

**SUBJETIDADE E SUBJETIVIDADE:
UMA MEDITAÇÃO HISTÓRICO-ONTOLÓGICA
A PARTIR DE HEIDEGGER**

Marcos Aurélio Fernandes

Professor adjunto na Universidade de Brasília

Natal, v. 21, n. 36
Jul.-Dez. 2014, p. 121-152

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: este texto apresenta e discute a diferença e a referência entre *subjetividade* (*Subiectit t*) e *subjetividade* (*Subjektivit t*), segundo o pensamento histórico-ontológico de Martin Heidegger¹. Expõem-se os modos como aparecem a subjetividade na *era da metafísica*, de início, do comparecimento do tema do “*hypokeimenon*” (o *subjacente*) no pensamento dos primeiros pensadores gregos (Heráclito e Parmênides em especial)   concep o do ser como “*ousia*” (vigência, presença, substância, essência) em Platão e em Aristóteles. Depois, da concep o da *substancialidade* no medievo se passa   concre o da *subjetividade* como *subjetividade* na modernidade e   sua configura o como sistema. Por fim, expõe-se sobre a nova verdade do ente na época da técnica e a perda do sentido da objetividade e da subjetividade no viger da disponibilidade.

Palavras-chave: Subjetividade; Subjetividade; Substância; Sistema; Técnica.

Abstract: this text presents and discusses the difference and the reference between *subjectness* (*subiectit t*) and *subjectivity* (*subjektivit t*), according to the Martin Heidegger's thinking of BEING-as-history. It exposes the ways how subjectness appears in the *age of Metaphysics*, from the beginning, from presence of the theme of “*hypokeimenon*” (the *subjacent/lie-forth*) in the thinking of the first Greek thinkers (especially Heraclitus and Parmenides) to the conception of Being as “*ousia*” (state of being, presence, substance, essence) in Plato and Aristotle. After exposing the conception of *substantiality* of the Middle Ages it passed to the conception of *subjectness* as *subjectivity* in the Modernity (Modern Age) and to Its configuration as system. Finally, it exposes the new truth of Being in the age of technology and a loss of the sense of objectivity and of subjectivity in the essence of Being in the way of standing reserve.

Keywords: Subjectness; Subjectivity; Substance; System; Technique.

¹ Como aparecer  adiante neste artigo, os termos “subjetividade” (*Subiectit t*) e subjetividade (*Subjektivit t*) aparecem como “termos técnicos” num texto de 1941, intitulado “Die Metaphysik als Geschichte des Seins” (“A metafísica como história do ser”), publicado no volume II do *Nietzsche* de Heidegger.

A *subjetividade* é o fundamento “*histórico-ontológico*” da modernidade. “*Subjetividade*” é, aqui, um título *ontológico*: diz o ser do ser-sujeito, tal como este é compreendido na modernidade, a saber, no horizonte da *egoidade* (*ser-eu*), ou, mais exatamente, no horizonte da *ipseidade* (*ser-si-mesmo*). “*Subjetividade*” nomeia o *ontológico* da modernidade. “Com o termo ‘ontológico’ queremos indicar determinado sentido do ser, que age, no fundo do ente no seu todo, constituindo os gonzos principais das ramificações na estruturação do mundo. Esses gonzos principais se expressam nos chamados conceitos ou categorias de fundo de determinado mundo constituído” (Harada, 2009, p. 132). Os gonzos de uma estruturação do mundo constituem aquilo que Heidegger chama de “*posição metafísica de fundo*”. No curso de 1940, intitulado “*Der europäische Nihilismus*” (“O niilismo europeu”)², Heidegger expõe em que consiste isso. Segundo ele, “uma posição metafísica de fundo” (*eine metaphysische Grundstellung*), se articula de modo quádruplo, e se determina:

1. pelo modo como o homem é homem e, isto quer dizer, pelo modo como o homem é si mesmo (*selbst*) e, nisso, se sabe a si mesmo; 2. pelo projeto do ente sobre o ser; 3. pela delimitação da essência da verdade do ente; 4. Pela maneira segundo a qual, a cada vez, o homem toma a “medida” e dá a medida para a verdade do ente (N II, p. 120)³.

A estruturação do mundo moderno a partir da subjetividade é *uma* destinação da verdade do ente na *era da metafísica*, este dia histórico de aproximadamente dois milênios e meio, cujo alvor se anunciou no surgimento da *filosofia* (leia-se “*metafísica*”) em Platão e Aristóteles. A *subjetividade* enquanto o *ontológico* da modernidade é, na verdade, apenas uma concreção histórico-

² Este curso, ministrado no segundo trimestre de 1940, foi publicado primeiramente em 1961, no segundo volume do livro de Heidegger intitulado *Nietzsche* e, posteriormente, foi publicado no volume 48 das suas obras completas. Seguiremos, aqui, o texto do livro *Nietzsche II*.

³ Os textos de Heidegger serão indicados por siglas. Cf. as referências bibliográficas. Quando os textos citados não forem de língua portuguesa a tradução será do autor deste artigo.

ontológica da era metafísica, ou seja, uma concreção da destinação do projeto do ente sobre o ser, que comporta uma determinação toda própria da essência da verdade do ente no seu todo. Com outras palavras, a *subjetividade* é apenas uma concreção histórica do modo como se dá, para o homem ocidental, a *parusia* do ente como tal e no seu todo: o dar-se sub-reptício do ser, advindo e, ao mesmo tempo, se retraindo em tudo quanto está sendo e à medida que está sendo, respectivamente, em todo o modo de ser, incluindo aí, bem no meio do ente em seu todo, o homem e o seu mundo histórico, o modo como homem é homem, isto é, o modo como ele é si mesmo e se sabe a si mesmo neste modo de ser, bem como o modo como o homem recebe e dá a medida com a qual ele dimensiona a verdade do ente, quer dizer, a manifestação da “realidade” enquanto tal e no seu todo. Nessa era, o ser do ente como tal e no todo (a “realidade”) é compreendido no horizonte da *subjetividade*. Na meditação histórico-ontológica de Heidegger, que transcende o horizonte dos fatos e de seus condicionamentos, bem como o horizonte da época e da consciência epocal, reconduzindo o aparecimento histórico-ôntico à sua raiz histórico-ontológica (Cf. Volpi, 1989, p. 69), a *subjetividade* é a culminância da era da metafísica, ou seja, daquele pensar que, por aproximadamente dois milênios e meio, experimenta e compreende o ser a partir do referimento da *subjetividade*.

1. Diferença e referência de subjetividade e subjetividade

Qual a diferença entre *subjetividade* (*Subjektivität*) e *subjetividade* (*Subiectität*)? Como Heidegger distingue entre uma e outra? Em “Die Metaphysik als Geschichte des Seins” (“A metafísica como história do ser”)⁴, texto de 1941, em que Heidegger se concentra em sua confrontação histórico-ontológica com a metafísica, esta diferença é nomeada e elucidada. Vejamos:

⁴ Este texto foi publicado no segundo volume do livro sobre Nietzsche. Faremos a citação deste texto nesta edição de 1961.

O nome subjetividade deve enfatizar que o ser é determinado, sim, partindo do subiectum, mas não necessariamente por meio de um eu. Ademais, ao mesmo tempo o título contém uma remissão ao *hypokeímenon* e, portanto, ao início da metafísica, mas também o prenúncio do proceder da metafísica moderna, a qual, com efeito, reivindica a “egoidade” (*Ichheit*) e, sobretudo, a ipseidade (*Selbstheit*) do espírito como traço essencial da verdadeira realidade (N II, p. 411).

Desde o início de sua história, com Platão, a metafísica esboçou uma compreensão do ser a partir do ente e, de modo especial, a partir de um “sujeito” (*hypokeímenon*, em grego; *subiectum*, em latim). Somente na modernidade é que o sujeito, ou seja, o fundo ou fundamento da entidade (ser) do ente, do seu irromper e aparecer, consistir e subsistir, foi identificado com a egoidade ou com a ipseidade do espírito (*Geist* – o termo latino seria “*mens*”, mente). O ser-sujeito no sentido da subjetividade (determinado a partir da egoidade e ipseidade do espírito) é apenas uma concreção histórica do ser-sujeito em sentido mais fundamental-ontológico. Na antiguidade e na idade média o ser-sujeito foi determinado mais ampla e fundamentalmente a partir da noção de “substância” (*ousia*, em grego; *substantia*, em latim). A metafísica compreendeu a substância, ou melhor, a substancialidade (o ser ou entidade do ente) numa tríplice referência ou ponto de vista: primeiramente, a partir da “natureza” (*physis*, em grego; *natura*, em latim) ou do mundo (*kosmos*, em grego, *mundus*, em latim); depois, a partir de “Deus” (*theós*, em grego; *deus*, em latim); ou, ainda, a partir da alma (*psykhé*, em grego; *anima*, em latim). Desde o começo da modernidade a alma (*anima*) tem sido experimentada, compreendida e interpretada como “*animus*” ou “*mens*” (mente, espírito; em alemão: *Geist*), ou, mais precisamente, como “*ratio*” (razão; em alemão: *Vernunft*). A alma enquanto mente ou razão, ainda por cima determinada a partir da egoidade e da ipseidade, tornou-se a realidade verdadeira, à medida que também a verdade foi entendida como certeza: o ente mais certo, indubitável, é a mente, com sua autoconsciência, isto é, o “eu penso – eu sou”:

Se por subjetividade se entende isto, a saber, que a essência da realidade em verdade – isto é, para a autocerteza da autoconsciência – é *mens sive animus*⁵, *ratio*⁶, *Vernunft*⁷, *Geist*⁸, então a “subjetividade” aparece como um modo da subjetidade. Esta última não caracteriza necessariamente o ser a partir da *actualitas* da apetição que representa, já que subjetidade significa também: o ente é *subiectum* no sentido do *ens actu*⁹, seja este o *actus purus*¹⁰ ou o *mundus*¹¹ enquanto *ens creatum*¹². Subjetividade quer dizer, enfim: o ente é *subiectum*¹³ no sentido do *hypokeímenon*¹⁴ que, enquanto *prote ousía*¹⁵, tem a sua distinção no ser presente do que é a cada vez (N II, p. 411).

A subjetividade é um modo da subjetidade. A subjetidade se determinou, na história da metafísica, antes de tudo como o “*hypokeímenon*”, isto é, como o vigor de ser subjacente. Este foi nomeado no pensamento grego clássico “*ousía*”, a vigência constante, subsistente, perdurante, o que os latinos traduziram e interpretaram como “*substantia*”, substância, o que subsiste em si mesmo, o que está sob as determinações acidentais do ente. Platão compreendeu a “*ousía*” em sentido próprio como “*idea*”, a forma formadora originária e o aspecto como algo se faz ver em seu modo de ser típico. Aristóteles, porém, compreendeu a “*ousía*” em sentido próprio como “*enérgeia*”, o ser em obra, o ser como a consumação ou perfeição de uma obra, o que os latinos traduziram e interpretaram como “*ens actu*”, ser em ato, ser realizado, efetivo, perfeito, completo. Os medievais latinos entenderam o *subiectum* (sujeito, fundamento, suporte) como “*ens actu*”, mas acima de tudo como “*actus purus*”, o ente perfeitíssimo, Deus, que cria, isto é, faz

⁵ Mente ou ânimo/espírito (em latim) (tradução nossa).

⁶ Razão (em latim) (tradução nossa).

⁷ Razão (em alemão) (tradução nossa).

⁸ Espírito (em alemão) (tradução nossa).

⁹ Ente em ato (em latim) (tradução nossa).

¹⁰ Ato puro, realidade pura (em latim) (tradução nossa).

¹¹ Mundo (em latim) (tradução nossa).

¹² Ente criado, criatura (em latim) (tradução nossa).

¹³ Sujeito (em latim: o que está lançado por debaixo) (tradução nossa).

¹⁴ Sujeito (em grego: o que subjaz) (tradução nossa).

¹⁵ Substância primeira (em grego: aquilo que é vigente e presente em sentido primordial, o indivíduo, o singular) (tradução nossa).

passar da potência para o ato, da possibilidade para a realidade efetiva, o “*mundus*” (mundo). Somente na modernidade é que o *subiectum* em sentido mais próprio e eminente é o “*ego cogito*”, a mente, a razão, o espírito, em sua autocerteza e autoconsciência. Por isto é que a subjetividade é apenas uma forma histórica da subjetividade. Seguindo a meditação de Heidegger sobre a história do ser, vejamos, primeiramente, algo desta história da subjetividade.

2. No início do pensar ocidental: o “*hypokeímenon*”

Começemos com a compreensão do ser como permanência, como presença constante, sempre vigente, como vigor que reina antes de tudo, que Platão e Aristóteles condensaram na palavra “*ousía*”. “*Ousía*” diz o *ser* do que está *sendo*, do *ente*, sua “*entidade*”, aquilo pelo que o que é, o ente, tem o ser. Os gregos experimentaram o *ser do que é* como a *vigência do vigente*, a *presença do presente*. O ente é sempre algo que de alguma maneira está presente, está aí, vigendo, vigorando, no ser, sendo. Até mesmo o que ainda não é e o que já foi são o que são em referência ao que é, ou seja, em referência ao presente. Neste sentido, pois, ser diz tanto quanto *presenciar*(-se). Este vigor do ser como presença constante, que vige de antemão, é anterior, enquanto condição de possibilidade, até mesmo ao sujeito entendido como subjetividade; pois algo só pode ser *representado* por um *eu* (como um objeto) à medida que se apresenta e se presencia, de alguma maneira (em sentido amplo); e mesmo um eu só pode ser um eu à medida que é dado a si mesmo como uma forma de *autopresença*. Segundo a experiência e a compreensão grega desde os primórdios da metafísica, “*ser*” diz, portanto, “*presença*” e o diz tanto melhor quanto mais esta presença não declina, ou seja, é constante, permanente, consistente.

A “*ousía*”, que os latinos traduziram por “*substantia*”, ou seja, o ser do ente, a entidade no sentido de presença constante, permanente, que sempre perdura, foi também nomeada de “*hypokeímenon*”, em latim, *subiectum*. “*Hypokeímenon*” significa a presença que jaz de antemão: presença jacente *a priori*, ou melhor, “*pré-jacente*”. “*Hypokeímenon*” é “*arkhé*”, princípio, origem, no

sentido do originário que rege e erige tudo; é “*hyparkhê*”, início, a partir donde tudo tem sua proveniência e recebe seu lugar, sua destinação no ser. O “*hypokeímenon*”, o pré-jacente, é compreendido, pois, a partir do vigor que se impõe de modo constante, da vigência que perdura, da presença permanente, da estabilidade e constância. Ao “*hypokeímenon*” é atribuído um “*hyparkhein*”: um dar princípio, um ser posto como fundamento e origem imperante. Assim, o “*hypokeímenon*” é compreendido pelos gregos como o que está presente, vigorando, dominando, a partir desta presença constante, *a priori*, que se dá de antemão. Na aurora do pensamento grego, com os primeiros pensadores, o que se apresentou como “*hypokeímenon*” por excelência foi a “*physis*”, a “natureza”, tomando-se esta palavra em sentido originário e o mais amplo possível, como nome para o ser, para o vigor de presença, que se apresenta como condição de possibilidade de tudo que se presencia e se apresenta. Heidegger, num curso do semestre de verão de 1943 sobre Heráclito, assim se refere ao “*hypokeímenon*” no pensamento grego originário:

O ente que a partir de si mesmo se encontra a cada vez, desta ou daquela maneira, enquanto isso e aquilo, sem acréscimos do homem, o mar, a montanha, as florestas, os animais, o céu e também os homens e os deuses, constitui o que advém, o que provém e, portanto, o que ali está, *hypokeímenon*, aquilo que vem ao encontro do homem. Aqui aparece o vigor de presença daquilo que o homem recebe sem precisar proceder. Este vigora “junto” do homem, vindo ao seu encontro num excesso e mesmo num sobressalto. Para os gregos, o que aparece a partir de si mesmo, que “vigora” junto do homem é o ente em sentido autêntico, porque, por razões que ainda não somos capazes de discutir, eles fizeram a experiência de ser no sentido de um vigor de presença (HER, p. 72-73).

Aqui, *physis*, “natureza” é o nome do ser como tal e no seu todo; é o nome da “realidade” inteira e não o nome de uma parte, de um setor da realidade. O homem se encontra no meio da “*physis*”, medindo-se com ela, com seu advir, provir e sobrevir. A *physis* é o que faz surgir todas as coisas. Ela mesma é o surgimento, que não declina. A *physis* é o que está em si mesmo, o surgimento que

surge a partir de si mesmo, e que, dando-se e retraindo-se, deixa e faz erguer-se e declinar-se tudo quanto se presenteia e se apresenta. Já no curso do semestre de verão de 1935, intitulado *Introdução à metafísica*, Heidegger buscara meditar acerca do pensamento da *physis* nos pensadores originários Heráclito e Parmênides. Para Heráclito, *physis* é *lógos*, a força de reunião que perpassa e domina tudo, força que reúne o que tende a contrapor-se, que mantém numa constância o que oscila, a harmonia inaparente e mais forte, que disciplina os contrastes e que impede que o todo se disperse e se perca num mero amontoado (Cf. IM, p. 157-158). Ora, segundo Heidegger, ao contrário do que se costuma a ensinar, Heráclito e Parmênides pensaram e tentaram dizer o *mesmo*. Este *mesmo* que Heráclito pensou como a força de reunião, de unidade que domina desde o íntimo da *physis*, por ele denominada de *lógos*, foi experimentada e pensada por Parmênides como *hen*, *um*, ou, simplesmente, como *einai* (ser), isto é, como “a própria solidez do consistente, concentrada em si mesma, não atingida por nenhuma inconstância nem mudança” (IM, p. 124). O ser se contrapõe ao vir-a-ser e ao aparecer. Entretanto, ao mesmo tempo, o vir-a-ser e o aparecer co-pertencem ao ser e vice-versa. O vir-a-ser é o aparecer do ser; e o aparecer é o vir-a-ser do ser. O ser é presença. O vir-a-ser é o chegar à presença e o sair dela. O aparecer é o apresentar-se que se clareia e brilha. Assim como o vir-a-ser e o aparece co-pertencem ao ser, também o não-ser, o nada, pertence ao ser. Ser e não-ser se co-pertencem como presença e ausência, como emergir e submergir, como manifestação e ocultação (Cf. IM, p. 140-141). O homem está em meio a tudo isso. Para Parmênides, sábio (*anér sophós*) é aquele homem que dá provas de discernimento ao ser experimentado tanto no brilho do ser, quanto na escuridão do não-ser, como no lusco-fusco do aparecer. Ou, nas palavras de Heidegger,

Um homem verdadeiramente sábio não é aquele que persegue cegamente uma verdade. É somente aquele que conhece constantemente todos os três caminhos, o do Ser, o do não-ser e o da aparência. Um

saber superior e todo saber é superioridade, só é concedido àquele que experimentou o ímpeto alado do caminho para o Ser. Que não estranhou o espanto para o abismo do Nada. E que aceitou, como constante necessidade, o terceiro caminho, o da aparência (IM, p. 139).

Já os primeiros pensadores experimentaram e pensaram o ser do que é, o *hypokeímenon*, quer seja chamado de *physis*, quer seja chamado de *lógos* ou de *hen*, ou ainda, simplesmente, de *einai*, como “*arkhé*” e “*hyparkhé*”. O *hypokeímenon* é “*arkhé*”, princípio, origem, no sentido do vigor imperante, originário, que erige e rege, sustentando e governando tudo; é “*hyparkhé*”, *início*, o que deixa e faz começar, a *proveniência* no ser e do ser de tudo aquilo que é.

3. Platão: a “ousía” como “idea”

Platão assumiu como provocação fundamental do pensamento a tarefa de pensar a *proveniência* de tudo o que, de alguma maneira, está sendo. Pensar é discriminar, discernir tudo que é, enquanto está sendo, a partir de sua *proveniência*. É o “*caminho genealógico de Platão*”:

O sentido originário do termo filosófico “*proveniência*” remete, sempre, para a fonte e a linhagem da diferença constitutiva de todo sendo, remete para a tensão entre identidade e diferença de cada sendo. A diferenciação nunca se conclui. E é, por isso, que cada ser, em sendo, se relaciona com os outros níveis do próprio processo de elaboração do seu modo de ser. Algo que está sendo vem a ser como é e o que é através de tensões, de edificação de diferenças, de oposições [...]. Para Platão, a *proveniência* não se dá de fora, mas de dentro, entrelaçada com uma multiplicidade de diferenças. Não é de coisas diferentes, mas de processos diferenciadores (Leão, 2010, p. 213).

Para Platão, como para Aristóteles, o *ser* – o vigor ou viger originário e originador, que deixa e faz vir à presença tudo quanto torna-se presente e se apresenta – recebe o nome de “*ousía*”¹⁶: o

¹⁶ *Ousía* é um substantivo derivado de *oûsa*, particípio feminino do verbo *eînai* (ser). O *particípio* do verbo ser (no masculino: *ôn*; no feminino, *oûsa*; no neutro, *ón*) é, para a compreensão da linguagem entre os gregos, a

perdurar constante, permanente, como tal (Cf. IM, p. 91). O ser, em relação ao sendo (ente), é, pois, o primeiro, o *a priori*, a proveniência de tudo. Com outras palavras: a presença em que tudo emerge, tornando-se presente, ou de que tudo se retira, tornando-se ausente, não declina. Como Parmênides já acenara, o ser vige sem nascer nem perecer; em sua unicidade e inteireza, não conhece estremecimento nem precisa de aperfeiçoamento; não foi antes, nem será depois, pois é presença total, unidade unificadora de tudo (Cf. IM, p. 124). Ou, partindo-se das palavras de Heráclito, o ser é “o que nunca declina” (*tò mē dūnón pote*) ou “o surgimento incessante” (*tò aei phyon*) (Cf. HER, p. 100). No horizonte do pensamento metafísico, com Platão e Aristóteles, a “*ousía*” passou a ser compreendida como “*génos*” (proveniência), com o seu caráter de “comunidade” ou “universalidade”:

A *ousía*, o ser, é aquilo a partir de onde cada ente surge como tal. É a proveniência dos entes, *génos*. É assim que Platão e Aristóteles caracterizaram o ser em relação ao ente. Porque o ser é a proveniência graças à qual o ente é, como tal, o ser em relação a cada ente é, para Platão e Aristóteles, *tò koinon* – o comum, o em conjunto, *kathólou*, isto é, o que toca a totalidade e, sobretudo, cada ente (HER, p. 72).

Platão considera a “*ousía*” como “*idea*”. Para ele, a “*idea*” é o ser autêntico, a entidade propriamente dita do ente, a presença e vigência única. A “*ousia*” do “*ón*” (o ser, a vigência ou presença permanente do “sendo”, isto é, do ente), experimentada a partir da “*physis*” (surgimento incessante), se torna “*idea*” à medida que o que aparece oferece de si mesmo uma visão, ou seja, uma vista, uma mira, um espetáculo, um aspecto que pode ser contemplado,

experiência inaugural da *participação* (*metokhé*) no ser por parte daquilo que está sendo (o participío grego se traduz para o gerúndio do português). O participío expressa, assim, a dinâmica *geradora* (*gerúndio*) do ser que se dá, se comunica, a tudo quanto, de alguma maneira, vem a ser. O participío diz, portanto, a comunicação da experiência transcendental-ontológica, de que tudo quanto é participa e compartilha; diz, portanto, que o que está sendo só é à medida que participa do ser, compartilha do ser com tudo o mais que está sendo (entendendo-se o ser como *verbo* originário).

considerado. *Idea* ou *eidos* é o aspecto do ente, ou seja, como ele, eclodindo, aparece e reluz; e, aparecendo e resplandecendo, oferece uma vista de si. Enquanto aparecer verdadeiro, o ser enquanto *idea* nomeia uma vigência e uma presença que perdura, que permanece e tem consistência em si mesma. Em Platão, portanto, *idea* significa o que o ente propriamente, verdadeiramente, é: o aspecto permanente e primordial: *a priori*. *Idea*, portanto, nomeia o verdadeiro, próprio e *a priori* “*ti estin*” (o “o que é” do que está sendo, do ente) – a vigência e presença constante e consistente do ser naquilo e daquilo que está sendo: a essência do ente. A *idea* ou essência determina o que o ente é. Ela é anterior, na determinação, ao fato de que o ente é (sua existência), ou seja, ela é o *a priori* do ente. A *idea* é “*to proteron te physei*”: o que vem primeiro, segundo a dinâmica do surgimento universal (*physis*), quer dizer, segundo o ser, ou seja, na medida em que algo se torna o que ele é, vale dizer, o que ele é de antemão, ou ainda, o que ele já era, enquanto este ou aquele modo de ser. A *idea* enquanto essência diz, portanto, a natureza primordial e verdadeira (consistente, permanente) do ente e determina o seu desvelar, o seu aparecer no desvelado. A *idea*, portanto, se determina a partir da *physis* (surgimento) e da *aletheia* (desvelamento). Para Platão, portanto, a *idea* é a entidade do ente, como essência e natureza primordial. É o que no ente é mais propriamente ente: o “*ontos ón*” (a realidade realíssima, a realidade propriamente dita, o ser por excelência) – a vigência propriamente dita do ser no ente. A *idea* é o ente mais propriamente ente e o ente primordialmente ente: a entidade do ente, a essência que predetermina a existência de todo e de cada ente. A *idea* é, portanto, a proveniência essencial, a origem (*arkhé*) do ente.

A “*idea*” é o “*koinón*”: o comum; ou seja, é o “*hen*”, o um unificador. Enquanto origem essencial ou essência originária, a *idea* é o modo de ser que permanece o mesmo (*identidade*) na mutação dos entes que, de maneira mutável, surgindo e perecendo, isto é, não permanecendo, participam desse modo de

ser permanente. Enquanto sempre o mesmo, a *idea* é também o “um unificador” (unidade) dos muitos entes que participam desse modo de ser. Os muitos (*ékasta*) remetem de volta ao um que os unifica e este um unificador é a *idea* do ente. Enquanto tal, a *idea* é o comum dos diversos: o *koinon*.

O que faz alguma coisa ser verdadeira, o que leva uma atividade ou um processo a ser livre são respectivamente a verdade e a liberdade. O que faz o justo ser justo é a justiça. Do mesmo modo, o que ser algo que está sendo é o ser, o que leva um real a realizar-se é a realidade. Aristóteles forma do particípio presente substantivado, *tò ón*, o sendo, um substantivo abstrato, *he ousía*, para designar o ser e a realidade, onde provém, em que se funda e fundamenta todo sendo e qualquer real. Por isso tanto Platão como Aristóteles dizem que o ser é para todos os sendo *tò génos*, “a fonte” e “origem”; que a realidade, face e em comparação com os modos de ser e realizar-se de todo sendo e de qualquer real, é *tò koinón*, o único e coincidente, *tò kathólou*, o todo e a totalidade (Leão, 2010, p. 179).

Para a experiência do pensar de Platão, a *idea* é doação de ser, comunicação de ser a tudo aquilo que, de alguma maneira, está sendo. É forma, em referência à qual, tudo o que está sendo, no seu modo de ser, se forma, se reforma, se transforma, se deforma. O ser, a *ousía*, como *idea*, forma originária e originadora, abrange todo o sendo e dá a cada sendo a sua procedência, destinando a cada sendo o seu lugar e o seu tempo no todo do ser. O valor de cada sendo se mede, justamente, por sua capacidade, maior ou menor, de participar no ser e em sua permanência. O “céu” é aquilo que participa do ser de modo perpétuo, puro e límpido, luminoso. A “terra”, a realidade sublunar, é aquilo que participa de modo inconstante, fugidio, fugaz. O ser, enquanto entidade do ente, no sentido da *idea*, forma originária e originadora, é o *permanente* por excelência. O sendo, o ente, especialmente o sendo sublunar, é o *mutável*: o que vem a ser e deixa de ser, o que aparece e desaparece, se torna presente e se ausenta. O ser é; o sendo, especialmente o terreno, nem é propriamente, nem não é propriamente, ou, quiçá, é e não é, participando, no reino do devir e da aparência, tanto do ser quanto do não-ser. O ser é o *infinito*, o

sendo é o *definido*, o *delimitado*, o *determinado*. O ser é *um*, o sendo é *múltiplo* – pluralia tantum: só se dá no plural. “Pois uma realização, que, para poder realizar-se, tem de separar-se das outras realizações por termos e armações, através de fins, confins e limites, só pode mesmo trazer inscrito o nada da pluralidade na própria dinâmica de seus poderes de ser e vigência” (Leão, 2010, p. 201-202). Assim, em Platão, a tensão criadora entre ser e vir a ser, entre ser e parecer, entre ser e não-ser, que vigorava no pensamento de Heráclito e de Parmênides, perde sua força e, em vez disso, abre-se *uma separação ou um distanciamento (khôrismós)* entre ser e vir a ser, entre ser e parecer, entre ser e não-ser. É o começo da meta-física.

Ora, se a *idea* é o que no ente é mais propriamente, o ser comum, o um e idêntico, a natureza primordial e originária, a essência do ente, o ser verdadeira e propriamente, então aquilo que é a cada vez (o singular) e provisoriamente na pluralidade das realizações definidas, o que é mutável não é verdadeira e propriamente, nem não é verdadeira e propriamente. Mas, por não satisfazer plenamente as condições para ser considerado ser em sentido verdadeiro e próprio, mais merece ser designado como *me on*: não-ser – o que nunca satisfaz ao ser na sua consistência verdadeira e própria. “Partindo [...] da *idea*, o *tóde ti*, o ente que a cada vez é, permanece inconcebível na sua entidade (o *tóde ti* é um *me on* – e, no entanto, é um *on*)”, conclui Heidegger (N II, p. 372). Isso implicou a necessidade de outra orientação para o pensamento da *ousía* em Aristóteles.

4. Aristóteles: a “ousía” como “enérgia”

O pensamento de Aristóteles só pode se diferenciar do de Platão à medida que há algo de comum entre ambos os pensadores. De fato, também Aristóteles parte da compreensão do ser como *ousía*, vigência, presença. Também ele pensa a *ousía* como o *a priori* transcendental-ontológico. Trata-se, aqui, da anterioridade do ser em relação ao ente, da presença em relação a tudo quanto se torna presente e se apresenta, da realidade, em relação às realizações e ao real.

O ser, a realidade já é sempre mais antigo do que todo sendo e qualquer real. Por isso o ser, a realidade já era e se tinha realizado para todo sendo ser e todo real realizar-se. Antes do sendo ser o que é, o ser já era. É o que Aristóteles expressa numa fórmula lapidar: *tó ti ên êînai*, “o ser que, de alguma maneira, já era em todo sendo” (Leão, 2010, p. 179-180).

Que fenômeno é este? Esta é a própria fenomenalidade de todo o fenômeno. Em tudo o que está sendo, em sua vigência, se recolhe o ser e o não-ser, o ser e o vir a ser, o ser e o aparecer. Do mesmo modo, em tudo o que está sendo, acontece identidade e diferença: tudo o que está sendo, enquanto vige entre o aparecer e o desaparecer, entre o apresentar-se e o ausentar-se, se recolhe no ser e acolhe o não-ser, sendo si mesmo para si mesmo (*identidade*) e sendo outro para outros (*diferença*). Tudo está vindo a ser o que já era: terra está vindo a ser terra, água, vindo a ser água, ar vindo a ser ar, fogo vindo a ser fogo, enfim, cada fenômeno, cada ente, cada real, está vindo a ser o ser que ele já era. As coisas não somente se transformam em outras coisas. Elas também, e, antes de tudo, se formam a partir de si mesmas, em referência a si mesmas (*identidade*) e em referência ao que elas mesmas não são, ao outro de si mesmas (*diferença*) (Cf. Leão, 2013, p. 27; 34-35).

Como conceber, então, o singular, o individual, o que é a cada vez (*tóde ti*) em sua positividade? Como Aristóteles encontrou uma possibilidade de repensar a *ousía*, o ser, a presença, a realidade, de modo a dar conta de conceber o singular e o mutável em sua positividade?

A mesma essência do ser, o ser presente ou vigente, que Platão pensa para o *koinón* da *idea*, Aristóteles concebe para o *tóde ti* como a *enérgeia*. Enquanto Platão não pode nunca admitir o ente individuado como o ente verdadeiro e próprio, enquanto Aristóteles incluiu o individuado no ser presente, Aristóteles pensa em modo mais grego do que Platão, ou seja, de modo mais adequado à essência do ser inicialmente decidida (N II, p. 372-373).

Mas, o que significa “*enérgeia*”? O que diz esta palavra no pensamento de Aristóteles? A palavra “*enérgeia*” remete a “*ergon*”:

obra. Entretanto, aqui a obra é pensada a partir do movimento e do repouso, bem como do desvelamento. A obra é aquilo que veio a ser, que se erigiu, crescendo e aparecendo, apresentando-se estavelmente no desvelado. A obra é, pois, uma presença, algo que repousa em si mesmo, numa estabilidade, numa subsistência, numa quietude: ela é uma “*ousía*”, e o é no modo da “*prote ousía*”, ou seja, da singularidade, do “a cada vez” (*kath’hekaston*), do “este aqui” (*tóde ti*).

A obra vige a partir de um ser *pro-duzido*: ou seja, trazido para fora, trazido para a luz, posto no desvelado. Há dois modos de produção: a *physis* – o deixar que algo emergja e se abra por si mesmo; e a *poiesis* – o pôr algo diante de si no sentido de perfazer, ou seja, de aprontar e de fabricar. Na posição da obra se dá a composição de movimento e repouso, ou seja, de motilidade e quietude. A quietude, no entanto, não é a privação do movimento, mas sim a completude, a consumação do movimento:

A casa que está lá é enquanto posta em evidência no seu aspecto, exposta no desvelado, está neste aspecto. Estando, repousa na forma externa do aspecto. A quietude do pro-duzido não é um nada, mas um recolhimento. Recolheu em si todos os movimentos do produzir a casa, os finalizou no sentido da delimitação que dá o acabamento – *péras, télos* – não do mero cessar. A quietude custodia a consumação do movido. Aquela casa é como *ergon*. “Obra” quer dizer aquilo que repousou na quietude daquilo que tem o aspecto de – estando de pé, jazendo –, aquilo que repousou no ser presente do desvelado (N II, p. 368).

A partir desta exposição do ser-obra, no horizonte da compreensão grega, o que significa “*enérgeia*”? Resposta: O viger como obra em obra, ou, o ser-obra: o ser posto no desvelado, o ser posto ali, na proximidade, o ser posto de modo ereto. Aristóteles inventou então a palavra “*entelékheia*”: o estar-no-fim, no sentido do estar consumado, na plenitude da presença, como um “*tóde ti*”: um este aqui, um singular, um indivíduo. Para Aristóteles, “*ousía*” em sentido predominante, em primeiro lugar e acima de tudo, seria o “*hypokeímenon kath’auto*”, o “*sujeito*”, o *subjacente* em sentido eminente. Por sua vez, a presença em sentido eminente e

primordial, que, por isso, Aristóteles chama de “*prote ousía*”, a presença primordial, primária, a “substância primeira”, segundo a terminologia tradicional, é o permanecer de alguma coisa que, por si mesma, a cada vez permanece e se mantém no ser, prejaz, jaz de antemão na vizinhança, na proximidade. Ser diz respeito, em primeiro lugar, portanto, ao permanecer daquilo que a cada vez perdura: à *prote ousía*, que é a *ousía* do “*kath’hékaston*”: do que se dá a cada vez, quer dizer, o “*respectivo*”, o *singular*, o *individual* (ex.: “este homem aqui”, “este cavalo aqui”). Em sentido secundário (*deutera ousía*), porém, “*ousía*” é a presença do aspecto (*eidos*¹⁷: *aspectus*: espécie), do modo de ser no qual o ente singular se apresenta, ou então a proveniência essencial deste aspecto (*genos*¹⁸: gênero)¹⁹.

Para Aristóteles, portanto, ser (presença/vigência) em sentido primário é o “*hóti estin*”, literalmente, o “*que é*” do que está sendo (ente), aquilo que, na terminologia escolástica, se chamará de “*existentia*” (existência). E ser (presença/vigência) em sentido secundário é o “*tí estin*”, literalmente, o “o que é” do que está sendo (ente), aquilo que, na terminologia escolástica, se chamará de “*essentia*” (essência). A *essência* responde à pergunta “o que é?” um ente (em grego: “*tí estin?*”; em latim: “*quid est?*”). Já a *existência* responde “*que um ente é (quod est)*” à pergunta se um ente é (*an sit?*). A distinção de essência e existência, portanto, nomeia uma diferença no ser: a existência nomeia que o ente é; a essência nomeia o que o ente é. Falando numa linguagem escolástica, Aristóteles estabelece o primado da existência sobre a essência, invertendo o pensamento de Platão, que apresentava o primado da essência sobre a existência. Isso obriga-nos a reportar aquela “*gigantomachia perì tes ousias*”, de que fala Heidegger na introdução de *Ser e Tempo*, no primeiro parágrafo: o combate de

¹⁷ “*Eidos*” deriva do verbo arcaico e poético “*eídomai*”: apareço, sou visto. Significa o aspecto em que algo se faz ver, como também, o brilho, o esplendor, a beleza que reluz neste fazer-se ver.

¹⁸ “*Genos*” vem do verbo “*gígnomai*”: nasço, venho a ser. Significava raça, descendência, proveniência.

¹⁹ Cf. Aristóteles, Categorias 5, 2a 11-19.

gigantes acerca do ser, ou melhor, acerca da entidade do ente enquanto *ousia*: presença, vigência (SZ, p. 2).

Entretanto, a iniciativa de Aristóteles foi mais bem sucedida do que a de Platão? Em que medida? Por mais que Aristóteles pense de modo mais adequado à essência do ser tal como esta se tornou manifesta no início do pensar grego, em que ser e vir a ser, ser e não-ser, ser e aparecer ainda se mantinham numa tensão criadora, a saber, como *physis* (surgimento) e *alétheia* (desencobrimento), Aristóteles ainda pensava em contraposição a Platão e, neste sentido, em dependência dele, ou melhor, em dependência do pensamento “metafísico” que com ele começou. A resposta de Heidegger soa assim:

Todavia, Aristóteles pôde pensar por sua vez a *ousía* como a *enérgeia* somente como contra-ataque em relação à *ousía* como *idea*, de tal maneira que ele mantém então o *eidos* como presença subordinada no patrimônio essencial do ser presente do ente presente em geral. Que Aristóteles pense nos termos indicados de modo mais grego que Platão não quer dizer, todavia, que ele chegue, de novo, mais próximo do pensamento inicial do ser. Entre a *enérgeia* e a essência inicial do ser (*alétheia* – *physis*) está a *idea*. Ambos os modos da *ousía*, a *idea* e a *enérgeia* formam na reciprocidade da sua distinção a estrutura fundamental de toda metafísica, de toda verdade do ente enquanto tal. O ser manifesta a sua essência nestes dois modos: *o ser é presença enquanto manter-se do aspecto. O ser é o perdurar daquilo que é a cada vez em tal aspecto.* Esta dupla presença subsiste com base no ser presente e é, por isso, presença como constância, viger duradouramente, demorar (N II, p. 373; grifo de Heidegger).

Voltando ao começo desta reflexão, em que falávamos de uma “posição metafísica de fundo”, podemos, agora, perguntar: como se caracteriza a posição metafísica de fundo do pensamento grego? E como o homem se situa nela? A palavra que resume esta posição metafísica de fundo é “*ousía*”, o ser presente, a presença como constância, como o viger duradouro, como o demorar; e isso, por sua vez, sob duplo aspecto: a *ousía*, como *idea*, forma, estrutura, perfil estrutural do modo de ser de um ente, ou *eidos*, aspecto; e como *enérgeia*, o perdurar daquilo que é a cada vez, daquilo que é

singular, individuado. Entretanto, a ousía é um desdobramento a essência inicial do ser, que se manifestou no pensamento originário dos primeiros pensadores como *physis* (surgimento) e *alétheia* (desencobrimento). Resumindo, podemos dizer: na antiguidade grega, o homem se era si mesmo e se sabia a si mesmo na pertença ao desvelamento do ente. Ser homem significava ter o próprio fundamento no desvelamento do ente. O ente era aquilo que se apresentava no domínio do desvelado. O ser do ente tinha o caráter de presença e presença constante, perdurável, subsistente (substância). A verdade era o desvelamento daquilo que estava presente. O homem era aquele ente finito, que se media com o desvelamento e o velamento do ente, lutando por alcançar a verdade do ser em meio à aparência do ente (Cf. N II, p. 123).

5. Substância (substancialidade) no medievo.

Dizíamos no começo que a subjetividade é uma concreção histórica da subjetidade. A condição de possibilidade da subjetividade já se dá como *physis-alétheia*, segundo a manifestação essencial do ser concedida aos primeiros pensadores (Heráclito, Parmênides). A partir daí, uma primeira concreção da subjetividade se dá como ousía, “substância”. *Mutatis mutandis*, o medievo ainda teve na “*substantia*” um registro central de sua compreensão do sentido de ser de tudo aquilo que, de alguma maneira, está sendo. Para o medievo, o *subiectum* em sentido próprio é a *substantia*. Não podemos entrar aqui nos pormenores da ontologia medieval. Por isso, daremos apenas uma indicação a partir de uma citação sobre a concepção medieval da realidade:

Todos os entes que constituem as diferentes ordenações das esferas dos entes do universo medieval, desde a esfera das coisas sem vida, das coisas viventes (vegetais), das coisas sensíveis (animais), das coisas humanas (homem, animal-racional), dos espíritos em diferentes níveis de intensidade do ser (os coros dos anjos) até o próprio Deus, enquanto, como Criador de todas as coisas, é fonte de todo ser, são chamados *substâncias* (substâncias compostas e simples). Assim todos os entes, enquanto *obiecta*, isto é, *lançados e mantidos de encontro em face da percepção, da imaginação, do julgar e mirar*, se assentam numa vigência

de fundo, cuja imensidão, profundidade e criatividade prenunciam o ser, uma presença inominável, “denominado” Deus. Sua caracterização é assinalada, como *substância simples* e *a se*, isto é, absoluto assentamento da e na plenitude do ser, por e para si (Harada, 2009, p. 135-136; grifo do autor).

Assim, no medievo, *substantia* e *subiectum* são o mesmo. Tudo aquilo que não é acidental (o que tem o ser apenas “*in alio*”, em outro), ou seja, tudo aquilo que é “*in se*” (em si), em diferentes graus e modos de ser, é substância. Fundamentalmente, porém, há dois modos de ser radicalmente diferentes: o modo de ser do que é principiado por outro (*ens ab alio*: ente a partir de outro) e o modo de ser do que não é principiado, mas que é a partir de si mesmo (*ens a se*), como, por exemplo, a essência divina, em sentido particular, o Pai, na Trindade. Assim, a substancialidade enquanto vigência de fundo do ser, aparece em sentido eminente em Deus, ou, dito de outro modo, na essência divina, na deidade. A substância é, aqui, a prejacência absoluta da deidade. Resumindo o sentido de *substantia* no universo medieval:

Substância, *hypokeímenon* significa, portanto, o prejacente, o *apriori*, a *arché*, a *hyparché*. É o fundo a partir do qual todo um mundo de entes recebem identidade, localização no todo, unidade de participação, no sentido do ser que os faz surgir, crescer e se consumir, como elementos componentes ou melhor estruturantes da eclosão de uma paisagem da possibilidade de ser. Trata-se, portanto, digamos, do ponto de salto do próprio eclodir que se perfaz, como surgir, crescer e consumir-se num possível mundo (Harada, 2009, p. 137-138).

Ora, o “mundo” na concepção medieval da realidade era o “*ordo*” (a ordem), o “*universum*” (o universo: o que está vertido no e para o Um), entendido como “*ens creatum*” (ente criado, criatura). E o homem era, aí, no medievo cristão, a “*imago Dei*” (imagem de Deus), ao mesmo tempo em que era o “*minor mundus*”, o mundo em miniatura, o microcosmo, aquele ente que na unidade de sua essência reúne a multiplicidade do universo; aquele ente com cuja natureza o Deus se une e, que, daí, recebe a possibilidade de se tornar ele mesmo filho de Deus. Sem dúvida,

esta *substantia*, este *subiectum*, o homem, é uma realização privilegiada. Entretanto, o homem aí ainda não é propriamente o sujeito da subjetividade. Como, pois, vem à tona o ser-sujeito da subjetividade? Como se passa da subjetividade como substância para a subjetividade como subjetividade?

6. Subjetividade como subjetividade

Costuma-se caracterizar a passagem do medievo para a modernidade como um processo de libertação das constrictões e restrições que o estar vinculado à doutrina da revelação bíblica e da Igreja impunha ao homem ocidental. Não que esta opinião seja incorreta. É correta, mas pode ser que ela não desvele o essencial, o que se dá como decisivo no nível *histórico-ontológico*. Neste nível de profundidade da história ocidental, o que se dá é uma transformação ontológica, ou seja, “uma nova determinação da verdade do ente no todo e em sua essência” (N II, p. 129). Em que consiste, pois, esta transformação?

Trata-se de uma transformação na *verdade do ser do ente*, ou, dito simplesmente, na verdade do ente. O ser do ente era experimentado e compreendido como *ousía*, *substantia*. Agora, o ser do ente é determinado como objetividade. A vigência ou presença substancial (*Anwesenheit*) agora se torna presença objetiva, objetiva (*Praesenz*). Objetividade diz, aqui, o ser do *objectum*²⁰. Objeto é o que está lançado diante de, em face de – isso quer dizer: é a presença que se dá como correlata de um *representar*. Trata-se, portanto, de uma *presença representativa* (*repräsentative Praesenz*), ou seja, da presença que é *retrorreferida* a um *ego*, respectivamente, a um *si-mesmo* (Cf. N II, p. 409). Representar é trazer diante de si algo como algo, é *intuí-lo* (Cf. N II, p. 425). Objetividade é, pois, representatividade, no sentido da

²⁰ “Objectum” é participio passivo neutro do verbo *objicere*: jogar em face de, diante de. *Objectum* seria, portanto, o que está jogado em face, lançado diante de [...]. Grosso modo, esta palavra latina corresponde ao termo grego “*antikeímenon*”. Com este termo Aristóteles designava os correlatos das faculdades da alma (*De Anima*, 402b, 415a).

presença que se deixa representar, ou seja, apresentar como correlata de um *intuir* (*Anschauuen*), em sentido essencial. Neste novo advento da realidade (nova vigência do ser, ou seja, da entidade do ente e de sua verdade), muda o sentido de presença: a presença-*ousía* se determinava como um apresentar-se no desvelado e com base no desvelado (*alétheia*); a presença-do-representado, a presença representativa, ou seja, objetual ou objetiva, só é atuada a partir de uma *referência* a um *ego* (Cf. N II, p. 409). O *ego cogito*, o “eu penso”, ou mais exatamente, o *ego sum*, *ego existo* – eu sou, eu existo – agora se põe a si mesmo como “*subjectum*”: fundamento de representação de todo o ente. Isto significa: a verdade da coisa, do real, do ente no seu todo, deve estar fundada na verdade da *mente*²¹.

Com que direito, porém? Em razão de que? Em razão de sua indubitabilidade. A Meditação II das *Meditationes de Prima Philosophia* de Descartes nos introduz na justificação *ontológica* deste direito. Ainda que tudo fosse aniquilado pela dúvida, o *ego cogito*, *ego sum* permaneceria de pé em si mesmo, ou seja, o pensar, a mente, a *egoidade* como tal traz consigo o privilégio ontológico de permanecer firme na evidência, na verdade, na certeza de si mesma, mesmo quando tudo é tomado pelo vórtice da dúvida. O *ego*, isto é, a *egoidade*, é indubitável, estável em sua verdade, certo de uma *certeza firme*: aquilo que é certo e inabalável (*quod certum est et inconcussum*)²². Assim, o *ego*, ou

²¹ “*Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit hoc pronunciatum, Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessário esse verum*” – “Assim, portanto, depois de ter ponderado tudo mais do que o bastante, pode ser estatuído que isto que é pronunciado: *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeiro, toda a vez que for proferido por mim ou que for concebido pela mente” (Descartes, 1641/1998, p. 162 – tradução nossa, grifo do próprio texto editado).

²² “*Quare jam denuo meditabor quidnam me olim esse crediderim, priusquam in has cogitationes incidissem; ex quo deinde subducam quidquid allatis rationibus vel minimum potuit infirmari, ut ita tandem praecise remaneat illud tantum quod certum est & inconcussum*” – “Por isso eu agora vou meditar de novo sobre o que eu antes acreditava ser, antes de cair nestas cogitações; disso eu, então, irei subtrair o que quer que possa ser infirmado ainda que

melhor, a egoidade, ou, melhor ainda, a mente, é apresentada agora como a *substantia*, o *subiectum*, o *fundamentum* por excelência. Não se trata, aqui, pois, do eu individual, fático, mas do eu enquanto tal, da essência do eu, da egoidade, ou, como diz Descartes, do *ego* enquanto dado ao *cogito*, ao pensamento²³, ou seja, do *ego* enquanto *res cogitans*, enquanto *mens* (mente)²⁴. A indubitabilidade do *ego* pertence à essência da mente como tal (Cf. Rombach, 1981, p. 448). A mente é uma *presença* cuja autodatidade é autoevidente, por se dar numa intuição imediata. Além disso, ela é uma atenção, um ser presente junto ao real, que pode trazer em si o caráter de um “perceber claro e distinto” do que quer que ela perceba ou intua²⁵, e que tem a capacidade de

minimamente pelas razões aduzidas, a fim de que permaneça precisamente somente aquilo que é certo e inabalável” (Descartes, 1641/1998, p. 162).

²³ “*Cogitare? Hic invenio, cogitatio est, haec sola a me divelli nequit: ego sum, ego existo, certum est. Quandium autem? Nempe quandiu cogito*” – “E o pensar? Eis que encontrei: o pensar é a única coisa que não me pode ser tirada. Eu sou, eu existo; isto é certo. Mas, por quanto tempo? Certamente, enquanto eu penso” (Descartes, 1641/1998, p. 166).

²⁴ “*Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum; sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significatione ignotae. Sum autem res vera, & vere existens; sed qualis res? Dixi, cogitans*” – “Nada agora admito a não ser o que de modo necessário é verdadeiro; eu sou, portanto, precisamente, somente uma coisa pensante, isto é, mente ou ânimo ou intelecto ou razão, vocábulos cuja significação me era antes ignota. Eu sou, pois, uma coisa verdadeira, e verdadeiramente existente; mas, que tipo de coisa? Eu já o disse, uma coisa pensante” (Descartes, 1641/1998, p. 166 – tradução nossa). Mais à frente Descartes diz: “*Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans, quoque, & sentiens*” – “Mas, portanto, o que eu sou? Uma coisa pensante. O que é isto? Certamente, uma coisa que duvida, que entende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também, e que sente” (Descartes, 1641/1998, p. 168).

²⁵ “*Atque, quod notandum est, ejus perceptio non visio, non tactio, non imaginatio est, nec unquam fuit, quamvis prius ita videretur, sed solius mentis inspectio, quae imperfecta esse potest & confusa, ut prius erat, vel clara & distincta, ut nunc est, prout minus vel magis ad illa ex quibus constat attendo*” – “Mas de qualquer modo, há que se notar que a sua percepção [desta cera] não é nem um ver, nem um tocar, nem um imaginar, nem foi jamais algo disso, embora antes parecesse assim, mas um inspecionar da mente somente, que

conter em si, intencionalmente, ou seja, ideal ou espiritualmente, todas as coisas que ela representa. Esta autoevidência e esta capacidade de ser a instância da recepção da evidência da forma (ideia, essência) do que quer que seja caracteriza a mente enquanto “razão pura”.

Subjetividade e objetividade se pertencem como momentos correlativos de uma mesma funcionalidade, que é o processo da representação. O representar, porém, se funda no refletir, na reflexão. Refletir é, fundamentalmente, estar a caminho de si mesmo. Só que este caminho tem um sentido de um regresso. Reflexão é um retorno sobre si mesmo, um virar, um voltar para si mesmo, um dobrar-se sobre si mesmo (Cf. N II, p. 397). Só há objeto lá onde houver sujeito, ou melhor, um “*ego cogito*”, um “eu penso”, uma “apercepção transcendental”, ou seja, uma “consciência de si”. Reflexão é, pois, um redobrar-se sobre si. Na intuição, a consciência põe, no sentido de fazer presente, algo como algo, e isso ela o faz em referência a si mesma, para si mesma. O tornar presente, pondo diante de si algo como algo, se dá à medida que a consciência retorna para si, remete-se de volta para si mesma, fornecendo-se, ante de tudo, a si mesma para si mesma. Somente a partir da reflexão é que pode haver a formação do conceito, em que algo é posto como algo e posto como “idêntico”, ou seja, como uma “mesmidade” fixa e constante (Cf. N II, p. 422 – 425).

O traço fundamental da *subjetividade enquanto subjetividade* consiste em o sujeito *querer-se a si mesmo*, e, assim, em erguer-se autonomamente no sentido de *pôr-se de pé a si mesmo* e de produzir-se, ou seja, de *pôr-se a si mesmo diante de si mesmo*. No pensamento moderno, a *subjetividade*, pela vontade de autoasseguramento, põe a verdade do ente como certeza:

A subjetividade não é um artefato do homem, mas o homem se assegura como aquele ente que é conforme ao ente enquanto tal, porque ele se

pode ser imperfeito e confuso, como era antes, ou claro e distinto, como é agora, à medida que eu preste atenção mais ou menos àquilo de que é constituída” (Descartes, 1641/1998, p. 174).

quer como sujeito-eu e como sujeito-nós, se põe diante de si mesmo, por si mesmo, se remete a si mesmo (N II, p. 346).

Na modernidade, a subjetividade (a subjetividade como egoidade e ipseidade) aparece como autoposição e autoprodução. Isto quer dizer: a egoidade se quer a si mesma, se busca a si mesma, se produz e se fornece a si mesma. O “eu penso” se transforma em “eu ajo” e o “eu ajo” e em “eu quero”. Mas, assim como o “eu penso” é um “eu me penso”, também o “eu ajo” é um “eu me produzo”, e, no fundo, o “eu quero” é um “eu me quero”. A vontade de domínio de tudo que se dá, do lado objetivo da funcionalidade de sujeito e objeto, como ciência (vontade de conhecimento) e como técnica (vontade de controle), se dá, do lado subjetivo da mesma funcionalidade, como busca de autonomia. A subjetividade se experimenta como um querer pôr-se de pé a si mesma, a partir de si mesma; e como um manter-se de pé a si mesma a partir de si mesma.

No horizonte da experiência e da compreensão moderna do ser, a mente é a realidade verdadeira e primordial, mas, na mente, se sobressai tanto o pensar (*repræsentatio*) quanto o querer ou apetecer (*appetitio*), sendo que, por fim, o querer se afirma como cada vez mais decisivo, à medida que a realidade se torna funcionalidade. É a partir do horizonte da funcionalidade como operacionalidade, eficiência e eficácia, que se impõe também a correspondência entre as funções da subjetividade e as funções da objetividade.

7. Subjetividade como instalação do mundo enquanto sistema

Na consumação da metafísica moderna da subjetividade, acontece a antropomorfização de tudo, e, com isso, a experiência e compreensão do ser como vontade chegam a seu ápice com *Hegel*, *Schelling* e *Nietzsche*: em *Hegel*, como *vontade de saber absoluto*; em *Schelling*, como *vontade de amor*; em *Nietzsche*, como *vontade de poder*. Schelling parece pensar a essência do ser de todo o ente nesta direção. De fato, ele chama de “vontade” o ser primordial,

originário, o fundamento do existir de tudo aquilo que existe. Ele diz: “Na última e mais elevada instância, não existe nenhum outro ser além da vontade. A vontade (*Wollen*) é o ser primordial (*Urseyn*)...” (Schelling, 1991, p. 33). Em Nietzsche, o mundo aparece como vontade para o poder, vontade de potência. Enfim, a vontade, é, pois, um querer que se quer a si mesmo, que quer a estabilização e a constância do ser, a unificação, a unidade, no devir e como devir. É uma vontade de realização do mais próprio ser-si-mesmo (*Selbstsein*), da mais própria ipseidade (*Selbstheit*).

Todos estes traços do ser que pertencem à subjetividade como subjetividade desdobram uma essência unitária que, segundo o próprio caráter exigencial, desdobra a si mesma na sua unidade própria, isto é, na junção (*Fügung*) da sua conjuntura essencial (*Wesensgefüge*). Tão logo o ser alcançou a essência da vontade, é em si mesmo sistemático e um sistema. De início o sistema, enquanto unidade de ordem de um saber, aparece somente como a imagem que guia a exposição de todo o sabível na sua estrutura. Porque, porém, o ser mesmo enquanto efetividade é vontade, e a vontade é o unir – que apetece a si mesmo – da unidade do universo, o sistema não é um sistema da ordem que um pensador tenha na cabeça e exponha a cada vez de modo só imperfeito e sempre numa medida unilateral. O sistema, a *systasis*²⁶, é a estrutura essencial da

²⁶ Em grego há a palavra “*synthema*”, que remete ao verbo “*syntithemi*”, que é: pôr junto, recolher, reunir, combinar, associar, urdir, enredar, tramar, maquinar, organizar, dispor, fazer um acordo. “*Synthema*” tinha, pois, o sentido de uma combinação, tanto no sentido de uma convenção ou acordo, quanto no sentido de conexão. Heidegger, porém, aqui, remete à palavra grega “*systasis*”. “*Systasis*” vem de “*Synístemi*”, que significa: a) como verbo transitivo: pôr junto, compor, combinar, conjugar, condensar, tornar consistente, constituir, instituir, fundar, estabelecer, decidir, organizar, recomendar, compor; b) como verbo intransitivo: unir-se, juntar-se, constituir-se, *tomar forma ou corpo e vir a existir*; o assumir consistência ou compacidade (o tornar-se compacto) de uma obra; tratando-se de pessoas, o verbo significa tornar-se e manter-se unidas. O verbo pode ter também um sentido hostil de chocar-se num encontro, de vir a combater-se, de ser envolvido numa batalha. “*Systasis*” significa, pois, em sentido transitivo, o pôr em relação, a apresentação e recomendação de alguém, proteção, comunicação com a divindade; em sentido intransitivo, reunião, assembleia, união política, aliança, concurso, confluência; constituição, composição, estrutura; consistência, densidade, substância, existência.

realidade do real – decerto, só quando a realidade alcançou a sua essência como vontade. Isto acontece quando a verdade se tornou certeza, a qual evoca, a partir da essência do ser, o traço fundamental do asseguramento completo da estrutura em um fundamento que se assegura a si mesmo (N II, p. 413).

Subjetividade enquanto subjetividade é, pois, o homem como centro de referência do mundo e o mundo como sistema. A totalidade do ente já não é o *kosmos* que surge do *kháos*, nem o *ordo* universal da criação divina, o *universum* como expressão de uma *creatio* (criação), mas sim a totalidade do ente que se presenteia e se apresenta objetivamente, isto é, na representação e para a representação do homem; falando nos termos da preleção de 1938, intitulada “Die Zeit des Weltbildes” (“O tempo da imagem do mundo”), pode-se dizer que *o mundo se torna, ele mesmo, uma imagem*. Não se trata, porém, de uma imagem que é outra coisa do que o mundo, algo assim como um quadro que retrata o mundo, que reproduz, no sentido de um retrato ou de uma cópia, o mundo. Trata-se, pelo contrário, de *uma imagem que é o mundo mesmo*: o mundo como a totalidade do que está sendo, cujo sentido de ser se instaura a partir da objetividade, ou seja, o universo (a unidade-totalidade) do que é apresentado e representado em referência à eguidade ou ipseidade. Mais do que isso, imagem do mundo significa: o mundo enquanto aquilo de que o homem está a par, de que ele está inteirado, de que ele continuamente se informa e do qual ele toma conhecimento objetivamente: *o mundo-arranjo, o mundo-rede, o mundo-sistema, o mundo-organização, o mundo-instituição, no qual o homem se instala*. “Onde o mundo se torna imagem, o ente no todo é contado como aquilo em que o homem se instala (*einrichtet*), aquilo que ele, por isso, de modo correspondente, quer trazer para diante de si e ter diante de si e, com isso, num sentido decisivo, pôr diante de si” (HW, p. 89). Imagem do mundo é, pois, o mundo compreendido como imagem. Quando surge o mundo como imagem, o todo do ente, o universo do que está sendo, passa a ser só e à medida que é levado em conta pelo homem que representa e reflete. Com outras palavras:

Agora com a modernidade se instala o mundo. Deve-se compreender, histórica e ontologicamente, portanto, o conceito de sujeito como o conceito de mundo. Sujeito não diz, em primeiro lugar, nem a consciência nem o eu, nem o indivíduo humano nem a pessoa. Sujeito é o suporte real, a infraestrutura de sustentação, o substrato do processo histórico de organização do mundo, que, como fundo e fundamento, reúne tudo e concentra tudo em si e para si. É no sujeito que os aviões voam, é no sujeito que os valores valem, é no sujeito que as instituições dominam, é no sujeito que a técnica e a ciência, a estética e o estado se expandem. Trata-se no sujeito da força de aglutinação e do poder de senhorio das realizações do real (Leão, 2010, p. 172).

Na modernidade, abandona-se o horizonte teológico da doutrina da criação, mas se mantém a pressuposição de uma “ordem”. Em lugar da “ordem da criação”, entra e vige agora a “ordem do mundo”, entendendo-se mundo no sentido da instalação humana, conforme foi dito acima. Mas, em que consiste esta ordem do mundo, que substitui a ordem da criação? Heidegger, na preleção de 1930, “Von Wesen der Wahrheit” (“Da essência da verdade”), caracteriza esta ordem como “o ser passível de planificação (*Planbarkeit*) de todos os objetos por meio da razão universal (*Weltvernunft*), que se dá a si mesma a lei e, daí, também reivindica a compreensibilidade imediata do seu proceder (aquilo que se tem por “lógico”)” (WM, p. 181). O mundo é, portanto, o planificável, o programável, o calculável, enfim, o que é passível de ser representado num processo matemático-lógico. Dos corifeus da nascente ciência moderna²⁷ a Hegel, a infraestrutura do mundo será dada pela *razão*, ou seja, pelo pensamento representador-calculador, enfim, pelo projeto matemático-lógico. Na consumação da era moderna e da história da metafísica ocidental, Hegel dirá que “O Lógico (é) a forma absoluta da verdade e muito mais que isso, a verdade pura em si mesma” (*apud* IM, p. 147).

²⁷ Galileu Galilei (1564-1642), René Descartes (1596-1650), Christian Huygens (1629-1695) e Isaac Newton (1642-1727).

8. Da objetividade à disponibilidade.

Fim da subjetividade e da subjetividade?

Esta consumação continua acontecendo no mundo contemporâneo com a transformação da lógica em *logística*²⁸ e com o surgimento da *cibernética* como uma ciência que mantém numa unidade rigorosamente técnica a diversidade dos conhecimentos. Num texto intitulado “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens” (“O fim da filosofia e a tarefa do pensar”), cuja tradução francesa, feita por Jean Beaufret, que foi publicada em 1964 numa coletânea de textos reunida pela Unesco, Heidegger assim indicava o papel da cibernética:

Esta ciência corresponde à determinação do homem enquanto o ser agente-social. Pois ela é a teoria do controle do possível planificar e instalar do trabalho humano. A cibernética transforma a linguagem num intercâmbio de informações. As artes se tornam instrumentos controlados e controladores da informação (ZSD, p. 65 – tradução nossa).

Em uma conferência dada por Heidegger em 30 de outubro de 1965, por ocasião de celebrações em honra de Ludwig Binswanger, que fora publicada em 1984 sob o título “Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens” (“Para a questão da determinação da coisa do pensar”), Heidegger adverte que, em sua consumação, a filosofia se dissolve em ciências autônomas, da natureza e da história, e que a cibernética exerce em relação a estas um papel unificador, não no sentido de uma ciência fundamental, mas sim no sentido de uma unidade rigorosamente

²⁸ Toma-se aqui a palavra “logística” em seu sentido contemporâneo, ou seja, como “lógica algorítmica”. Segundo o *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*, de Lalande, a lógica algorítmica é um “sistema de notações e de regras de cálculo, análogas às da álgebra, que permite quer somente representar operações da lógica clássica de maneira mais condensada e mais rigorosa, quer alargá-la e definir operações novas, p. ex. as que concernem às funções lógicas, à lógica das relações, etc.” (Lalande, 1999, p. 43). Em sentido diverso, a palavra é bem antiga. Já Platão, com efeito, usava a expressão “*logistikè tekhnè*” (Górgias 450 d, República, 525 b, etc.) para designar a “aritmética prática” (Cf. Lalande, 1999, p. 636).

técnica. E acrescenta: “a cibernética é predisposta (*eingestellt*) para preparar e fabricar (*bereit- und herzustellen*) a perspectiva sobre os processos comumente controláveis” (FC p. 32)²⁹. Entretanto, o domínio da cibernética, na esfera do conhecimento, e, com ela, da informação e da informatização e, com isso, do virtual, é apenas o sinal distintivo de uma nova transformação ontológica da verdade do ente: a presença do ente já não é a presença como vigência no desvelado, não é nem mesmo mais a presença do ente no sentido da presença-objetual, que se dá na e para o representar (*vorstellen*), mas sim a presença do que está posto em função de uma disponibilidade, do que está a postos para um descobrimento desafiador (*herausfordernden Entbergen*), explora, isto é, extrai do encobrimento o que quer que seja, predispondo-o para ser processado, estocado, encomendado, enfim, empregado. É o real como encomenda; a realidade como encomendabilidade, conforme o famoso texto intitulado “Die Frage nach der Technik” (“A questão da técnica”), de 1953 (Cf. VA, p. 18-23). Neste texto, Heidegger já advertia o fim do objeto (*Gegenstand*). O real já não é mais caracterizado em sua presença como o que está contraposto ao ego como objeto de representação (*Gegestand* ou *Objekt*), mas sim como o que está assegurado e sob controle, a postos para ser empregado, enfim, o que se dá numa disponibilidade para uma efetividade (*Bestand*).

No texto de 1965, Heidegger retoma esta transformação ontológica. Ele diz: “entretanto, porém, a presença daquilo que é presente perdeu também o seu sentido de objetividade. Aquilo que é presente diz respeito ao homem de hoje como algo que se pode sempre empregar” (FC, p. 35). Ora, o que é empregável é empregável para quem? Para os homens individuais, que enquanto sujeitos se contrapõem aos objetos? A resposta é: não. É empregável para o ser-um-com-o-outro e o ser-um-para-o-outro da sociedade. Seria, então a sociedade, o nós, o novo sujeito? Também não. Na verdade, o homem, quer como indivíduo, quer

²⁹ Deste texto só dispomos de uma versão italiana. Cf. Referências Bibliográficas.

como sociedade, quer, ainda como humanidade da civilização planetária da técnica, está ele mesmo posto no pertencimento à disponibilidade. Não só no sentido de que ele mesmo e tudo o que é humano é posto como recurso a ser explorado e empregado em vista da eficiência, mas também no sentido de que o homem é chamado a participar deste modo de descobrimento, empreendendo a empreitada da técnica (Cf. VA, p. 22). Em um texto de 1969 (quando Heidegger tinha completado 80 anos), ele diz: “o homem de hoje pensa que se faz a si mesmo e às coisas às sua volta. Não lhe chega nem lhe é acessível que a encomendabilidade do acervo constante de encomendas em estoque não seja senão um destino velado do que os gregos pensaram como a vigência do vigente” (MH, p. 54). O fim da objetividade é também o fim da subjetividade? O que é da subjetividade no fim da subjetividade? Outra forma de subjetividade substitui a subjetividade? Ou, com o fim da metafísica, chega ao fim também toda forma de subjetividade? Em que tudo isso desemboca? No nada? Ou o declínio (*Untergang*) em que finda o dia ocidental de dois milênios e meio é o acontecer de uma derrocada (*Niedergang*) ou é o apelo para uma passagem (*Übergang*) que requer uma outra vigência do homem, aberta para uma outra parusia do ser?

Referências

DESCARTES, R. (1641). *Meditationes de prima philosophia / Meditazioni metafisiche*. Milano: Rusconi, 1998.

HARADA, F. H. *Iniciação à Filosofia*. Teresópolis: Daimon, 2009.

HEIDEGGER, M. (1927). *Sein und Zeit (SZ)*. Tübingen: Max Niemeyer, 1986.

HEIDEGGER, M (1953). *Introdução à Metafísica (IM)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

- HEIDEGGER, M. A questão sobre a morada do homem (MH). *Revista Vozes*, ano 71, n. 4, 1977, p. 53-54.
- HEIDEGGER, M. *Filosofia e cibernética* (FC). Pisa: ETS, 1988.
- HEIDEGGER, M. *Zur Sache des Denkens* (ZSD). Tübingen: Max Niemeyer, 1988.
- HEIDEGGER, M. *Wegmarken* (WM). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990.
- HEIDEGGER, M. *Holzwege* (HW). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- HEIDEGGER, M. *Vorträge und Aufsätze* (VA). Stuttgart: Neske, 1997.
- HEIDEGGER, M. *Heráclito* (HER). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche II* (N II). Stuttgart: Günther Neske, 1998.
- LEÃO, E. C. *Filosofia grega: uma introdução*. Teresópolis: Daimon, 2010.
- LEÃO, E. C. *Filosofia Contemporânea*. Teresópolis: Daimon, 2013.
- ROMBACH, H. *Substanz, System, Struktur*. Freiburg [Breisgau]/München: Alber, 1981. v. 1
- SHELLING, F. W. *A essência da liberdade humana: investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e das questões conexas*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- VOLPI, F. Der Bezug zu Platon und Aristoteles in Heideggers Fundamentalverständnis der Technik. In: BIEMEL, W. & F-W. (Ed.). *Kunst und Technik: Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger* (p. 67-91). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.