de investigação filosófica propõe um acesso às coisas elas próprias¹. O termo “Sachen” refere-se não só às *coisas* que normalmente designamos por objetos físicos, como um talão de oferta, um computador, um carro, uma ponte sobre um rio, mas também às *coisas* que estão presentes sem essa materialidade e, por vezes, até de forma mais ostensiva, como o *peso* que as segundas-feiras de manhã trazem consigo, o que fizemos e não devíamos ter feito, o autocarro que não aparece ou a aproximação da data de entrega de um trabalho a que nos dedicamos nos últimos meses. Ou ainda, se nos limitarmos a um sentido estreito do contexto onde a frase foi inicialmente proferida, as “Sachen” seriam os objetos sobre os quais as diferentes ciências se debruçam.

Um “regresso às coisas elas mesmas” tem subjacente a ideia de que o acesso fenomenológico é um acesso que difere do acesso que caracteriza a atitude natural com a qual nos deparamos com essas mesmas coisas no nosso dia a dia. Somos confrontados com a possibilidade de que existe um erro de reconhecimento na nossa atitude natural e de que esse erro pode ser suprimido por uma transição *de* um *olhar* natural obscuro *para* um *olhar* fenomenológico e lúcido que “vê as coisas como elas são”. Esta transição pode ser operada por qualquer investigador desde que tenha presente em que é que consiste esse método.

Mas o que significa, afinal, um regresso às coisas elas mesmas? De onde partimos e de que forma nos podemos aproximar das coisas? Quer isso dizer que quando acedemos às coisas no nosso *dia-a-dia* não acedemos às coisas como elas são? Estarão as coisas cobertas no seu modo natural com a possibilidade de se revelarem através do método fenomenológico?

¹ GA 20 §8: “Die Phänomenologische Maxime lautet: “Zur den Sachen selbst”, gesprochen gegenüber Konstruktion und Freischwebendem Fragen in traditionellen, d.h. immer bodenlos gewordenen Begriffen.”, p.104

2. Tema da dissertação

Esta dissertação é um estudo da fenomenologia que tem como ponto de partida as questões acima apresentadas. Tem inscrito no seu programa isolar a unidade do sentido da fenomenologia a partir da inflexão que se dá em Martin Heidegger e a leitura que o próprio faz das Investigações Lógicas de Edmund Husserl.

A tese que aqui se persegue é a seguinte. *A fenomenologia é um movimento de regresso em direção às coisas elas mesmas. Este regresso é um movimento contrário ao afastamento das coisas elas mesmas. Um afastamento que resulta de uma fuga da estranheza da ausência de uma resposta – a estranheza do ser-no-mundo.*

Mais especificamente, iremos ver como Heidegger, no volume 20², Prolegómenos ao conceito da história de tempo, *repete* o problema da intencionalidade das *Investigações Lógicas* de Husserl. Se, por um lado, há uma *repetição* (“Wiederholung”) do problema da intencionalidade, por outro, este não se encontra ainda *descoberto* (“Entdeckung”) por Husserl nas suas investigações. O mesmo se passou com a própria fenomenologia, onde nos primeiros passos ainda não tinha *consciência* de si própria³.

Mostraremos como o tratamento que Heidegger dá à intencionalidade é constituído por vários momentos que no seu conjunto formam um *gesto* muito peculiar. Em primeiro lugar, Heidegger levanta e defende a intencionalidade de ataques e críticas que são impróprias e impedem, não só, uma compreensão do fenómeno que preside ao conceito da intencionalidade, como também, ao desenvolvimento da fenomenologia. Em segundo lugar, esta defesa é já o *prelúdio* do maior confronto que Heidegger irá fazer

²O Volume 20 das obras completas de Heidegger corresponde a uma transcrição do seminário que foi dado no semestre do verão de 1925 na universidade de Marburgo. Não houve acesso a quais foram as datas exatas em que as sessões ocorreram, mas terão sido 4 horas por semana entre o período de Abril e Setembro. O texto em alemão foi editado por Petra Jaeger através dos manuscritos que Heidegger usou na sessão e uma transcrição de Simon Moser dessas mesmas sessões.

³Merleau-Ponty afirma que a fenomenologia se pôs a caminho desde há muito tempo, um tempo que é anterior ao período histórico daquele a que pertence o normalmente designado como pai da fenomenologia, Edmund Husserl. A fenomenologia já vinha a ser praticada mesmo antes de haver consciência da própria Fenomenologia. Merleau-Ponty aponta como exemplos Hegel, Kierkegaard e até Nietzsche como precursores da fenomenologia. (Veja-se Maurice Merleau-Ponty, Fenomenologia da Percepção, Martins Fontes, São Paulo, 2018, p.1-3). No mesmo sentido poderíamos até falar de uma Fenomenologia do Tempo de Santo Agostinho, de uma Fenomenologia da Percepção em Aristóteles ou de uma Fenomenologia do Amor em Platão.

à fenomenologia *pura* de Husserl e que tem em vista a destruição da história da ontologia, neste primeiro momento, apenas até Descartes. Esta destruição não tem apenas o sentido negativo da *liberdade* como “libertação da tradição esclerótica e a dissolução dos encobrimentos sedimentados através dela”⁴, nomeadamente das noções *endurecidas* e *ambíguas* de *consciência* e *psique*, tem também o sentido positivo de *fundar* uma fenomenologia com base no tempo e que tem como momento estrutural a antecipação (“Besorgen”).

A antecipação no cuidado de si e a negligência por parte dos investigadores a algo de tão óbvio que constitui o seu *ponto de vista* serão explicadas a partir das estruturas constitutivas do Dasein, “in-der-Welt-sein”, “in-Sein” e “miteinandersein”. Estas estruturas serão apresentadas preliminarmente tal como Heidegger faz no volume 64, o conceito de tempo. Estas estruturas permitirão mostrar mais claramente o encobrimento que tornam a própria fenomenologia possível. Ou seja, a fenomenologia é um método de natureza *negativa* no sentido em que des-cobre o fenómeno. No entanto, esta atividade do investigador de *desencobrir* o que está posto pelo “Das Man” por cima do fenómeno não é suficiente por si só. As disposições afetivas do Dasein poderão impedir a própria investigação fenomenológica, nomeadamente, a disposição que é a expressão mais íntima do fenómeno da morte, a angústia. Perante a angústia o Dasein organiza uma fuga que poderá assumir várias formas. Essa fuga, que também poderá ser caracterizada por uma fuga da estranheza do *ser-no-mundo*, impede que o Dasein permaneça *tempo suficiente*⁵ para que *as coisas se mostrem a si mesmas a partir de si mesmas*⁶.

Estaremos então em condições de isolar o sentido do dito “*as coisas mostrarem-se a si mesmas a partir de si mesmas*” através de Aristóteles. Mais especificamente, a partir da interpretação que Heidegger faz dos termos φαινόμενον e λόγος que

⁴ SuZ: “bedarf es der Auflockerung der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen”, p.22

⁵ Importa sublinhar que a *falta de tempo* como fuga tem dois sentidos distintos. O primeiro é a falta de tempo devido a compromissos sob a égide do tempo uniforme do quotidiano, como sejam, *compromissos de calendário* e *datas de entrega*. O segundo sentido é a *falta de tempo* do Dasein enquanto ser-para-a-morte. Para Heidegger esta estranheza é uma disposição fundamental para a filosofia.

⁶ SuZ: “Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen”, p.34

correspondem aos termos gregos constituintes da palavra fenomenologia⁷.

3. Esquema do percurso da Dissertação

É naturalmente um programa extenso que não poderá ser levado a cabo na sua totalidade nesta dissertação. De qualquer das formas não queríamos deixá-lo de apresentá-lo como programa que poderá ser desenvolvido em oportunidades futuras. Assim, por questões estratégicas, a tese está dividida em três partes que no sentido formal, são semelhantes ao próprio seminário de 1925⁸.

Começaremos com a apresentação de alguns problemas que animavam o contexto científico da altura⁹, nomeadamente a tendência da investigação científica para o positivismo e o conseqüente desligamento do homem contemporâneo com a atitude científica. Isto servirá para mostrar, não só, a diferença entre fenomenologia e o método científico, mas também, o retardamento que Heidegger faz da apresentação formal de fenomenologia.

Passaremos depois para o problema da intencionalidade. A entrada será também ela feita através da história, nomeadamente através das investigações de Brentano e Husserl e da predominância do tema da *consciência* no discurso filosófico. Aí faremos um acompanhamento *pari passu* da análise que Heidegger faz da intencionalidade como descoberta fundamental da fenomenologia.

A parte final tem como propósito isolar o sentido da fenomenologia. Para se perceber melhor as dificuldades que estão presentes na investigação fenomenológica entraremos na analítica existencial de Heidegger. Esta parte é caracterizada

⁷ Heidegger leva a cabo esta análise em GA 17 §1, GA 20 §9 e SuZ §7.

⁸ Petra Jaeger indica que o curso foi anunciado na altura como “Geschichte des Zeitbegriffs” e tinha como sub-título “Prolegomena zur Phänomenologie von Geschichte und Natur”. O plano que foi delineado continha 3 partes: Análise do Fenómeno do tempo e a determinação do conceito de tempo; abertura da História do conceito de tempo; a partir dos primeiros dois pontos, elaborar o Horizonte para a pergunta pelo sentido do Ser de forma geral e pelo sentido do ser da história e natureza de forma particular. O desenvolvimento do seminário acaba por não cobrir os temas inicialmente previstos. De facto, são muitas poucas as semelhanças entre os conteúdos esboçados e os conteúdos desenvolvidos no próprio seminário. O nome “História do conceito de Tempo” acaba por ser pouco esclarecedor em relação aos conteúdos que são apresentados.

⁹ Mesmo que alguns dos problemas ainda tenham eco nos dias de hoje, não se pretende aqui desenvolver o problema da atitude científica. A atitude científica é usada apenas para criar contraste a fenomenologia.

essencialmente por um *andamento* de caráter mais preliminar tal como Heidegger o faz na conferência de 1924 sobre o conceito de tempo¹⁰.

4. A Historicidade na tradição Fenomenológica. Explicação do título da tese.

Há um outro aspecto que gostaríamos de sublinhar e que anima a própria investigação apesar de não o ser explicitamente desenvolvido: o problema da historicidade e da autenticidade. Se, por um lado, as diferenças entre Heidegger e Husserl são claras, por outro, não existe Heidegger sem Husserl. A diferença resulta simultaneamente de uma continuidade e descontinuidade da própria tradição. Este fosso está normalmente presente em movimentos originários; se os finais são absolutos, então as aberturas introduzem algo de completamente novo. A fenomenologia de Heidegger surge do silêncio - brota da ἀπορία da fenomenologia de Husserl em relação a problemas levantados por Heidegger. Há um *gesto* semelhante entre Husserl e Brentano. A questão que se tenta explorar é a relação entre historicidade, fenomenologia e o algo de completamente novo.

Importa também distinguir o que se disse acima, da ideia de progresso da fenomenologia. Ou seja, não se pretende defender a ideia que na fenomenologia de Heidegger há um avanço ou um recuo em relação à fenomenologia de Husserl ou que um está mais à frente do que o outro¹¹. O método será o de acompanhar e interrogar o autor ao longo das suas próprias investigações. Haverá referência a Husserl e Brentano, mas apenas no sentido de um *pedido de ajuda* ou *consulta* para melhor perceber o que é que está em causa nos problemas de Heidegger e a exploração do problema da historicidade como referido acima.

Pretendemos assim mostrar a abertura fenomenológica em Martin Heidegger nos seus diversos sentidos. Abertura enquanto os primeiros passos da Fenomenologia de Heidegger; abertura enquanto libertação da tradição no seu sentido positivo e

¹⁰ Veja-se GA 64, Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924), pp. 105s.

¹¹ Esta ideia de avanço é herdeira de um certo costume de ver a história como progresso e de que há primeiro uma tese que deve ser depois refutada e que após essa refutação uma versão sintetizada de ambas as teses surgirá. Ou seja, que a presença de uma tese, antítese e respetiva síntese de ambas, conduz necessariamente a uma tese melhor que a existente no ponto de partida. Não é essa a orientação que pretendemos tomar.

negativo do termo, e, por fim, abertura à investigação ao tema da fenomenologia em Heidegger.

5. A fenomenologia de Heidegger no período de 1919 a 1925

O percurso de Heidegger na fenomenologia foi efetuado ao longo de vários anos, tanto através dos ensinamentos que recebeu de Husserl como através dos seus próprios seminários. Todos os cursos de Heidegger do período de 1919 a 1925 estão sob a égide da fenomenologia. Grande parte dos títulos dos cursos tem em si o termo Fenomenologia ou um termo derivado de fenomenologia. Caso o nome não esteja presente no título uma rápida consulta ao índice do seminário mostrará a presença constante da fenomenologia nos cursos de Heidegger neste período.

Apesar da fenomenologia ser um tema comum a todos os seminários deste período, trata-se de um período sensivelmente de 6 a 7 anos onde os caminhos percorridos e os temas com os quais Heidegger, e os respetivos participantes dos seminários, se debateu foram bastante diversos, complexos e irreduzíveis apenas à noção ou estudo da fenomenologia. A escolha do ponto de partida recai sobre o seminário que é apontado como a súpula das investigações sobre fenomenologia de Heidegger desde 1919 ¹².

Os temas circunscritos pelo seminário devem ser entendidos à luz do subtítulo “Prolegómenos à História do conceito de Tempo”. Como Heidegger indica, o termo prolegómenos significa, em sentido estrito, o que de antemão deve ser dito e ficar resolvido. Ou seja, uma explicitação dos princípios que devem ser tratados e estabelecidos para que se consiga fazer uma fenomenologia da História e da Natureza.

O tema não seria assim a investigação fenomenológica da História e da Natureza, mas sim as noções que são necessárias apreender anteriormente à sua elaboração. É assim estabelecida uma relação entre Tempo, História e Natureza, onde o tempo (o conceito de tempo ou a história do seu conceito) corresponde à noção que devemos compreender previamente à fenomenologia da História e da Natureza. Esta análise do

¹² Veja-se Kisiel, T. (1985). On the Way to "Being and Time"; Introduction to the Translation of Heidegger's "Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs". *Research in Phenomenology*, 15, 193-226.

tempo é enunciada, mas não é levada a cabo por Heidegger nesse seminário ¹³.

II. O contexto do surgimento da investigação fenomenológica

1. A crise das ciências

Na abertura do seminário Heidegger apresenta a crise das ciências como força positiva para o regresso às coisas elas mesmas¹⁴. Sublinhamos que estamos no início do século 20. Heidegger apresenta vários exemplos concretos dos diferentes problemas que as ciências atravessam: a teoria da relatividade na física; a discussão se a matemática deve ser baseada em proposições formais ou num acesso intuitivo ao seu conteúdo, o problema de saber se a biologia reflete todos os elementos da vida. As ciências historiológicas estão perturbadas com a questão da própria realidade histórica e a teologia tenta reanimar a fé e a relação entre homem e deus. Não é possível entrar em detalhe no que estava em causa em cada região científica pois seria necessário um estudo aprofundado de cada uma das disciplinas apresentadas e isso cabe apenas ao físico, matemático, teólogo, biólogo e historiador. O ponto fundamental a que Heidegger pretende chamar a atenção é que a crise simultânea das diferentes ciências é um indício de que algo de estrutural se passa em todo o edifício científico e que cada ciência por ser regional é incapaz de se debruçar sobre o que poderá estar em causa.

Heidegger identifica dois momentos estruturais da crise. Em primeiro lugar, a diferença que existe entre o objeto como visto pelas ciências e o objeto em si e, em segundo lugar, a própria separação que existe entre as várias ciências individuais.

Estamos habituados a ver a História e Natureza da forma como as ciências as investigam. Este hábito leva a que tendamos a compreender a História e Natureza como áreas objetivas a que apenas temos acesso na forma como são investigadas através destas ciências. Heidegger questiona se uma determinada área temática da ciência nos dá necessariamente acesso à área das coisas a partir da qual os temas científicos são

¹³ Segundo Thomas Sheehan esta tarefa é levada a cabo no seminário do ano seguinte transcrito no volume 21 das Obras completas. Cf. *Heidegger, Martin, and Thomas Sheehan. Logic: The Question of Truth. Indiana University Press, 2010.* Cf. também <https://entitledopinions.stanford.edu/thomas-sheehan-heidegger-s-being-and-time>.

¹⁴ GA20 §1: " Die heutige Krisis in allen Wissenschaften hat demnach ihre Wurzeln in der Tendenz, das jeweilige Gegenstandsgebiet ursprünglich zurückzugewinnen," p.4

investigados. Não se trata de invalidar a ciência, mas sim de mostrar a diferença entre a sua investigação e a matéria que investigam. Uma ciência que trata da História não significa necessariamente que a História, como essa ciência a compreende, corresponda à História na realidade, ou seja, a ciência poderá não ver a história na sua essência, na historicidade. Pode dar-se o caso que o método científico deixe de lado algo de essencial e que esse movimento seja simultaneamente uma condição necessária ao seu avanço.

2. O Positivismo. Lógica dedutiva e indutiva.

A diferença entre o objeto da ciência e a matéria que investigam é explicada, em parte, pelo facto de as ciências, de um modo geral, serem dominadas pelo positivismo¹⁵. O positivismo corresponde à tendência para a determinação da realidade e a sua fixação num enunciado. A palavra “positivo” tem nas suas raízes o adjetivo latino triforme *positivus*, -a, -um. “*Positivus*” deriva do verbo *pono*, is, ere, possui, *positum* que poderia ser traduzido para português como pôr ou assentar ou fixar. O positivo é um acordo que se estabelece com uma determinada observação da natureza. A determinação que é posta não faz parte da natureza como tal. Temos, por exemplo, a faculdade de fazer determinações conhecidas que resultam de um *pôr* (no sentido de “fazer” e “fixar”). Não precisamos de ver todas as árvores para identificar uma árvore que nunca vimos. A determinação geral permite “esperar” por todas as árvores que viremos a reconhecer em fenómenos singulares sem precisarmos de as ver todas. Coisa impossível. Com isto não se quer dizer que as árvores sejam todas iguais. Para além da generalização que permite antecipar “indivíduos” existentes ou não, há também uma tendência predominante da nossa lucidez para a formalização. Tendemos para antecipar estados de coisas através do cálculo e medição. Há medição e cálculo operados por dispositivos tecnológicos que permitem identificar repetições com o objetivo de detectar o *positum*.

Estes enunciados sobre as coisas e as relações entre si permitem que consigamos *ver* o que está para além do que é dado. Generalizamos e transferimos conhecimento para os casos particulares. *Os homens nascem e morrem*, eis uma generalização. *Se eu sou um homem, então algures no tempo terei nascido e algures no*

¹⁵ GA20 §4 a): “In allen wissenschaftlichen Disziplinen herrscht der Positivismus.”

tempo também morrerei. É lógico. Nascermos e morremos porque é lógico.

Poderíamos, por exemplo, também pensar numa outra situação. Ao testar a presença de uma determinada patologia, usamos uma zaragatoa para retirar uma amostra do muco nasal, uma substância produzida pelo nosso aparelho respiratório. Ampliamos e analisamos a amostra para procurar a presença de determinadas proteínas para que seja possível enunciarmos “positivo/detectado” ou “negativo/inexistente”. A partir desta posição, são tomadas outras decisões como “fique em casa” ou “pode continuar a sua vida normalmente”. É a partir deste mecanismo, assente sob a prova da existência de determinados fatos, que o conhecimento natural avança e o território que vai cobrindo é cada vez maior. Estas construções lógicas sobrevivem ao teste do futuro, antecipam-no e são usadas como suporte às decisões que vão sendo tomadas.

No entanto, existem saltos inexplicáveis entre os diferentes momentos acima descritos. Em primeiro lugar, há a relação entre a detecção de uma proteína e o juízo “está infetado”. A proteína não tem *escrito* em nenhum lugar “sou uma infeção”. A infeção, por sua vez, não tem em si visível nenhuma indicação para que fiquemos em casa nos próximos 15 dias. Ambos os juízos estão assentes num conhecimento e numa experiência previamente adquiridos. Não estão presentes no momento da observação. Mas *facto* é que estabelecemos relações cognitivas que vão para além daquilo que nos é dado pelo simples ver.

A própria Lógica Proposicional Clássica resulta de uma tendência para fixar “valores de verdade”. Uma proposição: ou é verdadeira ou é falsa. A lógica proposicional clássica, em conjunto com a tendência positivista e tecnológica das ciências e um certo *pragmatismo*, poderá ter resultado numa tentativa de confinar a observação da complexidade natural em uma de duas possibilidades de valores, positivo ou não positivo, quando na realidade estamos perante um fenómeno complexo que na sua forma natural é desprovido de determinações e poderá estar impregnado de múltiplas possibilidades que não se limitam a positivo ou negativo. Se assim é, será que uma infeção, para regressar ao nosso exemplo, corresponde a um estado positivo de um único valor ou será antes uma multiplicidade de possibilidades? Não há apenas duas ou três variantes, mas tantas variantes como o numero de pessoas vivas e mortas e, em

cada pessoa há casos diferentes consoante o lugar onde se está, a atmosfera que a envolve, os outros que estão com essa pessoa, o que fez e irá fazer. Não corresponderá tudo isto à existência de múltiplos valores que está dependente da situação onde nos encontramos?

De qualquer das formas, o ponto que queremos sublinhar é o *positum* enquanto algo que não faz parte da realidade antes do inquérito científico e não é dado pelo simples captar do olhar humano. Necessita de conhecimento previamente adquirido, inferências e silogismos. Esta camada *lógica* tem como consequência um afastamento entre a realidade humana e a ciência¹⁶.

3. O Afastamento entre a realidade Humana e as ciências

Este afastamento é mostrado através do parágrafo inicial de Robert Musil no seu romance “O Homem sem Qualidades” quando apresenta o estado do tempo em Viena de Áustria:

“Uma zona de baixas pressões sobre o atlântico deslocava-se para leste, em direção a um anticiclone situado sobre a Rússia; não denunciava ainda qualquer tendência para o evitar, e dirigia-se para norte. Os isoterms e os isóteros cumpriam as suas obrigações. A temperatura do ar mostrava uma relação normal com a temperatura média anual, com as dos meses mais frios e mais quentes e com a oscilação mensal aperiódica. O nascer e o pôr do Sol e da Lua, as fases desta última, de Vénus, dos anéis de Saturno e muitos outros fenómenos significativos correspondiam às previsões dos anuários de astronomia. O vapor de água no ar tinha atingido a sua tensão máxima e a humidade relativa era fraca.”¹⁷

Apesar de toda a informação, a descrição dificulta o acesso ao estado do tempo. Levanta questões como em que mês estamos e deixa-nos no vazio em relação a como se fazia sentir o estado do tempo. Musil termina o parágrafo com uma segunda descrição dizendo: “Era um belo dia de agosto”. A primeira descrição, descreve o clima

¹⁶ GA 20: “der heutige Mensch (...) ein ursprüngliches Verhältnis zu den Wissenschaften verloren zu haben glaubt.” p.3

¹⁷ Robert Musil, O Homem sem qualidades, Edições Dom Quixote, Tradução de João Barrento, §1.

como se de um objeto estranho se tratasse. Usa palavras técnicas como isóteros e isotermos que o efeito que produzem em nós é de um visar no vazio. Não vemos o que querem dizer. A descrição científica é desligada do olhar humano. É como se tivéssemos a assistir ao tempo de fora da própria atmosfera. Temos por outro lado, como o clima se faz sentir, com a expressão “schönes Wetter” que o tradutor verteu para “belo dia” e que descreve o tempo como bom e agradável e como esta última nos mostra bem melhor que a primeira, como o tempo estava o tempo nessa tarde. A expressão “schönes Wetter” permite ver o tempo que se fazia sentir nesse dia e a própria ironia do parágrafo mostra-se¹⁸.

4. A separação das várias ciências

Para além do afastamento acima referido, Heidegger refere um outro sentido da crise das ciências e que diz respeito à divisão das várias ciências. A separação entre as ciências Históricas e Naturais é um indício de um campo original que permanece coberto e que não pode ser mais recuperado. Esta separação foi levada a cabo pela ciência e a partir desta separação, História e Natureza reduziram-se a duas regiões de objetos a serem tratados pelas ciências e onde o campo original não é tratado por nenhuma delas.

Aqui, por sua vez, o que está em causa é um *positum* que não está a ser examinado por cada ciência. Grande parte do trabalho das ciências é um trabalho concreto que está a ser guiado por um conjunto de pressupostos teóricos que existem à partida. A crise instala-se porque os próprios pressupostos estão a ser postos em causa. Em função desses pressupostos o trabalho empírico seria muito diferente. A crise poderá parecer uma fraqueza, mas é, na realidade, a força que permite o próprio desenvolvimento das ciências.

5. A tarefa da Fenomenologia como abertura pré-científica à realidade

Heidegger apresenta como tarefa da fenomenologia da História e da Natureza,

¹⁸ Veja-se Rüdiger Safranski, Martin Heidegger: Between Good and evil. p.74 e p75. É como se à pergunta “Viva! Como estás?” alguém respondesse “Estou com 122 batimentos cardíacos por minuto. A saturação de oxigénio no sangue é de 89%. A temperatura do corpo é de cerca de 37 graus. A pressão sistólica e diastólica é de 164/90. Tive um acidente.”

abrir a realidade original¹⁹, ou seja, mostrar a realidade antes do inquérito científico. Não se trata de uma fenomenologia da História e Natureza como objetos das ciências, mas antes da abertura fenomenológica como acesso ao modo de ser original e constitutivo de ambas. Em primeiro lugar, a compreensão de que a gênese das ciências é feita numa experiência anterior ao próprio ato teórico. Ou seja, a origem da teoria não é teórica. Em segundo lugar, exibir o modo prévio de acesso à realidade. Este acesso é anterior à teoria desenvolvida pela ciência, resulta de uma abertura anterior ao trabalho científico e acede à própria realidade. Por último, que tipo conceitos poderão ser formados em investigações deste género.

Esta abertura pré-científica à realidade, e que Heidegger classifica como abertura filosófica, resulta no que ele designa por *Lógica Produtiva*. Esta lógica salta sobre o conjunto de teorias científicas que foram transmitidas e herdadas ao longo do tempo para pousar diante da matéria primária de uma ciência potencial constituída a partir da abertura do ser dessa matéria. É esta lógica que prepara as estruturas fundamentais dos objetos possíveis dessa ciência²⁰. A fenomenologia tem assim como tarefa tornar as coisas (“Sachen”), que estão na base do desenvolvimento científico e da ciência como tal, compreensíveis. Neste sentido, a fenomenologia é um regresso ao movimento original a partir do qual se funda e se desenvolve o trabalho científico²¹.

6. A situação filosófica na segunda metade do século 19. A Filosofia e as ciências.

Heidegger apresenta três tendências presentes no panorama filosófico na segunda metade do século 19 tendo a vista a elucidação do surgimento da investigação fenomenológica. Em primeiro lugar, a crise das ciências leva a filosofia a tornar-se uma Teoria das Ciências. A filosofia ao tentar identificar as bases de cada ciência e o lugar de cada ciência, encontra também o seu próprio lugar enquanto Lógica da Ciências. A isso importa também trazer á colação o fim dos sistemas idealistas. Há uma relação

¹⁹ GA20 §1: “Die Wirklichkeit erschliessen”, p.2

²⁰ GA20 §1: “(...) sondern eine Logik, die vorausspringt in das primäre Sachfeld einer Möglichen Wissenschaft und durch Erschliessung der Seinsverfassung dieses Sachfeldes die Grundstruktur des möglichen Gegenstandes dieser Wissenschaft erst bereitstellt.”, p. 2

²¹ GA20 §1: “ Phänomenologie hat so die aufgabe, die Sachgebiete vor der wissenschaftlichen Bearbeitung verständlich zu machen und auf diesem Grunde diese selbst”, p.3

concomitante entre o aparecimento do positivismo e o fim dos sistemas idealistas. O facto empírico, ou seja, o facto demonstrável através da experiência, fortalece-se como alternativa à especulação e ao conceito vazio. Ou seja, o facto comprovável é, assim, a alternativa a ideias que não sejam sustentadas na experiência. Esta oposição leva eventualmente ao colapso dos sistemas idealistas ²².

Em segundo lugar, e como consequência do fim dos sistemas idealistas, há uma tendência para a *consciência filosófica* se renovar, não a partir de um regresso às coisas elas mesmas, mas sim a partir de um regresso à tradição, nomeadamente um regresso à filosofia de Kant²³. No entanto, a redescoberta de Kant, sob o ponto de vista da Filosofia das ciências é uma concepção muito estreita do Filósofo de Königsberg. Segundo Heidegger, esta distorção do *ponto de vista* deve-se à preocupação de procurar em Kant, e mais especificamente na Crítica da Razão Pura, uma Teoria das ciências²⁴. Esta re-descoberta (“Wiederentdeckung”) de Kant sob o *ponto de vista* da Teoria das ciências veio a ser designada de Neo-Kantismo.

Uma outra tendência, que Heidegger destaca como relevante, é o estudo da vida psíquica com os métodos da ciência natural. Esta progressão das ciências naturais até ao estudo da psique é em parte explicada pelos avanços que ocorrem no estudo fisiológico dos órgãos sensoriais e que levam naturalmente ao estudo da sensação e percepção. O estudo da mente torna-se assim objeto do estudo da Psicologia Fisiológica. A psicologia está também fortemente influenciada pelo tema da consciência desde Descartes. A consciência corresponde à experiência interior. Heidegger Esta separação entre exterior e interior não existe nem na idade média nem na Grécia antiga. As ciências naturais e as suas metodologias entram num domínio que estava reservado à Filosofia. Há uma tendência para tornar a psicologia científica em ciência básica da filosofia.

III. Os primeiros passos da Fenomenologia

²² GA 20 §4: “Zusammenbruch der idealistischen Systeme”, p.13

²³ GA 20 §4: “Sie vollzieht sich nicht aus einem ursprünglichen Rückgang zu den befragten Sachen, sondern durch einer geschichtlich vorgegebenen Philosophie, der Kants.” p.13

²⁴ GA 20 §4 b)

1. A Psicologia de Franz Brentano

O trabalho fundamental de Brentano é “Psychologie vom empirischen Standpunkt”. Brentano quer aplicar um método de investigação rigoroso e científico à investigação da vida psíquica. Brentano pretende aplicar à Filosofia o mesmo método que a Ciência Natural. Ou seja, tal como as ciências naturais estabeleceram o método que melhor se aplicava à sua matéria, Brentano quer fazer o mesmo para a filosofia. Estas ciências devem assim direcionar-se para as suas matérias, para os seus temas, para as suas coisas, tal como a ciências naturais o fazem. Isto não significa importar métodos, mas sim reconhecer as considerações fundamentais, ou os princípios fundamentais, acerca do modo de tratar os assuntos que lhes dizem respeito.

No caso concreto da Psicologia, é necessário em primeiro lugar determinar qual é então a matéria das ciências psíquicas. Brentano no seu estudo de Aristóteles teve um contacto diferente com psicologia e psique.

a) Brentano e a origem do conceito “alma”

Existem diferenças semânticas significativas entre o seu sentido contemporâneo e o sentido antigo. O sentido do termo modificou-se ao longo da história. Não cabe aqui fazer um estudo etimológico da palavra. Brentano atribui a si próprio a tarefa de determinar a matéria da psicologia e classificar os fenómenos psíquicos para posteriormente determinar qual o método de investigação apropriado a tais fenómenos.

Brentano apresenta a Psicologia como a ciência da alma. Esta expressão foi concebida a partir do estudo do tratado de Aristóteles *Περὶ ψυχῆς* cujo o título foi vertido para português como “Sobre a Alma”. “Alma” é a versão tradicional com que *ψυχή* normalmente é traduzida para português. Aristóteles tinha em vista um sentido bastante diferente daquele que o termo português hoje ocupa. O termo chega a muitos de nós através da tradição cristã que lhe dá uma tonalidade teológica ou até mesmo religiosa e como tal é um termo que não tem qualquer relação com o conhecimento e ciência. Esta separação é já resultado do fenómeno que Heidegger aborda na introdução aos conteúdos do seminário e que indicamos em cima.

Porém, para Aristóteles, tratava-se de um problema que necessitava de ser

estudado tal como a física, a biologia, a política, a poesia, entre outros, precisavam de ser estudados. “Sobre a Alma” é o primeiro estudo psicológico. Um estudo daquilo que tende a ser misterioso e desconhecido, não sabendo a que é que a palavra pode corresponder. O próprio sentido termo na Grécia antiga foi-se modificando ao longo do tempo. *Grosso modo*, Ψυχή corresponderia a algo como o princípio vital, ou mesmo, a vida. A tradução do corpo aristotélico para latim na escolástica medieval traduziu Ψυχή para anima (cuja tradução portuguesa também é alma) e que tem uma proximidade com o termo *animus* que poderia ser traduzido para animal. Ambos os termos estão próximos da expressão que normalmente usamos para designar algo como animado. A diferença entre entes animados e inanimados assenta na ideia de que os primeiros têm vida. Um corpo sem Ψυχή é um corpo inanimado, é um corpo morto. Esta era aliás, a aplicação que Homero dava a Ψυχή²⁵.

Enquanto que para Homero Ψυχή apenas se aplicava para o ser humano, em Aristóteles a Ψυχή era um princípio vital da própria natureza. Ψυχή correspondia à primeira ἐντελέχεια do ser vivo. ἐντελέχεια corresponde ao *ser em ato*, plenamente realizado, em oposição a δύναμις que corresponde ao *ser em potência*. Para Aristóteles correspondia à forma que atualiza a potência²⁶. Todo o corpo natural que se alimenta, cresce e reproduz a si próprio e é dotado de faculdades de sensação ou pensamento é um corpo vivo. No seu tratado sobre a alma, Aristóteles investiga a αἴσθησις, que poderia ser traduzido por sensação ou percepção; νόος, que corresponde ao ato de ver ou inteligência ou intuição; φαντασία, que corresponde à palavra grega de onde vem fantasia e tem o sentido de imaginação e ἐπιστήμη, conhecimento.

O campo do estudo da alma ao longo do tempo acaba eventualmente por se circunscrever a temas como alucinações, memória, esperança, medo, desejo e ódio. A Ψυχή corresponderia à totalidade destas percepções internas. A designação mais comum torna-se Bewusstsein (“consciência”) e Erlebnis (vivência ou experiência vivida). O interessante para a fenomenologia é o sentido que Ψυχή tem como lucidez.

²⁵ Para Homero, a Ψυχή é a força que mantém um ser humano vivo. A Ψυχή era o prémio de uma batalha e a sua partida do corpo era através do boca e da expiração. Na *Ilíada*, Agenor diz o seguinte a respeito de Aquiles : “Ele só tem uma vida (Ψυχή) e os homens consideram-no mortal.” (Homero, *Ilíada*, Edições Cotovia, Tradução de Frederico Lourenço.)

²⁶ Aristóteles, *Da Alma*, Edições 70, Tradução de Carlos Humberto Gomes, p. 130.

b) O Ponto de vista Empírico

Tal como as ciências naturais estudam as propriedades e leis dos corpos físicos, que correspondem a objetos acessíveis pela percepção, a psicologia seria assim responsável pelos estudos das leis e propriedades da alma, ou seja, o estudo da percepção interna. No entanto esta divisão é considerada problemática e a divisão adotada é a de divisão entre fenómenos físicos e fenómenos psíquicos ou mentais. Brentano considera esta divisão vaga e toma-a como problema de investigação. Não só é problemática a noção de fenómeno como a distinção em si, entre fenómenos psíquicos e físicos, não estar estabelecida firmemente ²⁷.

Heidegger chama a atenção para o sentido de “empirischer Standpunkt”, na principal obra de Brentano, que significa um ponto de vista a partir do qual o estudo é feito a partir do contato imediato com as próprias coisas e sem construções artificiais ²⁸. Quer também dizer que o ponto de vista é constituído sem princípios impostos e herdados de outras temáticas. A título de exemplo, eu posso olhar para certos fenómenos psíquicos segundo o ponto de vista fisiológico. Brentano segue a máxima que o estudo e a respetiva ordenação dos elementos que estão a ser estudados seja natural e a partir da natureza dos objetos que estão a ser estudados. A questão será então qual a natureza dos fenómenos psíquicos em comparação com os físicos? A resposta de Brentano é a seguinte. Em todos os fenómenos psíquicos há *algo* de objetivo que lhes é inerente. As diferenças nesse *algo* são tornadas objetivas nas diferentes vivências, como por exemplo o representado na representação, o ajuizado no ajuizar, o desejado no desejo. Brentano designa este *objeto intrínseco* da experiência vivida de inexistência intencional. É esta a característica fundamental dos fenómenos psíquicos. É preciso ter em conta que Brentano está a traçar a diferença entre o físico e o psíquico e que o termo objeto representa o que é visado e não a coisa corpórea. É este o sentido da expressão inexistência intencional – o objeto é inexistente do ponto de vista espacial.

Intentio é um termo da escolástica medieval e quer dizer direcionar-se para. Cada vivência é direcionada para alguma coisa. Representar alguma coisa através da

²⁷ Veja-se Franz Brentano, *Psychology from an empirical standpoint*, p.59

²⁸ GA 20 §4 α): “Empirisch heißt hier nicht induktiv im Sinne der Naturwissenschaften, sondern soviel wie sachlich, nicht Konstruktiv”, p.25

peculiaridade do representar é um direcionar-se diferente do ajuizar através da peculiaridade do ajuizar. É a partir deste ponto *de vista* que Brentano descreve a classificação dos fenômenos físicos. Não se trata de uma explicação causal, mas apenas de uma descrição. São três as classes identificadas por Brentano. A primeira é a representação e corresponde ao aparecer de alguma coisa ou o simples representar (“*Vorstellung*”); o juízo é tomar uma posição definitiva em relação ao representado como seja ajuizar (“*Urteilen*”) a verdade ou a falsidade; o interesse seria a classe dos fenômenos não contidos nas anteriores. Brentano não fixa terminologicamente esta classe. Através desta simples divisão de experiências psíquicas, Brentano procura segurar a constituição fundamental das três classes e estabelece a tese que todos os fenômenos psíquicos ou são uma representação ou tem a representação como base. É a partir da representação que se formam os juízos e o interesse. Dito de um outro modo, nada pode ser ajuizado sem uma representação, nada pode ser desejado sem representação.²⁹

2. As Investigações Lógicas de Edmund Husserl

A importância das investigações lógicas para Heidegger é notória na nota de rodapé que se encontra no volume 64. “Fenomenologia é aquilo que veio à superfície pela primeira vez nas investigações lógicas de Husserl (1900/1901)”³⁰. Heidegger afirma veemente que “a fenomenologia apenas pode ser entendida através da prática deste livro fundamental”³¹. Além das investigações lógicas, Heidegger refere a importância das aulas e investigações que recebeu de Husserl em Freiburg e como contribuíram para a compreensão da fenomenologia a partir dela própria e como isso permitiu um contato mais íntimo com a investigação fenomenológica.

c) *As tarefas da Lógica Pura*

Husserl define a Lógica Pura como a disciplina *a priori* que deve validar e regulamentar o conhecimento. Define três tarefas que devem ser desempenhadas. A primeira consiste na exposição dos conceitos primitivos que permitem tecer o

²⁹ Veja-se GA 20 p.27

³⁰ Veja-se GA 64, nota de rodapé da p.17

³¹ Veja-se GA 64, nota de rodapé da p.17

conhecimento. Ou seja, por outras palavras, é necessário desenvolver os conceitos que permitam uma teoria unificada. A teoria corresponde a uma determinada combinação dedutiva de proposições, proposições que são elas próprias combinações de conceitos³². A este nível falamos de conceitos como: Conceito, Proposição, Verdade, entre outros. A este conjunto de conceitos, Husserl denomina de Categorias de Sentido.³³

Associado a estes conceitos, existe um outro grupo de conceitos como Objeto, Estados de coisas, unidade, pluralidade, número, relação, conexão, etc. A origem destes conceitos deve ser investigada e não se trata de investigar a origem dos conceitos do ponto de vista psicológico. O objetivo é encontrar a sua origem fenomenológica, i.e., qual a sua essência³⁴. Para tal é necessário investigar de forma metódica a fim de fixar um sentido não ambíguo e distinguir nitidamente as diferentes unidades de sentido. Para Husserl, isto apenas pode ser atingido através da *presentificação* das essências através de uma ideação adequada³⁵. Veremos através da intencionalidade o que Husserl quer dizer com isto.

A segunda tarefa consiste na procura de leis que permitam validar a objetividade das estruturas que aparecem e se fundam nos conceitos anteriormente apresentados. Isto inclui a verdade e a falsidade de um determinado sentido; o ser e não ser do objeto, a existência ou não de determinados estados de coisas. Temos assim de um lado a questão do sentido e teorias de inferência, e, do outro a teoria das pluralidades. Esta segunda tarefa é a de investigar as leis que se aplicam a todo o tipo de objetos e que as

³² Edmund Husserl, LI, vol.1, §67: "A given theory is a certain deductive combinations of given concepts.", p.153

³³ Veja-se Edmund Husserl, LI, vol.1, §67, p.153

³⁴ Edmund Husserl, LI, vol.1, §67: "We are concerned with a phenomenological origin or – if we prefer to rule out unsuitable talk of origins, only bred in confusion – we are concerned with insight into the essence of the concepts involved", p.154. Veja-se. Edmund Husserl, LU, §67: "sondern um den phänomenologischen Ursprung, oder – wenn wir es vorziehen, die unpassende und aus Unklarheit erwachsene Rede vom Ursprung ganz zu beseitigen – es handelt sich um Einsicht das Wesen der bezüglichen Begriffe und in methodologischer Wortbedeutungen. ", p.246.

³⁵ Edmund Husserl, LU, §67: "Zu diesem Ziele können wir nur durch intuitive Vergegenwärtigung des Wesens in adäquater Ideation", p.246. Sublinhamos a palavra Vergegenwärtigung que tem o sentido de tornar presente de forma intuitiva. A sua tradução para imaginação ou representação intuitiva deverá *ter presente* o sentido a que Husserl e Heidegger se estão a referir. Imaginação normalmente tem associado o carácter inventivo e adicionar algo que não está presente. A própria palavra representação tem também o sentido de desvio em relação ao original.

ciências devem obedecer para serem válidas.³⁶

A última tarefa consiste em investigar a possibilidade das teorias *a priori* que surgem das categorias e leis que se definiram previamente. Existirão formas de teorias e a possibilidade de investigar ligações válidas entre as teorias. Não se trata de leis silogísticas ou do tipo de proposições que encontramos no segundo grupo, mas sim de definir classes de teorias bem como o procedimento para alcançá-las.

d) Lógica pura como a teoria das ciências

Quando alguém diz “não me venhas com teorias” reconhecemos imediatamente o sentido em que a palavra teoria está a ser usada. Este sentido é normalmente usado quando alguém diz algo acerca de uma atividade que tem um caráter meramente especulativo. Por alguns momentos, deixemos de parte este sentido da noção da teoria.

Um praticante exímio de uma determinada atividade poderá não ser capaz de explicar os princípios teóricos que levam à sua boa prática. Um treinador de futebol poderá dizer quais as posições que os jogadores da sua equipa terão que ocupar em campo. Também poderá dizer com exatidão o que cada jogador deve ou não fazer em campo para ser um excelente jogador de futebol. No entanto, poderá não ser capaz de explicar o que faz um treinador ser um treinador nem o que faz o futebol ser futebol. Temos por um lado a prática da atividade em si e por outro lado um discurso acerca da atividade como tal: quais são os seus elementos, o que a caracteriza, o que a torna numa atividade diferente de outras atividades e qual a essência da atividade. Uma coisa é falar Português outra coisa completamente diferente é falar acerca da estrutura do português, ou seja, compreender e explicar a sua gramática. Podemos saber falar português e sermos incapazes de localizar o complemento indireto circunstancial ou até mesmo o sujeito numa frase.

A noção de teoria tal como Husserl a apresenta nas suas investigações lógicas corresponde precisamente à inteligibilidade de uma certa atividade. A teoria torna claro como a água os conceitos e proposições de uma determinada prática. No caso das ciências trata-se de uma exigência que a ciência clarifique para si próprio quais são os

³⁶ Veja-se Edmund Husserl, LI, vol.1, §68, p.154 e 155

seus conceitos e proposições. Trata-se de um requisito cujo principal objetivo é eliminar a dúvida que pode pôr em causa o próprio conhecimento. A dúvida, se por um lado, tem características purificadoras - pois pode conduzir à detecção e neutralização de erros de reconhecimento ou até mesmo abertura de novos caminhos - a sua não resolução, por outro lado, e o seu fortalecimento podem também levar a estados débeis que inibem a própria investigação científica. Neste sentido, a dúvida é a ausência de lógica ou uma imperfeição da lógica acerca de determinado assunto que necessita de ser enfrentada e ultrapassada ou mesmo removida. A teoria da ciência ("Wissenschaftlehre") permitiria assim a completude das ciências. A teoria aperfeiçoa a própria ciência - saber a gramática do português faz que falemos melhor português ³⁷.

A ciência visa o conhecimento³⁸. Husserl atribuiu a si próprio a tarefa de tornar claro o conhecimento. Pretende fazer uma crítica do conhecimento e alcançar a lógica do conhecimento. Uma teoria tem o propósito de validar a ciência e o próprio conhecimento. Esta teoria seria assim a lógica a partir da qual seria possível afirmar o que é e o que não é conhecimento válido.

Se a lógica é pura e a matemática responsável por si, porque não é a lógica pura um projeto matemático e não filosófico? O matemático não é um teórico puro, mas apenas alguém que engenhosamente encontra relações e vai construindo uma teoria como uma obra de arte técnica. Quando o faz não se questiona acerca do que é o essencial na teoria propriamente dita nem sobre os conceitos e leis que tornam uma teoria possível. O especialista de uma determinada disciplina procura um conjunto de resultados práticos através do instinto e talento. Para Husserl, o filósofo, por sua vez, reflete criticamente sobre a possibilidade do conhecimento, das condições de possibilidade de uma teoria, a essência de uma teoria, isto é, sobre o que faz uma teoria ser teoria. Enquanto a ciência constrói teorias de forma sistemática para os problemas que encontra, a filosofia por sua vez questiona a própria essência da teoria. A técnica do cientista e reflexão crítica do filósofo sobre o conhecimento são atividades

³⁷ Veja-se Edmund Husserl, LI, vol.1, §4, §5 e §6

³⁸ Grosso modo e tendo em conta as suas origens latinas, a palavra "scientia" corresponde a conhecimento.

complementares.³⁹

e) O método da Lógica Pura

Uma vez desenhada a ideia de Lógica Pura e as exigências a que obriga, levanta-se então a questão de como avançar em tal investigação. O primeiro indício que Husserl segue é o da Lógica enquanto discussão linguística de um determinado assunto. Citando John Stuart Mill, Husserl apresenta a linguagem como o “instrumento do pensamento”. É então necessário dominar a linguagem tal como o marinheiro domina os instrumentos que usa para a navegação marítima. Não dominar a linguagem no programa que Husserl propõe seria equivalente a embarcar e comandar uma viagem atlântica sem saber como usar os instrumentos de navegação. As discussões linguísticas são preparações fundamentais para se desenvolver a lógica pura⁴⁰.

Todo o conhecimento teórico culmina numa proposição. Mesmo que os meios através dos quais se chegam às conclusões científicas não dependam apenas do verbo e da palavra, o resultado é sempre uma proposição. O conhecimento é expresso através de proposições, isto é, de enunciados declarativos (“logos apophantikos”). É apenas através desta forma que a verdade se torna uma propriedade duradoura da ciência. Qualquer que seja a ligação entre pensamento e discurso, é consensual que quaisquer juízos intelectuais não podem ser realizados sem uma expressão verbal ⁴¹.

Os objetos que a lógica pura pretende examinar são apresentados com um revestimento gramatical. Mais especificamente, eles são dados como que embebidos em vivências psíquicas concretas que funcionam como intenções de significação e preenchimento de intenção de significação. As expressões verbais formam uma unidade fenomenológica. Para Husserl, são nestas unidades complexas que o lógico puro deve trabalhar e escolher os componentes que lhe interessa. Aqui é consumada uma apresentação lógica, produz-se juízo e conhecimento. O interesse de Husserl não é propriamente o juízo psicológico, mas sim o juízo lógico, i.e., o sentido idêntico das asserções acima da multiplicidade de descrições dos diferentes sujeitos de vivência. Na experiência singular que corresponde a esta unidade ideal há algo de comum. A

³⁹ Veja-se Edmund Husserl, LI, vol.1, §4, p.15

⁴⁰ Veja-se Edmund Husserl, LI vol.2, §1

⁴¹ Veja-se Edmund Husserl, LI, vol.1, §1, p.165

preocupação do lógico puro não é a instância concreta de uma vivência em particular, mas sim a ideia que lhe corresponde, isto é: o universal que é abstraído do concreto e assim apreendido. Mas o lógico não tem razões para se afastar do campo de abstração nem para ter as experiências concretas como tema de exploração. Para Husserl, o objeto que o lógico puro investiga são as ideias ⁴².

Husserl parte do princípio segundo o qual os conceitos lógicos, como unidades de pensamento, devem ter a sua origem na intuição. Têm que surgir da intuição ideal ou ideacional que é fundada em certas experiências. É também necessário que haja uma reconfirmação e reconhecimento da identidade própria das ideias e na repetição da performance enquanto forma de abstração. Dito por outras palavras, não é possível pôr conteúdos apenas com palavras, ou seja, com um entendimento simbólico das palavras. Não é suficiente o sentido que é feito a partir de intuições remotas e confusas. É necessário regressar às coisas elas próprias. É necessário tornar evidente em intuições concretas, ver em “carne e osso” (“leibhaft da!”), o que foi vertido para abstrações e o significado das leis e proposições que foram expressas.

Husserl sublinha que a sua preocupação específica não é a de dominar a linguagem do ponto de vista gramatical ou linguístico, como é o caso das ciências que estudam respetivamente as regras da linguagem ou as diferentes línguas. A fenomenologia visa o caráter mais geral das relações puras entre os fenómenos e a linguagem, o que, portanto, antecede qualquer teoria científica. Por outras palavras, preocupa-o a esfera do conhecimento. O que pretende esboçar é uma teoria do conhecimento através de uma fenomenologia do pensamento baseada em experiências concretas. Não, em formas abstratas.⁴³

A primeira formulação da Fenomenologia, em Husserl, resulta da identificação da relação entre os fenómenos e a linguagem. A fenomenologia tem como objeto da sua análise as experiências que podem ser captadas intuitivamente e não experiências que são empiricamente percebidas apenas como fatos reais e passíveis de serem comprovados. A fenomenologia deve formar expressões puras das essências das

⁴² Veja-se Edmund Husserl, LI, vol.1, §1, p.165

⁴³ Veja-se Edmund Husserl, LI, vol.1, §1, p.166

vivências tal como se deixam captar intuitivamente. A fenomenologia deve não só captar as essências intuitivamente, mas também as relações que a partir daí se estabelecem ⁴⁴.

Importa clarificar o significado que Husserl atribui a intuição. Intuição não corresponde a uma premonição que normalmente associamos a uma qualidade especial que caracterizam apenas algumas pessoas. Também não se refere a uma acrobacia que é treinada através de artes obscuras. Ortega Y Gasset na sua sexta lição sobre o que é a Filosofia, diz o seguinte acerca da intuição:

“O urgente agora é insistir em que não há mais verdade teórica rigorosa do que as verdades fundadas em evidência, e isto implica que, para falar das coisas, temos de exigir vê-las, e por vê-las entendemos que nos sejam imediatamente presentes, de acordo com o modo que a sua consistência imponha. Por isso, em vez de visão, que é um termo estreito, falaremos de intuição. Intuição é a coisa menos mística e menos mágica do mundo: significa estritamente aquele estado mental em que um objeto nos seja presente. Haverá, pois, intuição sensível, mas também intuição insensível.” ⁴⁵

A fenomenologia pura, para Husserl, situa-se numa área neutra de investigação onde diferentes ciências estão enraizadas. A fenomenologia avança de forma intuitiva, ou seja, não se apoia em conceitos. Analisa e descreve a essência e a generalidade das apresentações, juízos, conhecimento, experiências que normalmente são objeto de exploração por parte da psicologia empírica. Por outro lado, a fenomenologia expõe a fonte de onde jorram os conceitos fundamentais e as leis ideais de uma lógica pura e até onde deve ser seguido o seu rasto para que seja possível a compreensão e crítica do conhecimento da lógica pura, proporcionando clareza e unidade ⁴⁶.

A fenomenologia das vivências lógicas procura assim proporcionar uma apreensão descritiva suficientemente abrangente destes estados mentais e o sentido que os habita para permitir atribuir sentidos fixos a todos os conceitos fundamentais da lógica. A clarificação é feita pelo regresso às conexões exploradas analiticamente entre

⁴⁴ Veja-se Edmund Husserl, LI, vol.1, §1, p.166

⁴⁵ José Ortega Y Gasset, O que é a filosofia ?, Bolso Cotovia, Tradução de José Bento, p.96

⁴⁶ Veja-se Edmund Husserl, LI, vol.1, §1, p.166

intenções de significação e preenchimento de sentido e também por fazer a sua possível função inteligível e certa. A tarefa das investigações lógicas de Husserl é a de proporcionar uma clareza firme às noções e leis à constituição do sentido objetivo e a unidade teórica a partir da qual todo o conhecimento está dependente. A Fenomenologia é descoberta por Husserl como um método para a análise dos problemas encontrados na procura de uma lógica pura. Método é o caminho para ir no encalço de alguma coisa. Estarmos encaminhados para alguma coisa. Entrarmos nos eixos.

A fenomenologia, na sua origem, ao contrário de outras disciplinas como por exemplo, a matemática, a biologia, psicologia, gramática ou linguística, não tem uma região definida de conteúdos e objetos, como também não é uma teoria, no sentido de discurso unificado acerca de um determinado aspeto da existência. Não é também uma visão de mundo que tenha sem si uma doutrina que configure e dê sentido à existência como é por exemplo, o cristianismo ou o catolicismo. É um método de investigação anterior e constitutivo das próprias ciências.

Apenas anos mais tarde é que se tornou claro para o próprio Husserl o que tinha sido posto a descoberto com as investigações lógicas. Foi através da própria prática fenomenológica, ainda que indeterminada teoricamente, que a fenomenologia irrompe nas suas investigações. A primeira definição que Husserl atribui á fenomenologia mostra a dificuldade em fixar concetualmente a fenomenologia: "Fenomenologia é uma psicologia descritiva"⁴⁷. Esta definição desviou a atenção daquilo que era essencial no trabalho de Husserl e terá sido lida e contestada mais vezes que as próprias investigações de Husserl. A ideia de psicologia não estava firmemente estabelecida e poderia levar ao equívoco do psicologismo. O termo descrição foi usado em vez de explicação, uma vez que a fenomenologia, nesta fase inicial, não tem como propósito *pôr uma teoria*, mas apenas descrever os fenómenos como um passo preparatório para desenvolvimentos teóricos. Não é também uma explicação de causas e efeitos.

Husserl leva a cabo seis investigações. A quinta investigação é sobre a as várias determinações de consciência e a consciência como experiência intencional. Husserl

⁴⁷ Veja-se Edmund Husserl, LI, Vol.1, p.176

bate-se com o mesmo problema que Brentano, mas as suas preocupações são diferentes. Brentano procurava demarcar a região de objetos da psicologia e estabelecer um método a partir dessa região. Como vimos acima a preocupação Husserl era acima de tudo a validade do conhecimento ou uma teoria das ciências. A quinta investigação está enraizada nas investigações anteriores, nomeadamente em temas que ficam por resolver da primeira investigação e que dizem respeito ao problema do sentido - a origem e experiência do sentido. Heidegger indica que é da própria essência das investigações fenomenológicas que não sejam revistas sumariamente, mas sejam em cada caso ensaiadas e *repetidas* novamente. Qualquer sinopse que sume o trabalho será, fenomenologicamente falando, um mal-entendido ⁴⁸. Heidegger apresenta uma rota alternativa que irá ser ensaiada e repetida de seguida. A repetição é parcial e diz respeito apenas à intencionalidade como descoberta fundamental.

IV. *A intencionalidade como descoberta fundamental da Fenomenologia*

Em que sentido nos referimos quando usamos a noção “descoberta da intencionalidade” como uma das descobertas fundamentais da fenomenologia? Usamos a palavra descobrir quando nos deparamos com algo não detetado cuja existência é anterior ao próprio ato da descoberta. A descoberta do corpo por parte dos antigos e a própria descoberta da fenomenologia como referimos acima mostra o próprio fenómeno da descoberta. Descobrir é encontrar algo que já existia antes de ser descoberto. Descobrir não é criar nem inventar. É encontrar algo que já lá estava, mas não estava visível. O ente estava coberto e agora passa a estar descoberto. A descoberta de uma espécie nova de borboletas não corresponde à invenção de um novo nome para borboletas. Corresponde sim, à deteção de uma característica nova nas borboletas, característica essa que permite ser reconhecida em muitas outras. No caso da descoberta da intencionalidade existe uma dificuldade acrescida. Não é passível de ser captada através das sensações, ou seja, não é captável no espaço como uma borboleta é captada.

Comecemos então a tarefa de *des-cobrir* a intencionalidade.

⁴⁸ Veja-se GA 20 §4 p.32

1. Intencionalidade como estrutura da vivência ⁴⁹

O primeiro ponto que se pretende mostrar é como a Intencionalidade é uma estrutura da vivência e não algo que foi acrescentado artificialmente como classificação de um estado psíquico. A intencionalidade não é um conceito artificial e arbitrário, mas sim fundado na nossa própria vivência.

Começemos pelo sentido comum do termo. O termo *intenção* está normalmente associado à “intenção de uma ação”, “um objetivo a alcançar”, “um visar”. Dizemos “foi sem querer, não era essa a intenção”. Devemos por um momento pôr de lado o sentido normal com que usamos o termo. Como vimos acima, palavra deriva do termo em latim *intentio* e quer dizer literalmente esforçar-se, concentrar-se, apontar a..., dirigir-se para.... A intencionalidade enquanto estrutura da vivência significa que todo o comportamento psíquico direciona-se a *algo*. Representar é representar algo, lembrar-se é lembrar-se de algo, ajuizar é ajuizar algo, supor é supor alguma coisa, esperar é esperar por alguma coisa e o mesmo para amar e odiar. Amamos alguém, odiamos algo ou vice-versa. Toda a vivência é direcionada a algo.

Tal como Heidegger indica, trata-se de uma observação que não requer nenhum talento especial para ser entendida, e só por si não revela porque é que a intencionalidade é merecedora do título de descoberta fundamental.

Para prosseguir iremos recorrer a alguns exemplos. Os exemplos e considerações que se seguem não requerem qualquer talento especial. Requerem, no entanto, que coloquemos de lado preconceitos e que aprendamos a ver e reter simples e diretamente o que nos é dado a ver.

Visualizemos então, o primeiro exemplo apresentado por Heidegger: “Uma percepção concreta – a percepção de uma cadeira, que encontro perante mim ao entrar no quarto e que desvio por estar no meu caminho” ⁵⁰. O primeiro aspeto a referir deste exemplo é o seu carácter pragmático, no sentido de se ser uma percepção que ocorre

⁴⁹ Veja-se GA 20 §5, p.37

⁵⁰ Veja-se GA 20 §5: “Vergegenwärtigen wir uns einen exemplarischen, (...) die Wahrnehmung von einem Stuhl, den ich, ins Zimmer tretend, vorfinde und, weil er mir im Weg steht, wegschiebe”, p.37

numa determinada atividade normal do cotidiano. Não se trata de observar uma cadeira, no sentido de contemplação, mas sim perceber a cadeira numa vivência concreta do nosso cotidiano: Estamos a entrar na sala e uma cadeira está no nosso caminho.

Uma interpretação desta percepção da cadeira poderia ser caracterizada como uma relação que existe entre uma realidade interior do sujeito, que poderíamos designar por consciência interior e uma realidade exterior pertencente ao objeto que corresponde à realidade propriamente dita. A percepção seria assim um encontro entre o interior psíquico e a realidade externa fora dele. O acontecimento mental estabelece uma relação com a realidade como alteridade que é externa à mente.

Pegemos agora num outro comportamento psíquico, a alucinação. Estamos sentados no escritório e de repente somos rodeados de borboletas que nos impedem de ler e escrever⁵¹. Tentamos afastar as borboletas com as nossas mãos.

Se tivermos presente ambos os exemplos, a cadeira e a alucinação, poderíamos afirmar que a definição de intencionalidade que apresentamos a cima está incorreta, uma vez que nem todos os comportamentos mentais se dirigem a “algo” se entendermos este algo como um objeto real. No caso da alucinação *as mariposas* claramente não são reais. O mesmo se aplica, por exemplo, a um desejo de algo doce. A falta que sentimos, aquilo a que estamos direcionados, não é propriamente uma coisa que existe. Não é real no sentido comum do termo. Poderíamos então afirmar que o nosso comportamento não se direcionou a algo e, se assim é, estamos em condições de afirmar que a intencionalidade não está presente em todos os comportamentos psíquicos. Está apenas presente em alguns como por exemplo a percepção. Por exemplo, na alucinação e no desejo também não está presente. Poderíamos ir mais longe e apresentar outro exemplo, tal como Heidegger o faz. Estamos a andar na cidade e confundimos uma pessoa com uma estátua. Aquilo a que nos dirigíamos inicialmente não existia também. Foi um erro de reconhecimento. Não estava direcionado para o ente que julgávamos ser.

⁵¹ Veja-se GA 20 §5, p.38. Heidegger apresenta a alucinação de um carro voador

Esta compreensão da intencionalidade é uma compreensão errada da intencionalidade em vários sentidos. Segundo Heidegger, poderão ser explicados através de certas posições de Descartes.

Com Descartes passamos a saber que todo o “ver”, enquanto captação de algo, acontece apenas na nossa consciência ⁵². Perante isto, ao tentarmos aplicar o conceito da intencionalidade podemos ser levados a dois mal-entendidos. O primeiro é a de que o psíquico dirige-se a algo físico, e, segundo Descartes, tal transcendência não é simplesmente possível. O segundo corresponde à ideia de que a intencionalidade pressupõe o psíquico apenas como acesso objetos reais e aqui temos o exemplo da alucinação ou o desejo ou o erro de reconhecimento que mostra que nem sempre é o caso.

É necessário afastarmo-nos destes dois pressupostos para descobrirmos o sentido fenomenológico da intencionalidade. Se regressarmos ao exemplo da alucinação, podemos dizer que as borboletas não existem na realidade e que, portanto, não existe qualquer relação entre o psíquico e o físico. No caso de uma alucinação ou de um desejo existe apenas algo mental. Não é relevante se este algo é uma ilusão ou não. Mas em qualquer um dos casos, seja na percepção da cadeira, seja numa alucinação, seja num desejo, há um *dirigir-se a algo*. Independentemente de esse algo ser real ou de ser captado no espaço real. Não se trata de uma característica que apenas está presente em alguns fenómenos psíquicos, mas é sim constitutiva de qualquer comportamento psíquico.

É neste sentido que a vivência é ela própria intencional. A intencionalidade não é um conceito que se anexa arbitrariamente à própria vivência; ela é sempre intencional. É este o sentido da expressão “a intencionalidade como estrutura da vivência”.

2. A constituição da própria intencionalidade

Vejamos então a constituição básica da intencionalidade. Regressemos ao exemplo da percepção de uma coisa natural. Vimos acima que intencionalidade era um

⁵² Veja-se GA 20 §5, p.39

“dirigir-se a algo”. Iremos ver agora o que é percebido pela percepção, ou seja, a que é que corresponde este “algo”.

Uma das formas de nos expressarmos sobre a cadeira é descrever as características *naturais* da própria cadeira. Nomeadamente a sua cor, que formas estão presentes, se é feita de plástico ou madeira ou outro material qualquer. Poderemos ser mais rigorosos e descrever alguns atributos como a altura, o peso e o volume. Podemos também dizer que a cadeira foi feita numa fábrica.

Uma outra forma de descrever a cadeira e talvez a forma mais imediata de o fazer caso encontrássemos uma cadeira numa situação quotidiana seria de falar da cadeira como algo em que nos sentamos e se o assento é duro ou não. Poderíamos também referir o conjunto das cadeiras com as mesas e os móveis da sala. A “cadeira da mesa da sala” ou “a cadeira da cozinha”.

Heidegger introduz uma distinção acerca das formas tal como apresentamos acima. Podemos falar da cadeira como algo do meio ambiente (“Umweltding”) ou como uma coisa natural (“Naturding”). Se nos referirmos por exemplo a uma rosa, podemos dizer “ofereci uma rosa” ou “ofereci um flor”, mas dizer “ofereci uma planta” já não o poderei dizer porque refere-se ao modo como as rosas são expressas do ponto de vista botânico. A diferença entre flor e planta é a diferença entre “Umweltding” e “Naturding”. A rosa como flor é uma “Umweltding” e como planta é uma “Naturding”. Existe um outro sentido em que podemos falar do percebido que diz respeito à *coisidade* (“Dinglichkeit”). Falamos em *coisidade* quando nos referimos à materialidade, e à sua espacialidade. O percebido é ele próprio qualquer um destes três ⁵³.

Apesar de as descrições serem pouco ingénuas e pobres do ponto de vista epistemológico, Heidegger refere que é precisamente esta ingenuidade que é necessária quando nos questionamos acerca do que vemos. Não se trata de ver apenas no sentido *ótico* do termo, mas de uma “*simples tomada de conhecimento do que é dado*” (“*Kenntnisnahme*”) ⁵⁴. É através desse perceber em sentido amplo que

⁵³ Veja-se GA 20, p.51

⁵⁴ Veja-se GA 20: “Schlichte Kenntnisnahme des Vorfindlichen” p. 51

conseguimos ver que a cadeira foi produzida numa fábrica sem qualquer espécie de investigação. Mesmo que não o seja possível determinar agora neste momento. No entanto, esse *dado* está correlacionado com o próprio ver. Não se trata de um ver que requer inspiração ou talento especial. Trata-se de visar as estruturas que podem ser lidas a partir do que é dado.

3. O percecionado a partir dele mesmo (“Wahrgenommenheit”)

Até aqui temos falado de percecionado enquanto o ente ele próprio. Em fenomenologia, este não corresponde ao sentido estreito de percecionado. Em sentido estreito, o percecionado corresponde ao como o percecionado se mostra numa percepção concreta. Ou seja, ao modo como o ente é percecionado numa percepção.

Heidegger designa este modo de *Wahrgenommenheit*⁵⁵ dos entes. Ou seja, o *ser-do-percecionado*. *O que faz o percecionado como tal*. O ser percecionado das cadeiras não se trata de algo que pertence à cadeira em si, nem a uma pedra, nem a uma mesa. O ser percecionado pertence ao percecionado como tal.

O ponto fundamental é a distinção entre o ente em si, como ente natural ou ente do mundo ambiente e o modo como é percecionado, o seu ser-percecionado (“*Wahrgenommensein*”). Este ser-percecionado corresponde ao modo como apreendemos o ente e mais especificamente, se se trata de uma apresentação, um juízo, um desejo, uma aversão ou uma mera reflexão, se nos referirmos a percepção em sentido mais lato. Todo o conteúdo é um objeto no modo como é captado (“*Gegenstand im Wie*”).

Regressemos ao exemplo que apresentamos anteriormente, a experiência de, ao entrarmos numa sala, retirarmos a cadeira do nosso caminho. Neste sentido o que nos é mostrado neste modo de apreender a cadeira?

⁵⁵ Teremos que pôr de parte as dificuldades gramaticais e de tradução para perceber o que Heidegger está a mostrar. O ser da cadeira é algo que pertence à cadeira como tal. O ser da cadeira corresponderia a algo como “cadeir-*idade*”; o ser da pedra a algo como “pedr-*idade*”. Uma tradução possível para *Wahrgenommenheit* seria *perceptibilidade*.

A cadeira dá-se a mostrar em *carne e osso* (“Leibhaftigkeit”)⁵⁶. Para se perceber melhor o que este termo quer dizer é importante distinguir entre a presença em carne e osso (“Leibhaft gegeben”) e a presença apenas através do próprio objeto como se fosse uma pessoa que aparecesse à nossa frente, tendo vindo até ao pé de nós, estando presente ela própria (“selbst-gegeben”)⁵⁷. Vejamos melhor o que isto significa.

Eu posso presentificar a ponte 25 de Abril através da imaginação ou da memória (“Vergegenwartigung”). O leitor também poderá fazê-lo. Neste modo de presença da ponte 25 de abril, ela dá-se a mostrar mas sem a sua presença corpórea. Não nos referimos a uma mera invenção da ponte mas referimo-nos à visualização da própria ponte 25 de Abril. Por sua vez, a presença da ponte 25 de abril, isto é, deslocarmo-nos até um lugar onde a possamos ver em carne e osso é a presença superlativa de um ente. É o modo mais distinto em que a ponte se dá a mostrar. É o que normalmente se diz em sentido figurado como “enxergar”.

Um outro modo de apreender o aqui está em causa é o que em fenomenologia se designa de visar no vazio (“Leermeinen”). Há vários exemplos que podem ser usados. Esta tese é um exemplo. No início do próprio mestrado, já sabíamos da sua existência. Havia uma ideia vaga acerca do que era pedido e do que tínhamos de fazer. Era apenas mera informação (“Kenntnisnahme”). No entanto, o seu objeto era totalmente indeterminado. Heidegger avança com outros exemplos que mostram outras características acerca do visar vazio e que podem dizer respeito a entes cujo o seu conteúdo é determinado e conhecido. Uma expressão como por exemplo “Vamos pela 25 de abril em vez da Vasco da Gama”. O sentido da expressão não visa intuitivamente a ponte 25 de abril nem a Ponte Vasco da Gama. Refere-se apenas à diferença de itinerários e não a Ponte 25 de Abril ou a Ponte Vasco da Gama. Este visar vazio pode ser preenchido imaginando a própria ponte 25 de abril ou na Ponte Vasco da Gama. Ou seja, este preenchimento poderá ser feito através de um esforço de recordação ou

⁵⁶ Esta afirmação poderá parecer estranha num texto uma vez que a única coisa que aqui está presente em carne e osso é o próprio texto. Assume-se no entanto que o leitor tenha diante de si uma cadeira ou um objeto que permita levar a cabo o exercício fenomenológico. Mesmo que seja tomada como irónica, esta advertência torna-se relevante para o que será dito de seguida.

⁵⁷ GA 20 §5: “Es ist ein Unterscheid in der gegebenheitsart zu machen zwischen den leibhaft-gegeben und dem Selbst-gegeben”, p.54

imaginação para posteriormente descrever, por exemplo, a estrutura da ponte. Este modo de visar intuitivamente os entes não é o modo com que usualmente lidamos com os entes. Maior parte das vezes referimo-nos às coisas sem tê-las presentes intuitivamente. A frase é percebida mesmo sem um preenchimento intuitivo das pontes. Para a compreendermos uma frase não é necessário imaginarmos o que está a ser dito

58.

Antes de prosseguirmos, importa destruir fenomenologicamente uma outra noção que impede que as coisas elas próprias se mostrem, que é a noção de consciência como uma espécie de tela ou folha em branco onde os entes eles próprios são representados. Essa noção poderá ter chegado a nós de diversas formas e o modo como nos chegou será relevante para a sua destruição. Não obstante, um dos modos mais comuns é a ideia de que a consciência é uma folha em branco. Esta ideia poderá ou não ser reforçada pelo papel do cérebro na consciência em si, nomeadamente pela atribuição de zonas que podem alojar certas recordações. Mas despeçamo-nos dessa questão anatómica. Nessa tese, a realidade seria impressa na consciência como palavras são escritas numa folha em branco, ou, como a luz é captada pelo sensor ou película de uma máquina fotográfica e após essa impressão a consciência ela mesma poderia debruçar-se sobre essa representação e emitir juízos acerca da sua falsidade ou veracidade pois existem três entidades diferentes: sujeito, objeto e a representação do objeto no sujeito. Há um processo sequencial do objeto de se representar no sujeito. Quando estamos diante da cadeira, a teoria do acesso através da imagem, representa o acesso à imagem representativa da cadeira, uma imagem interior da própria cadeira. Acedemos à cadeira através da imagem interior que temos da mesma e a cadeira em si. Este teoria levanta diferentes problemas. O primeiro é como poderá ser mostrado que por detrás da imagem há um objeto real e como podemos mostrar essa relação já que acedemos ao objeto através de uma representação? Se a consciência apenas tem acesso à representação do objeto, (1) como é que se sabe isso e (2) como é que se pode estabelecer que se trata de uma imagem e não do próprio objeto? Teria de haver uma forma de ter acesso a ambas e compará-la de algumas forma. O segundo problema é que, no simples apreender de uma cadeira ou a própria imaginação de uma cadeira, não

⁵⁸Veja-se GA 20 §5, p.54

há algo como uma cadeira a representada que depois é acedida. Vemos simplesmente a cadeira, seja no caso da ela se dar a mostrar em *carne e osso* seja no caso de ela se dar a mostrar através da imaginação. Perante o fenómeno em si, ou seja, viver a percepção da cadeira ou viver imaginação de uma cadeira, a cadeira dá-se a mostrar. Não há diferentes momentos nesse aparecimento. Não há sustentação desta teoria do ponto de vista fenomenológico. O seu despedimento aqui é apenas no sentido fenomenológico. Poderá no entanto ser uma teoria metafísica, no sentido de que vai para além do que nos é dado a mostrar, ou então, uma mitologia que visa explicar um fenómeno tendo em vista a ultrapassagem de certas dificuldades, que por agora não serão perseguidas, como o estudo da *formação* da própria *ideia* da cadeira ou a formação da ideia da Ponte 25 de Abril ou a ideia de ponte em geral. O ponto decisivo é que, fenomenologicamente falando, nem a percepção nem a imaginação de uma cadeira, no sentido de *viver* a percepção ou *viver* a imaginação da cadeira, e não o estudo da vivência da percepção ou o estudo da vivência da imaginação tentando explicá-las, em nenhum dos casos há qualquer coisa como uma representação interior. A cadeira dá-se a mostrar por si próprio, no caso da imaginação, ou dá-se a mostrar em carne e osso, no caso da percepção. Importa também ter em conta que não se trata de analisar a percepção ou a imaginação como de um objeto externo se tratasse mas sim estudá-la a partir dela mesma. Afinal, sentamo-nos na cadeira e não na imagem ou representação da cadeira, do mesmo modo que chegamos a cada margem do Tejo por conduzirmos pela Ponte 25 de Abril e não por nos deslocarmos pela representação ou imagem dela.

Importa ainda notar que a representação poderá ter um outro sentido que é o sentido do próprio ente se mostrar. E, nesse sentido, a percepção, imaginação, desejo, ódio são formas de um ente se dar a mostrar, sendo, portanto, formas de representação do ente. Não é esse o sentido de representação que foi apresentado em cima.

Ainda no seguimento do que foi dito anteriormente, uma outra forma de representação do ente é o caso da percepção de uma imagem - Ver uma fotografia da ponte 25 de abril tem uma estrutura completamente diferente com a percepção da ponte 25 de abril ou a imaginação da ponte 25 de abril. O que é dado em carne e osso no caso da fotografia é a fotografia em si ou o próprio dispositivo eletrónico a partir do qual a fotografia se dá a mostrar. Heidegger chama a atenção para o simples facto de que na

estrutura da fotografia há a fotografia enquanto objeto e o objeto que é fotografado. Mais uma vez, esta diferença entre a diferença entre uma imagem da ponte 25 de abril e a sua percepção mostra a diferença de estruturas e os equívocos que estão presentes na teoria onde a consciência representa interiormente os seus objetos ⁵⁹.

Uma outra característica fundamental da percepção, em si mesma, é a noção de apreensão total da coisa em si (“Dinganzheit”) e que poderá ser mostrado pelo seguinte. Quando *vemos* uma cadeira, o ato de ver, dá-se de um só golpe ⁶⁰. Não vemos primeiro as pernas depois as costas e apenas posteriormente reconhecemos a totalidade da cadeira. A percepção da cadeira dá-se na sua totalidade, sendo que nunca a vemos sensorialmente na sua totalidade mas sempre apenas através de um dos lados. O facto de não vermos as pernas de uma cadeira não nos faz dizer que a cadeira está sem pernas. Ou que a cadeira não tem parte da frente. De facto, se nos movimentarmos em torno da cadeira há novos aspetos que são revelados sem nunca perdermos de vista a cadeira como um todo. Não existe outro objeto a ser percecionado mas a cadeira adombra alguns dos seus aspetos. Mesmo na multiplicidade de perspetivas sobre a cadeira a cadeira como coisa ela mesma persiste⁶¹.

Esta característica poderá em parte gerar alguns dos erros de reconhecimento que acontecem, como por exemplo, identificarmos um edifício completo quando apenas se trata de uma fachada produzida para um cenário de cinema. De qualquer das formas, o ponto fundamental é que na percepção o objeto dá-se a mostrar como um todo a partir do qual podemos destacar certas partes, sem nunca se perder de vista a unidade do objeto. Não há uma identificação do objeto a partir da reconstituição das suas partes. Mais uma vez, trata-se de uma observação fenomenológica a partir da própria vivência da percepção ⁶².

⁵⁹ GA 20 §5: “Eine weitere Art des Vorstellens im weitesten Sinne ist die Bildwahrnehmung.”, p55

⁶⁰ Veja-se GA 20 §5, p.56 e 57

⁶¹ A este respeito importa também notar que uma das dificuldades da inteligência artificial foi precisamente esta. No caso por exemplo de identificação de um objeto, o que é dado a um programa são várias fotografias do objeto mas não há nada na fotografia em si que são imagens da mesma coisa.

⁶² A própria evolução da tecnologia, nomeadamente a conceção artificial de inteligência, e o os modelos que são desenvolvidos para reproduzir a visão sensorial humana em conjunto com as influência que as neurociências exerceram, podem levar a explicações mitológicas da própria inteligência humana. Exemplo disso é a rede neuronal computacional onde cada neurónio desempenha um função e passa aos neurónios seguintes. A rede neuronal poderá levar à ideia errada de que se trata de uma

Algo de semelhante pode obstruir o acesso fenomenológico à percepção se tiver presente a preconceção de uma percepção que é construída a partir das partes. Como se a percepção de uma cadeira fosse construída sequencialmente tal como a própria montagem de uma cadeira, perdendo de vista que na percepção de uma cadeira a totalidade do objeto, *objeto enquanto aquilo para onde estamos direcionados*, é constitutiva da própria percepção. Mas mesmo na montagem da cadeira, o que começa por existir inicialmente é a ideia de uma cadeira na sua totalidade e não braços, pernas e assentos. No entanto, a ideia que fazemos de uma determinada cadeira pode impedir que a cadeira que temos diante de nós se mostre ela própria a partir dela própria.

Chegados a este ponto, importa agora preparar o próximo passo. Através dos conceitos de visar no vazio (“Leermeinen”) e mera tomada de conhecimento (“Kenntnisnahme”), presentificação (“Vergegenwärtigung”), representação (“Vorstellung”) e percepção (“Wahrnehmung”), vimos os diferentes modos do objeto se mostrar. Todas elas têm si uma relação estrutural que foi designada de intencionalidade. Uma das características constitutivas da intencionalidade é como o objeto é apreendido no seu todo de um só golpe e não por construção das partes. Vimos também como a percepção é o modo superlativo da presença do objeto. Poderá haver um primeiro visar no vazio para depois ser preenchido através dos restantes modos: Posso falar da ponte 25 de Abril, e se me perguntarem de onde estou a ver ponte, há um preenchimento imaginativo; posso ter uma representação da ponte como por exemplo uma fotografia e posso ainda ter a presença superlativa da ponte deslocando-me até ela. Estas continuidades e níveis de preenchimento são mais facilmente visíveis através de objetos como cadeiras mas elas estão também presentes no domínio da teoria. De facto, é nessa

representação fiel do funcionamento do cérebro, quando na realidade se trata de uma metáfora que é usada para *acelerar* a compreensão do modelo computacional recorrendo a ideias pré-concebidas e populares de ciência apenas com o propósito de ajudar a captar o que está em causa (Veja-se a este respeito Andrew Ng em <https://www.coursera.org/lecture/neural-networks-deep-learning/what-does-this-have-to-do-with-the-brain-obJnR>). Para explicar algo de complexo usam-se normalmente analogias que fazem uso de noções familiares, sendo que as noções familiares reportam elas próprias a fenómenos complexos que se perdem vista na própria analogia porque o que se procura explicar não são os entes que nos são familiares na analogia mas sim o ente que é desconhecido. Primeiro diz-se que “as redes neuronais são compostas por pequenas funções à semelhança dos neurónios no cérebro que desempenham funções” que permite depois se dizer que o “Cérebro funciona como uma rede neuronal onde cada neurónio desempenha uma função”, ou, a “consciência é uma tela onde imagens são projetadas”.

possibilidade que a própria fenomenologia está assente. Por exemplo, tal como Heidegger destaca, a leitura das investigações lógicas de Husserl exigem serem acompanhadas *pari passu* com preenchimento intuitivo idêntico ao da presença da ponte de 25 de abril no seu modo superlativo. É preciso *ver em carne e osso* cada frase de Husserl. Ler uma tradução é já uma representação do objeto original, e no sentido que vimos acima, um encobrimento dele mesmo.

V. *Isolamento preliminar do sentido da Fenomenologia em Heidegger*

Estamos agora em condições de isolar preliminarmente o sentido da fenomenologia a partir da interpretação que Heidegger faz dos termos gregos (tradução nossa). Ou seja, o que significa “aquilo que se mostra, como se mostra a partir dele próprio, como se deixar ver a partir dele mesmo.”⁶³

1. Mostrar-se a si próprio

Vimos atrás que uma entidade se pode mostrar a si própria de várias formas e que o modo como se dá a mostrar está dependente do acesso que temos. Assim, dá-se também a possibilidade de a entidade de mostrar-se a si própria através de algo que não o é⁶⁴. O ente mostra-se “assim como...” ou um “como se...”. Quando assim é referimo-nos a aparências da entidade (“Schein”).

Importa, no entanto, fazer aqui uma distinção entre os diferentes sentidos da expressão aparência. O primeiro, é o caso da aparência, onde a entidade dá-se a mostrar não a si própria mas a partir de outra coisa como é o caso de um sintoma de uma doença. O aumento súbito da temperatura do corpo é um sintoma de uma doença. A doença dá-se a mostrar através do aumento da temperatura do corpo mas o aumento da temperatura do corpo não corresponde à doença em si. Não é a doença que se dá a mostrar a si própria. O aumento da temperatura do corpo é um acesso à doença. É uma

⁶³ SuZ §7 C.: “Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen”, p.34.

⁶⁴ GA 20 §9: “Seiendes kann sich nun in verschiedener Weise an sich selbst, von ihm selbst her Zeigen, je nach der Zugangsart zu ihm. Es besteht die merkwürdige Möglichkeit, daß Seiendes sich zeigt als etwas, das es doch nicht ist.”, p.111

forma da doença *manifestar-se e dar-se a mostrar por algo que não ela própria*⁶⁵. Este acesso é indireto. É feito através de uma indicação. A entidade manifesta-se. A manifestação é feita a partir de características externas. São apresentadas características e propriedades mas a entidade não se dá a mostrar, apenas se manifesta. Manifestar-se é um não mostrar-se⁶⁶. Há algo que permanece velado na manifestação. Há uma diferença entre aquilo que *veio à luz e se deu a ver* e aquilo que em si mesmo permanece coberto. A manifestação é assim entendida como um anúncio do próprio ente mas o ente não se dá a mostrar.

O segundo é a aparência como um equívoco. Um *parece mas não é*⁶⁷. Aquilo que se dá a manifestar, o sintoma, não tem qualquer referência com a entidade. Enquanto que no primeiro caso da manifestação, a entidade dá-se a mostrar através do sintoma, no segundo caso, a aparência é falsa e não corresponde à entidade que estava velada. Há a ilusão. Para esta ilusão usamos também a expressão aparências ou uma mera aparência.

Assim, o *mostrar-se a si próprio* é um modo privilegiado de encontro. É este o sentido original do termo φαινόμενον. φαινόμενον é um particípio do verbo φαίνω, φανῶ, ἔφηναι, πέφαγκα, πέφηναι⁶⁸. Tem na sua raiz φα- de φώς, uma contração de φάος e corresponde ao termo luz, luz do dia, luz dos olhos ou simplesmente iluminação. φώς é também uma contração de φωτός⁶⁹ e de onde provém o termo Foto de Fotografia ou o Fotão como medida da radiação de energia.

No *mostrar-se a si próprio* a aparência e manifestação fundem-se no próprio ente que anunciam. Há uma combinação das características através das quais a entidade se dá a mostrar, e, a entidade em si, sem qualquer espécie de indeterminação em relação à aparência. A entidade manifesta-se a partir de si própria em conjunto com as suas características. Se recuperarmos o exemplo da percepção de uma cadeira. A percepção de

⁶⁵ GA 20 §9: “Den Ausdruck ‘Erscheinungen’ gebrauchen wir z.B. in der Rede von Krankheitserscheinungen. An einen Dingen zeigen sich Vorgänge, Eigenschaften, durch die es sich als das und das darstellt.”, p.112

⁶⁶ SuZ §7: “Erscheinen is ein Sich-nicht-zeigen.”, p.29;

⁶⁷ GA 20 §9: “sich nur zeigen wie, nur so aussehen wie.”, p.111

⁶⁸ Cf. <https://dcc.dickinson.edu/grammar/goodell/verb-list#phi>

⁶⁹ Cf. <http://stephanus.tlg.uci.edu/ljsj/#context=ljsj&eid=113269>

uma cadeira não se dá a mostrar apenas através da percepção de uma perna, nem através da madeira, para depois combinarmos artificialmente as suas componentes e dizer que se trata de um cadeira.

Tendo clarificado o sentido da expressão “mostrar-se a si próprio”, vejamos agora a que corresponde exatamente o “a partir de si próprio”.

2. Mostrar-se a partir de si próprio

Numa representação, como por exemplo, uma fotografia da ponte 25 de abril, a ponte manifesta alguma das suas propriedades mas a ponte não é manifestada a partir de si mesmo. Dá-se a ver através de uma fotografia. Neste sentido qualquer representação da entidade impede que a entidade se deixe mostrar a si mesma. A representação tem o caráter de acesso indireto. Há características que são mostradas e outras encobertas quando comparadas com a percepção da ponte em si e não de uma fotografia. No entanto a entidade da ponte numa fotografia dá-se a mostrar para além do que é representado na fotografia. Uma fotografia retrato não corresponde apenas à cabeça da pessoa fotografada, nem corresponde apenas a um papel. O mesmo se passa com as palavras ou um discurso acerca da ponte. Não são meros sons nem meras palavras que estão a ser proferidas. Podemos obviamente focar-nos apenas nas palavras que estão a ser ditas, na verdade ou falsidade da representação em si, mas, tal como vimos acima, isto é já um não deixar a entidade que está a ser representada mostrar-se porque assenta na ideia de verdade onde esta é suposto haver concordância entre duas coisas. A concordância de um ente em relação a outro implica um olhar simultâneo para os dois entes tendo previamente estabelecido uma prioridade entre os dois, um ente está submetido a outro ente e a partir daí podemos determinar se o primeiro, o que estamos ver, corresponde ao outro. Por outro lado, o puro ver, o simples apreender, como o simples apreender de uma cor, o simples apreender de um som dá-se sem noções de concordância ou discordância. A verdade como concordância é um conceito derivado do simples ver ⁷⁰.

⁷⁰ A este respeito Heidegger mostra a diferença que Aristóteles estabelece entre logos apophantikos e logos semantikos. GA 20: “Nicht jeder Satz is ein theoretischer Satz, eine Aussage über etwas, sondern irgendein Ausruf, eine bitte, eine Wunsch, eine Gebet is kein logos apophantikos”, p.116

Assim, a verdade ou falsidade no sentido apresentado em cima não corresponde ao exercício de um puro deixar e fazer ver, uma vez que recorre sempre á necessidade de mostrar que uma coisa é outra coisa, cujo o resultado é sempre um encobrimento da própria coisa, impedindo-a de se mostrar a si mesma.

O “mostrar-se a partir de si próprio” corresponde ao modo de encontro com os fenómenos como se dão a mostrar *originariamente*. A fenomenologia é o estudo desse modo de encontro originário. Heidegger aponta para a surpreendente proximidade do termo λόγος e φαινόμενον, ou seja, Λόγος como άπο-φαίνεσται. Λόγος é normalmente associado a termos como estudo, fala, lógica e que tendemos a apreender no sentido do objeto que resulta dessa mesma atividade como sejam a “voz”, “letras”, “livro”, etc, e não o ato que os constitui. Λόγος vem do verbo λέγω, λέξω, έλεξα, λέλεγμαι⁷¹ e tem o sentido essencial de tornar evidente acerca daquilo que está a falar, ou seja, tornar evidente⁷². As palavras, não as linhas e risco, mas o seu sentido mostram o fenómeno.

Assim, a fenomenologia corresponde ao estudo dos fenómenos no modo de encontro superlativo. Esse modo corresponde à própria intuição como modo originário de apreender e não através de hipóteses que depois se confirmam como verdades ou falsas ⁷³. É necessário “enxergar” o fenómeno no mesmo sentido que Husserl o refere.

O modo de tratamento da fenomenologia é descritivo. A descrição corresponde a uma articulação verbal do que é intuído⁷⁴.

Entre o investigador e o fenómeno há algo que o cobre e impede que estejam acessíveis no seu modo originário. Há uma *manta* que impede a lucidez de chegar até ao fenómeno. Mais especificamente, há modos de encobrimento dos fenómenos muito peculiares. Por exemplo, o modo de compreendermos uma frase *visando o vazio*. A conversa pode ocorrer com base na compreensão comum sem que estejamos a ver o que estamos a falar. A repetição de certas expressões, opiniões e pontos de vista podem

⁷¹ Cf. <https://dcc.dickinson.edu/grammar/goodell/verb-list#lambda>

⁷² GA 20: “der sinn des λέγειν ist das, δελουν, offenbar machen”p.115

⁷³ GA 20 §8 a): “(...)eine solche des schlichten originären Erfassens it, nicht eine art der experimentierenden Substruktion (...)”,p.107

⁷⁴ GA 20 §8 a): “Heraushebendes Gliedern des an ihm selbstem Angeschauten. die Deskription is analytisch.”, p.107

endurecer o encobrimento de certos fenómenos.

Mas estes são apenas alguns modos possíveis de encobrimento. Poderá até haver entes que nunca foram descobertos como poderá haver entes que posteriormente através da tradição e ideias prévias acerca dele mesmos os voltaram a encobrir e desfigurar.

3. O regresso às coisas elas mesmas

É a própria possibilidade de encobrimento que possibilita a investigação fenomenológica. Para Heidegger, o que está encoberto não é apenas este ou aquele ente, mas o próprio ser, sendo que o ser é sempre o ser um ente. O fenómeno é sempre o ser de um ente⁷⁵. Este ente deve mostrar-se no modo que lhe pertence, isto é, a partir de si próprio. A fenomenologia é assim o estudo do ser dos entes. Fenomenologia é ontologia⁷⁶.

É essa a extrema dificuldade do *acesso às coisas elas mesmas* no trabalho de fenomenologia. Trata-se antes de se ter presente o facto de que estamos soterrados debaixo de artifícios, de conversas e noções que nos são incutidas e passadas pela tradição, uns através dos outros e, que fomos persuadidos ou levados a tomar como verdadeiras pelas mais diferentes razões. Mas não basta um trabalho de picareta e insistência para que as coisas se mostrem. É preciso que elas se deixem mostrar.

Heidegger descobre através da fenomenologia o caminho para se libertar da tradição. Para Heidegger a grandeza das descobertas da Fenomenologia não estão nos resultados que foram obtidos por Husserl nas investigações lógicas, mas sim na própria descoberta da possibilidade de fazer investigação em Filosofia. Uma possibilidade apenas é entendida no seu sentido mais próprio quando é tomada e preservada como uma possibilidade. Preservar como possibilidade não quer apenas dizer investigar e cristalizar uma determinada posição ou tese de forma arbitrária. Quer antes dizer deixar

⁷⁵ SuZ §7 C.: "Weil Phänomen im phänomenolgischen Verstande immer nur das ist, was Sein ausmacht, Sein aber je Sein von Seiendem ist, bedarf es für das Absehen auf eine Freilegung des Seins zuvor einer rechten beibringung des Seienden selbst." p.37

⁷⁶ SuZ §7 C.: "Sachaltig genommen ist die Phänomenologie die Wissenschaft vom Sein des Seiende – Ontologie.", p.37

aberta a tendência para as coisas elas mesmas e libertar essa tendência da tradição coberta persistente artificial e eficaz. É este significado do princípio “às coisas elas mesmas”, deixá-las, a partir delas mesmas, *contra-atacar*⁷⁷. Ou seja, é a lucidez ser *abalada* pelas coisas e articular um discurso rigoroso sobre os vários momentos desse *abalo*.

Heidegger apresenta assim a determinação formal de fenomenologia: Descrição analítica da intencionalidade no seu *a priori* ⁷⁸. Vejamos melhor o que isto significa.

4. A decadência

Vimos anteriormente que há o modo em que algo é intentado e o próprio objeto que é intentado. O termo fenomenológico para o primeiro é *intentio* e para o segundo *intentum*. A intencionalidade enquanto momento estrutural da vivência, e enquanto um direcionar-se para, terá sempre um *intentum*. Até ao momento a relação entre *intentio* e *intentum* é ainda obscura. Também é obscuro o caráter daquilo que a intencionalidade é estrutural. Ou seja, a intencionalidade é definida como estrutural de uma entidade que se encontra indeterminada ⁷⁹.

Heidegger defende a fenomenologia e a intencionalidade de ataques que são na realidade mal entendidos para mostrar que não é intencionalidade que é dogmática mas sim algo que está por debaixo da intencionalidade⁸⁰. Tanto Brentano como Husserl adotaram da tradição o conceito de consciência e psíquico. Heidegger pretende dar um passo que a fenomenologia ela própria não deu. De facto, a fenomenologia não aplicou a si próprio a sua própria máxima “às coisas elas próprias”. A pergunta pelo sentido da intencionalidade tem de ter em vista a pergunta pelo sentido do ser. O que é o “é” ?

Todo o procurar tem em si mesmo uma direção anterior relativamente aquilo que procura⁸¹. A procura não surge do nada. A pergunta resulta, de uma ausência de

⁷⁷ GA 20 §14: “Das eben besagt das Motto: zu den Sachen selbst, sie auf sich selbst zurückschlagen zu lassen.”, p184

⁷⁸ GA 20 §8 a) :“Phänomenologie ist analytische Deskription der Intentionalität in ihrem apriori”, p.108

⁷⁹ Veja-se GA 20 §5 p.59 e 60

⁸⁰ O termo investigação em alemão que corresponde a “Untersuchung”, que poderia ser traduzido por “procurar por baixo de”, ganha aqui um sentido diferente. Não há nada por baixo do fenómeno.

⁸¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, §2: “Jedes Suchen hat sein vorgängiges Geleit taus dem gesuchten her. Fragen ist erkanntes Suchen des Seienden in seinem Dass - Sosein.”

que se sente a falta: uma resposta. A resposta não é um enunciado avulso, mas tem a pretensão de suprir a falta que a pergunta exprime. Há já qualquer coisa na pergunta ou previamente à pergunta que permite que se determine para si próprio o que se procura. Vem e vai no encalço de qualquer coisa. A pergunta procura estabelecer uma relação cognitiva com um ente particular no que diz respeito ao que é e como é que resulta de um encaminhamento prévio ao que é perguntado ⁸².

Por outro lado, tem-se em vista com o perguntado (“Erfragte”), uma determinada meta. As perguntas têm em si um encaminhamento prévio em relação ao que perguntam. Esse encaminhamento prévio pode impedir o acesso ao ente que é perguntado tal como ele se dá a mostrar. Isso talvez possa ser melhor ilustrado pelo exemplo da pergunta “Que horas são?”. A pergunta em si não é apenas para saber as horas. A pergunta tem normalmente um outro propósito que poderá ser “Será que ainda tenho tempo?”, “Falta muito para o autocarro chegar?”. Não se trata apenas de um mero perguntar pelas horas, existe uma preocupação latente que se visa atender com a pergunta, que é inquietação se *tenho ou não tenho tempo*. Essa preocupação delimita o acesso ao ente pois direciona a pergunta apenas para a resolução da sua preocupação. Quando perguntamos as horas para saber se temos tempo, na realidade não estamos preocupados com as horas, estamos sim, preocupados com o chegar a horas. As *horas em si* do relógio não são de todo relevante quando fazemos a pergunta “Que horas são?”.

Perguntar “que horas são?” não nos mostra o tempo ele mesmo. Também não nos mostra se temos tempo ou não temos tempo. O tempo do relógio apenas nos diz se temos ou não temos tempo se tivermos em conta determinações prévias de onde devemos estar a certas horas. No entanto, ter ou não ter tempo está dependente da nossa determinação de estar num determinado lugar a determinadas horas. Se cair essa determinação cai também a preconcepção que temos do tempo como horas do relógio.

O ponto decisivo a queremos chamar a atenção é o seguinte. Interrogar Kant tendo em vista uma teoria das ciências é não deixar que Kant se mostre a ele mesmo a partir dele mesmo. Perguntar o que é o fenómeno psíquico tendo em vista uma

⁸² Veja-se SuZ §2 p.5

separação entre físico e psíquico é também impedir que o fenômeno psíquico se mostre ele mesmo a partir dele mesmo. Perguntar pelo sentido da intencionalidade tendo a vista uma lógica da ciência ou o problema do conhecimento é também não deixar a intencionalidade mostrar-se a partir dela própria.

A intencionalidade é apenas um passo intermédio para uma aproximação a noções que foram herdadas da tradição sem exame crítico, como sejam consciência, psíquico, razão, pessoa, humano, espírito, alma.

Por outro lado, a investigação levada a cabo por Husserl e Brentano não teve em conta a preocupação que os orientava. Mas há mais. O sentido que os objetos têm para o investigador estão dependentes da sua preocupação. Ou seja, uma cadeira pode ser tanto um obstáculo como um ponto de apoio dependendo do que tenho em vista. A identificação das cores para Husserl são um problema da intuição e não, por exemplo, o problema de saber que cores devem ser usadas num retrato de uma pessoa. A preocupação é constitutiva da própria intencionalidade.

A pergunta fenomenológica tem de ter em vista a pergunta pelo sentido do ser.

Esta negligência pela pergunta do sentido do ser do *intantum* e a receção por parte da tradição com conceitos não examinados como consciência e psíquico, tanto por parte de Brentano, como por parte de Husserl, revela algo de estrutural acerca da natureza de cada um dos investigadores e do ente que cada um de nós é. Heidegger designa preliminarmente esta tendência como decadência (“*Verfallenheit*”). Há algo de inescapável que impede o regresso às coisas elas próprias e que diz respeito ao próprio investigador enquanto hermeneuta.

VI. *O Encobrimento e a fuga na analítica existencial*

Fomos orientados para considerações acerca do Dasein. Iremos agora a título preambular mostrar algumas das constituições fundamentais do Dasein que se consideram relevantes para o fenómeno da fuga e do encobrimento. Constituições fundamentais são características inextirpáveis e irreduzíveis do próprio Dasein. São determinações que atravessam permanentemente o próprio Dasein.

Heidegger designa de Dasein quem pergunta e quem procura a resposta à pergunta. É quem lê e quem escreve este texto. É “o ente que cada um de nós é, que cada um de nós encontra no enunciado fundamental ‘eu sou’”. Heidegger usa a designação Dasein, precisamente para evitar certas determinações acerca do que pretende visar. O termo “pessoa”, “homem”, “animal racional”, “humano” todos eles encaminham o “ser-que-cada-um-de-nós-é-desde-sempre-respetivamente-em-cada-momento” para um âmbito muito específico da existência humana. “Ser Humano” é já hoje maioritariamente uma determinação biológica⁸³.

Heidegger determina o Dasein do seguinte modo. O Dasein é o ente que eu próprio de cada vez já sou, em cujo ser eu como ente estou envolvido; um ente, que é – de cada vez no meu modo – tem para ser⁸⁴. Esta determinação tem o caráter distinto da relação de ser que temos com o próprio ente que nós próprios somos e não algo como um ente da natureza que está disponível para ser apreendido. Somos esse ente a todo o momento. Heidegger indica que este é o motivo para designar o que nós próprios somos como *Dasein*. Dizer que somos um humano é, hoje em dia, pormo-nos numa situação de análise idêntica à de uma cadeira. Heidegger pretende com esta nova designação destacar que Dasein não significa um *quê*. O que torna esta entidade distinta não é o seu *quê*, tal como uma cadeira, mas é antes *um modo de ser*. A categoria fundamental deste ente é o seu *como*. Um modo de ser que me pertence de cada vez e respetivamente - em todas as instâncias sou a maneira de ser. Heidegger pretende mostrar com estas indicações preliminares acerca do Dasein que não pode ser interrogado nem experienciado a partir de características exteriores ou através de compósitos. As determinações alma, corpo, animal racional, estão localizadas numa

⁸³ O termo Dasein abre a possibilidade de uma nova investigação que se liberta de aceções tradicionais das chamadas ciências sociais, humanas e naturais. Da-sein é constituída pelo advérbio “Da” e verbo “Sein”. “Da” é um advérbio de modo, temporal e local alemão e é normalmente traduzido português para aí, ali, lá. “Sein” é por sua vez tanto um pronome possessivo como um verbo irregular que poderia ser traduzido por ser, estar, existir ou ficar. A respeito da dificuldade da tradução do termo Dasein e da habitual forma de contornar o termo deixando por o traduzir, Irene Borges Duarte diz o seguinte: “o segundo [argumento], positivo, com base no argumento forte constituído pela constatação do *novum* de sentido instituído pelo uso Heideggeriano do termo, que não se reduz às aceções tradicionais, filosóficas ou comuns (‘existir’, ‘existência’, ‘vida’, ‘estar presente’) “. Martin Heidegger, Caminhos da Floresta, Edições Calouste Gulbenkian.

⁸⁴ GA 20 §18 : “Ich je selbst bin, an dessen Sein ich als Seiendes ‘beteiligt’ bin; ein seiendes, das ist – je in meiner Weise – es zu sein” p.205.

dimensão que é alheia ao próprio Dasein. É como se tivéssemos a falar de fora de Dasein.

1. Ser-no-mundo

O Dasein é Ser-no-mundo (“In-der-Welt-sein”). Não necessitamos de fazer nenhum malabarismo para irmos ao mundo⁸⁵. Ser-no-mundo quer dizer residir no mundo, estarmos diante as coisas que estão presentes no mundo e relacionarmos com elas. Quando damos por nós estamos já no meio das coisas. Chegámos uns milénios mais tarde⁸⁶. Há um conjunto de determinações que já estão presentes quando chegamos ao mundo e que não foram inventadas por nós. Antes de nascer já os nossos pais nos deram um nome. A médica já nos identificou como sendo menino ou menina. Os pais imaginam a roupa que irá ser vestida. A comida que nos dão à boca é escolhida por eles. Há mãe, pai e mãe, dois pais, duas mães, nenhum dos dois. A ausência mostra a falta de algo que está determinado. Há os pais dos nossos amigos. O mês do ano e o dia do mês em que nascemos ditam o nosso comportamento por causa das fases da lua e a relações com os oceanos. Lemos o horóscopo para saber o que nos espera a semana.

2. Mundo-ambiente e Mundo natural

O mundo mais próximo do quotidiano é o mundo-ambiente (“Umwelt”). Heidegger chama atenção para a prefixo um- que está presente em palavras como umsicht e umgehen. O prefixo quer dizer “em redor” ou “à volta”. O Umwelt é assim o mundo em volta de nós, o mundo que nos envolve, o mundo onde estamos imersos e o mundo onde lidamos com as nossas preocupações. Não se trata apenas de um mundo em redor ou envolvente no sentido meramente espacial como foi até agora analisado do ponto vista ontológico por Descartes.

a) O mundo como res extensa em Descartes

Para compreendermos melhor as diferenças entre o mundo natural e o mundo ambiente, observemos dois exemplos de cada descrição, um respeita ao mundo natural e o outro ao mundo ambiente (Cf. GA 63 §§19 e §20). Tradução nossa:

“Ela [a descrição] pode ser procurada na mais pura das banalidades: o

⁸⁵ Veja-se CT p.35

⁸⁶ “Não é o princípio nem o fim do mundo \ Calma \ é só um pouco mais tarde”. Manuel António Pina.

permanecer em casa, estar na sala, onde nos deparamos com algo como ‘uma mesa’! E como é que nos deparamos com ela? Uma coisa no espaço; como coisa no espaço é por isso material. É pesada de um certo modo; está pintada de um certo modo, o mesmo para a sua forma, com um tampo retangular ou redondo; uma determinada altura, uma largura, com uma superfície lisa ou áspera. A coisa pode ser desmontada, queimada ou de um outro modo desfeita. Este material, que pode ser percecionado a partir das mais variadas direções, a coisa no espaço, mostra-se como presente sempre a partir de um determinado lado, na medida em que um determinado aspeto parcial é contínuo noutra através da figura no espaço com que a coisa anteriormente destacada transborda, e assim em diante. Os aspetos mostram-se e revelam-se como novos a dar-se a volta à coisa; tal como um visto a partir de cima ou outro a partir de baixo se percecionam. Os próprios aspetos trocam de novo com a iluminação, a distância e momentos afins com a posição das perceções.” E continua:

“A presença assim corpórea das coisa dá a possibilidade para estabelecer algo sobre o sentido do ser e ser real de um certos objetos. Certos objetos são autenticamente as pedras e coisas naturais afins. Vista mais de perto, a mesa é ainda algo mais; ela não é apenas uma coisa no espaço material, mas é também ainda dotada com determinados predicados de valor: é bem feita, útil; ela é um equipamento, um móvel, uma peça de decoração. O âmbito completo do real deixa-se assim repartir em dois reinos: coisas naturais e coisas valor, onde a última tem sempre em si uma visão do seu ser com base em coisa natural. O ser autêntico do ser da mesa é: uma coisa material e espacial.”⁸⁷

⁸⁷ GA 63 §§19:“ Es sei die reinste Alltäglichkeit aufgesucht: das Verweilen zu Hause, Im-Zimmer-sein, wo am Ende so etwas begegnet wie “ein Tisch”! Als was begegnet er ? Ein Ding in Raum; als Raumding is es dazu ein materielles. Es ist so und so schwer; so und so gefärbt, so geformt, mit rechteckiger oder runder Platte; so hoch, so breit, mit glatter oder rauher Fläche. Das Ding kann zerstückt, verbrannt oder sonstwie aufgelöst werden. Dieses materielle, so nach den verschiedenen Richtungen möglicher Empfindbarkeit sich anbietende Raumding zeigt sich als daseiendes immer nur vor einer bestimmten Seite, so zwar, das sein solcher Seitenaspekt kontinuierlich in die anderen durch die Raumgestalt des Dinges mitvorgezeichneten überfließt, und so fort. Die Aspekt zeigen sich und öffnen sich immer neu in einem herumgehen um das Ding; wieder andere in einem von oben Herumgehen um das Ding; wieder andere in einem von oben Herabsehen auf es oder von unten her wahrnehmen. Die Aspekte selbst wechseln wieder nach Beleuchtung, Entfernung und dergleichen Momenten mit dem Standort des Wahrnehmenden. Das leibhafte So-dasein des Dinges gibt die Möglichkeit, über den Sinn von Sein und Wirklichsein solcher Gegenstände etwas auszumachen. Solche Gegenstände sind eigentlich die Steine und dergleichen Naturdinge. Näher besehen ist aber der Tisch noch etwas mehr; er ist nicht nur ein materielles Raumding, sondern dazu noch ausgestattet mit bestimmten Wertprädikaten: schön

A segunda descrição é a seguinte:

“Nessa sala aí está aí a mesa (não uma mesa junto de muitas outras em outras salas e outras casas), nela pode-se sentar para escrever, para comer, para coser, para brincar. Pode ser vista, por exemplo, numa visita, como: é uma mesa para escrever, mesa de jantar, mesa de costura; encontra-se primeiramente ela própria assim. O seu caráter de “para algo” não é primeiro posto de lado baseado numa relação de comparação com base numa outra coisa, que ela não é.

O seu estar *aí* na sala quer dizer: ela protagoniza uma função de certos usos característicos; para isto e aquilo não é prática, é inapropriada; para isto é defeituosa; ela está na sala melhor que antes, tem melhor iluminação por exemplo; antes ela não estava nada bem para... . Aqui e ali mostra um risco que os miúdos fizeram na mesa; este risco não é uma interrupção casual da pintura mas antes: foram os miúdos e aquele risco também. Este lado não é o lado que está para oeste, nem este lado é uns cm mais curto que o outro, mas antes o lado no qual a esposa se senta à noite, quando ainda quer ler; na mesa tivemos em certa altura esta e aquela discussão; aqui firmou-se uma decisão com um amigo, aí foi escrito um trabalho, celebrámos uma festa.

Esta é a mesa, é ela *aí* na temporalidade da quotidianidade, e como tal ela terá talvez vários anos pela frente, até ser encontrada no chão, estacionada e inutilizada, como outras coisas, como por exemplo um brinquedo gasto e irreconhecível – é a minha infância. No sótão num canto está um par de skis antigos; um está quebrado; o que *aí* está, não são coisas materiais, com diferentes comprimentos, mas antes os skis de um outro tempo, com os quais fiz viagens arriscadas com este e aquele. Este livro que foi *aí* oferecido por X; esse *aí* encadernou o encadernador; este ainda tenho que levar a ele; estive em seu redor muito tempo a bater-me; isso *aí* é uma compra supérflua desnecessário, um fiasco; este ainda tenho de ler; esta biblioteca não é tão boa como a de A, mas bem melhor que de B; esta coisa não é assim algo com que se possa ter muito prazer; o que os outros disseram desta apresentação, e por aí em diante. São estas as

gemacht, brauchbar; er ist Gerät, Möbel, Ausstattungsstück. Der Gesamtbereich des Wirklichen lässt sich demnach in zwei Reiche aufteilen: Naturdinge und Wertdinge, welche letzteren in sich immer als seine Grundshicht ihres seins das Sein als Naturding haben. Das eigentlich Sein des Tisches ist: materielles Raum-ding.”

características encontradas. Ora isto é perguntar, como elas fazem a diferença do ser aí do mundo.”⁸⁸

Heidegger chama atenção para algo de particular e constitutivo no mundo-ambiente do quotidiano. Descrever os conteúdos do mundo-ambiente através de características objetivas e naturais apenas encobriria o “tratamento” no “tratar de algo” “ocupar-se de.../com...” com que traduzimos o difícil terminus technicus “Besorgen” que está presente em todos eles. Tal como Heidegger indica, quando nos viramos para as coisas já se perdeu a base pré-fenomenal.

Como referimos anteriormente o mundo envolvente do quotidiano é o mundo caracterizado por uma multiplicidade de modos e maneiras de lidarmos com as nossas preocupações. Os entes que encontramos no mundo-em-redor não são objetos cognitivos e teóricos com os quais apenas temos uma relação teórica ou perceptiva ou contemplativa se assim o quisermos pôr. Estar vivo implica um cuidar de si. É partir deste cuidado que nos relacionamos com os conteúdos que são apresentados pelo mundo (“Sorge”).

⁸⁸ GA 63 §20: “In dem Zimmer da ist es der Tisch da (nicht ‘ein’ Tisch neben vielen anderen Zimmern und Häusern), an den man sich setzt zum Schreiben, essen, Nähen, zum Spielen. Man sieht es ihm, z.B. bei einem Besuch, gleich and: Es ist ein Schreibtisch, Esstisch, Nähtisch; primär begegnet er so an ihm selbst. Der character des ‘zu etwas’ wird ihm nicht erst zugeschoben aufgrund einer vergleichenden Beziehung auf etwas anderes, was er nicht ist. Sein Dastehen in Zimmer besagt: in dem so und so charakterisierten Gebrauch diese Rolle spielen; das un das an ihm ist únpraktisch’, ‘ungeeignet’; das ist schadhaf; er steht jetzt besser als früher un Zimmer, bessere Beleuchtung zum Beispiel; früher stand er überhaupt nicht gut (für....). Da und da zeigt er Striche – an dem Tisch machen sich die Buben zu schaffen; diese striche sind nicht die nach Osten, und das sind sie noch. Diese Seite is nicht die nach Osten, und diese schmale um soviel cm kürzer als die andere, sondern die, an die Tisch da führten wir damals die un die Diskussion; hier fiel damals jene Entscheidung mit einem Freund, da wurde damals jene Arbeit geschrieben, jenes Fest gefeiert. Das ist der Tisch, so ist er da in der Zeitlichkeit der Alltäglichkeit, und als solcher begegnet er vielleicht nach vielen Jahren wieder, wenn er auf dem boden, als abgestellt und unbrauchbar, angetroffen wird, so wie andere ‘sachen’, z.B. ein Spielzeug verbraucht und fast unkenntlich, - es ist meine Jugend. Im Keller in eicher Ecke stehen ein Paar alte skier; der eine ist durchgebrochen; was da steht, sind nicht materielle Dinge, die verschieden lang sind, sondern die Skier von damals, von jener waghalsigen fahrt mit dem und dem. Dieses buch da ist geschenkt von X; dieses da hat der und der Buchbinder gebunden; dieses muss demnächst zu ihm hingebracht warden; mit dem habe ich mich lange herumgeschlagen; das da ist eine unnötige Anschaffung, ein Reinfall; das muss ich erst noch lessen; diese Bibliothek ist nicht so gut wie die von A, weit besser als die von B; diese Sache ist nicht so, dass man seine Freude daran haben wird; was weren die anderem zu dieser Aufmachung sagen, und dergleichen. Das sind Begegnischaraktere. Jetzt ist zu fragen, wie sei das Dasein der Welt ausmachen.”

3. Ser-em

O que quer Heidegger dizer quando se refere a “in-der” (“ser-em”) ?⁸⁹ Quando se refere ao “ser-em” e mais propriamente à proposição *em*, tendemos a ver certos conteúdos sensíveis e espaciais como uma coisa dentro de outra coisa. Heidegger apresenta o exemplo da água que está no copo⁹⁰. Ambas as coisas estão no espaço e por estarem no espaço devido às características que têm, uma pode estar dentro da outra. Se alargarmos a relação podemos falar de uma cadeira *no* escritório, a sala *na* faculdade e por aí em diante até ao país no continente e o planeta no sistema solar. Neste sentido, o *em* define uma relação espacial mas formal entre dois entes que estão no mundo como coisas que estão disponíveis a ser agarradas e manuseadas como uma chave que está na fechadura.

No que diz respeito ao “In-Sein” (ser em ontico-existencial) como estrutura do Dasein, não podemos de todo considerar o “In-Sein” de Dasein apenas como estar *na* faculdade, ou estar *no* escritório apenas no sentido de um corpo dentro de um determinado espaço. Heidegger não se refere ao Dasein como corpo humano num determinado espaço.⁹¹

⁸⁹ GA 20 §19: “Was besagt In-Sein?”, p.211

⁹⁰ Veja-se GA 20 §19 p.212

⁹¹ O problema do *preenchimento intuitivo* de algumas das expressões de Heidegger está bem presente na expressão “In-Sein”. Intuição quer dizer: simples captar do que está presente em *carne e osso* (GA20: “*Schlichtes erfassen des leibhaftig vorgefundenen selbst, so wie es sich zeigt.*” p.64). Intuir não implica um refletir como pensamento indutivo ou dedutivo. Não há o que normalmente designamos de raciocínio. Ou seja, não existem vários passos para chegar a um conclusão. Vemos de um só golpe, independentemente de ser atual ou imaginado. Também não necessita de qualquer treino nem nenhuma habilidade especial. Não há propriamente um esforço cognitivo envolvido para ver o preto numa mala preta. Por outro lado, aprender a ver o preto é um outro problema e que poderá ser melhor ilustrado através do exercício simples de aprender uma nova língua; há um momento durante um exercício, uma visita ao dicionário ou à gramática a partir do qual a palavra ou a frase ou uma inflexão passa a ser portador de sentido. Passamos a ver o sentido. A partir daí temos momentos de reconhecimento. Há um exemplo ainda mais simples através de um jogo infantil que é o seguinte. O primeiro momento é irmos à janela ou a um terraço do prédio onde estamos e escolher um prédio distante mas que se encontra a uma distância que poderá ser percorrida a pé. Terá que ser um prédio que vemos pela primeira vez. Observamos o prédio. Captamos o prédio. O momento seguinte é através de um passeio encontrar o prédio (sem GPS e dispositivos tecnológicos). Se tudo correr como esperado, haverá um momento em que o prédio é reconhecido. Se nós atendermos apenas às características físicas do prédio não há uma reconciliação completa porque quando vimos o prédio no primeiro momento tinha o *tamanho de um dedo* e quando estamos no segundo momento diante dele é bastante maior do que nós. Podemos até ver o prédio de um lado que é diferente daquele em que o vimos no primeiro momento (Platão tem um exemplo semelhante no segundo livro da República em 368c-369a : ““Ora, uma vez que não somos especialistas, entendo – prossegui – que devemos conduzir a investigação da mesma forma que o faríamos se alguém mandasse ler de longe letras pequenas a

O “in” não tem um significado meramente espacial. Heidegger apresenta o “In” de “In-der-Welt-sein” com o sentido de *morar, habitar, acostumar-se a..., familiarizar-se com..., tomar conta de....* Se Dasein é o ente que cada um nós encontra na expressão “eu sou”, “in-sein” significa habitar em..., familiarizar-se *com*. Podemos estar na esplanada e estar a ler o §19 de Prolegómenos ao conceito da história de tempo, absortos a escrever esta frase. Podemos estar com as mãos no teclado e pensar como Wittgenstein estava em campanha na primeira guerra mundial quando escreveu o Tractatus. Heidegger apresenta como alguns dos modos possíveis do “In-Sein” no quotidiano os seguintes: manusear algo com algo, produzir algo, discutir sobre algo, desistir de algo, interrogar sobre algo, alcançar algo, explorar algo, entre outras⁹². Este modo de ser tem o carácter de estar a *tratar de* (“Besorgen”) no sentido de ter algo a seu cuidado. Mesmo que não esteja preocupado com algo e estou apenas a deixar-me ser afetado pelo que se passa à minha volta, há este carácter de estar sempre deposto em

peças de vista fraca, e então alguma delas desse conta de que existiam as mesmas letras em qualquer outra parte, em tamanho maior e numa escala mais ampla. Parecer-lhes-ia, penso eu, um autêntico achado que, depois de lerem primeiro estas, pudessem então observar as menores, a ver se eram a mesma coisa.”). Poderá também haver um equívoco e identificarmos um prédio semelhante. suspendemos por uns momentos [entre parêntesis] o problema da adequação dos dois momentos. Poderão também ser necessárias várias idas e vindas até que o edifício seja captado e depois reconhecido. Não podemos é sair à procura de um prédio que não sabemos qual é. Num primeiro momento há um ato que funda a ideia do prédio que vimos a partir do terraço. No segundo momento há um ato fundado no primeiro em que o prédio é captado. Heidegger denomina de “Schlichtheit” a característica correspondente ao *um só golpe* da percepção. “Simplicidade quer dizer a ausência de *vários passos* (‘gestuften’), apenas provocada posteriormente por mais do que um ato” (GA20: “Schlichtheit besagt fehlen von gestuften, erst nachträglich Einheit stiftenden Akten.”, p.82). A simplicidade da percepção não significa simplicidade da multiplicidade de atos que a fundam. O exemplo do captar de um prédio aplica-se apenas a um único prédio. Um prédio que tem uma localização muito específica que existe numa cidade e em mais nenhuma. Isto se partirmos do pressuposto que realmente se levou a cabo o exercício e não se tratou apenas de um exercício de imaginação. Mas todo o exercício apenas é possível porque ele próprio está fundado num outro momento que é a ideia de prédio. O exercício começa por pedir que se identifique um prédio que se veja pela primeira vez. Sem a ideia universal de prédio não seria possível ver um determinado prédio individual pela primeira vez. Houve um primeiro momento em que se captou a *espécie* prédio. A espécie prédio é diferente de cada existência individual de um prédio. O ato de captação da ideia de prédio é designado de ato de ideação (“Akte der Ideation”). Importa no entanto referir novamente que, para Heidegger, os atos de ideação são baseados em intuições individuais – A ideia de prédio é captada com base num prédio específico. É através de um prédio em concreto que se detecta a constituição do ser do prédio – o que faz um prédio ser um prédio. Os atos de ideação constituem um novo tipo de objetividade: a generalidade (GA20: “Die Akte der Ideation beruhen zwar auf individueller Anschauung, meinen aber gerade nicht das darin Angesehene als solches. Die Ideation konstituiert eine neue Gegenständlichkeit: Generalität”, p.95). Teremos oportunidade de aprofundar estas noções após vermos mais de perto a intencionalidade. A razão pela qual fizemos este desvio é porque na própria apresentação que Heidegger faz de “In-sein” está presente a noção de ideação. E como Heidegger mostra que se trata de uma ideação que é objetivamente fundada. Cf. GA 20 §§6 d).

⁹² Veja-se GA 20 §19: p.213 e 214.

algo: o casal a beber uma cerveja, pessoas a passarem pela esplanada, vento nas árvores, o bater das portas de um carro, as conversas em torno de nós, “sabes que eu fico logo todo coiso”, “eu a mim não me faz confusão”, o barulho das chávenas de café. O “In- Sein” é constitutivo do ser do Dasein e nele são baseados todos os modos de ser. Hoje em dia, esta constituição é mais visível através da proliferação das tecnologias virtuais como teleconferências, zoom, Google Hangouts, etc. Na realidade estas tecnologias apenas são possíveis devido ao facto do “In- Sein” ser constitutivo do próprio Dasein.

É como ser-no-mundo que o Dasein descobre, apreende e conhece. Se eu representar o que se encontra à minha volta: uma esplanada, o rio, as vozes dos miúdos antes de saltar para água, isto não quer dizer que esses conteúdos sejam meramente mentais, imanentes à consciência, sem existência real. Bem pelo contrário, a representação é o acontecimento em que se me dão a mim para delas poder ter uma experiência. Elas aparecem-me a mim como eu posso aparecer-lhes a elas na própria estrutura do aparecer, do re-apresentar-se para si as presenças do que aparece. Neste sentido, eu tenho acesso ao “em si” das coisas. Não há uma duplicação: coisa e representação ou coisa e apresentação ou coisa e aparecimento. É tudo na vida conteúdo de vida .

É assim que também o esquecimento de algo é já por si uma modificação do ser-com. Quem não aparece esquece, diz o povo. O esquecer-se é não aparecer, não ter apresentação, deixar escapar para o desaparecimento. O esquecimento é apenas possível após o envolvimento. Apenas uma entidade que tem a faculdade de encontrar outra entidade no mundo tem a possibilidade de apreender e conhecer. O ponto fundamental é que conhecer é um modo de ser-no-mundo. Não é um modo primário mas fundado no ser-no-mundo e que tem na sua base uma relação não cognitiva. O conhecimento é apenas possível após um passo fundador que é a descoberta do ente que se pretende conhecer. Esse encontro dá-se no mundo. Este direccionar-se é caracterizado, como mostrado acima, por um *tratar de* (“Besorgen”). É com este carácter de lidar com... (“umgehen”) e *tratar de* que o ser-no-mundo encontra o mundo. Para Heidegger, estamos encobertos de teorias e opiniões que nos impedem de ver que é precisamente através deste comportamento não teórico que tanto o mundo como o

Dasein a si próprio se descobre. O Cuidado (“Sorge”) como constituinte do Dasein descobre (“Entdeckung”) o mundo. A descoberta é uma detecção. Corresponde a um desvendar de algo que estava oculto. Com a descoberta torna-se perceptível, ou seja, passa a ser visível. Esta detecção não se dá de modo teórico mas sim partir da relação constitutiva que temos com o mundo nos nossos afazeres do quotidiano e das relações práticas que temos com as coisas ⁹³.

a) *A Tonalidade Afetiva*

Mas nenhuma detecção é suficiente para descobrirmos o mundo ao modo do Dasein. Pôr sob evidência, objectivar, reconhecer, identificar implica uma percepção, mas a abertura a mim, ao mundo, aos outros e ao ser apenas é possível porque a vida tem a estrutura lúcida e desperta que se deixa descobrir disposicionalmente, é um sentimento que se sente, uma afecção que me afecta a mim e à totalidade dos conteúdos que aí se encontram na existência. Heidegger fala de uma “Stimmung”, afinação, vocalização, de uma cadência e vibração “invisíveis e imateriais”, mas que pesam ou aliviam tudo simplesmente no seu todo⁹⁴.

Dasein é ser-no-mundo. Dasein não está fechado em si mesmo. O ser-no-mundo enquanto ser aí (“da”) é ele próprio uma abertura que *traz à luz* os entes que estão no mundo (“Lucidez”). A possibilidade de revelação dos entes é constitutiva do próprio Dasein. Esse aí do ser aí onde o mundo se revela - e é descoberto - está sempre numa determinada disposição (“Stimmung”). As disposições dão o tom para o modo do próprio Dasein ser afetado pelos entes. Num sentido figurativo, a disposição é a *tonalidade* com que os entes são revelados. Não há um ser aí sem disposição. Ser aí é ser bem-disposto, alegre, eufórico ou mal-disposto, triste, melancólico, entediados ou angustiado. A disposição determina o modo como somos afetados pelos entes diferentes de nós mas também pelos entes que nós próprios somos⁹⁵.

A disposição enquanto modo de ser afetado é bastante visível nos beijos e abraços dentro e fora de um contexto pandémico. Numa situação de medo, um beijo é algo de ameaçador ou perigoso. Este ser afetado não necessita de uma explicação

⁹³ GA 20 §21: “Sorge als Seinsverfassung des Daseins entedeckt Welt”, p227

⁹⁴ Veja-se SuZ §28 p.133

⁹⁵ Veja-se Suz §29 p.134

médica. O beijo como perigo ou ameaça não é revelado através de uma relação cognitiva. Não pensamos que é ameaçador porque a DGS recomenda. De um certo modo, vemos imediatamente como algo ameaçador. É a própria disposição do medo que o revela como ameaçador. Heidegger usa termo ontológico situação de se encontrar em tonalidades afetivas (“Befindlichkeit”) e disposição (“Stimmung”) para a revelação óptica e ontológica desta estrutura constitutiva da facticidade do Dasein (“Schon sein in”) ⁹⁶.

4. Ser-com

Importa agora ver como a absorção do Dasein pelo mundo encobre o acesso às coisas elas próprias. Não sendo possível entrar em todo a detalhe, vamos apenas tecer algumas considerações que poderão abrir preliminarmente o fenómeno do encobrimento. Agora perguntamos, mais especificamente, *quem é o Dasein?* Mais uma vez, não se trata da biografia do autor da pergunta pelo sentido fenomenológico, ou seja, não se trata de um *quê*, mas antes de *quem*. Dissemos acima que o Dasein é expresso pelo enunciado fundamental “Eu sou”. No entanto, o eu manteve-se indeterminado. Ao manter indeterminada a entidade do eu, ao evitar estabelecer relações com o “sujeito” ou “indivíduo” tal como cada “eu” é compreendido no seu sentido comum, maior são as possibilidades de Heidegger para fixar essa entidade ao deixar cair o “eu” e ao concentrar-se no “sou”. Não é o eu que me individualiza porque toda a gente “tem” um eu. É o “sou” que me individualiza, quando ninguém “é” eu. O ser do sou é de cada vez sempre já meu, até quando nem sequer digo “eu” ou tenho consciência de “mim”. À pergunta a quem é esta entidade, Heidegger responde Dasein ⁹⁷. Tem um aspeto tautológico porque o seu sentido não é imediatamente visível. Vejamos melhor o significado da resposta.

No mundo das preocupações e do tratar das coisas, há outros que estão conosco.

⁹⁶ As disposições não se limitam à esfera interior. São também atmosféricas. O sofrimento de alguém que está prostrado com uma indisposição não se limita a um estado psicológico interior, pois quando nos aproximamos somos também contaminados por essa disposição. Da mesma forma, sentimos uma mudança atmosférica quando um colega bem-disposto entra pelo Open-Space e nos envolve com o seu “Bom Dia!” após um vigoroso passou-bem.

⁹⁷ GA 20 §26: “Die Antwort auf die frage nach dem Wer díeses Seienden, das wir selbst je sind, heist Dasein.” P.326

Outros para os quais fazemos coisas, outros com os quais fazemos coisas. Há outros aí conosco. Encontramos outros como eu, mas que são outros e não eu. Na realidade a sua presença é tão maciça que nos leva considerar que somos apenas um entre a multidão. Heidegger designa esta noção ser-uns-com-os-outros. Dasein como ser-no-mundo é simultaneamente com-outros (“Miteinandersein”). Este ser-com tem um caráter *a priori*

98.

⁹⁸ Importa clarificar o sentido do *a priori* devido à importância que essa noção tem para o próprio sentido da fenomenologia. O nome *a priori* associa-se claramente às noções de prius – πρότερον – anterior – o que dantes, já é. O *a priori* é aquilo que algo é já no seu começo. *A priori* é apenas um título que estabelece uma relação com a sequência do tempo de uma forma esbatida, indeterminada e vazia. Desde Kant, e na verdade em relação ao *a priori* em si mesmo, desde Descartes, diz-se que o título do *a priori* é determinado primeira e maioritariamente pelo conhecimento enquanto comportamento cognitivo. *A priori* é um conhecimento que não é baseado no conhecimento empírico, não é induzido através da experiência, não é um conhecimento do *real* como instância fundadora. O conhecimento *a priori* é por isso um conhecimento independente da experiência. O conhecimento *a priori*, segundo a interpretação de Descartes do conhecimento, é algo que em primeira e somente pertence ao sujeito como tal, na medida em que fica resolvido na sua esfera, sendo por isso já disponível em todo o conhecimento do real, ou seja, em todo o conhecimento transcendente encontra-se já o conhecimento *a priori*. O oposto do conhecimento *a priori*, referido como conhecimento *a posteriori*, o posterior, significa o que vem depois do anterior, que vem depois do conhecimento subjetivo e que corresponde ao conhecimento do objeto. Por baixo desta organização do sentido do conhecimento *a priori* e *a posteriori* está a tese da prioridade do conhecimento subjetivo, a tese que Descartes fundou como “cogito sum” e “res cogitans”. Por isso mesmo atribui-se hoje ao *a priori* um caráter específico que pertence à esfera subjetiva e toma-se o conhecimento *a priori* como conhecimento interior, uma “visão interior”. Podemos ampliar este conceito do *a priori* e dizer: *a priori* é todo o comportamento subjetivo como tal – seja o conhecimento ou outro comportamento qualquer – antes que transgrida a sua imanência. Segundo Heidegger, em conjunto com este conceito Kantiano do *a priori* tentou-se também interpretar o *a priori* de Platão. Platão fala acerca disso que, torna-se conhecido o Ser autêntico dos entes, quando a alma fala para si mesmo em λόγος ψυχῆς πρὸς αὐτήν: no sentido grego do termo identifica-se a palavra ψυχή com consciência e sujeito, e com isto forma-se a opinião que já com Platão, o descobridor do *a priori*, o conhecimento *a priori* e conhecimento imanente são uma e a mesma coisa. Para Heidegger, esta interpretação platônica é totalmente absurda; Não tem qualquer fundamento nas coisas elas mesmas. No sentido Kantiano do termo, o *a priori* é uma característica da esfera subjetiva. Esta ligação entre o *a priori* e a subjetividade tornou-se especialmente persistente, porque ele juntou a questão do *a priori* com a sua teoria específica da cognição e perguntou em relação a um comportamento *a priori*, os juízos sintéticos *a priori*, se eram válidos do ponto de vista transcendental. Para Heidegger a fenomenologia mostra algo de completamente diferente. O *a priori* não está limitado pela subjetividade e que em primeira instância não tem nada que ver com a subjetividade. O ato de ideação como vimos anteriormente, tornou claro como se dá, não só no campo das ideias, como categorias, como no campo do real, o retirar das ideias. Existem ideias sensíveis, i.e., cuja estrutura advém das coisas elas mesmas (cor, materialidade, espacialidade) que estão em cada individualidade real, ou seja, são *a priori* em oposto ao aqui e agora de uma cor da coisa. Toda a geometria como tal é a evidência para a existência de um *a priori* material. No ideal como no real, assim que aceitamos esta separação, existe relativamente à objetividade algo de ideal que pode ser destacado, algo no Ser da ideia e do real que é *a priori*, que é estruturalmente dado como mais cedo. Isto sugere que o *a priori* no sentido fenomenológico não é nenhum título para um comportamento mas um título para o Ser. Não é apenas que o *a priori* não seja imanente - pertença da esfera do sujeito - mas também não é transcendente, especificamente uma detenção da realidade. O ato de ideação referido acima mostra o âmbito universal do *a priori* e em segundo lugar a sua diferença específica em relação à subjetividade. Em terceiro lugar, mostra também, e já implícito nos primeiros dois, o acesso ao *a priori*. Na medida em

O ser-com é um carácter do Dasein co-originário com ser-no-mundo. Não é uma característica derivada do ser-no-mundo apesar de ter sido apresentada sequencialmente aqui e nos próprios textos de Heidegger. A ausência do outro apenas é possível no sentido em que o Dasein é ser-com. O modo estar-sozinho (a ausência do outro) apenas é possível porque o Dasein é ser-com. Estar sozinho é um modo deficitário de ser-com que aponta para o carácter positivo do ser-com⁹⁹.

Por outro lado, Heidegger mostra como o ser-com é constitutivo do ser-no-mundo pelo fato de não ser necessário a mera presença física dos outros para estarmos ou não estarmos sozinhos. Podemos estar sozinhos em casa a escrever um texto e isso não significa que deixámos de ser-com. Mesmo que os outros não sejam *percepcionados*, isso não retira ao Dasein o carácter ser-com. O mero ouvir de um barulho no andar de baixo diz-me que há um outro, mesmo sem estabelecermos uma relação cognitiva com o barulho. E se essa relação cognitiva for estabelecida então pensaremos algo como: ouvimos um cadeira a mexer-se, então alguém se levantou; ouço barulho dos pratos, alguém está a lavar pratos; ouço o motor do carro, alguém conduz o carro. O ponto decisivo é que não é necessário ter percepção dos outros para termos noção que continuam presentes. Se encontrarmos no meio da floresta uma embalagem que

que o *a priori* está fundado na região das coisas e dos entes, é ele próprio demonstrável através da simples intuição. Não é deduzido indiretamente através de indícios presumidos do real calculados hipoteticamente, como por exemplo se deduz a existência de certos corpos a partir dos movimentos de outros corpos que não são visíveis. É absurdo transpor este modo de observação, que tem sentido na área da física, para a filosofia bem como assumir uma estratificação dos corpos e afins. O *a priori* é ele próprio captável de uma forma bem mais direta. Com isto chegamos a uma outra determinação do *a priori*: O anterior não é nenhuma característica na sequência ordenada da cognição, mas também não é nenhuma na ordem sequencial de entidades, mais precisamente na ordem sequencial da formação de um ente a partir de um ente. O *a priori* é pelo contrário o carácter da construção sequencial no ser dos entes na ontologia (“*Seinsstruktur*”) do ser. Formalmente, o *a priori* não pressupõe nada se este anterior é o compreender ou a cognição ou sequer diz respeito a qualquer comportamento, nem se é um ente ou o Ser como nos é passado o conceito de ser grego a que segundo Heidegger nos chega através da tradição. Isso não é passível de ser concluído através do sentido original do *a priori*. Os destaques que fizemos do *a priori*: primeiro o seu âmbito universal e indiferença em relação à subjetividade, segundo o seu modo de acesso (simples captar, intuição original) e terceiro a preparação da determinação do *a priori* como um carácter do Ser dos Entes e não o um ente ele mesmo, abre-nos o sentido original do *a priori* e é particularmente essencial que o seu significado depende da captação clara da Ideação. Quando nós tomamos em conjunto o ato de ideação e o sentido de *a priori*, e aproximamos do nosso objetivo principal, a compreensão do sentido da fenomenologia como método de investigação. Cf. GA20 §§7.

⁹⁹ No mesmo sentido, o eu é uma categoria que está fundada na possibilidade do tu, um outro eu a quem o eu se dirige, e o ele, um outro eu a quem o eu não se dirige que pode estar na relação de tu com outro eu. No mesmo sentido, não há um nós, sem um outro eu. Não há eu sem tu. O tu e o nós reforçam o carácter do eu através de outros eu.

nunca tenhamos visto antes, não iniciamos uma investigação acerca que ente terá produzido essa embalagem. Pensaremos que alguém deixou isto aqui. Ser uns com os outros é uma noção *a priori*. Tanto assim que antecipamos outros que nunca vimos e ainda não conhecemos. Estar vivo é estar exposto à possibilidade de outros aparecerem até quando não vão aparecer nunca. Temos constantemente presente que alguém não eu está também aí ¹⁰⁰. O Dasein enquanto ser-no-mundo coincide com ser-com-outros - é no mundo com outrem e tem mundo com outrem. Tratam e cultivam o mesmo mundo nos afazeres do quotidiano.

No quotidiano ninguém é *ele mesmo*. Importa clarificar o que queremos dizer com isso. No quotidiano, o que eu sou, tu és, ele é, ninguém é ¹⁰¹. A melhor figura deste *ninguém* está presente na pergunta que muitas vezes fazemos, seja em reuniões de trabalho, seja uma carta que recebemos, seja alguém de que falamos e que é “Quem é fulano, beltrano ou sicrano ?” A maioria das vezes respondemos, “é o chefe do projeto” ou o “é o professor” ou “é o canalizador”. As respostas dadas têm em vista cargos que ocupamos, tarefas que executamos, funções que desempenhamos, trabalho que realizamos. A resposta não é alguém em particular. É o que essa pessoa faz. Ou seja, no quotidiano todos somos determinados pelo que fazemos. Somos médicos, engenheiros, professores, etc...

Outra das características deste ninguém é que, não sendo ninguém não é nulo nem é nada. Este ente manifesta-se no quotidiano nas mais variadas formas. Não pode ser visto como como vemos um prédio ou uma cadeira ou alguém pela sua presença física. Heidegger chama atenção, mais um vez, para investigação fenomenológica: Antes de qualquer palavra é preciso ver primeiro o fenómeno e depois então poderão vir os conceitos. Este se impessoal que em alemão corresponde ao “Das Man” (“Man sagt...”), em inglês “One” (“one says that...”) e em português ao se impessoal, está presente como a entidade pública que permite que se fale das coisas sem que se *veja* do que se está a falar mas que se *perceba* do que se está a falar. Esta entidade é o próprio

¹⁰⁰ Veja-se Paulo Lima, Being-alone in young Heidegger: “Being-with’s a priori character has therefore to do with the fact that prior to any presentation of another (and making such a presentation possible) the form of meaning “another like me” is already silently functioning”. p.13.

¹⁰¹ CT: “Was er ist und wie er ist, das ist niemand: keiner und doch alle miteinander. Alle sind nicht sie selbst.”, p.38 e p.39

entendimento comum. Não é ninguém em particular mas todos em geral. Por exemplo, diz-se que ler faz bem, a filosofia estrutura o pensamento e permite que as pessoas pintem, vistam e perfurem, ou não, o corpo. O seguinte exemplo poderá ilustrar a presença do *se* impessoal. Estamos no comboio de Lisboa para o Porto para uma reunião de trabalho. O comboio pára abruptamente. Não percebemos porquê. Não há estações à nossa volta. Olhamos uns para os outros, para os outros passageiros, vamos à procura de uma explicação. Ninguém diz nada. Olhamos uns para os outros para ver o que fazer. Não está ninguém por perto com a Farda da companhia dos comboios. A farda traz consigo a ideia de que a pessoa que o veste saberá o que aconteceu. Entretanto chegamos através de um burburinho que alguém terá sido “colhido”. Há um primeiro estado de perplexidade e horror. Sente-se o desconforto de toda a gente. Alguém terá falecido. Até que surge a explicação do que aconteceu. “Nesta altura do ano este tipo de situações são normais. Eles atiram-se”. O altifalante indica que estão a aguardar os bombeiros. Com o tempo, os passageiros regressam aos testes que estavam a corrigir, aos livros que estavam a ler e às conversas que estavam a ter. Tudo isto enquanto os bombeiros fazem o que é suposto fazerem. O comboio eventualmente retoma a marcha. Envia-se as mensagens “Não vou chegar a horas. O comboio atrasou-se”. O condutor em nome da companhia de comboios diz “Pedimos desculpa pelo incómodo”.

Este “*todos e ninguém*”, que está em diferentes momentos no que foi acima descrito, retira ao Dasein a possibilidade de escolha, a formação dos seus próprios juízos e a estima pelos seus próprios valores. Há uma *comunidade* inteira a segurar o Dasein ao assento do comboio e a dizer-lhe que espere, porque entretanto alguém virá e resolverá o problema. O “Das Man” retira ao Dasein o peso das suas decisões ¹⁰². O “Das Man” é quem *dita* ao Dasein para seguir o que está estabelecido nos protocolos e nas regras que todos sabemos que existem mas ninguém é responsável por elas em particular. Fala pelo condutor quando diz “Pedimos desculpa pelo incómodo”. Retira o peso à situação e permite que cada um de nós continue com as suas vidas. Que o professor continue a educar, o escritor a escrever, que o orador faça a sua conferência e que seja firmado mais um contrato com um novo cliente.

¹⁰² GA 20 §26: “Dieses Man (...) diktiert die Seinsart der alltäglichen Daseins” p.338

Quem é que autenticamente falou quando foi dito “Pedimos desculpa pelo incômodo.” ? É nesta pergunta que vemos que o quem é “ninguém em particular”. Responder “o condutor do comboio” apenas aponta para o que o Dasein faz no quotidiano não para quem o Dasein autenticamente é. Quem falou através dos altifalantes foi este “ninguém em particular” para um “todos em geral”. Este ninguém corresponde ao modo quotidiano do Dasein. É constitutivo do Dasein e nesse sentido é uma das determinações fundamentais do próprio Dasein. A este modo do Dasein, Heidegger designa-o de modo inautêntico ¹⁰³.

Heidegger critica uma tradição filosófica que tenha como tese que numa primeira instância haja indivíduos encapsulados em si mesmo, fechados no seu próprio mundo e que depois através das interações construam o mundo comum. Heidegger afirma antes que a primeira coisa dada é o mundo comum. Quando nascemos, poderá haver uma compreensão comum do que o menino e uma menina devem vestir. Os rapazes não vestem as saias e as meninas usam bandoletes. Há cores femininas e cores masculinas. Algumas destas concepções acabam por ser destruídas, restando apenas o seu lado cadavérico e monstruoso. Outras permanecem e apenas se dão a mostrar em alguns instantes. Queremos que os nossos filhos sejam felizes, queremos que tenham um emprego que tenham sucesso na vida mesmo que isso corresponda a um visar no vazio. Todo o Dasein se desenvolve a partir de um mundo comum. As determinações são usadas para interpretar o mundo comum. Essa interpretação é dominada pela *quotidianeidade* e pela tradição.

5. A estrutura da antecipação no cuidado de si

A caracterização ôntica do Dasein é tal que, “é o seu ser que está em jogo” ¹⁰⁴ é o ente a quem importa o seu ser ao existir, *mea res agitur*, “eu trato da minha vida”. Isto é *comigo*. Eu tenho de ver aquilo de que vou tratar, interpretar o que posso ser, o que vou fazer e como aperfeiçoar essa ocupação - a que temas me vou dedicar.

É este estar com as coisas, não estar *aqui* mas *ai* nas coisas, virado para elas, no

¹⁰³ SuZ §27 :“Man ist in der Weise der Unselbständigkeit und Uneigentlichkeit.” p.128

¹⁰⁴ Veja-se CT p.41

que vou fazer para a semana, que livros vou ler, que temas vou estudar, que sessões zoom vou a marcar, numa palavra: em todas as possibilidades que surgem dia a dia, semana a semana, com que interagimos uns com outros na vida neste mundo. O *intentionum* está sempre de posto num horizonte de antecipação. A cadeira é interpretada nesse horizonte de antecipação. É este o sentido da interpretação, considerar algo como algo – uma cadeira para se sentar¹⁰⁵.

Se regressarmos ao exemplo da cadeira, o seu sentido está sempre dependente do que o Dasein antecipa. E o que o Dasein “quer fazer” com a cadeira está encadeado com uma outra antecipação que por sua vez terá em vista uma outra antecipação. A cadeira tanto pode ser um obstáculo para entrar na sala de aulas onde dou aulas, como pode ser aquilo que me permite escrever, ou ainda, pode ser o próximo trabalho numa oficina de carpintaria, um trabalho que mantém a oficina e que mantém a tradição dos pais. É o ser *aí* que determina o sentido da cadeira. Não é apenas *a* cadeira, é essa cadeira *aí*. A cadeira é o *ainda não* que dá sentido ao estar ocupado e ao porvir do próprio Dasein. É este o momento estrutural do cuidado: O Dasein é o antecipar-se a si próprio quando já está sempre envolvido em alguma coisa¹⁰⁶.

6. Encobrimento e Fuga

A antecipação pode ser determinada pela interpretação comum e dominante do ninguém do quotidiano onde o Dasein é conduzido pelo que se diz que se deve fazer, porque *fazer isto ou aquilo tem boas saídas profissionais*. Em todo o caso, não só esta procura pela ocupação, como também o aproximar-se para se *acostumar* a uma possibilidade ôntica é uma fuga (“*Fliehen*”). A questão que iremos ver agora é precisamente do que é que o Dasein *se escapa* quando procura uma interpretação dominante no quotidiano.

A fuga acontece quando temos medo de alguma coisa. Esse algo de que temos medo tem características ameaçadoras. Heidegger também clarifica que é o medo

¹⁰⁵ GA 20 §31 d): “Alle Auslegung als Ansprechen von etwas als etwas legt aus in einem schon-sein-bei.”, p.414

¹⁰⁶ GA 20 §31 a): “das Sich-vorweg-sein des Dasein in seinem immer schon Sein bei etwas.”, p.408.

enquanto disposição que permite ao Dasein ver a ameaça. Sem medo não há algo de ameaçador. O medo surge perante uma determinada preocupação sermos incapazes de lidar com o que é ameaçador. O caráter ameaçador coloca em perigo a preocupação ou o projeto da preocupação ¹⁰⁷.

Repetimos agora a pergunta, do que é que o Dasein foge quando procura a familiaridade do estar absorto numa atividade ou quando procura a resposta dominante no quotidiano? Não há propriamente *algo* na ausência de uma resposta. Há apenas essa ausência. Não é isso ou aquilo mas é o próprio ser-no-mundo que é um lugar estranho e não familiar quando não estamos ocupados com alguma coisa. Não é, obviamente, o não fazer nada que normalmente se usa numa dia desperdiçado a fazer coisas que não fazem parte duma determinada preocupação como por exemplo a curiosidade ou o entretenimento. É, sim, o nada que se faz sentir quando não sabemos o que fazer ou não temos nada que fazer. A angústia que se faz sentir é esse “eu sou” no sentido de ser um *como* e não o *quê*. Não há um fundamento para o seu ser e é o seu próprio ser que está em jogo. O “eu sou” é a ameaça do “eu sou” ¹⁰⁸. O Dasein foge desta estranheza para se deixar ser determinado pelo mundo e as coisas a que se dedica.

Esta estranheza é uma forma especial de ter medo¹⁰⁹. É o medo de que o próprio medo não se faça mais sentir. O medo que o Dasein tem de não haver mais faltas de respostas nem sequer de haver mais perguntas; o medo de não estar mais cá para se bater com os problemas. Não haverá mais atrasos, nem chegar a horas. É o medo do fim da intencionalidade; o medo de não haver mais um direcionar-se para, nem haver mais antecipação. É o medo do fim de um amor, o medo do nosso grande amor, no sentido platónico do termo - o único amor que alguma vez tivemos. É o medo do *aí sem ser*. O *fim do intentio* e da lucidez. O Dasein apercebe-se do seu fim e apercebe-se também que apesar de este fim ser uma certeza o seu quando é indeterminado ¹¹⁰.

¹⁰⁷ Veja-se GA 20 §30 p.395

¹⁰⁸ GA 20 §30: “Das Wovor und das Worum der Angst ist beides das Daseins selbst” p.402

¹⁰⁹ Philip Larkin, Aubade: “This is a special way of being afraid”.

<https://www.poetryfoundation.org/poems/48422/aubade-56d229a6e2f07>

¹¹⁰ CT: “Es ist ein Vorlaufen des Daseins zu seinem Vorbei als einer in Gewissheit und völliger Unbestimmtheit bevorstehenden äußersten Möglichkeit seiner selbst” p.46 e p47

Repetimos agora a pergunta, do que é que o Dasein foge?

“A segunda-feira de manhã traz em si mesma a perfeição de não queremos ser quem somos, de queremos estar para além de nós, para além de tudo, em suma, para além da vida (...). A angústia, tal como uma segunda-feira de manhã, solta-a”¹¹¹. As segundas-feiras tem em si mesmo todos os dias da semana. A segunda-feira é uma antecipação da semana toda e do próprio fim da semana. A segunda-feira é o princípio que sabe do seu fim. Para Heidegger, a Filosofia do seu tempo ao tentar erigir valores, sistemas encobre a *nudez* do ser-no-mundo. Esta *segurança* encobre a facticidade, ou seja, que a vida não pode ser desfeita, e que estamos constantemente a ser o que não fomos em direção ao que ainda não somos. Falar das manhãs de segunda-feira sem estar imerso nelas é um encobrimento.

Na face de uma pergunta inquietante, a tendência para uma resposta imediata, a curiosidade para se saber o *seu final*, a tendência para sabermos se é de uma maneira ou de outra, se estamos certos ou se estamos errados, essa fuga da estranheza que se faz sentir quando a visão do caminho é obscura e não revela se adiante está o perigo ou a salvação, é, só por si mesma, um afastamento da filosofia. Filosofar é habitar essa estranheza. É familiarizar-nos com a estranheza que se faz sentir perante a procura e ausência de uma resposta. A estranheza surge do desassossego de uma procura vital da proximidade e encontrar sempre uma distância ainda maior. Filosofia é, assim, uma pulsão para fazer do mundo a nossa casa; o mundo enquanto um ainda não que se vai simultaneamente desvelando e velando a cada passo. Fazer do mundo a nossa casa é fazer da estranheza a nossa casa¹¹².

¹¹¹ (Caeiro, Um dia não são dias 2015). p. 20

¹¹² Veja-se GA 29/30 §2 p.7

Conclusão

Chegados a este ponto importa agora sumarizar os resultados obtidos e tentar, de alguma forma, apresentar e rematar os pontos que fomos deixando em aberto ao longo do percurso. Se as aberturas introduzem algo de novo, então os finais são absolutos ¹¹³.

Terminamos a dissertação com o fenómeno da fuga e as várias fugas que o Dasein pode organizar. A estranheza ocorre quando o *intentionum* é o próprio Da-sein e o próprio Da-sein se apercebe que ser-no-mundo é um como e não o quê. A esta estranheza de ser um como e não o quê e não saber o que fazer, o Dasein poderá organizar diferentes tipos de fugas. Mostramos apenas algumas delas. Apesar de não ter sido explicitado, estas fugas podem ser divididas entre fugas inautênticas e fugas autênticas. Mostramos preliminarmente a procura de uma resposta no “Das Man”, nos outros. Ou seja, procurar nos outros, na opinião, na internet, no entretenimento e nas redes sociais o que devemos fazer. Esta fuga cose os buracos do *manto* que o Dasein tem diante de si. Não foi possível mostrar o fenómeno da curiosidade, falatório e ambiguidade e como estes fenómenos fortalecem o papel da tradição e do encobrimento. Segundo Heidegger, Há no entanto a possibilidade uma fuga autêntica da angústia. Essa fuga dá-se quando o Dasein não recorre à tradição para ver as coisas como elas são, o fenómeno em si, e se apercebe que o seu como é antecipação com uma estrutura complexa da *Sorge* que não foi detalhada com suficientemente detalhe mas que consiste no envolver-se em coisas com as quais já está envolvido pela sua constituição fundamental de ser-no-mundo e de nascer já num determinado contexto. Nasce em Portugal e não na Alemanha. Os pais são professores e não advogados, etc....

O Dasein apercebe-se que o seu tempo está constantemente a passar e que haverá um fim a todo o esforço e a toda a lucidez. Apesar de não sido mostrado, Heidegger na essência do fundamento, aprofunda a estrutura da intencionalidade como cuidado de si mostra como o Dasein, apesar de ser uma lonjura de si mesmo, vai-se aproximando como um assíntota de si mantendo sempre uma distância primordial. Fundando as suas raízes na antecipação. Teríamos que ver mais em detalhe esta

¹¹³ Terry Eagleton e Miguel Martins, Como Ler literatura, Edições 70 2021 p.20 e p.21.

possibilidade, mas a estrutura da repetição aumenta as raízes. A permanência no mesmo e nas mesmas coisas permite ao Dasein fuga e cobertura autêntica. A própria estrutura da repetição permite descobrir o novo que vem no futuro com base no passado. No plano ôntico isto corresponderia a qualquer coisa como: um lutador de artes marciais pode intercalar entre Ju Jitsu, Muay Thai, Karate mas nunca deixar de ser um lutador de artes marciais. Há repetição, há novidade mas também há continuidade. A estrutura do etc... mostra bem a característica ontológica. "Foi lutador de Ju Jitsu, Muay thai, etc..."

Por outro lado, a dispersão sempre na novidade leva a um afastamento cada vez maior de si. Se observarmos o seguinte exemplo, não vemos continuidade. Apenas dispersão: "O Rui jogou futebol, fez um programa de computador, Playstation, filosofia, lutou, escreveu um livro, etc..." . Aqui o Dasein, está apenas deposto nas coisas, disperso sem raiz, não exercendo a sua liberdade no sentido positivo. Deixa-se definir inautenticamente.

De qualquer das formas, apesar de não ter sido mostrado, há vários níveis na inautenticidade. A dispersão nas mais variadas coisas poderá ser exercida no plano ôntico a diferentes níveis e não corresponde necessariamente como os exemplos atrás poderão mostrar a escolhas em busca do prazer ou simplesmente idiotas. O mundo e os outros poderão estar na origem dessa dispersão. Basta ter como exemplo os refugiados que são obrigados a abandonar a sua *casa* devido à guerra ou a desastres naturais e que as possibilidades ônticas sejam idênticas ao exemplo do Rui acima referido. Tudo isto teria que ser analisado em maior detalhe.

A própria estrutura da repetição teria que ser vista mais em detalhe e em conjunto com ato de ideação que Heidegger descreve nomeadamente a estrutura complexa dos atos fundados. Analisar e mostrar como Heidegger o faz, na essência do fundamento, a possibilidade do novo. Ou seja, da descoberta de algo completamente novo. Mostrar como é que se dá essa descoberta. Tal como Heidegger o faz na fenomenologia. As diferenças da fenomenologia de Heidegger e Husserl não foram suficientemente detalhadas. Ou seja, há uma surpreendente continuidade entre a hermenêutica intuitiva de Heidegger e a intuição eidética de Husserl que leva a

resultados completamente diferentes e que não são visíveis a partir do plano ôntico, ou seja, a partir dos factos históricos de cada um. Tentámos ver isso através do próprio percurso da fenomenologia e como Husserl ao problematizar Brentano descobriu a intuição categorial. O mesmo se aplica a Heidegger que através da sexta investigação de Husserl descobre a intencionalidade e a estrutura da antecipação. Aqui talvez fosse necessário, abordar a questão da Historicidade e a importância que Dilthey teve em Heidegger e a importância para sua fenomenologia.

De qualquer das formas, e no que diz respeito ao tema da dissertação, a fenomenologia, o ponto a que queríamos chegar é como a fenomenologia é permanência e não fuga perante angústia. O modo fenomenológico do Dasein, se assim o podemos dizer, é permanecer face à angústia para deixar as coisas mostrarem-se. Não só os entes mas o próprio Dasein. É não ir ao encontro de coisas com base numa preconcepção, mas deixá-las mostrar a partir de si próprias. O Dasein encontra a angústia ao investigar-se.

De qualquer das formas queríamos deixar claro que a Filosofia, e o método fenomenológico, para Heidegger não é um olhar distanciado da vida fática mas é o Dasein a ser falado pela vida fática ser. O Dasein é portador da liberdade de permanecer na estranheza ou deixar-se captar pelas coisas. Filosofia é habitar o estranho e falar sobre essa estranheza. Heidegger mostrar no §29 de SuZ como as disposições do medo e angústia não tem sido analisadas filosoficamente, pelo menos no seu tempo, em parte devido aos caminhos *seguros* que a filosofia tomou através da contemplação distanciado como se tivesse a falar de fora da própria vida, tal como os botânicos falam das plantas. A partir daqui seria importante destacar diferenças entre a fenomenologia de Heidegger e de Husserl. A redução eidética como forma de *des-mundanizar* e com este ato é já um modo de encobrimento seria um ponto de partida.

Tentamos a maior parte das vezes ler aos textos originais parafraseando ou encontrado na nossa própria vivências as descrições mais adequadas. Em raros momentos optou-se por traduções integrais. Isso aconteceu com mais frequência e intensidade na primeira parte da dissertação, nomeadamente no contexto histórico e na análise da intencionalidade. Por questões estratégicas e de falta de tempo, no caso

de Husserl, Brentano e na analítica existencial recorreremos com bastante regularidade a traduções em inglês, espanhol e português acompanhadas esporadicamente dos textos originais. Na bibliografia final faltou indicar que páginas foram consultadas nos textos que não foram lidos na sua totalidade.

Por outro lado, o olhar saltitante do investigador entre o conceito do tempo, Ser e Tempo, o volume 20 e por vezes o volume 63, parte do princípio que a posição de Heidegger não se alterou ao temas que aqui foram abordados. Este pressuposto não foi verificado.

No capítulo V seria também necessário explorar as relações que existem entre logos apophantikós e logos semantikós. O capítulo deveria ser complementado com a análise do primeiro parágrafo do volume 17 e eventualmente com termos da própria psicologia de Aristóteles.

Em relação aos pontos em aberto do ponto de vista formal destacamos que as partes e divisões não estão uniformes. O português necessita de uma revisão não apenas para obtenção de clareza mas também de uniformidade ao longo do estudo. Optou-se em demasia por paráfrases em vez de citações. Ambos os elementos deviam ter sido usados com maior equilíbrio.

A isto acresce a dificuldade verbal, não só da compreensão do alemão de Heidegger e Husserl, mas também, inerente à expressão dos próprios temas que são abordados. Destacamos a expressão “Vergegenwärtigung” que tem uma proeminência na análise da intencionalidade e que a sua tradução deverá ser “presentificação” e não imaginação como ainda poderá estar presente em algumas partes do texto. A imaginação é apenas uma forma de “presentificação”. Apenas para referir um dos casos. Outro exemplo é o longo excerto do volume 63 que é traduzido e que necessita de ser revisto cuidadosamente.

Falta confronto com outros estudos e artigos que se tenham debatido com os mesmos temas aqui apresentados.

A totalidade dos pontos em aberto tem na sua origem uma desorientação da

própria investigação que não foi dissipada por um pedido de ajuda ao orientador para que no tempo certo se efetuassem as devidas correções a uma redação de natureza essencialmente científico que prima pelo confronto com as fontes.

Bibliografia

1. Fontes

1.1. No Original

- Heidegger, Martin. 2004 (1924). *Der Begriff der Zeit*. Vol. 64. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 2004 (1929/30). *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Vol. 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 2006 (1923/24). *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Vol. 17. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 1995 (1925/26). *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Vol. 21. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 2018(1923). *Ontologie(Hermeneutik der Faktizität)*. Vol. 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 2011(1920/21). *Phänomenologie des Religiösen Lebens*. Vol. 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 1994(1925). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Vol. 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 2006 (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- . 1999 (1919). *Zur Bestimmung der Philosophie*. Vol. 56/57. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Husserl, Edmund. 1976. *Ideen Zu Einer Reinen Phänomenologie*. Vol. III. Den Haag: Martinus Nijhof.
- . 2009. *Logische Untersuchungen*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

1.2. Traduções

- Heidegger, Martin, and Artur Morão. 2007. *A Essência do Fundamento*. Lisboa: Edições 70.
- Heidegger, Martin, and Daniel O. Dahlstrom. 2005. *Introduction to Phenomenological Research*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin, and Irene Borges-Duarte. 2014. *Caminhos da Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- . 2008. *O conceito de tempo*. Lisboa: Fim de Século.
- Heidegger, Martin, and Joan Stambaugh. 2010. *Being and Time*. Albany: State University of New York Press.
- Heidegger, Martin, and Márcia de Sá Cavalcante. 1989. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, Martin, and Ted Sadler. 2002. *The essence of the Human Freedom*. London and New York: Continuum.
- . 2000. *Towards the definition of philosophy*. London. New York.: Bloomsbury Academic; Athlone Press.
- Heidegger, Martin, and Theodore Kisiel. 1985. *History of the Concept of Time: Prolegomena*. . Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin, and Thomas Sheehan. 2010. *Logic: The Question of Truth*. . Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin, Matthias Fritsch, and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei. 2010. *The Phenomenology of Religious Life*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin, William McNeill, and Nicholas Walker. 1995. *The Fundamental Concepts of Metaphysics*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Husserl, Edmund, and Artur Morão. 2018. *A Ideia da Fenomenologia*. Lisboa: Edições 70.

- Husserl, Edmund, and David Carr. 1970. *The crisis of European Sciences and Trascendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl, Edmund, and J. N. Findlay. 2001. *Logical Investigations*. Volume I. London and New York: Routledge.
- . 2001. *Logical Investigations*. Volume II. London and New York: Routledge.
- Husserl, Edmund, and W.R. Boyce Gibson. 2012. *Ideas. General Introduction to Pure Phenomenology*. London and New York: Routledge.

2. Bibliografia secundária

2.1. Estudos sobre Heidegger e Husserl

- Blanc, Mafalda de Faria. 2018. *Estudos sobre Heidegger*. Lisboa: Guerra e Paz.
- Dreyfus, Hubert L. 1991. *Being-in-the-World*. Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press.
- Jaran, François, and Christophe Perrin. 2013. *The Heidegger Concordance*. London and New York: Bloomsbury.
- King, Magda. 2001. *A guide to Heidegger's Being and Time*. Albany: State University of New York Press.
- Lévinas, Emmanuel, and Fernanda Oliveira. 1997. *Descobrimdo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Safranski, Rüdiger, and Ewald Osers. 2002. *Between Good and Evil*. London: Harvard University Press.

2.2. Obras

- Agamben, Giorgio, André Dias, and Ana Bigotte Vieira. 2014. *O Aberto. O Homem e o Animal*. Lisboa: Edições 70.
- Aristóteles, and Carlos Humberto Gomes. 2020. *Da Alma (De Anima)*. Lisboa: Edições 70.
- Caeiro, António de Castro. 2008. "O acesso a outrem como si no seu aí." *Didaskalia* xxxviii, 227-256.
- . 2015. *Um dia não são dias*. Lisboa: Abysmo.
- . 2002. *A Areté como possibilidade extrema do Humano*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Eco, Umberto, Ana Falcão Bastos, and Luís Leitão. 2019. *Como se faz uma tese em ciências humanas*. Barcarena: Editorial Presença.
- Gasset, José Ortega Y, and José Bento. 2016. *O que é a filosofia?* Lisboa: Edições Cotovia.
- Gasset, José Ortega Y, and Philip W. Silver. 1975. *Phenomenology and Art*. New York: Norton.
- Píndaro, and António Castro Caeiro. 2010. *Odes*. Lisboa: Quetzal.
- Platão, and Maria Helena da Rocha Pereira. 2017. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Platão, and Maria Teresa Schiappa de Azevedo. 2018. *O Banquete*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Kierkegaard, Soren, and José Miranda Justo. 2009. *A Repetição*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Locke, John, and Eduardo Abranches de Soveral. 2014. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Miranda, Paulo José. 2019. *Trilogia. Um prego no coração, Natureza Morta e Vício*. Lisboa: Abysmo.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2018. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes.
- Scheler, Max, and Carlos Morujão. 2017. *Morte e Sobrevivência*. Lisboa: Edições 70.
- Scheler, Max, Paulo Lima, and Isabel Campos. 2018. *Arrependimento e Renascimento*. Lisboa: Edições 70.

Simondon, Gilbert, and Drew S. Burk. 2011. *Two Lessons on Animal and Man*. Minneapolis: Univocal.

Snell, Bruno, and T. G. Rosenmeyer. 2020. *The Discovery of the mind*. New York: Dover Publications.

2.3. Artigos

Borges-Duarte, Irene. 2012. "A afetividade no caminho fenomenológico heideggeriano." *Phainomenon*, Abril: 43-62.

—. 2003. "Husserl e a fenomenologia heideggeriana da fenomenologia." *Phainomenon*, 7: 87-103.

Caeiro, António de Castro. 2020. "A Umwelt ("Mundo-ambiente")." *Nuit des Idées sobre L'Être Vivant*.

Kisiel, T. 1985. "On the Way to "Being and Time"; Introduction to the Translation of Heidegger's "Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs"." *Research in Phenomenology*, 15: 193-226.

Miranda, Paulo José "As viagens de Gulliver", *Hoje Macau*, 2021