

## «UNVERSTELLTE ANWESEN»: ALGUMAS NOTAS SOBRE O PROBLEMA DA PERCEPÇÃO EM MARTIN HEIDEGGER

A expressão que referimos no título deste breve artigo encontra-se em *Der Ursprung des Kunstwerkes*<sup>(1)</sup>. Tomamo-la como ponto de partida para uma reflexão sobre o lugar da percepção no pensamento de Martin Heidegger, à luz da questão fundamental que o pôs em marcha (o seu *Ansatz*, para o dizermos numa só palavra, na língua do autor), a saber, a questão do sentido do ser.

O modo como tal questão se formula, desde, pelo menos, os cursos de Marburg de 1923-24 — que culminaram na publicação de *Sein und Zeit*<sup>(2)</sup> em 1927 —, impede-nos de ver, na tematização heideggeriana da percepção, qualquer semelhança com o problema da *clara et distincta perceptio*, com que Descartes, procurando reconduzir a verdade a certeza que o sujeito, enquanto Ego Cogito, tem da sua Cogitatio, pretendia combater a incerteza que lhe parecia afectar todo o conhecimento. Sobretudo porque aquela recondução faz perder a Descartes as verdadeiras razões da incerteza que procurou combater, não o deixando ver que o erro e a ilusão se entrelaçam, no nosso Dasein humano, de um modo fundamental, com a nossa existência mundana, e não são somente propriedades ocasionais que poderíamos superar. É necessário acentuar que é o próprio mundo que oferece a possibilidade da ilusão, por três motivos fundamentais: 1) porque nele a disposição dos objectos se modifica constantemente; 2) porque alguns objectos se encontram

---

(1) Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in *Holzwege, Gesamtausgabe*, Band 5, Frankfurtam-Mein, V. Klostermann, 1977, pp. 1-74; cf. p. 10. Tradução portuguesa de Maria da Conceição Costa, *A origem da obra de arte*, Lisboa, Edições 70, 1990, cf. p. 18. Tradução francesa de Wolfgang Brokneier, *L'Origine de l'Oeuvre d'Art*, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1980; cf. p.23.

(2) De agora em diante, referir-nos-emos a esta obra pela sigla *SuZ*.

ocultos ou patenteiam uma menor visibilidade, pelas características próprias do seu modo de ser, 3) porque há modos de ser que, tal como os sonhos, por exemplo, são em si mesmos contraditórios<sup>(3)</sup>.

É sabido (mesmo se nem sempre é bem compreendido) que o termo *Dasein* é utilizado em *SuZ* em lugar de «consciência» ou de «vida», pois nem uma nem outra, para Martin Heidegger, constituem ontologicamente o ente que nós próprios somos, embora se enraízem na sua constituição ontológica, enquanto expressão de *possibilidades* nela contidas. Ora, a percepção, em Descartes, radica na promoção do sujeito (em sentido moderno) a fundamento do saber e na substituição da *doctrina* medieval (cuos fundamentos, com a emergência da ciência físico-matemática da natureza, se viram abalados), pela *mathesis universalis*, ou, pelo menos, pelo seu projecto. Por outro lado, que o sujeito ou a consciência possam ter sido promovidos a tema do saber, não constitui uma posição particular de Descartes, mas uma daquelas decisões que Heidegger chama «historiais», quer dizer, capazes de fazer mudar o curso do pensamento e da história e, portanto, de inaugurar uma época. Só assim se explica que, no outro extremo da história moderna (aquele em que, *grosso modo*, ainda nos encontramos), o mesmo tema possa ter aparecido de novo, com a força e o rigor que se conhecem, em Edmund Husserl.

O objectivo das páginas que se seguem encontra-se, assim, mais precisamente delimitado. Procuraremos esclarecer o significado de «*unverstellte anwesen*» mostrando, primeiro, que, com esta expressão, se procura pensar a possibilidade de uma proximidade relativamente às coisas, anterior a qualquer distancia objectivante, e, em seguida, indicando como tal proximidade, que é aquilo que a filosofia é chamada a tematizar, é constitutiva de toda a existência mundana<sup>(4)</sup>.

---

(3) Cf. Martin Heidegger, *Einführung in die Phänomenologische Forschung*, in *GA*, Bd. 17, Frankfurtam-Mein, V. Klostermann, 1994, pp. 38-40. Aquela possibilidade, contudo, só caracteriza o próprio mundo na medida em que ele, antes de mais, possui a possibilidade de se mostrar a si mesmo enquanto tal.

(4) O projecto heideggeriano de uma «ontologia fundamental», tal como é levado a cabo em *SuZ*, poderia ser caracterizado pela expressão kantiana de «metafísica da metafísica», ou então, talvez com mais rigor, como uma tentativa de explicitação do «meta-fésico» ínsito em toda a existência mundana, de que as várias metafísicas não são senão a expressão imperfeita e derivada. Sobre este tema cf. o ensaio de 1929 intitulado *Vom Wesen des Grundes*, onde, através de uma análise do acto de fundar (triplamente estruturado, como reflexo do enraizamento da existência humana no tempo), se mostra que a metafísica, enquanto saber «fundamental», presupõe uma certa interpretação do modo-de-ser do *Dasein* humano, que esquece, justamente, aquela proximidade que referimos.

## I

O que significa, então, a *unverstellte anwesen*, que a tradução portuguesa chama a «presença não mascarada» e a tradução francesa «présence immédiate»? O verbo alemão *verstellen* significa «deslocar» ou «remover» e, conjugado reflexivamente, «fingir» ou «dissimular-se». *Stellen*, a partir do qual se formou, derivado do antigo substantivo alemão *Stall*, significa «colocar» e relaciona-se com o grego *Stello*, a cuja família pertence também o substantivo latino *locus* (lugar), derivado da forma arcaica *stlocus*. Quando a presença da coisa (a sua *Anwesen*, a que já nos referiremos mais pormenorizadamente), se encontra *verstellte*, dissimulada ou deslocada — poderíamos quase dizer «desarticulada», um dos sentidos possíveis de deslocar, mais evidente ainda no verbo francês *disloquer*, do qual deriva o substantivo *dislocation* —, quando tal acontece, o que é que aconteceu de facto? Em que medida a determinação da coisa como suporte de propriedades, em que medida a interpretação da estrutura da coisa a partir da estrutura da proposição que se refere à coisa, em que medida também a transformação do *hypokeimenon* grego em *subjectum* dos romanos e a posterior transformação deste em «sujeito» dos modernos, contribuíram decisivamente para que tal acontecimento acontecesse? E que condições se requerem para que de *verstellte* a sua presença se torne *unverstellte*? Em que condições pode ela ser imediata, quer dizer, sem que nenhuma distância objectivante se interponha entre ela própria e nós, aqueles a quem habitualmente se chama o sujeito?

São estas as questões que, no seguimento de Martin Heidegger procuraremos abordar, não para simplesmente repetir a resposta heideggeriana, mas sim para assinalar o «lugar» de onde tais respostas são dadas e, com isso, a pertença de Martin Heidegger àquilo que para nós se indica com o nome de fenomenologia. Mais precisamente, tentaremos mostrar que o pensamento heideggeriano ao situar-se no terreno de uma rigorosa análise da percepção, corrige o privilégio da *Vorhandenheit* (da mera presença, da subsistência na presença), que sobre ela exerceu o seu domínio, desde Platão e Aristóteles, mas também o predomínio da «região consciência» sobre a «região mundo», com que Edmund Husserl julgou poder combater aquele privilégio.

É certo que em Husserl não se trata da consciência empírica, mas sim da consciência pura ou transcendental, e que o mundo é

o mundo *reduzido*, quer dizer, correlato da atitude fenomenológica, e não o mundo da atitude natural. Mas, o que na tentativa husserliana merece ser questionado (digamos, o que nela há de *Fragwürdig*) são as razões do referido predomínio, que não afecta aquele privilégio, pois o *Vorhanden* interiorizado, assim o pensa Martin Heidegger, não deixa, por esse motivo, de ser *Vorhanden*<sup>(5)</sup>.

Julgo que Heidegger, retomando o tema da *doacção originária* no ponto em que Husserl o deixou, procurará mostrar que não é à consciência que as coisas originariamente se dão. Por isso, não se tratará, em *SuZ*, de corrigir as concepções tradicionais de sujeito, consciência ou realidade, nem sequer de explicar de outra forma, por ventura mais adequada, a correlação entre sujeito e objecto, de que as diversas teorias do conhecimento se ocupam; não se tratará, também, de propor uma nova solução para o velho problema da «realidade do mundo exterior», ou para o problema das relações entre a mente e o corpo<sup>(6)</sup>.

Quanto às duas mencionadas traduções, não se trata, bem entendido, de contestar a sua justeza. Teremos de nos conformar com elas, pois, provavelmente, não haverá outra forma de traduzir. Gostaríamos, no entanto, de chamar a atenção para o termo *Anwesen*, pois a reflexão sobre o seu significado ocupa, como se sabe, lugar de grande importância em todo o pensamento heideggeriano. Note-se que os dicionários não registam, para *Anwesen* (quer no masculino, quer no feminino, quer no neutro), somente o significado de «presença»; na língua alemã, *Anwesen* tem hoje também o significado corrente de «propriedade», que era também um dos sentidos do

---

(5) Convém, no entanto, não simplificar. Que a consciência seja uma «região» não significa, para Husserl, que se encontre no mesmo plano que as outras regiões do mundo, ou que o mundo constitua um limite para ela, pois, ao invés, é ela que contém em si todos os mundos possíveis, sendo, por isso mesmo, região absoluta, ou esfera absoluta de ser. Dir-se-á mesmo que é o próprio mundo, pela sua contingência, quer dizer, pelo facto de poder ser, ou não ser, tal como nos aparece e só se poder dar por sucessivos esboços e não absolutamente, que possibilita e exige aquela «redução» que mencionámos atrás.

(6) De acordo com *SuZ* (Tübingen, Max Niemeyer, 1986, p. 206), tanto o primeiro como o segundo problema encontram-se estreitamente relacionados. É a nadificação gnoseológica (*Erkenntnistheoretisch*) do mundo que, privando o *Dasein* do *in-sein* que ontologicamente lhe pertence, está na origem do problema da realidade do mundo exterior. A versão «crítica» (as aspas são do autor) daquela privação, pelo seu lado, considera o interior, ou seja, a mente, como o que há de mais certo, separando-a do corpo que, tal como o mundo a que pertence, foi também «nadificado».

termo grego *ousia*, de que *Anwesen* é uma das traduções possíveis. À forma participial *anwesend* corresponde o significado de «presente», no sentido de *gegenwaertig*, existente no presente, quer dizer, numa das dimensões do tempo, a do tempo presente. É *Anwesenheit* que, pelo seu lado, significa «presença». *Anwesen*, contudo, mais não é do que o infinitivo substantivizado (embora a sua origem verbal passe normalmente despercebida) do antigo verbo *anawesan*, «estar aí» ou «estar perto de», correspondente ao *adesse* latino: a sua raiz é o indo-europeu *-ues*, cujo significado é demorar, ficar, ou até mesmo habitar. Com *Anwesen*, diz-se que algo está presente diante de nós; que repousa em si mesmo e, desse modo, manifesta-se por si mesmo.

## II

Convirá, antes de prosseguir, fazer uma breve referência ao contexto em que aparece «unverstellte Anwesen». O ensaio intitula-se, como dissemos, *A Origem da Obra de Arte*. Quer-se saber, portanto, de onde a obra de arte recebe o seu carácter artístico. A argumentação heideggeriana leva-nos da obra de arte à obra, desta à coisa e da coisa, de novo, à obra de arte, enquanto coisa que tem em si «outra coisa», ou seja, o artístico, é esta unidade, na obra, do carácter coisal com o carácter artístico que a torna obra de arte. Investigar a natureza da coisa encontra, assim, a sua justificação na natureza da própria «coisa» que o ensaio pretende investigar. Trata-se de saber se a obra de arte possui, primeiro, um carácter coisal, ao qual um outro carácter vem a aderir, ou se ela é, fundamentalmente, algo de diferente.

No Livro II da *Física* (192 b 8), Aristóteles distinguira as coisas que existem «por natureza» (*physei*), daquelas que existem devido a «outras causas» (*allas aitias*). A obra de arte pertence, obviamente, ao segundo grupo — existe *apo technes* (*Ibidem*, 192 b 18) —, embora isto não seja suficiente para marcar a sua especificidade, pois nem tudo o que é produzido pelo homem se inclui entre os objectos artísticos. Todas as classificações, aqui, parecem complicar-se: se definirmos as coisas como conjunto de matéria e de forma, os objectos produzidos pelo homem parecem ser mais do que meras coisas, justamente por serem produzidos; não deixam de ser um tal conjunto, mas o homem tem «participação nisso», diz Heidegger no texto que estamos a

seguir, na medida em que pré-determina a forma e escolhe o material com que vai trabalhar. Mas, entre os objectos produzidos, temos de distinguir os utensílios, que se definem pela sua fiabilidade (o «serem aptos para...», se assim se pode dizer), das obras de arte, cuja «auto-suficiência» nos levaria, paradoxalmente, a aproximá-las das meras coisas, em relação às quais, no entanto, a sua simples proveniência nos obriga a distingui-las. Na verdade, é toda a distinção entre *physis* e *techné* que se torna problemática. Os objectos de uso quotidiano, não sendo puros objectos técnicos, encontram-se numa relação de familiaridade com o mundo; por outro lado, os objectos artísticos incorporam processos técnicos de fabrico. Além disso, os primeiros podem ser igualmente belos, mas não podem estar votados à pura contemplação que, para ser tal, pressupõe o desinteresse (no sentido kantiano) por parte do espectador. É que o belo que possa existir nos objectos de uso, assim como podemos igualmente admiti-lo nos objectos técnicos, no sentido mais restrito do termo, implica um conhecimento da sua utilidade e um reconhecimento da sua capacidade para desempenharem a tarefa em função da qual foram construídos(?).

A análise da coisa, sob a forma de uma análise do utensílio, fora já introduzida em *SuZ*. Não era o utensílio em si mesmo, obviamente, que constituía o tema de análise, mas sim a mundanidade do mundo, que é descoberto, por um *Dasein* «projectante», como totalidade de utensílios, em conformidade uns com os outros e, nessa qualidade, reenviando para o «projecto» que deles cuida. É este *Dasein* que, como dissemos, Heidegger opõe à consciência sem mundo, que, mesmo ao ser-lhe acrescentada a intencionalidade, só poderá dar conta do mundo de acordo com as modalidades em que ele se deixa constituir por ela.

---

(?) Cf. Mikel Dufrenne, «Object esthétique et objet philosophique», in *Esthétique et Philosophie*, Paris, Klincksieck 1980, Tome 1, pp. 187-202. Se nos fosse permitido recorrer ainda à linguagem kantiana (o Kant da *Crítica da Faculdade de Julgar*, obviamente), diríamos que um objecto de uso, um artefacto, adere a uma finalidade da qual não o podemos separar, de modo que um puro juízo de gosto (quer dizer, um juízo ao qual não se ligue nada de empírico) não é possível. Quando num artefacto, por hipótese, se interrompe a relação com a finalidade, tal interrupção, ao deixar ainda a marca da finalidade, não faz surgir o belo, mas sim o nada. (Sobre esta questão, cf. a conferência de 1929, *Was ist Metaphysik?*; acerca de uma outra dimensão do nada, que aí é referida, falaremos mais adiante.)

### III

Um pouco depois de «unverstellte Anwesen»<sup>(6)</sup> encontramos a palavra *Insichruhen*, seguida da indicação de que é isto que deve acontecer à coisa, ou que devemos deixar que aconteça à coisa, para que ela possa aparecer em si mesma, sem que nenhuma violência se venha a exercer sobre ela. No entanto, quase na mesma época<sup>(7)</sup>, Heidegger notava que, para os gregos, o aparecer das coisas — entendido como presença que se oferece à vista — era inseparável daquilo que ele próprio designava por *Furchtbarkeit des Daseins*, quer dizer, o carácter «extra-ordinário» da existência humana, que «produz» as coisas abrindo-as ao nosso olhar e, portanto, «arrancando-as» ao ocultamento em que se encontram. Tal implicava, no entanto, para Martin Heidegger, o exercício de um segundo tipo de violência (que evitaremos confundir com aquela a que se fez referência algumas linhas mais acima), violência a que poderíamos agora chamar «fenomenológica», exercida, desta vez, não sobre a coisa, mas sim sobre as interpretações dela que, não a deixando aparecer enquanto tal, a «despresentificam» (*verstellen*). Julgo não ser inexacto afirmar-se que Heidegger retoma — a seu modo, naturalmente — o imperativo husserliano de «ir às coisas mesmas», de ir ao modo originário da sua doacção e do que nos é dado nessa doacção, exemplarmente expresso no «princípio de todos os princípios» da fenomenologia, tal como Husserl o formula no Parágrafo 24 de *Ideen*<sup>(8)</sup>.

Aquela violência que foi referida em primeiro lugar, de acordo com *A Origem da Obra de Arte*, pode exercer-se de três modos: considerando a coisa como suporte de propriedades (que podem, elas próprias, modificar-se, sem que a coisa enquanto tal pareça sofrer com isso), considerando-a como um conjunto de sensações (visuais, tácteis, auditivas, etc.), ou considerando-a como aquele já mencionado conjunto de matéria e de forma, quer dizer, como matéria «en-formada». A primeira interpretação afasta a coisa demasiado de nós, ao passo que a segunda julga aproximá-la; quanto à terceira, parece ter a seu favor a própria evidência, não sendo aliás incompatível com qualquer uma das outras duas. Nenhuma destas três

(6) Na p. 11 da edição alemã; traduções citadas, pp. 19 e 25, respectivamente.

(7) Cf. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, in *GA*, Bd. 31, Frankfurt, V. Klostermann, 1982, p. 72.

(8) E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie*, in *Husserliana*, Band III, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950, p. 52.

interpretações, porém, é fiel ao princípio de todos os princípios: uma coisa deve ser tomada como se dá, mas também, *somente*, nos limites em que se dá. Afastamento, proximidade excessiva e peso da evidência: eis a tripla caracterização do modo habitual, ou «vulgar», para utilizarmos a terminologia de *Sein und Zeit* (o que não quer dizer «simples», nem, muito menos «não filosófico») de nos referirmos às coisas.

Sigamos, por alguns momentos, um outro texto de Martin Heidegger, o protocolo do *Seminário de Zähringen*, onde mais uma vez se discute a importância da posição husserliana. O que é uma coisa? Em que condições a coisa é coisa e não, por exemplo, mero objecto de percepção sensível? A Jean Beaufret, que, no decurso do Seminário, evoca o exemplo husserliano do tinteiro, Heidegger responde que, para Husserl, o tinteiro nunca era, de facto, tinteiro, mas, justamente, exemplo de objecto de percepção sensível. Podemos imaginar alguma ironia na resposta, como se, para Husserl, o tinteiro em que quotidianamente enchia a sua caneta fosse algo de que a sua teoria da percepção não pudesse dar conta enquanto tal, permanecendo-lhe vedado para sempre o acesso à evidência daquilo que, desde *SuZ*, é conhecido pelo nome de *Zuhandenheit*. Quer dizer, à evidência do que para ele parecia ser menos evidente: a saber, que as coisas, em vez de subsistirem na presença, se «apresentam» de acordo com as diversas modalidades do projecto que as visa, integradas numa totalidade significativa de que fazemos uso.

O fundamento do sensível, para Husserl, é a matéria, a que corresponde, do lado do sujeito, os dados sensoriais, com os quais aparece um objecto, que não se reduz, no entanto, a esses dados. E sempre um objecto o que distingo em primeiro lugar, não os dados sensoriais, embora a minha atenção se possa orientar, de seguida, para eles (é o que fazem a psicologia e a psicofisiologia). O que é realmente visto excede aquilo que é dado na percepção sensível e, no entanto, é necessário que consideremos, fenomenologicamente, o excesso tão visível (quer dizer, ainda de uma certa forma, dado) quanto — ou, na realidade, até mais do que — aquilo que ele excede, sem o que seria a própria percepção que ficaria por explicar.

Voltemos, por mais alguns instantes, ao nosso exemplo de há pouco: o tinteiro. É composto por uma certa matéria, a do vidro, que não pode ser colhida enquanto tal, mas requer um conjunto de processos industriais de fabrico, se bem que não muito complexos,

associada a uma forma que lhe foi dada numa certa fase daquele processo. É este específico conjunto de matéria e de forma que Husserl poderia perceber sobre a sua mesa de trabalho e não um simples conjunto de sensações provenientes do branco do vidro, do azul-escuro da tinta, do colorido do rótulo onde o fabricante fez escrever a marca do seu produto, etc. Tal conjunto, aliás, só faz sentido enquanto proveniente do tinteiro, daquele tinteiro, pois é dele que recebe o seu sentido e é somente enquanto sendo já dele que o torna, a ele, um objecto familiar para nós.

Se interpretamos correctamente a posição heideggeriana, poder-se-á dizer que Husserl esteve sempre em ataso em relação às suas próprias descobertas, nomeadamente, a elaboração de uma teoria fenomenológica da imagem, de importancia decisiva para a compreensão da percepção. Numa percepção, é a totalidade da coisa que é visada, mesmo que em cada percepção só percepcionemos uma parte dela. Do mesmo modo, quando vejo uma imagem da coisa, nunca é essa imagem que tematicamente é concebida, mas sim a própria coisa reproduzida na imagem. Até para Husserl, portanto, o ser representado é antes de tudo, apresentação. Deste modo, o objecto, *como polo* de identidade, ou *polo* de unificação de determinações, é identificado e determinado pela estrutura do pensamento. Assim, é a totalidade das coisas que se toma presente, não afectada pela sucessão constante dos seus vários aspectos, consoante as perspectivas que dela possamos ter. Pois o facto de uma coisa se apresentar sempre como «outra» não deve impedir que ela se torne identificável; pelo contrário, o próprio da intenção é unificar num mesmo núcleo a multiplicidade dessas perspectivas, as quais, sem essa unificação, seriam um fluxo desordenado de sensações.

Como se torna possível a operação que acabámos de descrever? Para responder a esta pergunta, retomaremos a argumentação husserliana no Capítulo 6º da 2ª Parte da 6ª Investigação Lógica, intitulado «Intuições Sensíveis e Categoriais»<sup>(1)</sup>.

Toda a intuição quer tomar presente. Mas, num enunciado de percepção, há sempre algo que transcende o seu conteúdo «material», representado pelos termos nominais, e que, no entanto, faz parte da significação do enunciado no seu todo, na medida em que permite o

---

<sup>(1)</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Teil, in *Husserliana*, Band XIX/2, pp. 657 e seg.

seu «preenchimento». É o que acontece, por exemplo, com aqueles elementos que dizem respeito à forma da proposição, tal como a cópula. Corresponderão às partes e formas de significação, outras tantas partes e formas na coisa percebida? Ou corresponderão aquelas formas, pelo contrário, à visão daquilo que permite que a coisa seja percebida enquanto tal? É a esta visão da forma, que se distingue da visão sensível, mas sem a qual a visão sensível não seria visão da coisa (mas somente um mero agregado de sensações), que Husserl chama *intuição categorial*. Esta última, por seu lado, não visa uma abstracção conceptualizante, obtida, por exemplo, através de uma dedução, mas sim a essência, o *eidos*, que, longe de subsistir num qualquer *topos noetos*, à maneira platónica, deverá ser considerado como um correlato de um acto intencional que o visa. A intuição categorial que, na 6ª Investigação Lógica, tipifica a atitude fenomenológica, permite a formação de uma ciência absoluta, ciência da absoluta presença, na qual o ser, dando-se, dá a objectividade de qualquer categoria. (Heidegger, no *Seminário de Zaehringen*, mostrará a superioridade desta posição em relação à de Kant, uma vez que a categoria, em Husserl, já não é deduzida de uma tábua de juízos, que exprimem os vários modos possíveis da nossa ligação de conceitos. Mais além dos objectos, mas aquém de uma qualquer subjectividade constituinte, o categorial situa-se num «entredois» inapreensível a não ser para o olhar do fenomenólogo.)<sup>(12)</sup> Por sua vez, a consciência, para Husserl, será o lugar absoluto de tal ciência absoluta, pois, se podemos suspender a nossa crença na existência de todos os objectos transcendententes (e não apenas a nossa crença no seu «ser tal»), se podemos, além disso, suspender a nossa crença no mundo, como suporte de todas as transcendências, a consciência permanecerá sempre como *resíduo* fenomenológico, depois de realizadas aquelas operações. O objecto vive agora uma «existência eidética» na qual, ao estar plenamente presente na consciência, permite que também, nele próprio, possa estar plenamente presente a intenção que se lhe dirige. Como unidade de sentido, o objecto só se pode dar plenamente à consciência na medida em que esta se pode dar, sem resto, a si mesma.

---

<sup>(12)</sup> Não deixa de ser significativo que Husserl (*op. cit.*, p. 658) relacione as diferenças na forma gramatical das palavras com diferenças de intenção significativa, a que correspondem, por sua vez, embora isso não seja expressamente dito, diferenças no modo do aparecer ou do presentificar.

É certo que Husserl, contra o neo-kantismo dominante no seu tempo, salvou o objecto, que não é mais uma multiplicidade sensível, organizada pela forma do entendimento. O problema da relação matéria-forma, que permaneceu bem vivo no interior do pensamento kantiano, é estranho ao espírito da fenomenologia, para a qual o acto noético não é uma construção do noema, através de uma síntese progressiva. A problemática husserliana da constituição, na qual Husserl trabalhou até ao final da sua vida, não deixa qualquer dúvida a este respeito. *As Investigações Lógicas*, precisamente através da já referida noção de intuição categorial, procuraram mostrar que as categorias não são formas mentais que permitam a constituição da unidade necessária dos objectos da experiência. Mas o preço que Husserl pagou por uma tal operação, foi o de ser obrigado a encerrar o objecto na imanência da consciência; pois definir a consciência como presença do sujeito Junto dos objectos transcendententes não implica, antes supõe, reduzir o modo-de-ser desses objectos ao modo como aparecem à consciência.

#### IV

Perceber-se-á melhor o alcance das considerações anteriores confrontando-as com uma das noções centrais da analítica existencial de SuZ, a de Preocupação ou Cuidado (*Sorge*), que, como se sabe, é considerada por Heidegger como a totalidade originária que unifica o todo estrutural do Dasein humano, constituído pelo sentimento-da-situação (*Befindlichkeit*), pela compreensão e pelo discurso. Desta Preocupação, SuZ refere a existência de um modo unilateralmente negativo ou derivado, a *theoria*, a que corresponde uma consideração do ente sob a forma da *Vorhandenheit*, que dissimula ou des-loca (*verstellt*) a sua presença imediata (*unverstellt*).

O Cuidado, que se manifesta como um ver-em-torno (*Umsicht*), descobre a «maniabilidade» dos entes intra-mundanos, na medida em que estes se apresentam como utensílios. O Cuidado é expressão da correlação originária entre a aproximação face ao ente, que acontece na abertura de mundo em que o Dasein se encontra facticamente lançado, e o oferecer-se do ente nessa mesma abertura. Compreendem-se, assim, quer as insuficiências que Heidegger encontra na teoria husserliana da percepção, quer as

perplexidades de Husserl perante a posição de *SuZ* relativamente à sua própria fenomenologia. Husserl verá, nas análises que têm por objecto a relação do Dasein com o mundo circundante, a sua própria teoria, amputada daquilo que lhe serve de fundamento: a redução e a consti-tuição. Heidegger verá na intencionalidade husserliana um desvio subjectivista, que restabelece a oposição entre o sujeito psíquico e o objecto físico e confirma um «desvio teorístico» quanto à natureza da percepção, enquanto modo de relação com o mundo.

Mas o que é, afinal, a *Vorhandenheit*? O que há de problemático na resposta heideggeriana a esta questão é o facto de tal resposta depender, para se tornar compreensível, da distinção entre o originário e o derivado (entre o autêntico e o inautêntico, de uma certa forma), em torno da qual se organiza a ontologia fundamental de *SuZ*. Começamos, então, a responder pela negativa: a *Vorhandenheit* não é o modo originário de o ente se manifestar, embora, paradoxalmente, seja o modo mais frequente, pois é dele que releva o conhecimento científico, a tradição metafísica do ocidente e aquilo a que habitualmente nos referimos como «pensamento do senso comum». Diga-se ainda que o originário não se confunde com o primitivo (no sentido cronológico do termo), dado que, provavelmente, é ao futuro que se encontra reservada a possibilidade da sua manifestação, possibilidade essa que não é senão a própria «possibilidade da fenomenologia», que *SuZ* contrapõe à sua mera «realidade» de movimento filosófico. Acrescente-se também que a quotidiana utilização de um utensílio nada sabe da sua *Zeughaftigkeit* (da sua «utensilidade», se assim nos podemos exprimir), dado que não a considera **enquanto tal**, pois a «consciência natural» é portadora de um sentido que se ignora a si mesmo: como se a proximidade do que está «à mão» impossibilitasse a compreensão autêntica do «estar próximo» e se encontrasse na raiz daquele «esquecimento do ser dos entes» que, mais do que ser a origem da metafísica, se identifica com a própria metafísica. Daí que tal esquecimento não se fique a dever a uma falta de memória ou a uma desatenção, mas deva ser entendido, também, como possibilidade inscrita no ser-no-mundo que nós próprios somos.

Com esta última afirmação demos um passo decisivo para o esclarecimento da nossa questão. É em direcção ao «enquanto tal» que se dirige a investigação heideggeriana, é a ele que se refere o

imperativo de «ir às coisas mesmas», que pode agora, uma vez interpretado no sentido que a direcção aberta pela compreensão do «enquanto tal» permite vislumbrar, ser transformado num «ir à coisa mesma». Quer dizer, ir àquilo que se manifesta sempre que algo se manifesta e é condição de possibilidade de toda a manifestação<sup>(13)</sup>. Outro não foi, aliás, o projecto husserliano, embora guiado, como vimos, pela ideia da presença plena do objecto na imanência da consciência (onde ele se pode dar absolutamente, pois a consciência é uma esfera absoluta de ser) e pelo carácter duvidoso de toda a transcendência. A doutrina da intencionalidade não quebra o privilégio da imanência, pois é solidária daquela operação que Husserl designa por «redução fenomenológica», a qual, suspendendo a «tese» do mundo (e, portanto, de toda a exterioridade), permite que *intentio* e *intentum* se recubram. Heidegger, contudo, não se apresenta como um pensador da «exterioridade», que Husserl teria desprezado, procedendo, pelo contrário, em *SuZ*, a uma analítica do Dasein como «ser-fora-de-si-mesmo».

Ora, daquele imperativo de «ir a coisa mesma» a ciência nada pode saber, não por uma impossibilidade extrínseca e accidental, mas porque uma tal ignorância (termo que não deve ser entendido em sentido depreciativo, longe disso) é aquilo que a constitui como ciência e a instala num certo domínio do ente, já revelado enquanto ente. É, além disso, esta ignorância que se encontra na base da eficácia dos seus métodos e da exactidão dos seus resultados. Que é, então, que a ciência não sabe? Que, de cada vez que ela revela um sector determinado do ente, o Dasein humano se encontra comprometido com a revelação do ente, pois como Dasein, ele e aquele

---

<sup>(13)</sup> Poder-se-à reconhecer aqui uma reapreciação da posição hegelianas segundo a qual «a consciência é para si mesma o seu próprio conceito (Cf. Hegel, *Phaenomenologie des Geistes*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, in *Werke*, Band 3, p. 74), entendendo tal posição como significando que, para a consciência natural (quer dizer, para aquela consciência que, numa qualquer fase do seu próprio desenvolvimento como consciência, se encontra empenhada numa experiência histórico-contingente), toda a representação do ente pressupõe uma representação implícita do onticidade do ente. Tornar explícita tal representação e transformá-la em tema de estudo e tarefa da consciência fenomenológica. A única diferença, mas que é decisiva, como se depreende, é que, desde *Sein und Zeit*, já não se trata de consciência, mas do ser-no-mundo.

ente através do qual a revelação acontece e para o qual ela se tornou problema<sup>(14)</sup>.

Ficamos então com o seguinte núcleo de questões: as coisas não são «meras coisas», mas sim, antes de mais, utensílios e o seu modo de ser é a *Zuhandenheit* (a «disponibilidade», como talvez se possa traduzir); desta disponibilidade, habitualmente nada sabemos, embora possamos ter dela uma experiência, por assim dizer, negativa, quando alguma coisa deixa de estar disponível, ou seja, não serve para **nada**. A *Vorhandenheit* ignora o modo de ser originário dos entes, na medida em que é suspensão do «cuidado», em favor da mera contemplação (a *theoria* atrás referida), que se manifesta de modo particularmente acentuado no pensamento científico e nas categorias metafísicas tradicionais (*SuZ*, aliás, dará algumas contribuições importantes para a gênese do que se poderia chamar um conceito existencial de ciência<sup>(15)</sup>).

---

(14) A conferência de 1929, *Was ist Metaphysik?*, fornece alguns esclarecimentos importantes acerca desta questão. A ciência quer saber acerca do ente e mais **nada**. Heidegger pergunta: o que é este nada de que a ciência nada quer saber? Há dois equívocos que convém evitar ao interpretar esta pergunta. Em primeiro lugar considerar que haveria ainda uma região do ente que fosse inacessível à ciência, que para ela seria **nada** na medida em que dela nada pode saber, em função dos processos de investigação que lhe são peculiares. Ora, bem pelo contrário, parece-nos ser opinião de Heidegger que todos os domínios do ente podem ser investidos pelo conhecimento científico e que, nos tempos modernos pelo menos, à repartição do ente em diversos domínios corresponde uma divisão entre as ciências e, no interior destas, uma divisão entre as várias disciplinas científicas. Deve-se, por isso, sublinhar com força que o nada não indica uma outra região do ente. Em segundo lugar, considerar que o nada seria uma espécie de «objecto» próprio da filosofia, aquilo de que ela se ocupa simplesmente porque nenhuma outra forma de saber pode fazê-lo. Ora, julgamos que Heidegger afirma, ao invés, que se o nada não pode ser investido pela ciência é porque ele próprio o investe a ela e que, de certa forma, é em relação ao nada que ela se delimita a si mesma, justamente quando afirma que, para além do ente, **não** quer saber de mais **nada**. Infelizmente, não disponho aqui de espaço suficiente para desenvolver estes dois pontos.

(15) Tais contribuições, aliás, recordemo-lo rapidamente, inscrevem-se na «*auseinandersetzung*» com Dilthey, que atravessa *SuZ* e culmina, em nosso entender, no §76. Julgo que da sua leitura se podem tirar duas conclusões: primeiro, que todas as ciências, tanto as do espírito como as da natureza, dependem de uma determinada «concepção do mundo»; segundo, que a física aristotélica e medieval, por um lado, e a física moderna (galilaico-newtoniana), por outro, são incomensuráveis, apoiam-se em concepções diferentes do que seja a força, o peso ou o movimento — relevam, em suma, de uma ontologia e de uma cosmologia opostas —, de forma que não é possível dizer-se que uma e mais verdadeira do que a outra.

Há um segundo núcleo que não foi tematicamente abordado neste artigo, embora esteja pressuposto e a ele façamos algumas referências indirectas: o «utensílio» não existe isolado, mas sim em «conformidade» com uma totalidade de utensílios, fazendo sistema com eles, o que vem a constituir a primeira forma como o mundo se revela; só assim a «utensilidade» do utensílio se transforma, para o utilizador, em fiabilidade, da qual algo é sempre sabido no uso, mas que se manifesta, **enquanto tal**, fora desse uso. (Por exemplo) em certo quadro de Van Gogh, representando as botas de uma camponesa e que é, de um certo modo, para parafrasearmos um conhecido poema de Fernando Pessoa, a inconsciência da camponesa, mais a consciência disso. Ou, se quisermos acentuar o que há de paradoxal na posição heideggeriana, numa bota cujo «carácter-de-utensílio» se torna tanto mais evidente quanto menos as vemos como artefacto. A camponesa que todos os dias as calças sabe da sua disponibilidade, da sua fiabilidade, justamente porque elas não são um *objectum* para ela, nem ela é um *subjectum* no sentido dos modernos. É esse «entre dois», além da subjectividade do sujeito, aquém da objectividade do objecto, como mais atrás se referiu, no qual as botas se situam, que o quadro de Van Gogh nos dá a ver.) A relação do utensílio com o mundo não é um gesto técnico de domínio, ele não viola nem agride aquilo com que se relaciona, mas é condição da sua habitabilidade, ou seja, do mundo como «morada»; a revelação do utensílio, de acordo com a estrutura do «enquanto tal», possui também um modo de ser próprio, a *Entdecktheit* (desvelamento), que difere do enunciado que «fala sobre...» na medida em que este último impõe àquilo de que fala a sua própria estrutura — a articulação sujeito-predicado — eonfundindo-a com a da própria coisa, contribuindo para tornar ainda mais «inaparente» o modo de ser desta última.

Resta-nos colocar uma última questão: que significa a substituição do termo «utensílio» (*Zeug*, em *SuZ*, por «coisa» (*Ding*), nas obras posteriores? Substituição tanto mais desnecessária, à primeira vista, quanto, já em *SuZ*, «utensílio» tinha um significado suficientemente lato para englobar, por exemplo, o Sol ou uma estrada: o agricultor «faz uso» do primeiro, nos seus trabalhos do campo, tal como «faz uso» da segunda quem se desloca de automóvel de um local para o outro. Julgo que, com o termo *Ding*, se querem indicar, simultaneamente, três coisas: algo que não é objecto de representação, algo que não é um produto e algo que não serve para

produzir, podendo, obviamente, ser também qualquer uma destas coisas, quer dizer, sê-lo secundariamente. Mas? mais do que utensílio, Heidegger considera que a coisa é algo que reúne homem e mundo, ou melhor, algo que abre ao homem as dimensões do mundo, no qual, por seu lado, ele se encontra já situado como uma delas.

Penso também que seria pouco correcto pensarmos numa qualquer «viragem estética» do pensamento heideggeriano, apesar de a reflexao sobre a obra de arte e, em particular, a obra poética, ocupar um lugar de cada vez maior destaque no pensamento do autor (e apesar de, igualmente, a própria fórmula como o seu pensar se exprime se afastar cada vez mais daquele modo no qual a tradição habitualmente reconhecia a produção chamada filosófica). A estética, aliás, enquanto «disciplina», começa por fazer sentido enquanto resposta determinada a um conjunto de problemas que Kant legou à posteridade, ou, mais preeisamente, àqueles autores que reconhecemos na designação genérica de «idealismo alemão» e à sua descendência. Em *A origem da obra de arte* reconhecemos, pelo contrário, aquela passagem de uma concepção substancial a uma concepção existencial do ser, que encontramos já, certamente em *SuZ*, mas que nela não se realiza — tal como não se realiza em qualquer outra obra do autor — porque não é um «acontecimento» que seja do domónio da realização, mas que, na sua enigmática qualidade de «passagem», permanece, para o pensamento, como a sua permanente possibilidade.

*Carlos Morujão*