

TRANSPARÊNCIAS  
LINGUAGEM E REFLEXÃO  
DE CÍCERO A PESSOA

DIOGO FERRER

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

Versão integral disponível em [digitalis.uc.pt](https://digitalis.uc.pt)

ΦDEIA



EDIÇÃO

Imprensa da Universidade de Coimbra  
Email: imprensa@uc.pt  
URL: [http://www.uc.pt/imprensa\\_uc](http://www.uc.pt/imprensa_uc)  
Vendas online: <http://livrariadaimprensa.uc.pt>

DIREÇÃO

Maria Luísa Portocarrero  
Diogo Ferrer

CONSELHO CIENTÍFICO

Alexandre Franco de Sá | Universidade de Coimbra  
Angelica Nuzzo | City University of New York  
Birgit Sandkaulen | Ruhr-Universität Bochum  
Christoph Asmuth | Technische Universität Berlin  
Giuseppe Duso | Università di Padova  
Jean-Christophe Goddard | Université de Toulouse-Le Mirail  
Jephrey Barash | Université de Picardie  
Jerôme Porée | Université de Rennes  
José Manuel Martins | Universidade de Évora  
Karin de Boer | Katholieke Universiteit Leuven  
Luís Nascimento | Universidade Federal de São Carlos  
Luís Umbelino | Universidade de Coimbra  
Marcelino Villaverde | Universidade de Santiago de Compostela  
Stephen Houlgate | University of Warwick

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Imprensa da Universidade de Coimbra

CONCEÇÃO GRÁFICA

Imprensa da Universidade de Coimbra

PRÉ-IMPRESSÃO

Bookpaper

ISBN

978-989-26-1480-9

ISBN DIGITAL

978-989-26-1481-6

DOI

<https://doi.org/10.14195/978-989-26-1481-6>

# TRANSPARÊNCIAS

LINGUAGEM E REFLEXÃO  
DE CÍCERO A PESSOA

DIOGO FERRER

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

**Versão integral disponível em [digitalis.uc.pt](https://digitalis.uc.pt)**

À Zajão

## SUMÁRIO

Prólogo

por *Manuel José do Carmo Ferreira* ..... 11

Apresentação ..... 13

### I. Linguagem e Consciência: entre Cícero e Wittgenstein

1. Do Orador ao Mestre: Concepções Romanas da Linguagem ..... 21

1.1. O inconfessado da retórica ..... 23

1.2. A recondução retórica do saber ..... 28

1.3. A pragmática do sinal..... 34

1.4. Conclusão ..... 37

2. Consciência e Linguagem: Acerca da Crítica Linguística do Sujeito na Primeira Metade do Século XX ..... 39

2.1. Os antecedentes kantianos..... 40

2.2. Significação e consciência: Husserl e a idealidade das significações..... 45

2.3. Wittgenstein e a linguagem dos factos ..... 56

2.4. O antecedente etimologista e empirista de Horne Tooke ..... 63

2.5. O pensamento etimológico de Heidegger ..... 65

2.6. Sobre o problema da reflexividade em *Ser e Tempo*: os fundamentos da hermenêutica filosófica ..... 71

## II. Reflexão e Relatividades: de Kant a Borges, via Heidegger

3. Hegel – Escher – Borges: Figuras e Conceitos da Reflexão .....	79
3.1. Três formas para um mesmo conteúdo? .....	80
3.2. Borges e Hegel: mundo invertido, filosofia alemã e literatura fantástica.....	82
3.3. Escher segundo Hegel: a ontologia da intuição.....	84
3.4. A teoria de Escher da consciência de si .....	87
3.5. O sujeito de Escher .....	92
3.6. O fim da intuição lá onde não se pode intuir: recuperação da representação.....	97
3.7. O significado da divisão do plano: mais uma vez Hegel .....	101
3.8. Objetos impossíveis .....	105
3.9. Conclusão: Sistema, negatividade e desenvolvimento.....	108
4. Pensar e Refletir: Sobre o Modelo Reflexivo do Pensar em Kant e Heidegger .....	111
4.1. A reflexão lógica.....	113
4.2. A reflexão transcendental.....	117
4.3. O juízo reflexivo.....	125
4.4. A necessidade do pensar .....	129
4.5. A reflexão da finitude.....	132
4.6. Aprender a pensar .....	136
4.7. A reflexividade limitada.....	138
4.8. Aprender a aprender o significado do significado .....	142
4.9. Conclusão .....	144

## III. Negação e Mitologia no Pensamento Português do Século XX: Pessoa, Marinho e Eudoro

5. Fernando Pessoa e a Consciência Infeliz.....	153
5.1. Negação e consciência.....	156

5.2. A vivência da dor e a patologia teórica associada.....	163
5.3. Do positivo em Pessoa: maturação e desenvolvimento da consciência .....	171
6. Fernando Pessoa: Aproximação Dialética e Fenomenológica .....	177
6.1. O sistema da poesia pessoana .....	177
6.2. As figuras do não-ser pessoano.....	179
6.3. O laboratório fáustico e a dissolução do real.....	181
6.4. As núpcias da diferença .....	187
6.5. A fábrica dos heterónimos .....	191
6.6. Conclusão: os modos da diferença em Pessoa .....	200
7. Negatividade e Saber Absoluto na <i>Teoria do Ser e da Verdade</i> de José Marinho.....	203
7.1. Sob o signo do negativo .....	203
7.2. O pré-predicativo em questão .....	205
7.3. A palavra e a aurora .....	209
7.4. O eixo de simetria reflexivo da <i>Teoria</i> .....	212
7.5. Além da reflexão.....	215
7.6. Sobre o saber absoluto.....	216
8. Eudoro de Sousa e a Mitologia .....	219
8.1. Tautegoria, alegoria, significação .....	220
8.2. O Projeto segundo Eudoro.....	229
8.3. O achatamento hodierno do símbolo.....	233

#### IV. Modernidade, Relativismo e Crise

9. Filosofia da Arquitetura e do Espaço: Aproximações Histórico-Conceptuais ao Modernismo.....	237
9.1. Sobre a definição da arte.....	237
9.2. A arquitetura hegeliana.....	241
9.3. O fim da arquitetura e mais além .....	245
9.4. Sobre o sentido do modernismo.....	248



9.5. Modernismo e modernidade .....	251
9.6. Modernismo e negação .....	252
9.7. Sobre a reação ao modernismo.....	254
9.8. Final: A ponte como obra de arte .....	256
10. Sobre os Pressupostos e Consequências da Crítica ao Relativismo nos <i>Prolegómenos à Lógica Pura</i> de Husserl.....	261
10.1. A tese da existência de uma forma geral para as fundamentações .....	262
10.2. A inteleção, a sua perda e substitutos.....	267
10.3. O relativismo e o ponto de partida reflexivo da fenomenologia.....	270
10.4. Uma crítica aos “argumentos da reflexão” .....	275
10.5. Conclusão: Verdade e intencionalidade.....	277
11. A Epoché da Modernidade: <i>A Crise das Ciências Europeias</i> de Husserl .....	279
11.1. A conceção última da fenomenologia.....	279
11.2. O combate pelo significado das palavras .....	281
11.3. A <i>epoché</i> histórica das ciências .....	282
11.4. O problema filosófico da Modernidade.....	285
11.5. A <i>epoché</i> praxiológica das ciências.....	288
11.6. A ‘Lebenswelt’ e a ampliação final da fenomenologia .....	292
 Origem dos textos .....	 297
Referências bibliográficas.....	301
Índice onomástico.....	311
Índice analítico .....	313
Obras citadas .....	319

## PRÓLOGO

A obra *Transparências: Linguagem e Reflexão de Cícero a Pessoa* é constituída por onze estudos, dos quais nove já foram publicados, mas agora revistos para a presente edição, e dois inéditos; os textos inscrevem-se no intervalo entre 1997 e 2016, mas a maior parte deles situa-se no último triénio.

Os ensaios estão agrupados em quatro grandes núcleos temáticos – ‘Linguagem e Consciência’, ‘Conceitos da Reflexão e do Relativismo’, ‘Negação e Mitologia’ e ‘Modernidade, Relativismo e Crise’ e desenrolam-se num eixo temporal que, privilegiando a contemporaneidade e, nesta, a fenomenologia de Husserl e de Heidegger, bem como a filosofia da linguagem, nomeadamente a de Wittgenstein, remontam à retórica romana (Cícero e Agostinho) e retomam para os debates de hoje elementos estruturantes do pensamento kantiano e do idealismo alemão. Os estudos recuperam ainda para esses mesmos debates figuras determinantes do pensamento português do século XX, Fernando Pessoa, José Marinho e Eudoro de Sousa. Sem nunca se afastar do equacionamento filosófico das questões tratadas, os textos fazem intervir também elementos da literatura, com Borges e Pessoa, e das artes do espaço, com Escher.

Confrontados com a diversidade dos temas e dos autores, com o seu complexo entrelaçamento histórico e um dilatado horizonte sistemático, importa sublinhar a unidade da obra, uma unidade diferenciante feita de convergências, sem dúvida, mas claramente manifesta logo a partir do intento expresso pelo autor de nos pôr perante diferentes

empíricas – tudo o resto são simples abreviaturas que se limitam a tornar a comunicação mais expedita.

A esta primeira tese empirista e crítica do mentalismo, junta-se uma outra posição, que lhe fornece o seu método de investigação. Segundo Tooke, “a etimologia nos dará, em todas as línguas, o que a filosofia em vão buscou”<sup>108</sup>, nomeadamente a definição do estatuto e do significado dos termos universais e a sua relação com o pensamento e com a linguagem. A investigação etimológica será “suficiente para descartar aquela *operação* imaginária *da mente* que se denominou *abstração*; e para provar que tudo o que chamamos por este nome é somente um dos dispositivos da linguagem com o fim de uma comunicação mais expedita”<sup>109</sup>. Toda a investigação concetual é substituída pela análise etimológica de significados, com o resultado de que não há conceito subjectivo, mas um reenvio de toda a operação significativa para a própria linguagem e o seu desenvolvimento. A etimologia permite a descoberta, em todos os termos gerais, abstratos, adjetivos, advérbios e outros, do substantivo concreto original, e a redução, assim, de todos os termos gerais e relacionais não a atos do sujeito, mas a uma operação da própria linguagem.

## 2.5. O pensamento etimológico de Heidegger

Se a obra de Tooke está longe das vias mais frequentadas da linguística e da filosofia, a sua abordagem aponta, no entanto, o caminho para a avaliação do significado metodológico do apelo à etimologia, que deixa uma marca no século XX nomeadamente por intermédio da filosofia tardia de Heidegger, que a ela recorre com frequência como fio heurístico da sua investigação. A ideia do método etimológico,

---

<sup>108</sup> EP, 171.

<sup>109</sup> EP, 600.

em Tooke revestido ainda de um empirismo filosoficamente um tanto tosco, ressurge com Heidegger, com as suas consequências filosóficas subtilmente desenvolvidas, como veremos em seguida. Sobre o método etimológico, escreve Heidegger, numa *Introdução à Filosofia* de 1930, que “deve observar-se que não nos socorremos da etimologia para a partir da raiz das palavras concluir algo de originariamente nativo [Urwüchsiges] sobre o significado, – um procedimento exposto a grande abuso e erros, mas precisamente também porque pode ser frutífero, se utilizado no lugar certo, da maneira e nos limites corretos. [...] Tomamos a linguagem no seu todo como a revelação originária do ente, no meio do qual o homem existe, o homem, cujo relevo essencial é o de existir nesta revelação, na linguagem”<sup>110</sup>.

Heidegger serve-se, na verdade, da etimologia com mais frequência do que parece admitir neste texto. E diga-se, igualmente, que encontrar o limite e o lugar correto para o recurso à etimologia depende de que se entenda que de nada servirá buscarmos significados mais antigos para as palavras, se tal busca não for acompanhada de uma reflexão sobre o próprio significado em geral, de uma modificação da compreensão do que é o significado ou, porventura, de uma reflexão sobre o que significa significar. Não se trata de reduzir significados a outros mais simples e naturais, próximos das impressões originárias, que foram pouco a pouco substituídos por uma falsa superestrutura cultural, segundo o projeto de Tooke. De pouco importa a antiguidade das palavras, mas sim a explicitação do que significa a manifestação do ente em geral, do próprio ser da linguagem. O problema do sig-

---

<sup>110</sup> “Einmal ist zu beachten, daß wir keine Etymologie zuhülfe gerufen haben, um aus dem Wortstamm etwas Urwüchsiges für die Bedeutung zu erschließen, – ein Verfahren, das großem Mißbrauch und Irrtümern ausgesetzt ist, aber eben deshalb auch, wenn am rechten Ort und in der rechten Weise und Grenze betreiben, fruchtbar sein kann. [...] Wir haben die Sprache im Ganzen genommen als die ursprüngliche Offenbarung des Seienden, inmitten dessen der Mensch existiert, der Mensch, dessen Wesensauszeichnung es ist, in der Sprache, in dieser Offenbarung zu existieren.” (Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe, Frankfurt a.M., 1976- [=GA] 31, 53-54).

nificado das palavras deve antes do mais situar o homem no meio do ente, ou seja, mostrar o significado dessa revelação.

Encontramos na obra *A Caminho da Linguagem*<sup>111</sup> de Heidegger enunciado o princípio de compreensão do significado, princípio que se ajusta à perfeição ao método etimológico. O projeto é claro: não se trata “tanto de situar e discutir [a linguagem], mas de nos levar ao lugar da sua essência”<sup>112</sup>, e esta condução passa, de modo algo estranho, por uma repetição de frases de tipo tautológico que veiculam de início muito pouco conteúdo significativo. Assim, “a própria linguagem é a linguagem», ao que acrescenta que «a inteligência logicamente instruída [...] chama a esta frase uma tautologia que nada diz”<sup>113</sup>, e repete a frase “a linguagem é linguagem”<sup>114</sup> para, numa ligeira variação, apresentar o princípio que referimos, que mais do que repetir, faz ressoar em poucas páginas como um eco reflexivo, cerca de quinze vezes: “die Sprache spricht” (“a linguagem fala”)<sup>115</sup>.

Que teoria do significado se funda sobre este princípio: a «linguagem fala»? É dito que a linguagem não é silenciosa, muda, e que se o falante pode falar é porque a linguagem tem sentido, antes e independentemente dele. Na conclusão do seu curso sobre a *Lógica como a Questão pela Essência da Linguagem*, de 1934, registaram os seus ouvintes que “a essência da linguagem não se anuncia lá onde ela é [...] forçada como um meio de troca e degradada à mera expressão de um denominado interior”<sup>116</sup>. A tese da instrumentalidade da linguagem como meio de troca comunicativa entre o interior dos sujeitos

---

<sup>111</sup> Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, 1959, 2003 [=UzS].

<sup>112</sup> “Die Sprache erörtern heißt, nicht so sehr sie, sondern uns an den Ort ihres Wesens bringen” (UzS, 12).

<sup>113</sup> “Die Sprache selbst ist die Sprache. Der logisch geschulte [...] Verstand nennt diesen Satz eine nichtssagende Tautologie” (UzS, 12).

<sup>114</sup> “Sprache ist Sprache” (UzS, 13).

<sup>115</sup> “Die Sprache spricht” (UzS, 12, 13, 14, 16, 19, 20, 21, 28, 30, 32, 33).

<sup>116</sup> Idem, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, GA 38, 170.

requer justamente uma neutralidade significativa do próprio instrumento para que possa anunciar algo, a transparência do sinal, a sua não-significatividade *qua* linguagem, segundo podemos depreender principalmente de Saussure.

No mesmo ano deste último curso citado de Heidegger, de 1934, a já referida *Sprachtheorie* de Karl Bühler<sup>117</sup> apresenta, de modo mais completo, as diferentes funções da linguagem como exposição, expressão e apelo. As duas primeiras – exposição e expressão – requerem precisamente a *não-significatividade* do próprio signo. A exposição de um estado de coisas requer que o instrumento significativo não altere, por significados próprios e incontrolados, a sua imagem linguística. Do mesmo modo, a expressão do interior só é realizada por uma mediação ela mesma não falante, plenamente transparente. É requerido que a linguagem ela própria *não fale*, não receba sentido para além do pretendido pelo sujeito falante. Pelo contrário, o carácter linguístico da própria linguagem abre a expressão justamente ao processo infinito das interpretações. A tese de que a linguagem fala diz não só que a linguagem oferece resistência significativa à expressão ou à exposição objetiva, mas que, em última instância, e Heidegger é claro nisto, não é o falante que fala, mas a própria linguagem – anulando-se o sujeito e a sua reflexão como pretendida fonte do significado. E Heidegger pergunta pelo sujeito presente no seu princípio: “a *linguagem* fala. A linguagem? Não o homem?” “Na sua essência, a linguagem não é nem expressão, nem uma atividade do homem. A linguagem fala”<sup>118</sup>. Na tese da subjetividade etimológica da linguagem reside que o falante, quando fala, *diz* inúmeras coisas que não pode alcançar na sua

---

<sup>117</sup> K. Bühler, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Stuttgart, 1999; v. Habermas, „Zur Kritik der Bedeutungstheorie“, trad. Paulo Rodrigues, in *Racionalidade e Comunicação*, Lisboa, 2002, 149-182.

<sup>118</sup> „Die Sprache spricht. Die Sprache? Und nicht der Mensch?“ (UzS, 20); „Die Sprache ist in ihrem Wesen weder Ausdruck, noch eine Betätigung des Menschen. Die Sprache spricht“ (UzS, 19).

reflexão própria de sujeito, e que esta última não só não pode ser fonte de significação, como tão-pouco é capaz de abraçar em si mesma a determinação própria dos significados que enuncia. Nisto se fundará também a hermenêutica filosófica<sup>119</sup>. E Heidegger insiste, neste ponto, na recusa da reflexão como fio do pensamento<sup>120</sup>, tese cujas bases teóricas estão no conceito de finitude e de temporalidade assumidos pelo autor, conceitos a que faremos ainda referência mais abaixo. Em última instância, segundo a tese da etimologia, não se pode dizer que o falante, como indivíduo, saiba efetivamente o que diz. O princípio “a linguagem fala”, cuja repetição fá-lo justamente perder o sentido para o falante – no fenómeno psicológico que todos conhecemos de esvaziamento do significado pela repetição de uma palavra –, deve ser suficiente para estabelecer uma compreensão da linguagem oposta a toda a filosofia moderna do juízo, cuja força ilocucionária lhe é conferida por um ato da vontade do sujeito que assere, ou dá consentimento ao ser ou não-ser predicativo. O que é dito não está depositado na pretensa representação ou imagem mental interior do sujeito, definida, por exemplo, nos termos de Saussure: “o signo linguístico não une uma coisa e um nome, mas um conceito e uma imagem acústica. [...Se] *arbor* é chamado um signo, só o é enquanto contém o conceito *árvore* [...]”<sup>121</sup>. Segundo Heidegger, o significativo da linguagem está depositado no próprio significante, não no significado, nas palavras, e não justamente no conceito, como quer que se queira compreender o conceito. O significado está esquecido, além disso, por um uso habitual, demasiadas vezes repetido, ou feito a partir de um mundo ou de condições existenciais que já não correspondem àquelas que davam originalmente significado às palavras. A validade do método

---

<sup>119</sup> V.g. Gadamer, op.cit., 108, 361-364.

<sup>120</sup> Cf. Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, GA 38, 53, 58.

<sup>121</sup> “Le signe linguistique unit non une chose et un nom, mais un concept et une image acoustique. [...Si] *arbor* est appelé signe, ce n’est qu’en tant qu’il porte le concept ‘arbre’ [...]” (CLG, 98-99).

etimológico pressupõe que há um sentido original e que esse sentido está esquecido, perdido – o que corresponde com alguma precisão à tese de Heidegger acerca do esquecimento do ser, a rememorar pela linguagem poética, que não deixa adormecer o significado pela repetição habitual<sup>122</sup>. É assim dito, acrescentando-se, que as gerações transmitem sucessivamente uma mensagem original, nas palavras, agora não só aladas como também falantes, que permanece por decifrar, e que as próprias gerações ignoram que, ao falar, transmitem algo que não mais entendem e que Heidegger virá a denominar o “envio” ou mensagem do ser. A expressão comum, “eles não sabem o que dizem” ganha assim plausibilidade e o seu sentido torna-se mais claro pela etimologia e pelo princípio de que “a linguagem fala”. Segundo Heidegger, “falamos da linguagem, na permanente aparência de falar somente sobre a linguagem, quando falamos já *a partir* da linguagem”<sup>123</sup>, sendo pois a reflexividade linguística do sujeito substituída por uma outra fonte de sentido que excede os limites da reflexão.

A etimologia, erigida em método e sistema filosófico, é uma versão linguística da tese da alienação geral da consciência histórica que encontramos no século XX em autores como Heidegger, que procurou rememorar o esquecimento do ser, Adorno, com a sua dialética do esclarecimento<sup>124</sup> que parece encontrar na civilização uma forma de insuperável negatividade, e mesmo Husserl na já referida *A Crise das Ciências Filosóficas*, por exemplo.

Por oposição a esta tese, segundo a qual o significado é assumido pela própria linguagem que fala e se põe no lugar do falante, entendemos assim, do modo mais claro, os motivos do aforismo do poeta que talvez mais sistematicamente reivindicou para si e investigou a

---

<sup>122</sup> V. o clássico de Ricoeur, *A Metáfora Viva*, trad. J. T. Costa e A. M. Magalhães, Porto, 1983, 151, 476-478.

<sup>123</sup> Heidegger, *UzS*, 191.

<sup>124</sup> Adorno / Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, in Adorno, *Gesammelte Schriften*, Band 3, Frankfurt a. M., 1996.



subjetividade e a reflexão, conforme lemos no *Livro do Desassossego*: “Eu não escrevo em português. Escrevo eu mesmo”<sup>125</sup>.

## 2.6. Sobre o problema da reflexividade em *Ser e Tempo*: os fundamentos da hermenêutica filosófica

O desenvolvimento por Heidegger de uma filosofia que poderíamos considerar etimologicamente fundada, que desapossa o sujeito da atividade de criação e apreensão de significado, é antecedida por todo um questionamento, de cariz bastante diverso, acerca das condições de fenomenalização do ser em *Ser e Tempo*, de 1927<sup>126</sup>. A condição primeira do fenómeno é o “Dasein”, ou “ser-aí”, que Heidegger define como o ente para o qual “no seu ser está em causa este mesmo ser”<sup>127</sup>. Toda a investigação está centrada nesta característica do ser de um determinado ente, o ser-aí, para o qual, visto nele estar sempre em causa o seu próprio ser, há, mais do que somente um ambiente que o circunda, um mundo. O ser-aí é, nos termos de Heidegger, «o aí do ser»<sup>128</sup>, o que significa, lugar de manifestação do sentido do ser. Segundo as coordenadas da filosofia fenomenológica, coordenadas que Heidegger alega seguir, transformando-as no sentido de uma fenomenologia hermenêutica, o ser é entendido sobretudo como sentido, o que se caracteriza pelo ser-no-mundo como condição básica da existência do ser-aí. Existência significa aqui não a simples posição de um ente na realidade, mas, dir-se-ia, exteriorização do ser como manifestação que justamente o ser-aí apreende como a questão pelo

---

<sup>125</sup> Fernando Pessoa, *Livro do Desassossego*, ed. R. Zenith, Lisboa, 1998, 391. V. os Capítulos 5 e 6 infra.

<sup>126</sup> V. n. 47 supra. Sobre este tema, cf. M. Caron, *Heidegger: Pensée de l'être et origine de la subjectivité*, Paris, 2005, 773-812 e o Capítulo 4 infra.

<sup>127</sup> “in seinem Sein um dieses Sein selbst geht” (Heidegger, SuZ, 12).

<sup>128</sup> SuZ, 12.

seu próprio ser. A investigação pelo sentido desenrolar-se-á como a investigação das condições existenciais do ser-aí e da abertura para ele de um mundo. O ser-aí não pode ser entendido somente como um ente entre os outros, dada a sua característica própria de “existir ontologicamente”<sup>129</sup>. A sua característica ôntica, aquilo que ele é como ente, é existir ontologicamente, ou seja, dar-se num domínio de sentido de ser que ele sempre já compreendeu. A viragem hermenêutica da fenomenologia reforça a noção fenomenológica original da indagação pelo significado, ou sentido em que o fenómeno em geral, e em diversas modalidades, se dá. Se, no entanto, como se viu, as conclusões de Husserl não apontaram para o desenvolvimento de uma filosofia da linguagem como ontologia ou filosofia primeira, mas antes para o aprofundamento do tema do sujeito ante-predicativo e ante-linguístico onde se encontra a evidência do sentido<sup>130</sup>, as conclusões de Heidegger, após aquilo que ele mesmo explicará como uma “viragem” do seu pensamento, vão apontar para os desenvolvimentos de uma filosofia da linguagem nos moldes já aflorados.

O sentido desta viragem “a caminho da linguagem” estão já dados, até certo ponto, nos desenvolvimentos de *Ser e Tempo*. Heidegger investiga aqui a fonte do significado das palavras no fenómeno que denomina como significatividade. Esta designa, antes de mais, um todo de referências ou contexto que o ser-aí encontra não só *no* mundo, mas *como* o seu mundo<sup>131</sup>. Este contexto de referências e totalidade de reenvios não é um conjunto de coisas, entendido nem extensivamente, nem mesmo segundo a sua compreensão própria e investimento de validade subjetiva, mas como uma rede de *pragmata*, ou seja, entes que se abrem originariamente em função das possibili-

---

<sup>129</sup> SuZ, 12.

<sup>130</sup> Cf. A. Diemer, *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Meisenheim am Glan, 1965, esp. 110-113.

<sup>131</sup> Cf. SuZ, 63-64, 84-86.

dades do lidar ou de servir uns para os outros no uso quotidiano do ser-aí. Para Heidegger, o fenómeno originário do sentido não se dá na consideração teórica de entes simplesmente dados, ou perante um sujeito, mas no projeto significativo, de cariz existencial, do ser-aí. A consideração teórica, abstrata ou científica dos entes como coisas disponíveis para a observação da sua essência e, na sequência disto, disponíveis para a manipulação técnica, é expressamente considerada uma consideração secundária e deficitária, que só emerge com base na privação da abertura originária de sentido<sup>132</sup>. Esta dá-se não como ser-simplesmente-dado (Vorhandensein), no modo do correlato da visão teórica objetivante, mas como ser-à-mão (Zuhandensein), ou utensilidade. Esta utensilidade só existe em função do projeto do ser-aí, o qual está, na conhecida expressão de Heidegger, sempre já lançado, ou projetado, com o significado de que não há, para o ser-aí, nenhum começo absoluto ou fonte transparente das significações, contrariamente às pretensões da filosofia de Descartes a Husserl. Pelo contrário, a reflexividade sobre si próprio do ser-aí, bem como a sua compreensão, estão sempre limitadas por um horizonte que, dir-se-ia, o impede de ver a totalidade integral do sentido do ser que lhe é próprio ou do ser em geral. O “estar lançado” diz também da exposição e abertura do ser-aí ao mundo, ou seja, da sua facticidade, ou que ele não se pode considerar jamais como fundamento daquilo que, inversamente, não pode senão anteceder-lo, além de ser dado em cada caso incompletamente. Aliás, o que a reflexão lhe fornece não é uma perspetiva integral, completa e inabalável sobre o seu próprio ser, a sua verdade e validade evidentes, conforme, de um modo ou de outro, foi típico da filosofia desde Descartes – a única completude que é dada ao ser-aí pelo fato de no seu ser “estar em jogo este mesmo ser”, ou pela “Jemeinigkeit” (ser-em-cada-caso-meu) próprio do ser-aí, é a do seu próprio ser para a morte.

---

<sup>132</sup> SuZ, 69-71.

Estes dados apontam para a temporalidade como o fenômeno central do ser-aí, o que tem como consequência teórica justamente a perda da possibilidade de uma apreensão integral do sentido do ser – posto que, há que repetir, a temporalidade é a estrutura *fundamental* da existência do ser-aí. Este não é como que um sujeito a que se acrescentasse, como predicado, a temporalidade – esta constitui, não um predicado, mas o seu modo existencial de acesso ao “aí” em que tem o seu ser ou, nos termos que nos são já familiares, à abertura do mundo. Esta alteração da conceção do sentido do ser, com que Heidegger pretende fazer deslocar dos seus gonzos toda a perspectiva ontológica da história da filosofia anterior, não poderia deixar de ter consequências para a compreensão da linguagem. Na abordagem de *Ser e Tempo*, pelo signo é adquirida e assegurada “antes de mais uma orientação dentro do mundo circundante”<sup>133</sup>, – precisamente, como se viu, aquilo que segundo Husserl lhe retirava significado<sup>134</sup>. “O signo (Zeichen) não está só à mão como outro utensílio qualquer mas, no seu estar-à-mão, o mundo circundante se torna em cada caso expressamente acessível para a visão em redor. O signo é um ente onticamente à-mão que, como [um...] utensílio determinado, funciona simultaneamente como algo que anuncia a estrutura ontológica do ser-à-mão, da totalidade de referências e da mundaneidade”<sup>135</sup>.

O signo opera, nestes termos, ao nível do contexto de referências do ser-à-mão, dando acesso à totalidade dessas referências e à própria significatividade do mundo. Não será possível aprofundar aqui a posição heideggeriana para além das anotações que nos fazem remeter o significado para a noção de mundo, e da orientação do

---

<sup>133</sup> “es gewinnt vielmehr eine Orientierung innerhalb der Umwelt” (SuZ, 79).

<sup>134</sup> Cf. pp. 51 e 52 supra.

<sup>135</sup> “Die Zeichen ist nicht nur zuhanden mit anderem Zeug, sondern in seiner Zuhandenheit wird die Umwelt je für die Umsicht ausdrücklich zuhanden. Zeichen ist ein ontisch Zuhandenes, das als dieses bestimmte Zeug zugleich als etwas fungiert, was die ontologische Struktur der Zuhandenheit, Verweisungsganzheit und Weltlichkeit anzeigt” (SuZ, 82).

#### 4.4. A necessidade do pensar

Esboçados assim os aspetos principais da posição kantiana sobre a reflexão, posição que permite uma compreensão geral e bastante clara sobre o significado do refletir, e esboçados também já alguns termos da sua comparação com o modelo do pensar, poderá proceder-se à referência a dois momentos em que a reflexividade emerge na elaboração heideggeriana do pensar, de modo a dar conta da presença do modelo reflexivo no interior do modelo pensante de Heidegger.

Um primeiro momento poderá encontrar-se naquela que Heidegger significativamente considerava a sua obra menos lida, quando são diferenciados *dois* modos de questionar e responder à questão “que se chama pensar?” Num, a resposta parte do enunciado (Aussage), noutra do “memorar” e agradecimento<sup>250</sup>.

É precisamente a substituição do juízo, ou do enunciado, como lugar da verdade pela noção de desvelamento, ou mostraçõa veritativa (etimológica), que envolve o abandono da reflexão como sentido do trabalho filosófico. O pensador, ainda segundo Heidegger, mesmo ao questionar e pensar “*que quer dizer pensar?*”, mantém-se “fora da mera reflexão, que faz do pensar o seu objeto”<sup>251</sup>. O pensar sobre o pensar não é, apesar das aparências, reflexivo, posto que não possui ponto de vista panorâmico, nem sistemático, sobre si, ou sobre totalidades de sentido, das quais a razão reservasse para si sempre a potencialidade de se autoexcluir, como um metassentido mais elevado, mas o pensar sobre o pensar define-se antes como mostraçõa do pensar, sua exibição e desvelamento dentro de um horizonte em redor. “Quando procuramos aprender o que quer dizer pensar, não nos perdemos então na reflexão que pensa sobre o pensar? É certo que, no nosso caminho, incide permanentemente uma luz sobre o pensar. Só que esta luz não

---

<sup>250</sup> WhD, 102.

<sup>251</sup> WhD, 9.

é produzida pela lanterna da reflexão. A luz vem do próprio pensar e somente a partir dele”<sup>252</sup>. A definição do pensar não será realizável por um pensar sobre si mesmo, um ter-se diante de si próprio e julgar poder aí distinguir diversos atos ou estados, por exemplo, o eu como ponente ou como posto, ou ato performativo e conteúdo proposicional<sup>253</sup>, e a partir duma tal distinção procurar transitar uma ontologia fáctica e proposicional para uma outra, autofundadora e autónoma.

Tal distinção procura encontrar as condições da proposição e do existente num plano *normativo*<sup>254</sup>. Tal era o sentido do projeto de Fichte que pensava, perante a crítica ao carácter fáctico da representação de si, carácter que a tornava incapaz de delinear um domínio normativo, estabelecer um eu como *ato*<sup>255</sup>, realizando, assim, a referida substituição do fato não refletido, por um ato originário (*Tathandlung*), ou a exposição reflexiva dos supostos da ação autónoma.

A necessidade de fundamentação como determinação do solo e da conseqüente possibilidade de fazer caminho<sup>256</sup>, será igualmente sentida por Heidegger, como um problema com um alcance semelhante. O solo sobre o qual o pensar se articula será, porém, com Heidegger, e contrariamente ao procedimento crítico e dialético do

---

<sup>252</sup> WhD, 10.

<sup>253</sup> A primeira proposta caracteriza o pensamento reflexivo do idealismo, nomeadamente Fichte (GA I/2, 91). A segunda, embora presente também em Fichte, caracteriza sobretudo a reavaliação e renovação da reflexão transcendental pelo pragmatismo de Apel. Cf. K.-O. Apel, op.cit., I, 62; e.g. Idem, “Grenze der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz”, in *Zeitschrift f. phil. Fors.*, 40 (1986), 10-11. Sobre o carácter fichteano desta reflexão pragmática, v. V. Höhle, *Die Krise der Gegenwart*, 127-128.

<sup>254</sup> A normatividade é, naturalmente, explícita em Kant (e.g., KrV, B XVII-XVIII, B 197-198, Ak. III, 12, 146) e em Fichte (e.g. *Erste Einleitung*, GA, I/4, 200).

<sup>255</sup> Tal é o sentido do termo *Tathandlung*, pelo qual Fichte pretende estabelecer um *ato transcendental*, condição de possibilidade sem a qual toda a ação não se distingue do facto (Fichte, GA I/2, 255ss.). Cf. a reapropriação contemporânea do termo por Apel, *Penser avec Habermas contre Habermas* (Paris, 1990), 50.

<sup>256</sup> O fundamentalismo é com justiça atribuído ao pensar de Heidegger por J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (trad. port., Lisboa, 1991), 144, 149, 157; Cf. para a temática da fundamentação perante o problema da reflexão, tb. W. Maker, *Philosophy without Foundations. Rethinking Hegel* (New York, 1994), 35-37, 86ss., 147ss.

modelo reflexivo, linguístico e, em especial, verilóquio – i.e. etimológico, dizer-a-verdade<sup>257</sup>. O que se mostra é tratado e trabalhado – mas simplesmente no sentido da sua apresentação e mostração, nunca do controlo metodológico feito a partir do questionar da própria atuação. Contrariamente a este modelo heideggeriano, pensante e memorante, a questão da determinação reflexiva do solo pergunta pela legitimidade de assim proceder, distinguindo critérios de sentido para diferentes princípios de validade das representações.

A essência da necessidade consiste, para o procedimento reflexivo kantiano, em condições de possibilidade, ao passo que na perspectiva heideggeriana a necessidade é buscada na autoridade linguística e etimológica de textos arcaicos ou poéticos onde se descobre a ideia de uma “[co-]pertença de essência” entre elementos “dentro de um domínio de essência.” O frisar o *dentro* mostra que não se está nem *sobre*, nem *mais além*, mostra que o ato reflexivo, se é, no domínio do pensar, recurso válido, não é, como se verá, jamais o critério de validade. O princípio da necessidade não será, pois, como para a filosofia da reflexão, o das condições necessárias da *autonomia*, mas um “domínio de essência” em que todo o falar se situa, dominado por expressões eminentemente impessoais. A impessoalidade é característica do solo veritativo e ontológico sobre o qual se está: desde o *χρή* (“é necessário”) parmenídeo que fazia co-pertencer pensar e ser, a expressões do género “há”, “dá-se” ou, simplesmente, “chove”<sup>258</sup>. Este solo de necessidade em que pensar e ser se copertencem não constitui, para Heidegger, o pôr lado a lado da síntese gerada pelo conceito, mas equivale antes

---

<sup>257</sup> A etimologia mereceu já atenção no Capítulo 2 supra. A sua aplicação reflexiva sobre si própria poderia contudo, neste ponto, ser reveladora, caso os resultados desta operação não fossem, senão inteiramente desapontadores, ambíguos. Se nela encontramos parentescos com *ἐτέος*, “verdadeiro,” “real,” *ἐτό*, “não é sem razão que” e *αὐτως*, este significando “justamente assim,” encontramos, também, “pouco mais ou menos” e “em vão.” A hipótese de que a palavra é *ἐγκρατής* e que ἡ οὐσία τοῦ πράγματος δηλουμένη ἐν τῷ ὀνόματι é debatida já por Platão (*Crátilo*, 393d), e aproximada duma conceção errática do saber e das próprias coisas (cf. 439c).

<sup>258</sup> WhD, 117. “Dá-se” seria, por isso, porventura, a melhor tradução para o “Dasein”.

à necessidade que estabelece e corresponde a um mundo, a necessidade que a rocha, por exemplo, tem da água que dela jorra<sup>259</sup>. Assim, enquanto a necessidade do pensar é ontológica, e pragmática, porque pré-reflexiva, a do refletir é lógica, e também prática.

#### 4.5. A reflexão da finitude

Um segundo momento de referência à questão da reflexão em Heidegger diz respeito ao próprio projeto filosófico de *Ser e Tempo*, projeto que envolve, nas suas linhas mais gerais, uma *ideia* reflexiva, segundo a qual o ser-aí, antes de partir para a compreensão do ser, deve esclarecer a sua própria constituição. O motivo da análise é, onticamente, o privilégio do ente para o qual “o seu ser está em jogo”, privilégio que significa, somente, existir ontologicamente, dispor de *compreensão prévia do ser*, e não algum acesso privilegiado a si mesmo, ao que é seu próprio ser: o que destaca o ser-aí entre os outros entes e ocasiona a sua investigação, é que ele acede “ao seu ser”, não a si mesmo. O que faz do homem um caso digno de registo não é a sua consciência de si, mas a sua possibilidade de compreender o ser<sup>260</sup>.

A ideia reflexiva mais geral, estruturante da obra, que poderia fazer prever um percurso de *autoesclarecimento* não é, no entanto, cumprida. A obra não se configura em circularidade ou totalidade, na medida em que a reflexividade é, em qualquer caso, como se verá, limitada ou incompleta. O eu não se verá, na verdade, a si próprio mas, como ser-aí, abordará o *seu ser*, denominado existência.

---

<sup>259</sup> Cf. WhD, 114ss. A referência de Heidegger é a versos de Hölderlin, “Der Ister” (*Poemas*, trad. de Paulo Quintela, Coimbra, 1959<sup>2</sup>), 69; e Parménides, Fr. 6.

<sup>260</sup> SuZ, 11-12. Note-se ainda o sentido privilegiado da partícula alemã *um*, na expressão *Worumwillen* (84), onde cessa a conformidade meramente de utensílios, e se muda de registo em direção à significatividade e às possibilidades do próprio ser-aí, nas expressões *Umsicht* (69), *Umgang* (66-67) e *Umwelt* (57), que substituem formas objetivantes da visão, do trato e do mundo em que se está; a espacialidade do ser-aí é definida também pela preposição *um* (66).



O eu pensante não está, em caso algum, perante si próprio, mas a sua relação a si deriva de que é um ente do qual, no dizer de Heidegger “a esse ente no seu ser está em jogo este mesmo ser” (“diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht”)<sup>261</sup>. A expressão “es geht um” (“está em jogo”, “trata-se de”), deliberadamente não reflexiva, não representativa e radicada numa linguagem corrente não conceptual, encontra-se dicionarizada com os sentidos principais de “tratar de” e “estar em jogo”. Refere-se assim ao interesse do homem no mundo, ao tratar ou cuidar, ao cuidado, e à existencialidade da finitude para o pensar, o que lhe faz conferir uma interpretação existencial à sua possibilidade última, i.e., esta possibilidade não é um limite teórico para a conceptualização, mas ser para a morte. Este ente, por ser “*ai*”, por “*estar*”, assume, em relação ao ser, uma relação em que esse mesmo ser está em cada caso em jogo e lhe interessa. O ser-*ai* não reflete, nesta expressão característica, diretamente sobre si, mas “a esse ente” (“diesem Seienden”), em que o dativo diz a dádiva do ser, não diretamente visável no jogo proposicional de sujeito e predicado. Ou seja, “no seu ser” (“in seinem Sein”), e não nele mesmo, simples e autonomamente, algo ocorre, de modo reflexivo, o que seria dito “nesse próprio ente”. A reflexão pertence ao próprio ser *do* ente-*ai*, e esta relação ao ser assim desapropriado não é representada conceptualmente, mas como um circunlóquio, um coloquial “dizer-lhe respeito” ou “estar em jogo”.

A lógica da reflexão é, por sua vez, desde Kant, e mais explicitamente em Fichte, conforme se referiu, uma função da posição da razão a partir da finitude. O limite é o que mais fundamentalmente, no modelo fichteano, põe em movimento a reflexão, e mantém-se como ponto cego, necessário à reflexão, mas a partir dela não justificável.

---

<sup>261</sup> Heidegger, SuZ, 12 e passim. Cf. SuZ, 191-192, onde o “um” surge articulado com a estrutura de antecipação prenunciadora da finitude, designada por *Sich-vorweg-sein*: “‘es geht um...’ fassen wir als das *Sich-vorweg-sein* [...]” (“apreendemos o ‘trata-se de...’ como *ser-se-antecipadamente* [...]”) (192).

O ponto cego da reflexão não é, porém, interpretado pela lógica da reflexão, existencial e hermeneuticamente, como “ser para a morte”, mas lógica e criticamente como “facto da razão” (i.e. a autonomia), um absoluto que não pode ser deduzido *a priori* da reflexão, mas que também não pode ser tomado a partir do mundo<sup>262</sup>. O limite exigido pela reflexão constitui *facto*, mas *facto* cujo sentido só emerge na possibilidade de ser apropriado pela reflexão.

E, inversamente, a reflexividade presente no pensar de Heidegger não é, em cada caso, a de um eu que autonomamente dá sentido a si mesmo, mas a de um ente ante o seu modo de ser que, se é desocultante e dá-se como o “*ai*” do ser, onde o mesmo se torna manifesto, é igualmente um modo de ser em que definitivamente se apresenta um “*ainda não*” ocultador. Essencial é reter que a figura assim descrita para a reflexão não é nunca circular, de retorno a si, mas desocultadora de um fundo, e só a partir deste fundo conferindo sentido a si<sup>263</sup>. É a passagem pelo fundo, dominada por este, que caracteriza o modelo do pensar como essencialmente não reflexivo, ou apenas deficientemente reflexivo, apesar das características por vezes duplicativas e de questionamento sobre si que ele necessariamente engloba. É que o si mesmo é primordialmente *dado*, o que faz da verdade do pensar o agradecimento da dádiva da essência. Ao mergulhar no fundo, o si mesmo não é *posto* por si mesmo, mas *dado* a partir do fundo, ou da mesmidade do fundo. Este ente, a cujo ser cabe o *ai*, está em cada caso ante um ser antes de o ser, que se antecipa, participando, nisso, do seu próprio fim. “Como inadequada foi recusada a interpretação do ainda-não e, com isso, também, do mais extremo ainda-não do ente *ai*, no sentido de uma carência; pois ela envolvia a perversão ontológica do ser-*ai* num disponível [*Vorhandenes*, ente-simplesmente-dado] em si. O ser-para-o-fim diz, existencialmente: ser para o fim. O mais

---

<sup>262</sup> Sobre o facto da razão, v. Kant, KpV, Ak, V, 31.

<sup>263</sup> SuZ, 284-285.

extremo ainda-não tem o carácter de algo *para o qual o ser-aí está* [*se comporta e se relaciona*]. Para o ser-aí, o fim está antes. A morte não é um ainda não disponível, não uma última carência, reduzida a um mínimo, mas, antes, uma *iminência*<sup>264</sup>. A característica do limite, aqui, tão necessário quanto a todo o pensar reflexivo, é a sua iminência, e a interpretação existencial do limite reflexivo, pela qual fica interdita a constituição duma totalidade que não seja pragmaticamente resolúvel no cuidado existencial do ser-no-mundo.

A relação do ser-aí não é a si mesmo, estando a sua possibilidade tingida pelo modo do comportamento e da relação ao seu próprio ser<sup>265</sup>, que é existência constitutivamente inacabada.

Esta relação é de desproporcionalidade, em que a porção que ao ser-aí cabe não lhe está em cada caso disponível. Ele não dispõe de si porque não se põe a si, mas é simplesmente posto, e isso que lhe falta não é determinável, mas atinge inteiramente o seu modo de ser, tingindo-o de disposições afetivas que são reflexivamente definitivas porque afetam de modo original – existencialmente – o seu próprio ser. A mortalidade, cujo cumprimento lhe é iminente, e está já antes mesmo de estar, marca a reflexão do eu que se interessa e se vê sempre em jogo, e constitui, por conseguinte, a intrusão da temporalidade no cerne da subjetividade, de tonalidades existenciais e, logo, afetivas que tornam a relação a si desproporcional. Esta desproporcionalidade diz que o pensante só se pensa a si ante uma determinação do sentido

---

<sup>264</sup> SuZ, 250.

<sup>265</sup> E. Tugendhat (*Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt a. M., 1989<sup>4</sup>, esp. 20-21, 31, 188-189) compreende esta relação que não é rigorosamente a si, mas ao seu ser, linguisticamente como relação em que o sujeito não é acessível como coisa presente, mas sempre como função proposicional de ser, ou dizer, ou pensar isto ou aquilo. E, por tal modo, a relação é sempre a tais funções de ser, etc., jamais a algo presente e disponível para a reflexão filosófica. Para a relação reflexiva ao próprio ser, na expressão “es geht um”, acima referida, v. ib. 172-173. Em sentido convergente, K. Cramer, “Über Kants Satz: Das Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können” (in Cramer et al. (eds.), *op. cit.*, 167-202), explicita a denominada aperceção, em Kant, como pensamento proposicional e exclusivamente funcional, que não pode receber conteúdo intuitivo ou, sequer, ser representado com sentido (cf. 191, 192n., 202).

do ser que não lhe está disponível, mas pela qual ele é absolutamente afetado. E retomando o contraponto com o texto mais tardio, que primeiro referimos, sobre “Que se chama pensar?”, o homem não produz a guardância do ser que lhe é confiada, mas apenas “habita o aberto” onde se reúne e guarda o a-pensar<sup>266</sup>.

#### 4.6. Aprender a pensar

A desproporcionalidade assim enunciada da relação a si por intermédio da relação sempre prévia à matéria do mundo a que se atende, faz com que a aprendizagem do pensar constitua um modelo privilegiado para a sua determinação. O ensinar não é disposição de materiais e ações que conduzem à simetria de uma relação da consciência de si a si própria, a partir dum reconhecimento e reciprocidade simétrica que começa por ser exterior<sup>267</sup>, mas aprender é lançar-se na corrente<sup>268</sup>, hoje, na esteira do próprio a-pensar, que nos arrasta<sup>269</sup>. Este aprender a deixar-se ir na corrente e na esteira do que se retira, que constitui o pensar na sua própria aprendizagem, está já, segundo Heidegger, num sentido, para além do fim do pensar filosófico, como libertação do espírito de vingança, por

---

<sup>266</sup> Heidegger, WhD, 97. A leitura do principal da obra de Heidegger sobre o pano de fundo do pensar está feita por W. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought* (The Hague, 1974<sup>3</sup>), onde, entretanto, a noção de “thought” é mais amiúde objeto de levantamento do que reflectida (cf., no entanto, 21, 80ss, 103, 478-482), V, tb. D. Halliburton, *Poetic Thinking* (Chicago – London, 1981, esp. 214-216), para uma apresentação do pensar e também da sua aprendizagem (113ss.), sem considerar, porém, senão de modo muito restrito a sua vertente reflexiva.

<sup>267</sup> Para uma caracterização desta relação reflexiva na educação, cf. o nosso estudo “Sobre o Papel do Juízo Reflexivo em Educação. O Conceito de Formação em Fichte”, in *Philosophica* 5 (1995), 35-66.

<sup>268</sup> “O que «quer dizer» nadar, não aprendemos por um tratado sobre o nadar. O que quer dizer nadar é apenas o salto na corrente que nos diz” (WhD, 9).

<sup>269</sup> WHD, 5.

ressentimento contra o tempo que passa<sup>270</sup>, mas está ainda, como limite, no próprio termo da filosofia, ao resolver o sendo na vontade de poder e no eterno retorno do mesmo, afinal, presentificação absoluta<sup>271</sup>. O ensinar não é, pois, transmitir “conhecimentos úteis”, mas apenas fazer e deixar aprender<sup>272</sup>, a partir do salto na própria corrente da temporalidade originária do sentido do ser.

“Espera, eu já te ensino o que quer dizer obedecer!” A frase, dita pela mãe ao filho, poderá esclarecer, de modo direto<sup>273</sup>, a partir da própria relação pedagógica e de audição, e sobre o solo etimológico, o que mais propriamente caracteriza o pensar. Neste aprender a pensar, o querer dizer, o significado apreende-se ao se *ouvir* (*hören*) como *obedecer* (*hören, gehörcchen*) e, assim, *pertencer* (*gehören*) àquilo que à sua essência pertence<sup>274</sup>. (Esta pertença essencial não é, por isso, ocasional, mas decisiva, como copertença original entre ser e homem<sup>275</sup>). Sentimo-nos assim, no ouvir, *obrigados* (*hörig*)<sup>276</sup> ou, como dizemos também em português, *reconhecidos* (mas aqui não simétrica e comutativamente, numa lógica de identidade e diferença) e *agradecidos* (*dankbar*), e só por isso em estado de *pensar* (*denken*) o pensável (*denkbar*). É que “o agradecimento (*Dank*) é mais originário que o pensar (*Denken*), porque começamos por receber a dádiva da nossa essência, dom que é o pensar”<sup>277</sup>. A reflexão é, pois, relação de reconhecimento, pelo pensar, a isso que Heidegger denomina o “envio”<sup>278</sup> que antes

---

<sup>270</sup> O comentário é naturalmente a Nietzsche, entendido como o culminar da metafísica ocidental (WHD, 36-37).

<sup>271</sup> WHD, 36-37.

<sup>272</sup> WHD, 50.

<sup>273</sup> WHD, 19.

<sup>274</sup> WHD, 19.

<sup>275</sup> Cf. WHD, 13.

<sup>276</sup> WHD, 93.

<sup>277</sup> WHD, 94.

<sup>278</sup> WHD, 8.

de toda a reflexão lhe conferiu a própria essência. É ao “envio” que haverá, no pensar, que ouvir e obedecer.

#### 4.7. A reflexividade limitada

A reflexão deixa de ser pois autorreferente, tornando-se co-respondente. Aquilo que a partir do seu objeto para ela retornará não lhe é reconhecível, senão como dádiva ou oferta. Isto tem o significado essencial de que a reflexividade perde qualquer função privilegiada, por exemplo, a de acesso a um plano de normatividade orientadora, ou de fundamentação ontológica ou ética. Ao cair este plano, cai, igualmente, a ideia de uma reflexividade fundadora, descobridora, atuante, substituída pela guardância e aguardar na correspondência do destino propiciador. O ideal de autonomia exigiria a rigorosa autorreferência da reflexão, mesmo na total alienação e perda de si própria. A autonomia desaparece numa aprendizagem universal que configura o pensar memorial.

O que neste panorama se evidencia como de difícil interpretação é a afirmação de que esta dádiva não é como um estranho ao pensar<sup>279</sup>. Esta familiaridade é um elemento necessário da reflexividade que deve surgir recuperado, para que o pensar possa encontrar a sua correspondência à dádiva que lhe é feita. Esta reflexividade é, pois, a da familiaridade do mesmo modo reconhecida, por exemplo, na apreciação estética que diz, no essencial, o mesmo: “a beleza é um envio da verdade, com o que verdade quer dizer: o desocultar que se oculta a si”<sup>280</sup>. O que surpreende é a adequação a nós disso que ouvimos e aguardamos. O simples apreender o que se dá, e reconhecê-lo como

---

<sup>279</sup> WHD, 8.

<sup>280</sup> WHD, 8. Note-se como a apreciação estética é, em Kant, como acordo das faculdades, função privilegiada da reflexão sob a forma da faculdade e julgar.

que um homem e uma mulher dão à beira-rio”<sup>419</sup>. Ou, teorizando este processo de sentir multiplamente em termos gerais: “O mais alto grau de sonho é quando, criado um quadro com personagens, vivemos *todas* elas ao mesmo tempo – *somos todas essas almas conjunta e interativamente*. É incrível o grau de despersonalização e encinzamento [sic] do espírito a que isso leva, confesso-o [...]. Mas o triunfo é tal!”<sup>420</sup> Mas perante isto, se a razão da heteronímia residisse somente aqui, seria insuficiente ser somente quatro ou cinco heterónimos, perante este programa bem mais vasto de ser todas as perspectivas e todas as sensações, separada e simultaneamente.

A heteronímia deriva, por isso, de diversos fatores.

(1) É provocada, em primeiro lugar, pelo processo de ser-outro imediato que pertence ao eu que reflete sobre si, que já caracterizei suficientemente acima. Todo o espaço da reflexão é também a possibilidade de ver-se de fora, como objeto, identificar-se consigo além e fora de si, um devir-outro.

(2) Em segundo lugar, obedece também ao programa sensacionista de não se ficar encerrado na perspectiva de um eu. É, assim, um programa irónico e crítico de afastamento relativamente a todas as opiniões e naturalidades do carácter e das convicções. Se bem se pode dizer, em termos pessoais, que desconhecer é conhecer-se, segundo o autor “desconhecer-se conscienciosamente é o emprego ativo da ironia”<sup>421</sup>. Neste sentido, bem apreendido pelo passo supracitado de Bréchon, é uma postura de desenraizamento e universalismo tipicamente modernos, que Pessoa encarna, acentuando-o de modo por vezes sofisticado. A centralização de toda a atividade subjetiva na sensação provoca, de modo aparentemente inevitável, a perda da identidade, que é construída no “eu penso” da inteligência. Sentir integralmente

---

<sup>419</sup> LD, 172-173.

<sup>420</sup> LD, 444.

<sup>421</sup> LD, 165.

conduz e consiste em sentir tudo de todas as maneiras porque sentir é desidentificar, devir-outro ou perder o ortónimo: despessoalizar.

(3) Em terceiro lugar, talvez um dos pontos filosoficamente mais importantes, e que não está de modo nenhum apreendido no excerto de Bréchon, a heteronímia é um processo de objetivação simples que é uma necessidade inerente do eu. O desejo do reconhecimento pode assumir diferentes formas, entre as quais as formas redutoras à identidade da consciência, mesmo que negativa, como vimos no caso do *Fausto*. O modo mais completo do reconhecimento é, porém, o que Hegel denomina “encontrar-se a si mesmo no seu outro”, ou seja, a de que o mundo objetivo esteja impregnado, ou formado pelo eu. O heterónimo, neste contexto, é a projeção objetivada do eu, que pode então romper a barreira do seu isolamento e encontrar-se como eu-outro numa obra. Neste sentido, a heteronímia, em termos hegelianos, encerra uma teoria da arte ou, melhor, é a própria condição artística. Lê-se, assim, nas *Lições de Estética* de Hegel, “a necessidade universal e absoluta de que brota a arte [...] encontra a sua origem em que o homem é uma consciência pensante, ou seja, que o homem torna para si o que ele é e, em geral, tudo aquilo que é. As coisas da natureza são só imediatamente e uma vez, mas o homem, como espírito, duplica-se, [...] intui-se, representa-se, pensa e só por intermédio deste ser-para-si ativo é espírito”<sup>422</sup>. Esta duplicação do eu no seu outro, contudo, é a verdade da falsa duplicação do nada que encontrámos no *Fausto*. O que espanta é que a heteronímia, como instrumento óbvio de auto-objetivação e reconhecimento não seja a norma, mas uma exceção nos procedimentos artísticos e criativos em geral. Seria de esperar que fosse o processo natural da criação artística, sendo a ortonímia um caso excepcional de devir-idêntico. O poder expressivo da heteronímia deriva de que é a descoberta de um processo comum e forçoso de objetivação que subjaz esquecido, mesmo sob a superfície da autoria.

---

<sup>422</sup> Hegel, Werke 13, 50-51.



(4) Por isso, em quarto lugar, a heteronímia é um instrumento poderosíssimo de autoconhecimento. Só assim se entendem afirmações como: “Fingir é descobrir-se”<sup>423</sup>. Porque o conhecimento de si é também a formação de si, a criação do autor juntamente com a obra é um processo evidente e natural, que Pessoa se limita a tornar explícito, o que ainda mais se confirma pelo fato de que o próprio ortónimo acabará por se assumir também como mais um participante do jogo heteronímico. Por este jogo, os diferentes traços e potencialidades da personalidade são cuidadosamente representados, distinguidos, desenvolvidos e objetivados, o que conduz a um autoconhecimento muito mais completo do que o que é dado na ortonímia. Também aqui só surpreende que um procedimento tão óbvio de autoestudo não tenha sido descoberto e praticado mais cedo.

(5) Mas a heteronímia é também teoria da criação artística num outro sentido. Ao representar ou expor não só o objeto artístico mas, juntamente e ao mesmo tempo que ele, o seu autor, a heteronímia permite representar o próprio processo da criação artística. Todo o processo de representação que parte do autor está, normalmente, juntamente com o autor, omisso. De modo similar às gravuras de Escher, como veremos, onde o representante ou o observador está representado na representação – com tudo o que isto tem de paradoxal, porque remete sempre para um ato e realização subjetivos por princípio jamais representáveis como objeto<sup>424</sup> – também em Pessoa o criador é criado juntamente com a criação. Isto, que é normalmente do domínio dos factos, havendo na obra apenas a representação de uma parte do quadro geral do processo da criação, surge aqui simplesmente reproduzido integralmente. O sujeito representante está, assim, literalmente representado na representação, e a tese é que ele

---

<sup>423</sup> F. Pessoa, *Livro do Desassossego*, I, ed. Teresa Sobral Cunha, Presença, Lisboa, 1990, 240.

<sup>424</sup> Que a representação do processo de criação artística é o principal objeto da criação artística, v. Capítulo 3 supra.

existe tanto mais quanto mais claramente fica representado. É assim patente que o essencial da representação artística é não o objeto, mas o ato criativo que está na base de toda a representação. Por isso, a heteronímia é uma reflexão ou teorização da criação artística e da própria subjetividade.

(6) Mas refira-se também, na sequência do ponto anterior, que esta autocriação do criador que é, afinal, um elemento central da arte, realiza uma autorreferência objetivada de tal modo que evita a armadilha fáustica da subjetividade representada como buraco negro. Temos, na heteronímia, não só um outro eu mas também, como se viu, um eu-outro, eu naturalizado, objetivado que permite reconciliar o sujeito com o seu mundo. A importância da auto-objetivação não é reproduzir-se, mas perder-se como condição de reconciliação.

(7) E finalmente, por todas estas razões, a criação heteronímica é um vasto estudo sobre a ligação e a interação entre a literatura e a vida. Torna-se evidente que a consciência tanto mais se preenche e enriquece quanto maior a sua capacidade de operação e objetivação. E, consequentemente, encontra-se no “outrar-se” pessoano uma demonstração da capacidade formativa e autoformativa da literatura, e que se é verdade que o autor cria a obra, não o é menos que a obra forma e constitui o autor, que toda a ação ou criação é reflexiva, formando tanto o autor quanto a obra. Nos termos de Pessoa, “Toda a literatura consiste num esforço para tornar a vida real”<sup>425</sup> ou, “Há metáforas que são mais reais do que a gente que anda na rua”<sup>426</sup>. Em suma, “sou, em grande parte, a mesma prosa que escrevo”<sup>427</sup>.

Com base nesta breve tematização dos aspetos iniciais do estudo da intraestrutura categorial da obra de Pessoa, podemos avançar para

---

<sup>425</sup> LD, 140.

<sup>426</sup> LD, 172.

<sup>427</sup> Fernando Pessoa, *Livro do Desassossego*, I (ed. Galhoz e Cunha, Ática, Lisboa, 1982, 240), cit. in Bréchon, op. cit., p. 519.

um esboço breve do desenvolvimento conceptual sistemático que estes aspetos iniciais devem, neste contexto, receber.

Em geral, dada a célula germinal da negatividade, os heterónimos desenvolvem-se como uma série diferencial, de modulações da alteridade com relação à negatividade de onde são originários. Em Ricardo Reis encontra-se, diferentemente do que vimos ser o caso no *Fausto*, a negatividade transformada num mundo habitável a partir, em primeiro lugar, da experiência do tempo. Esta vivência mantém-se negativa, mas está mantida sobre uma durabilidade tal que

“[...] à arte o mundo  
Cria, que não a mente.  
Assim na placa o externo instante grava  
Seu ser, durando nela”<sup>428</sup>.

Os temas partem da temporalidade e brevidade da vida humana, para a qual a arte é a glória breve de uma coroa de flores, tão breve quanto o pode ser o prazer e o instante. O negativo está transmutado numa natureza reconciliada, mas dentro dos limites estritos da consciência temporal, em que a presença da morte é incessante. A aceitação do destino e do prazer permite, todavia, tolerar essa presença. O estilo de Reis reflete a forma plenamente desenvolvida e apurada, mas vincada fortemente como forma porquanto retém a marca da não naturalidade, do domínio subjectivo e intelectual da expressão, forma ainda separada do outro pela finitude e pela temporalidade que tingem a reconciliação com uma simultânea perda de si. O vincar extremo da forma poética da linguagem faz compreender que a reconciliação é também somente formal, que o seu conteúdo está sempre ausente, para lá do tempo, dos deuses ou do destino invocados.

---

<sup>428</sup> RR, 13.

Já o Engenheiro Álvaro de Campos encontra em si um outro efeito patente da negatividade entendida como alteridade, ser-outro ou melhor, o outro que é o mesmo porque reconstituído como outro do outro. Assim recuperado, o outro encontra-se como sensação à superfície esférica da reflexão do sujeito. O real é então fenómeno, transmutado por um lado em sensações, por outro, em forças, como na proposta de Pessoa “Para uma Estética Não Aristotélica”, onde o belo é substituído pela força. O real só é acessível como força e sensação. Mas, a par da sensação, o real só pode ser recuperado também na contradição da reflexão – que é a marca própria também do ortónimo. Na poesia do engenheiro naval este aspeto é recorrente em passos como o seguinte:

“À esquerda, lá para trás o casebre modesto, mais  
que modesto.]

A vida ali deve ser feliz, só porque não é minha”<sup>429</sup>.

Nesta universalidade das sensações. Campos declara

“eu adoro todas as coisas  
e o meu coração é um albergue aberto toda a noite.  
Tenho pela vida um interesse ávido]  
Que busca compreendê-la sentindo muito. Amo tudo,  
animo tudo, empresto humanidade a tudo,]  
Aos homens e às pedras, às almas e às máquinas,  
Para aumentar com isso a minha personalidade.

Pertenço a tudo para pertencer cada vez mais  
a mim próprio”<sup>430</sup>.]

---

<sup>429</sup> AC, 36.

<sup>430</sup> AC, 99.

A aceitação de tudo já não é regida aqui, como em Reis, pela temporalidade, a finitude e o *amor fati*, mas pela capacidade do eu de se exteriorizar, ou de ser unicamente exterior, de modo a se preencher pelos fenómenos e pelas suas manifestações. A negatividade está mais para trás, encontrada no sujeito já transformada em impulso de perda da unidade subjetiva e de aceitação da sensibilidade como redenção do pensamento, que permanece dela sempre tanto idêntico quanto separado, para que dela possa ter consciência. Aqui, o estilo, tendencialmente histórico, especialmente na sua fase inicial das grandes Odes, é dotado de uma violência que responde à necessidade destrutiva do sujeito pensante e da negatividade para que se possa desapossar na pura superfície das sensações e das forças que delas se dirigem à expressão.

Completa a série principal da heteronímia, que procurámos entender como um quasi-sistema de resposta diferencial à negatividade, o mestre de todos os outros heterónimos, Alberto Caeiro<sup>431</sup>. Na descrição que nas

---

<sup>431</sup> A propósito também da compreensão de Caeiro, leia-se Paulo Borges: “Contrariamente ao que escreve Leyla Perrone-Moisés, uma das mais interessantes intérpretes de Pessoa, a sua «grande» e «única» «questão» não nos parece ser «sempre a identidade almejada e falhada» (*F. Pessoa*, São Paulo, 1982, 72), e antes um excesso de pressuposição de identidade e de pretensão à sua consciencialização e totalização que lhe faz ressentir em termos fúnebres todo o pressentimento ou experiência da sua real vacuidade e incognoscibilidade. Rejeitando o íntimo «nada» como um ser já «tudo», o que o levaria a descentrar-se e perder-se encontrando-se na exuberante multiplicidade dos seres e fenómenos do mundo, sem carecer imaginá-los em si ou a partir de si, redu-lo a mero ponto de partida da solipsista reinvenção do mundo como teatro interno [...]. Isto num enredo onde sintomaticamente são sistematicamente exorcizadas todas as emergências da alteridade real, como a vida e o amor [...]. Por tudo isto – e salve-se a precariedade de todos estes juízos [...] – a genialidade literária de Pessoa pode não ser mais do que o verso de um reverso que seja um não menos grandioso insucesso sapiencial” (Paulo Borges, *Pensamento Atlântico*, Lisboa, 2002, 331-332). O comentário de Paulo Borges parece aqui esquecer a função sistemática de Caeiro, sublinhada sempre, pelo contrário, por José Gil. Por outro lado, Paulo Borges conclui, com reservas, é certo, por um fracasso sapiencial e vivencial de Pessoa num campo onde precisamente, pelo contrário, não seria possível encontrar o menor traço de ignorância no poeta. Não há em Pessoa justamente este saber do nada do eu como recuperação do mundo? Descrever o percurso que conduz até esta recuperação do ser, e percorrê-lo talvez incessantemente é sinal antes do reconhecimento sem ilusão da condição finita. Quanto à positividade sapiencial e aspetos do êxito vivencial do poeta, v. também o Capítulo anterior, pp. 186-188.

“Notas para a Recordação do meu Mestre Caeiro” Álvaro de Campos faz do mestre, tudo evoca uma clareza e retidão transcendentes. Caeiro permite alcançar o extremo oposto de Fausto. Nele, a negatividade esgotou-se em si mesma, encontra-se inteiramente anulada, ou autoanulada, de tal modo que o resultado é a sua pura e simples elisão. Numa aproximação dialética, encontraríamos aqui a mediação perfeita. Caeiro é como que o milagre da mediação integralmente realizada, o retorno absoluto ao imediato<sup>432</sup>, onde já o modo da expressão se opõe contraditoriamente ao de Reis. Ao máximo artificialismo, que era o traço da essência negativa como forma, acentuando a evanescência do conteúdo, opõe-se a total naturalidade do discurso caeiriano, absolutamente claro e direto, formalmente neutro, nem prosa nem poesia. A linguagem encontra aqui a plena naturalidade, porventura como o seu país natal.

A contradição crítica e moderna, que constitui a subjetividade finita, entre pensamento e sensação, está agora definitivamente conciliada numa unidade de forma e conteúdo que não é a da vazia identidade do sujeito. O eu-outro reconciliador da natureza e do espírito está encontrado na mediação autoanulada do negativo. Em termos dialéticos poderia dizer-se que já não temos a fúria destrutiva e anuladora da pura essência negativa, mas tão-pouco a mera positividade imediata e pré-reflexiva do ser. Na verdade, Caeiro só pode resultar do processo de atravessar a contradição e o negativo e passar além, até ao seu oposto que, sem o esquecer, tem-nos (o negativo e o positivo) em si reconciliados.

## **6.6. Conclusão: os modos da diferença em Pessoa**

Uma vez que, como se viu, Pessoa se casou com a diferença, para prosseguir seria preciso analisar os modos que a diferença assume

---

<sup>432</sup> Como observa Gil, a própria relação da alma com corpo é transfigurada. J. Gil, op. cit., 30-35.

no seu pensamento. Nessa análise que, por exceder os limites deste estudo, não poderei mais do que indicar, será necessário analisar o lugar das três formas principais da diferença filosófica na obra do autor. São elas nomeadamente a *diferença reflexiva*, ou seja a que cria o distanciamento entre eu e eu, cuja função já foi desenvolvida acima; em segundo lugar, a *diferença crítica*, ou seja, a diferença entre o pensar e o sentir ou a emoção, cuja importância em Pessoa é fulcral, como vimos. A este nível, assiste-se na sua obra à criação de todo um imaginário poético a partir de um jogo de eclipsamento mútuo entre pensamento e sensação, entre pensar e ver. Este jogo é constitutivo da imagem poética. E, por fim, em terceiro lugar poderá mencionar-se a *diferença transcendental*, ou seja, a diferença entre o objeto visto e a sua visibilidade, ou entre o ente e o sentido que o permite apreender. Na verdade, a poesia tem por função pôr entre parênteses a realização entificadora do real, e substituí-la por uma reflexão transcendental sobre os meios expressivos do olhar que permite ver o real. Neste sentido, toda a poesia, não menos que o pensamento filosófico, é eminentemente uma atividade transcendental. Também esta diferença encontra o seu lugar no pensamento de Pessoa, sob a forma da ausência ou perda de sentido, da pergunta, em que a diferença entre o ente e o ser é claramente enunciada. Mas também o voltar-se para o próprio meio expressivo, ou seja, para a condição da mostraçãõ poética dos entes é um modo de enunciado da diferença transcendental. Este é o sentido das passagens onde o autor defende que a criação literária, o saber dizer, é a verdadeira instituição de sentido. “Dizer! Saber dizer! Saber existir pela voz escrita e a imagem intelectual! Tudo isto é quanto a vida vale [...]”<sup>433</sup>.

Mas o desenvolvimento da análise das diferenças decisivas seria já um outro capítulo da investigação filosófica sobre Pessoa.

---

<sup>433</sup> LD, 141.

Gadamer, H. G., 79, 295, 297, 305  
 Gil, José, 184, 187, 191, 198  
 Gilgamesh, 249  
 Hegel, G. W., F. 85-97, 99-102,  
 108-111, 114-119, 165, 175, 181,  
 204, 207, 248, 256-262, 264- 266,  
 268, 271-274, 276, 278  
 Heidegger, M., 47, 64, 65, 69-79, 121,  
 123, 126-129, 139-161, 171, 200,  
 269, 270, 275-277, 279, 297, 306  
 Heraclito, 245  
 Hesíodo, 249  
 Hölderlin, J. Ch. F., 161  
 Homero, 240  
 Horkheimer, Max, 246  
 Horne Tooke, 66, 67, 70  
 Hume, David, 89  
 Husserl, E., 24, 47-59, 64- 67, 74,  
 76-80, 269, 270, 281-318  
 Hourcade, Pierre, 189  
 Jacobi, F. H., 272  
 Jensen, Adolf, 248  
 Kant, I. , 42, 45-47, 121-127, 130-  
 -139, 255-258, 309  
 Le Corbusier, 267, 268, 271, 274  
 Leibniz, G. W., 65  
 Locke, J., 67, 68  
 Loos, Adolf, 267, 270  
 Lourenço, Eduardo, 191  
 Marco Túlio (v. Cícero)  
 Marduk, 249  
 Marinho, José, 217-233, 236  
 Mill, John Stuart, 52  
 Monteiro, Adolfo Casais, 188, 204  
 Nietzsche, F., 248  
 Osiris, 249  
 Parménides, 191  
 Perséfone, 249  
 Pessoa, F., 165-215  
 Platão, 191, 236, 242, 297  
 Plotino, 256, 257  
 Régio, José, 188, 189  
 Reis, Ricardo, 168, 169, 176, 193,  
 204, 210, 212, 213  
 Rietveld, G. Th., 270  
 Sartre, J. P., 171, 198  
 Saussure, F. de, 57, 71, 73  
 Schelling, F. J. W., 239, 242  
 Searle, John, 80  
 Sá Carneiro, Mário de, 186  
 Sena, Jorge de, 188  
 Sigwart, Ch., 218  
 Simmel, Georg, 274  
 Simões, João Gaspar, 185, 188  
 Soares, Bernardo, 168, 170, 171,  
 172, 173, 179, 182, 187, 193  
 Sócrates, 37  
 Sousa, Eudoro de, 236-251  
 Tiamat, 249  
 Úrano, 249  
 Vitruvius, 261  
 Winfield, Richard Dean, 260, 273  
 Wittgenstein, L., 22, 48, 59-65,  
 267, 269, 274



## ÍNDICE ANALÍTICO

- Ação, 181, 182  
*actio*, 36  
Agradecer, agradecimento, 149,  
150, 152, 156, 159  
Alegoria, 243, 247, 250  
Aleph, 106, 113  
Alma, 174  
Antiguidade, 21, 38, 165, 240, 249,  
308,  
Antropologia, 188  
Aparência, 183, 257  
Aprender, 148, 154-156  
Arco, 263  
Argumentação, 31, 32  
Arquitetura, 255, 260, 263, 264  
Arquitetura, fim da (ver tb. Pós-  
-arquitetura), 266  
Arquitetura clássica, 262  
Arquitetura romântica, 263, 264  
Arquitetura simbólica, 261  
Arte 257-259  
Arte, fim da 265  
Arte funerária 261  
Ato, 92, 93  
Automóvel, 268, 271  
Avião, 271  
Belo, 256  
Catedral gótica, 263, 264  
Ceticismo, 295  
Ciência, 308, 311, 313  
Círculo, 108  
Cisão, 218-221, 224  
Coluna, 262  
Complementaridade, 241  
Comunicação, 27, 54-56  
Conceito, 260  
Consciência, 64, 98, 102, 104, 175  
Consciência infeliz, 181, 182, 188,  
203  
Consciência natural, 91  
Contradição, 112-116  
Contradição dialética, 110  
Contradição performativa, 33  
Contraditório, 275  
Correspondência, 128, 159  
Cristianismo, 249

Crítica, 139, 153  
 Dádiva, 150, 151  
 Decisão, 304  
 Deicídio, 248, 250  
 Dema, divindades, 248  
 Des-velamento, 151  
 Deus, 196, 201, 227, 229, 248  
 Diabólico, 245, 250, 251  
 Dialética, 93  
 Diferença, 102, 115, 165, 166, 200,  
 202, 214, 231  
 Diferença crítica, 214  
 Diferença reflexiva, 214  
 Diferença transcendental, 214  
 Disponibilidade, 243-245  
 Dor, 176-181  
 Duplicação, 174  
 Ego transcendental, 316  
 Ek-sistencial, 158  
 Empirismo, 68  
 Enigma, 223, 224, 228, 230  
 Entre, 200  
 Envio, 150  
*epoché*, 302, 305, 307-311, 314  
 Espaço, 263  
 Espírito, 160, 258  
 Espírito absoluto, 258  
 Essência, 180, 183, 197  
 Estética, 256  
 Estoicos, 21, 30,  
 Etimologia, 68-74, 141, 142  
 Eu, eu sou, 100, 134, 157, 171, 172,  
 178, 179, 201, 276  
 Eu outro, 199, 209, 213  
 Eu penso, 135  
 Evidência, 48, 49, 58, 76, 287, 313  
 Existência, 76, 132  
 Experiência, 127, 130  
 Explicar (Erklären), 50, 278, 279  
 Expressão, 51  
 Facto, 59, 146  
 Facto da razão, 146  
 Fenómeno, 64  
 Fenomenologia, 50, 282, 298, 302,  
 303  
 Filosofia da Linguagem, 22, 30, 58  
 Filosofia transcendental, 30, 46,  
 93, 309, 310  
 Fingimento, 183, 186, 207  
 Finitude, 79, 145, 158, 293  
 Forma (v. tb. fundo), 94  
 Formas de vida, 63  
 Formas do juízo, 47  
 Fundamentação, 283, 284, 288  
 Fundo (Grund), 94, 95, 117, 146, 159  
 Gramática pura, 65  
 Habitar, habitação, 148, 159, 262,  
 272, 274, 277  
 Háptico, 275  
 Hermenêutica, 48, 76, 79  
 Heteronímia, 170, 190, 191, 203-209  
 História efetual, 305  
 Historicidade, 317  
 Homem, 241, 251, 258  
 Horizonte, 238, 239, 240, 246

Humanidade, 170, 302  
 Idade Média, 166, 205, 264,  
 Ideia, idealidade, 48, 86, 257  
 Ideia estética, 259  
 Imagem, 60, 96, 98  
 Imaginário, 275  
 Imediatez, 169  
 Insubstancial substantivo, 231, 232  
 Intelecção (não-intelecção, in-  
 telectividade), 52, 53, 56-58,  
 287-291  
 Intelecção, substituição da, 289  
 Intelecção, perda da, 290  
 Intencionalidade, 55, 286, 299  
 Interpretação, 72  
 Interrogação, 223, 225  
 Intuição, 86, 105  
 Irracionalismo, 303, 306  
 Jogo, 247  
 Jogos de linguagem, 63  
 Juízo, 47, 219-224  
 Juízo de gosto, 255, 259  
 Juízo reflexivo, 136, 137  
 Linguagem, 27, 43-47, 53, 55, 60,  
 71, 80, 290, 295  
 Lisboa, 188  
 Literatura, 209  
 Literatura fantástica, 105  
 Luz, 96, 263  
*Malin génie*, 293  
 Manifesto, 267  
 Matematização, 308  
 Matéria, materialidade, 90, 155,  
 263, 264  
 Maturação, 186  
*medicina mentis*, 63, 65  
 Memorar, 140  
 Mente, 67, 68, 310  
 Mestre interior, 25  
 Metafísica, 89, 152, 160  
 Metáfora, 209  
 Mito, 239, 242-249, 250  
 Mitologia, 236, 247  
 Modernidade, 44, 46, 66, 151, 166,  
 176, 191, 270, 271, 278, 305,  
 307-310, 313, 317  
 Modernismo, 267-270, 275  
 Modernismo, crítica ao, 271  
 Morte, 101, 117, 145, 146, 147, 158,  
 248, 249  
 Mostrar, 64, 257  
 Mundo, 62, 244, 247, 249, 294,  
 303, 315  
 Mundo da vida, 290, 302, 303, 307,  
 312, 314, 315, 317, 318  
 Mundo invertido, 89, 90, 115  
 Nada, 158, 167, 169, 174, 175, 180,  
 181, 185, 192, 193, 196, 200,  
 226, 232  
 Não-ser, 191  
 Necessidade, 143  
 Negação, 109, 112, 117, 167, 168,  
 170, 174, 186, 220, 222, 224,  
 251, 271-274

Negação dupla, 176, 192, 272  
 Negatividade, 116, 175, 178, 181, 192, 193, 210-212, 217, 218, 224, 225, 228, 268, 271, 273  
 Niilismo, 272, 273  
 Objetos impossíveis, 108, 113, 116  
 Observador, 92, 93, 95-97, 100-103, 115, 117  
 Obstáculo (Anstoß), 128  
 Oceano, 240  
 Olho, 61, 99, 100, 198  
 'Outrar-se', 170, 209  
 Ouvir, 149  
 Palavra, 225, 226  
 Parténon, 268  
 Pensar memorial, 126,  
 Pensar, pensamento, 56, 86, 121-123, 128, 129, 155, 156, 159, 160, 279  
 Performativo, 35  
 Persuasão, 23, 26, 27  
 Pertença, 161  
*physis*, 241  
 Ponte, 275-279  
 Pós-arquitetura, 264  
 Pós-história, 266, 267  
 Pragmática, 29, 32, 35, 269  
 Práxis, praxiológico, 302, 311  
 Predicação, 219  
 Preenchimento do plano, 108-110  
 Pré-predicativo, 219-221  
 Pré-socráticos, 236, 237, 241  
 Pressupostos pragmáticos, 34  
 Projeto, 237, 244, 246-248  
 Proposição, 60, 61  
 Psicologia, 308-310  
 Psicologismo, 48, 50, 285, 298, 303  
 Quaternidade, 277  
 Razão, 46, 66, 104, 112, 141, 151, 221, 279  
 Recordação (Erinnerung), 91, 95, 105, 106  
 Redução das ciências, 312  
 Redução fenomenológica, 298, 301, 302, 306, 314  
 Redução retórica, 34  
 Redução transcendental, 315, 317  
 Reflexão exterior, 111  
 Reflexão interna, 111  
 Reflexão lógica, 124  
 Reflexão, refletir, 59, 63-65, 77, 85, 87, 91, 92, 94, 96-98, 121-126, 130, 132-135, 137-139, 141, 145, 150, 153, 155-157, 160, 161, 173, 230, 269, 278, 296  
 Relativismo, 283, 285, 292, 294, 297  
 Renascimento, 266, 308  
 Representação, 86, 92, 96, 99, 103, 133, 208  
 Retórica, 23, 24, 28-32, 37, 38  
 Saber absoluto, 232  
 Saudade, 177, 178  
 Sensação, 171, 172, 175, 212  
 Sensibilidade, 171, 172

Sentido, 61, 62, 66, 269, 306  
Separatividade, 224, 225  
Ser, 75, 144, 187, 229, 232  
Ser-aí (Dasein), 75-79, 146, 147  
Ser-outro, 203, 206  
Significação, 45, 48, 50, 54, 57, 227, 232  
Significado, 50, 51, 54, 56, 67, 70, 156, 160, 227, 239, 243, 296  
Significante, 73  
Signo, 30, 51, 53, 72, 73, 78, 79, 218  
Símbolo, simbólico, 226, 239, 245, 250  
Sinal, 51-55  
Sistema, 58  
Sofistas, 297  
Solo, 313  
Subjetividade, 46, 223, 310  
Substrução, 308  
Sujeito, 41, 46, 61, 62, 78, 93  
Tautegoria, 243, 244, 250  
Teleologia, 317  
Templo clássico, 262, 263, 268  
Tempo, temporalidade, 78, 79, 80, 105, 128, 139, 148, 149, 153, 175, 180, 210, 238, 239, 247  
Teoria, 295  
Trabalho manual, 154  
Transcendental, 45, 125, 131, 309  
Triângulo, 250, 251  
Ultrassensação, 170  
Unidade ideal, 51  
Validade, 43, 45  
Valor, 43, 44, 45, 62  
Verdade, 229, 232, 294, 295, 298  
Vertigem, 97, 98  
Vida, 304  
Vida transcendental, 316  
Visão unívoca, 224, 229  
Vontade, 304  
Zahir, 105, 113

## OBRAS CITADAS

Este índice ordena alfabeticamente, por título, as obras citadas no corpo do texto. Não estão incluídas as obras citadas nas notas de rodapé.

- Heidegger, *A Caminho da Linguagem*, 70
- Jacobi, *Carta a Fichte*, 272
- Hegel, *Ciência da Lógica*, 94, 109, 116
- Heidegger, *Construir – Habitar – Pensar*, 275
- Husserl, *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, 66, 74, 290, 301
- Kant, *Crítica da Razão Pura*, 42ss.
- Kant, *Crítica do Juízo*, 136ss., 255
- Saussure, *Curso de Linguística Geral*, 58
- Vitrúvio, *Dez Livros de Arquitetura*, 260
- Hegel, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, 90, 108
- Horne Tooke, *Epea pteroenta*, 67
- Pessoa, *Fausto*, 193-199, 202, 203
- Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, 91, 92, 102, 104, 119, 116, 218
- Borges, *Ficções*, 88
- Pessoa, *O Guardador de Rebanhos*, 169
- Borges, *História da Eternidade*, 88
- Eudoro de Sousa, *História e Mito*, 235
- Eudoro de Sousa, *Horizonte e Complementaridade*, 235, 245
- Cícero, *Hortênsio*, 39
- Husserl, *A Ideia da Fenomenologia*, 286
- Husserl, *Ideias para uma Fenomenologia*, 299, 316
- Heidegger, *Introdução à Filosofia*, 69
- Husserl, *Investigações Lógicas*, 48, 290, 296

- Hegel, *Lições de Estética*, 207, 255
- Pessoa, *Livro do Desassossego*, 75, 182, 183, 200, 203, 205
- Heidegger, *A Lógica como Questão pela Essência da Linguagem*, 71
- Pessoa, *Mensagem*, 185
- Santo Agostinho, *Do Mestre*, 21ss., 27
- As Mil e Uma Noites*, 52
- Eudoro de Sousa, *Mitologia*, 235, 236
- Cícero, *Do Orador*, 21-31, 36
- Loos, *Ornamento e Crime*, 267
- Platão, *Parménides*, 224
- Le Corbusier, *Por uma Arquitetura*, 267
- Husserl, *Prolegómenos à Lógica Pura*, 281-299, 303
- Eudoro de Sousa, *Sempre o Mesmo acerca do Mesmo*, 235
- Heidegger, *Ser e Tempo*, 65, 75ss., 139, 157, 269, 275
- Bühler, *Sprachtheorie: Die Darstellungsfunktion der Sprache*, 72
- Hesíodo, *Teogonia*, 249
- Marinho, *Teoria do Ser e da Verdade*, 217-233
- Adorno, *Teoria Estética*, 265
- Cícero, *Topica*, 32
- Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 60, 62, 267, 269
- Gadamer, *Verdade e Método*, 297
- Céline, *Voyage au bout de la nuit*, 199

## VOLUME PUBLICADOS NA SÉRIE IDEIA

1. Diogo Ferrer, Luciano Utteich: *A Filosofia Transcendental e a sua crítica: idealismo, fenomenologia, hermenêutica* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015).
2. Maria Luísa Portocarrero, José Beato: *Ricoeur em Coimbra: receção filosófica da sua obra* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016).
3. Maria da Conceição Camps, Mário Santiago de Carvalho: *Cor, natureza e conhecimento no curso Aristotélico Jesuíta conimbricense (1592-1606)* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016)
4. Margarida I. Almeida Amoedo: *Ortega y Gasset em Lisboa: Tradução e enquadramento de La razón histórica [Curso de 1944]* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017)