

3ª sessão do Seminário Permanente Heidegger em Português

Universidade de Évora, 13/07/07

Seleccção de textos
De

Martin Heidegger *Lógica. A Pergunta pela essência da linguagem*

1. A lógica e a questão da linguagem

O que é a lógica

A designação “lógica” é a abreviatura da expressão grega “λογική”. Esta expressão significa: o que diz respeito ao *λόγος*. Deve-se acrescentar “επιστήμη”; *επιστήμη λογική* é o saber que diz respeito ao *λόγος*. A lógica, enquanto *επιστήμη λογική*, significa o compreender-se com base no *λόγος*. Porém, “*λόγος*” significa, em geral, o dizer e o falar, e dizer e falar com um significado muito especial, num sentido compreendido de um modo muito especial, designadamente como *λόγος αποφαντικός*. É aquele dizer que tem em si a realização e a tendência do indicar, do mostrar. A essência do enunciado está no *λόγος* presentificador e indicador. O enunciado é um tipo de falar muito especial – diferente da fala no sentido do ordenar, do exigir, do pedir, do louvar, do propor, do reprecender.

O *λόγος* enunciativo diz como uma coisa é e como se comporta. Por conseguinte, a lógica trata deste enunciar. Tal enunciar é pronunciado, anunciado e repetido por outros. Os enunciados pronunciados são depositados em frases. Estas podem também ser escritas e conservadas naquilo que está escrito. O *λόγος* é então, em certo sentido, algo que, tal como as árvores, os montes, as florestas, etc., sempre há, algo que está presente [*vorhanden*], que é susceptível de ser encontrado.

Lógica e linguagem

Nós encontramos normalmente o enunciado na linguagem. Esta primeira meditação sobre o enunciado orientou-se pela linguagem. A linguagem tornou-se o fio condutor da meditação sobre o enunciado. Daí que também a doutrina da linguagem tenha chegado a uma relação peculiar para com a lógica. Determinam-se mutuamente. A lógica determina a gramática e a gramática determina a lógica, até ao dia de hoje – uma relação mútua peculiar que adiante ainda nos ocupará. Para realçar, à partida, a simples consideração da configuração verbal (gramática) em relação ao próprio enunciar, procura-se delimitar este segundo a sua autêntica função. O enunciar tem a peculiaridade de, à partida, decompor um objecto que é dado, de o delimitar na decomposição e de, assim, determinar o todo.

Este determinar analítico e delimitador chama-se pensar. A lógica é a ciência das configurações fundamentais do pensar.

A tarefa de abalar a lógica.

Nós queremos abalar a lógica desde o seu início e a partir do seu fundamento – sob este título queremos instigar e tornar manifesta uma tarefa fundamental – não por qualquer capricho nem para trazer qualquer coisa de novo, mas porque a isso *estamos obrigados* [*weil wir müssen*]; e estamos obrigados por uma necessidade que talvez um ou outro dos senhores experimente no decurso deste semestre. Enquanto nós nos limitarmos a discutir se a lógica que veio até aos nossos dias é supérflua ou não, afirmando uma coisa ou outra, movemo-nos no mesmo plano que ela. [...]

Nós conservamos para esta luta a simples palavra tradicional “lógica”. Seja esta palavra para nós a recordação de que o nosso *Dasein* histórico, e com ele todo o confronto, são suportados pela lógica dos gregos. Seja para nós esta designação “lógica” a tarefa de perguntar de modo mais originário e mais amplo por aquilo que se impôs aos gregos na lógica, como poder constituinte, como grandeza da sua existência histórica, e de perguntar por aquilo que mais tarde levou a cabo a dominação sobre o espírito, como lógica ocidental.

Só um afastamento longo e doloroso nos traz para o ar livre e nos prepara para ajudar a criar a nova forma do discurso [*Rede*]. Nós prescindimos de toda a aparência de vulgar supremacia, que vê na lógica apenas o formalismo barato. Nós aprendemos desde há muito a tomar a sério o poder do pensar e da sua superação criadora, sem a qual uma transformação do nosso *Dasein* será inconsistente.

A pergunta pelo ser da linguagem

Contra o nosso reparo de que o ser da linguagem não é questionado nem determinado, ergue-se uma contraposição. Respondem-nos que o modo de ser da linguagem está há muito fixado. Nós mesmos já determinámos de forma suficientemente segura onde procuramos o ser da linguagem. A linguagem é uma actividade humana. O modo de ser desta actividade é determinado a partir do modo de ser do homem, pois só o homem – de modo diverso do que a pedra, a planta e o animal - fala. O ser do homem compreende em si o ser da linguagem.

E o que é o homem? Isto sabe-se há muito. O homem (diz a filosofia grega) é ζῶον λόγον ἔχον. Os antigos romanos diziam: *Homo est animal rationale*, o homem é um ser vivo, a saber, um ser racional.

Por conseguinte, o homem neste modo de ser é, à partida, como ser vivo -diferentemente de todos os seres não vivos (da simples matéria) – como qualquer coisa viva. Ele tem em algum sentido o modo de ser da vida. Mas ele – diferentemente dos seres vivos – destaca-se no meio dos seres vivos (planta, animal) como racional (λόγον ἔχον). O Homem é aquele ser que dispõe da linguagem, que possui a linguagem. Esta determinação da essência do homem, há muito familiar, mas desvanecida, é, por conseguinte, cumprida pelos gregos de um modo originário, em relação à linguagem, em referência a que a linguagem destaca o ser do homem.

Mas então e agora? Nós dizíamos agora mesmo: o ser da linguagem que é enigmático e obscuro deve experimentar clarificação a partir do ser do homem. Agora dizemos, inversamente: o ser do homem é determinado em relação ao ser e à essência da linguagem. Isto é uma situação altamente desagradável, isto é, pelos vistos, um movimentar-se em círculo.

2. A pergunta pelo ser do homem

O homem é um si mesmo

A questão condutora da lógica, tal como nós a queremos compreender, reza assim: “O que é a linguagem?” Esta pergunta reconduziu-nos à pergunta: “o que é o homem?” Esta pergunta tem o carácter de uma pergunta preliminar. A abordagem da pergunta tem que ser dirigida de tal modo que acerte naquilo que é questionado. Nós vimos que a pergunta “o que é o homem?” falha naquilo a que aponta. A pergunta pelo homem tem que mudar-se da pergunta pelo quê para a pergunta pelo quem. Pois a pergunta pelo quê compreende o homem como uma coisa que está diante dos olhos [*Vorhandenes*].

“Quem é o homem?”- neste modo de perguntar, o homem é à partida atingido, na medida em que, com o quem, nós chamamos um estranho que vem em direcção a nós. Agora, já não estamos em risco de subestimar este “quem” no desenvolvimento ulterior.

A pergunta “quem é o homem?” conduz-nos à resposta seguinte. Quando perguntamos a uma pessoa determinada “quem és tu?” recebemos como resposta “eu”. E quando perguntamos a várias pessoas, recebemos como resposta “nós”. Ou recebemos como resposta um nome próprio. Nós compreendemos estes eu, tu, nós, vós como pessoa ou como associação de pessoas. Esta resposta é, contudo, mais uma vez, um desacerto, na medida em que não determinamos aquele que é questionado a partir de ele mesmo, mas de acordo com uma determinada perspectiva, como ser vivo e como racional. Quando nós nos dirigimos claramente àquele que é questionado, então perguntamos: “Quem és tu mesmo?” – “Quem é ele mesmo?” – “Quem sou eu mesmo?”. Os inquiridos são, por conseguinte, cada qual um *si mesmo*.

Deve perguntar-se a seguir: “O que é um si mesmo?”. Mas, com isto, estamos já de novo fora da direcção a que aponta a pergunta. Nós temos de compreender de novo *o homem* como um si mesmo. A pergunta reza por conseguinte: “Quem é ele mesmo? – aquele que pergunta?”, “quem somos nós mesmos – aqueles que perguntamos?”

A pergunta pela essência relativamente ao homem colocou, de uma maneira peculiar, na pergunta, aquele que pergunta juntamente com aquilo que é perguntado. O que pergunta é aqui sempre conjuntamente atingido pela pergunta. Deve estar ligado com isso o facto de que, não apenas no início, mas sempre de novo, nós corremos o risco de deslizar para fora da direcção da pergunta. Corremos o risco de voltar a cair na pergunta pelo quê mas, com isso, também de procurar uma definição da essência, que é realizada no horizonte do conceito do quê.

Por isso, exige-se manter a direcção da pergunta orientada para o *si mesmo* e o *quem*. Isso parece fácil, pois nós mesmos parecemos ser os mais próximos de nós. Quem somos nós mesmos? Cada um de nós é um eu mesmo, os muitos eus juntos são um nós. O si mesmo reconduz-se portanto para o eu.

Nós chegamos assim à determinação do eu como fundamento que desempenhou o seu papel na filosofia moderna. Esta orientação do perguntar pelo homem como o eu foi possível porque se falhou, ou melhor, não se conheceu a pergunta pela essência do si mesmo. Certamente, cada um de nós é um eu mesmo, mas também, do mesmo modo, um tu, um nós, um vós – mesmos. O carácter da mesmidade não é uma determinação distintiva do eu, mas o homem como ele mesmo é, simultaneamente e de modo igualmente originário, eu, e tu, e nós, e vós.

Tem que se sublinhar: o homem não é um si mesmo, porque ele é um eu, mas, pelo contrário: ele só pode ser um eu, porque ele é na essência um si mesmo. O ele mesmo nem é limitado pelo eu nem reconduzível ao eu. Por isso, a partir do si mesmo bem compreendido, nenhum caminho conduz em direcção ao eu como fundamento da essência; [neste caso] o si mesmo permaneceria, antes, no egocentrismo e na representação[...]

Nós somos um povo no instante da decisão

Nós, que estamos aqui agora, enquanto dizemos sem rodeios o nosso *Dasein* de aqui e de agora, estamos inseridos no processo educacional numa escola, que quer ser a escola superior da educação científica. Nós submetemo-nos às exigências desta educação, preparamo-nos para

profissões, cujo cumprimento está fundado num saber peculiar em cada caso. Nós colocamos antecipadamente o nosso querer nestas profissões, que estão vocacionadas para servir, seja na educação, seja no fortalecimento e no treino, seja na ordem interna do povo, etc..[.]

O que aconteceu? Nós articulamo-nos no *instante*. Com a expressão “nós estamos aqui” inseridos no processo da educação, algo se cumpriu. É certo que, textualmente, parece ser uma descrição do que aconteceu – só que noutra perspectiva. Contudo, não é assim. Nós podemos examiná-lo, enquanto investigamos se podíamos dizer, tendo em conta aquilo que foi dito - “Sim, assim o quero. Quero submeter-me às exigências, submeter-me ao poder de um querer, incorporar-me voluntariamente”. Nós podíamos examinarmo-nos a nós mesmos - se nós queremos isso, ou se dissemos “não”, ou se tínhamos que confessar que não realizamos o sim nem o não, mas só fomos trazidos aqui e nos deixamos arrastar.

Não efectuámos nenhuma descrição. Este “nós estamos aqui” não significa que uma quantidade de pessoas está presente [*vorhanden*], mas - “nós estamos aqui! Nós estamos prontos! Que aconteça!”.

Por conseguinte, passámos por uma série de decisões de uma maneira ou de outra, estando decididos ou estando indecisos! Um estar decidido passa a constituir o nosso si mesmo. O pequeno e acanhado nós do instante da aula colocou-nos de repente no povo, melhor: tornou claro para nós que e como estamos colocados no povo. Trata-se, portanto, de, em vez de descrições profícuas, agarrarmos o nosso instante a fim de aceitarmos articular-nos com ele para, com isso, nos descobrirmos a nós mesmos nele. Nisto, não faz falta nenhuma *reflexão*[...]

Afigura-se que os indivíduos só agora teriam que ser reunidos numa pluralidade. Contudo, não é assim. A decisão não empurra o indivíduo para o eu, mas alarga-o em direcção ao Dasein ele mesmo [*Selbst - Dasein*] na educação. Ao querer ser ele mesmo, é enviado para além de si próprio, para aquilo a que pertence e a que se submete na decisão.

3. A história como carácter distintivo do ser do homem

A ciência da história na sua relação com o tempo

A ciência da história tem interesse em empurrar e fixar o acontecer para o mais longe possível no passado. Só assim ela pode representá-lo. Assim, não só a escolha e o teor histórico, não só o modo e a direcção, mas também a perspectiva para o esclarecimento e investigação do histórico dependem da ciência da história e da direcção do seu perguntar, mas ainda a ciência da história, como ciência, contribui decisivamente para o facto de que a história seja determinada como o passado.

Por conseguinte, reúnem-se aqui a intenção em relação ao *que passou* e a intenção em relação ao *objectual*. Nós deduzimos a partir daqui que a história é apresentada como um decurso que é em si fixo, como que está diante dos olhos [*vorhandener*]. E o tempo é aqui um marco que está diante dos olhos [*vorhandener Rahmen*], uma via que está diante dos olhos, na qual o acontecer decorre. Ambos, o acontecer e o tempo, têm a fatalidade de desaparecerem no passado. Daí surge a tarefa de os conservar de algum modo, de os salvar na tradição. O próprio tempo é representado como presente e este pensado como o agora ampliado e alargado, o que está diante dos olhos, o actual, imediatamente alcançável, sobre o qual se pode falar, de modo que a peculiar exigência de que o passado tenha que ser posto em relação com o presente, no fundo não faz nenhuma distinção entre o passado e o presente. Ambos são articulados como o que, de certo modo, está diante de nós.

A historicidade e a temporalidade

Tornar-se-á claro que o ser histórico não é nada que o homem leve consigo como um chapéu. É antes um decidir-se continuamente renovado entre a história e a não-história, na qual nós estamos. No cumprimento da decisão nós somos elevados a um nível mais alto de decisão, de tal forma que o nosso ser experimenta uma forma mais alta, uma maior nitidez, uma outra amplitude e uma última singularidade[...]

Esta determinação do futuro não depende da arbitrariedade, também não é assunto da perspicácia teórica, mas surge a partir daquilo que está sendo a partir dos tempos anteriores, da tradição [*Überlieferung*]. A história entrega-se [*überliefert sich*] ao futuro e, a partir daí, indica quem e aquilo que ela pode ser.

Assim, o ter sido e o futuro não são dois espaços de tempo, de tal modo que possamos deslizar de um para outro, mas o futuro e o ter sido são em si aqueles poderes do tempo, o poder do próprio tempo no qual estamos. Nós só somos vindouros na medida em que assumirmos o ter sido como tradição.

Deste modo, nós alcançamos uma compreensão completamente diferente do tempo na sua temporalidade/temporalização – e, com isso, o solo, a partir do qual nós podemos, antes de tudo, determinar a história no seu carácter de acontecer. O acontecer não é um processo, mas *tradição*. A tradição que nos ultrapassa, que passa através de nós, só é apropriável quando nós a assumimos propositadamente e nela somos *os mesmos*. Assim, torna-se também compreensível que as nossas perguntas pela essência da linguagem, pelo homem, por nós mesmos, pelo povo e pela história – que todas estas perguntas são determinadas como *contendo uma decisão*. Também a resposta tem o carácter de uma decisão. O enunciado aqui não é uma verificação, um resultado que possamos transmitir ou que possamos escrever para outros (nós podemos certamente fazê-lo, mas isto é uma simples aparência), mas aqui o responder é sempre a inclusão do dito no ser e na própria decisão, é um *responsabilizar*. Toda e qualquer pergunta e resposta é responsabilização, num sentido que ultrapassa o sentido moral e religioso.

Depois, nós virámo-nos contra dois equívocos. Por um lado, virámo-nos contra a opinião de que aqui se trata de uma forma edificante de falar de coisas humanas. Pois o que importa aqui é agarrar o conceito daquilo sobre que se fala. Certamente, este conceito é de um tipo diferente de “árvore” e “casa”. Depois virámo-nos também contra a opinião de que as respostas poderiam ser alcançadas de um dia para o outro, devido a uma mera compreensão verbal.

Ao regressarmos à pergunta condutora, resulta que o tempo no seu quadro temporal (temporalização) é aquele único poder em que o acontecer do nosso *Dasein* acontece na história.

4. O ser do homem a partir da nova experiência da temporalidade

a) Encargo e missão

Nós não compreendemos a nossa determinação como o estar apetrechado com a nossa constituição corporal ou outra, também não como o treino de nós próprios para quaisquer fins, mas compreendemos a nossa determinação como aquela *para a qual nós nos determinamos*, o que nós obtemos para nós como nosso *encargo*. Este encargo do nosso ser é a nossa determinação – não arbitrariamente estabelecida, mas a nossa determinação, o nosso encargo, o nosso futuro, no sentido de que o encargo nos é pré-determinado a partir da nossa *missão*: a partir daquilo que, desde tempos anteriores, essenceia na nossa essência como nossa essência, mesmo se desde tempos anteriores era dissimulada e mal interpretada. O encargo como nossa missão é a nossa determinação em sentido originário, é o poder do próprio tempo no qual nós nos encontramos, que nos autoriza ao nosso futuro, ao mesmo tempo que nos lega o legado da nossa origem.

b) Trabalho

A determinação obtém o segundo sentido, que fundamos no primeiro, ao assumi-la na medida em que a *criamos*. Ser determinado, neste sentido, significa cunhagem e articulação de todo o nosso comportamento e da nossa atitude a partir daquilo que é para nós missão e encargo. Tornar operativa a nossa determinação, pô-la em obra segundo a esfera da criação e trazê-la à obra - isto significa *trabalhar*.

O trabalho não é qualquer ocupação que nós desempenhamos por cálculo, necessidade, passatempo, tédio, mas trabalho tornou-se aqui aquela determinação para o ser determinado da nossa essência, a cunhagem e a estrutura do cumprimento da nossa missão e da obtenção do nosso encargo no respectivo instante histórico.

O trabalho é o *presente* do homem histórico, de tal modo que no trabalho e através dele a obra chega-nos à presença e à realidade. Daí resulta que o presente histórico se determina para o *instante* histórico. O presente histórico surge como trabalho a partir da missão e do encargo e, assim, o presente surge a partir do futuro e do ter sido.

Daqui podemos ver que o presente histórico deve ser compreendido de modo totalmente diferente da concepção corrente, segundo a qual só no presente existe a realidade e o passado e o futuro não são reais, são o não ente, que se despedaça no respectivo agora.

O presente como *carácter de ser determinado* da determinação *existe* apenas como passagem do ter sido em direcção ao futuro. Como passagem, ele revela-se na consumação, isto é, no instante. Isto torna-se mais claro, na medida em que experimentamos o tempo no sentido originário a partir da nossa determinação: como determinação no encargo e na missão, como carácter de ser determinado no trabalho que se insere no encargo e na missão.

O encargo determinado como trabalho de um povo na sua missão, a determinação neste duplo sentido, é determinação ainda num terceiro sentido.

c) O estar afinado pela tonalidade afectiva

Nós somos determinados, isto é, *afinados* por uma *tonalidade afectiva* em cada momento¹. Por muito que os puros encargo e missão tenham a sua determinação no trabalho e só nele, e tal como o trabalho se estende do ter sido para ao futuro, assim uma tonalidade afectiva fundamental [*Grundstimmung*] domina a totalidade do encargo, da missão e do trabalho. O carácter *determinado* [*Bestimmtheit*] está, em cada caso, carregado de um *estado afectivo* [*Gestimmtheit*] e duma tonalidade afectiva [...]

As tonalidades afectivas não são um simples rescaldo na nossa vida anímica, mas são acontecimentos fundamentais do poder do tempo, nos quais o nosso *Dasein* está *originariamente*. As tonalidades afectivas fundamentais são aquelas devido às quais nós, a partir da nossa essência, nos abrimos ou também nos fechamos ao ente, do modo mais profundo, mais vasto e mais originário possível. O nosso ser determinado é determinado, de cada vez, no carácter de determinado das duas determinações indicadas.

Este triplo sentido unitário daquilo a que nós chamamos determinação deixa-nos antes de mais experimentar encargo e missão, trabalho e tonalidade afectiva na sua unidade sóbria conforme ao acontecer e, com isso, também o tempo como poder originário, que harmoniza o nosso ser e em si o determina como acontecer. Deste modo, o tempo, experimentado como a nossa determinação, não é senão a estrutura do poder [*Machtgefüge*], a grande e única *articulação* [*Fuge*] do nosso ser como um ser histórico. Ele torna-se a unicidade histórica do nosso si mesmo. Assim, o tempo é o manancial do povo histórico e do indivíduo no seio do povo. A unidade desta tripla determinação é o carácter fundamental do acontecer.

Temporalidade e intra-temporalidade

¹ N.T: no original : Wir sind bestimmt, d.h, jederzeit von einer *Stimmung durchstimmt*.

Nós tentámos determinar a essência da história e do ser histórico, através da demonstração de que o *acontecer* como tal está fundado no tempo e em que medida o está. Com isto não é, contudo, pensada a representação corrente do carácter do tempo, mas o tempo em sentido originário, que nos é necessário experimentar originariamente. Aquela concepção do tempo para nós familiar é: decurso, sucessão dos agora. Ela é justificada na medida em que o *acontecer* histórico é inserido no tempo, por meio de uma cronologia e, assim, datado[...]

Esta representação não é falsa, ela é até em si necessária, contudo, ela não atinge a essência da temporalidade. Esta surge a partir do tempo originário que nós experimentamos naquilo que estipulámos como *determinação* do nosso ser.

[...]No triplo significado de *determinação* experimentamos o nosso ser como *temporalidade*. O poder do tempo preenche e delimita a essência do nosso ser. Designaremos daqui em diante o ente que nós próprios somos como existência do homem. Usamos o termo “*Dasein*” no sentido restrito e sublinhado. Plantas e animais também são, mas o seu ser não é *Dasein*, mas vida. Os números e as figuras geométricas também são, mas como simples consistências. A terra e as pedras também são, mas como algo meramente presente[*vorhandenen*]. Os homens também são, mas designamos o seu ser histórico como *Dasein*.

Este uso estruturado do vocabulário é aparentemente arbitrário, mas surge de uma necessidade interna, do desenvolvimento interno do próprio tema. Porque o *Dasein* é suportado pelo poder do tempo, suportado, articulado e dirigido, o ser humano é temporal e, enquanto tal, histórico. E, enquanto a temporalidade é o carácter distintivo da essência do homem, o *acontecer* como história é o modo de ser distintivo do homem. Com isso fica provada a nossa tese anterior de que a história é o modo de ser distintivo do homem.

Porque o homem, como temporal, é histórico no fundamento da sua essência, por essa razão, o homem é também não-histórico, isto é, está enredado na in-essência da não-história. Na natureza não há historicidade, nem não-historicidade, mas ela não tem história, não é dependente do *acontecer*. A natureza não tem história porque ela não é temporal. Isto não é contradito pelo facto de os processos vitais da natureza poderem ser medidos e verificáveis no tempo. A natureza, na medida em que ela é mensurável pelo tempo, está de certo modo no tempo. Nós esforçamo-nos por distinguir verbal e conceptualmente entre o *estar-no-tempo* de uma coisa e o *ser-temporal*, que é apanágio exclusivo do homem. Este *estar-no-tempo*, ser mensurável pelo tempo, nós designamo-lo como *intra-temporalidade*. Aquela temporalidade, de acordo com a qual o tempo é o poder da essência do homem, nós designamo-la simplesmente como temporalidade.

5. Linguagem e temporalidade

A pergunta pelo carácter de sujeito do homem

A pergunta pela subjectividade do tempo é decisiva para a totalidade. O subjectivo na representação corrente é o que tem a ver com a eguidade, o relativo ao eu, o nascido do eu. O eu do homem é o sujeito, *subjectum*, *υποκείμενον*, o que subjaz, a base sobre a qual é, por assim dizer, erguida outra coisa. A palavra *υποκείμενον* nasceu da filosofia grega e só é compreensível a partir do conceito de ser nascido na filosofia grega e nela elaborado. O próprio conceito de *υποκείμενον* está essencialmente implicado nesta elaboração do conceito de ser.

Para os gregos, «ser» quer dizer o mesmo que *presença constante*. Constância e presente são, porém, caracteres do tempo. Ente é para os gregos aquilo que permanece, o permanente nas

coisas que existem, o que, na mudança do estado das coisas (por exemplo, tornar-se maior ou menor), resiste na mudança das qualidades.

Todo o dizer tem que passar através disto que resiste, deste *ente propriamente dito*, se ele quer afirmar algo sobre o ser, sobre *o que é e como é*. O ser-deste-ou-daquela-modo (a qualidade), enquanto é determinado no dizer, é *predicado, através do qual* algo é afirmado. E o *υποκείμενον, subiectum*, é aquilo *acerca do qual* o predicado afirma algo. Estas frases inofensivas da gramática são totalmente sobrecarregadas com a metafísica grega.

Já em Aristóteles *υποκείμενον* tem um duplo sentido característico que não é acidental para os gregos. Significa, por um lado, a própria coisa respectiva, como o que permanece constante na mudança das suas características – por conseguinte, uma determinação do *ser* das próprias *coisas*; *υποκείμενον* tem aqui um significado ontológico, significa o verdadeiro ser da coisa. Mas, por outro lado, *υποκείμενον* significa aquilo sobre o qual o enunciado, o *λόγος*, enuncia, aquilo que no enunciado existe como fundamento para o predicado. Por conseguinte, *υποκείμενον* tem aqui um significado lógico, refere-se ao o *λόγος*. Ambos estes significados não necessitam de coincidir obrigatoriamente. Ambos *podem*, contudo, convergir. Por um lado, os gregos compreenderam todo o ser como o que está presente [*Anwesend*] e, ao mesmo tempo, a frase, o *λόγος*, é a forma originária e a confirmação deste ser.

No início da exposição sublinhámos que o carácter fundamental da gramática tradicional nasceu da lógica grega. Agora torna-se mais claro o que isso significa. A linguagem é tomada pela gramática dominante como o contexto do discurso enunciativo, no qual se fala sobre as coisas no seu mero estar diante dos olhos [*Vorhandensein*].

A nova posição metafísica do homem em Descartes

Por que caminho encontra Descartes este *subiectum* humano? Como se apresenta ele como tal presença indubitável e permanente? – Ele procura uma primeira e última certeza e só esta. É-lhe indiferente qual o estado de coisas que se apresenta como certo, como este substrato, o que é suficiente para esta certeza indubitável. – contanto que algo se mostre que satisfaça esta exigência. *Certo* é, para Descartes aquilo que é compreendido clara e distintamente (*clare et distincte perceptum est*), no sentido da definição matemática de um conceito matemático.

É pensada uma certeza específica, uma ideia específica que dirige a busca do fundamento. Seguindo esta orientação, Descartes mantém-se no caminho no qual ele põe em dúvida todo o saber de todos os domínios possíveis e põe-o de lado como incerto, como um saber em relação o qual não existe certeza. Quando nós duvidamos de tudo fica finalmente apenas a própria dúvida. Mas, enquanto eu duvido, não posso pôr em dúvida o ser presente da própria dúvida. Mas a dúvida é uma maneira de pensar, um modo de comportar-se da consciência. O pensar só existe, se eu existo. Eu penso, eu duvido, logo, eu existo. Este meu ser, o ser do Eu, é indubitável, é o que está constantemente presente, como ser que ainda resiste a toda a dúvida. “O *Eu penso* deve *poter* acompanhar todas as minhas representações” (*Kant, K.R.V., B 131*) O eu é o que está constantemente presente, aquilo que basta ao procurado, um *subiectum*, o eu é sujeito.

Mas o eu não é um sujeito qualquer, mas aquela certeza fundamental, a partir da qual todo o saber futuro é construído. Deste modo, este *subiectum*, o eu, torna-se o sujeito eminente. Ora este sujeito torna-se equivalente ao eu. Todo e qualquer sujeito só é, então, sujeito se for eu. O eu alcança o estatuto de sujeito. A egoidade, que pertence ao eu, é assim o que é subjectivo.

Este eu como *fundamento indubitável* é para todo o pensamento moderno aquele tribunal pelo qual é decidido se e em que medida o representado, o *objecto*, é tal que satisfaz a exigência de certeza, até que ponto o representado é um ente, um verdadeiro objecto. Deste modo, o objecto chega ao papel daquele que está oposto ao sujeito, o alheio, o outro, o que está diante dos olhos, no sentido mais amplo, da natureza. Subjectivo é tudo o que pertence ao domínio do ente determinado pelo eu, do ente contido na consciência, do anímico, do que pode ser

vivenciado. Todas as sensações, por exemplo cores e sons, são subjectivas, pertencem ao domínio do sujeito.

A destruição da subjectividade pela experiência da temporalidade

O ser arrebatado para o presente do trabalho e para a extensão da existência no futuro e no ter sido não são compreendidos no modo de ser diante dos olhos de sujeitos individuais, que são dotados de um interior, à volta do qual há algo de exterior. O nosso ser consiste na exposição originária ao ente. Em virtude da tonalidade afectiva, nós já desde sempre nos alçamos, desde o fundamento, à totalidade do ser, de tal modo que o ente está revelado. Este estar revelado ligamos ao ente e funda um recíproca pertença originária – determinada deste ou daquele modo – no meio do ente.

Precisamente devido à tonalidade afectiva, o homem nunca é um sujeito individual, mas é sempre um-para-o-outro, ou um-contra-o-outro, no um-com-o-outro. Isto também é válido quando, como na saudade, o outro ainda não está imediatamente lá. O ser um-com-o-outro do homem não existe porque há muitos homens, mas muitos homens só podem estar na comunidade, porque ser homem já significa : ser destinado a ser um-com-o-outro afectivo, o que não desaparece quando o homem está só.

O estar exposto cria para si, em cada caso, a sua cunhagem, a sua extensão e os seus limites, através do trabalho que, pela sua essência, nos arrebatam para a exposição à estrutura do ser libertado para a obra. O trabalho não é, para fins de uma melhor consumação, *a posteriori* dependente do trabalho de outrem, mas, inversamente, o trabalho é, como comportamento fundamental do homem, o fundamento para a possibilidade do ser um-com-o-outro e do ser-um-para-o-outro. O trabalho como tal, mesmo quando é feito por um indivíduo, transpõe o homem para o ser em conjunto, com e para-os-outros. Este arrebatamento para o estar exposto acontece enquanto o homem é lançado para além de si mesmo na tradição

O ser-revelado originário do ente e a objectivação científica

Mas nós ainda não esgotámos completamente a essência do poder do tempo. Foi já indicado, porém, aquando da caracterização da exposição, arrebatamento, tradição e disposição antecipadora como, através da tonalidade afectiva e nela, através da verdade e nela, através da missão e do encargo e neles, o ente na sua totalidade e de acordo com os seus diferentes âmbitos já foi aberto e retirado do estar encoberto. Devido a este não estar encoberto [*Unverborgenheit*] do ente, este não está como um objecto perante um sujeito; o ente não vem de modo nenhum ao nosso encontro, à partida, como ob-jecto. Este erro consolidou-se somente porque só perguntámos sempre primeiro pelo ente, na medida em que ele é visado e pode ser apreendido na ciência. Originariamente, porém, o ente está patente no modo segundo o qual o *Dasein* humano, enquanto afectivamente sintonizado e laborante, está inserido no ser da natureza e das forças da natureza, no ser das obras produzidas, nos destinos e circunstâncias efectivos. Apenas sobre o fundamento de um tal estar revelado originário uma tal coisa como a objectivação do ente é possível: que ele seja experimentado, visado e considerado *como* o que está diante e *só* assim.

Contudo, o ser do ente não se esgota no ser objecto. Uma tal doutrina errónea só podia surgir e até devia surgir precisamente aí onde, à partida, as coisas foram posta como ob-jectos; e isto pressupõe, por seu lado, a concepção do homem como sujeito. Contudo, o ente não se nos revela, em geral, nunca originariamente no conhecimento científico dos objectos, mas nas tonalidades afectivas essenciais do trabalho nelas vibrante e a partir da determinação histórica de um povo que determina tudo isto.

Contudo, o não estar encoberto do ente nunca retira este totalmente do estar encoberto. Pelo contrário: à medida que ocorre o não estar encoberto do ente, impõe-se precisamente o seu estar encoberto.

O acontecer histórico é em si notificação

O acontecer da história é um acontecer em si exposto-arrebatado-extensivo. Isto significa : aquilo no meio do qual a história acontece está patente através do acontecer como tal. Este assedia e ameaça, coíbe e inaugura *enquanto ente*. Por outras palavras: o acontecer é *em si* notificação – ele notifica o ente, no qual ele – distendido nele - permanece inserido. A questão que nós, à partida, deixámos não resolvida recebe agora a sua resposta: a notificação não é colada exteriormente à história, mas o acontecer como exposto-arrebatado é o que notifica, nomeadamente aquilo onde a história está exposta, para onde está arrebatada. E a notificação não é qualquer tomada de conhecimento paralela àquilo que se passa, mas ela, como pertencente à extensão do histórico, notifica, em cada caso, todo o acontecer e a situação do seu instante.

O ser homem como cuidado

Estar exposto ao ente patente, arrebatamento para o ser laborado e elaborado da obra, e destino no encargo e na missão – tudo isto, em unidade, significa ao mesmo tempo e de forma mais originária: entrega responsável [*Überantwortung*] ao ser. A partir dela e nela acontece todo o acontecer do *Dasein*. Este fundamento essencial do ser humano, exposição ao ente e entrega ao ser, designei eu e designarei eu também futuramente como o “cuidado” [*Sorge*].

[..]O cuidado é a constituição fundamental do homem como temporalidade, a partir da qual se torna possível toda a tonalidade afectiva em geral. Porque o homem está exposto ao ente, arrebatado para o ser e estendido como ente histórico - por isso, ele só pode ser enquanto estiver em exposição, estiver a favor ou contra esta, e assim suportar o ente que ele é.

. [...] porque o homem se essenceia numa relação aberta de entrega e de afastamento com o ser, o carácter de si mesmo pertence ao ser homem. O ser do *Dasein* como cuidado é o fundamento da possibilidade da mesmidade do ser humano

A linguagem como o vigorar do centro do ser histórico do povo

Dissemos várias vezes, na sequência do nosso perguntar, que esse perguntar trataria sempre da linguagem – mesmo quando não expressamente. Em que medida isso foi assim? Na medida em que o poder do tempo como temporalidade constitui a nossa essência, nós estamos expostos ao ente patente e isto quer dizer ao mesmo tempo: o ser do ente é-nos outorgado. O ser no todo, tal como vigora através e em torno de nós, a totalidade em vigor deste todo, é o *mundo*. Mundo não é uma ideia da razão teórica, mas mundo notifica-se na notificação do ser histórico e esta notificação é o ser revelado do ser do ente no mistério. Na notificação e através dela vigora o mundo.

Porém, esta notificação acontece no acontecer originário da linguagem. Nela acontece o estar exposto ao ente, acontece a entrega ao ser. Em virtude da linguagem e apenas em virtude dela, vigora o mundo – é o ente. A linguagem não ocorre num sujeito encapsulado, para se tornar depois num meio de comunicação entre sujeitos. A linguagem não é algo subjectivo nem objectivo. Ela não recai no domínio desta distinção sem fundamento. A linguagem, enquanto histórica, não é, em cada caso, nada de diferente do acontecer do estar exposto entregue ao ser, ao ente no todo

A poesia como linguagem originária

Contudo, um tal perguntar pela essência da linguagem não pode apreender esta na sua in-essência: não pode deitar mão a esta aparência da essência e interpretar tudo mal. A essência da

linguagem não se revela aí onde ela é abusada e trivializada, deturpada, deformada e rebaixada a um meio de comunicação e a uma mera expressão de uma designada interioridade. A essência da linguagem está aí, onde ela acontece como poder criador de mundo, isto é, onde ela começa a modelar e estruturar o ser do ente. A linguagem originária é a linguagem da poesia.

Contudo, o poeta não é aquele que faz versos sobre o respectivo agora. A poesia não é um calmante para rapariguinhas delirantes, um estímulo para os estetas que pensam que a arte é para desfrutar e lambar. A verdadeira poesia é daquele ser que já há muito nos foi profetizado e que nós ainda não alcançamos. Por isso, a linguagem do poeta não é nunca actual, mas sempre sido e futuro. O poeta nunca é contemporâneo. Os poetas contemporâneos deixam-se, na verdade, classificar como tal, mas permanecem, apesar disso, um contra-senso. A poesia, e com ela a linguagem em sentido próprio, acontecem só lá onde o vigorar do ser é trazido à intangibilidade superior da palavra originária.