

DA FILOSOFIA DA SUBJETIVIDADE À FILOSOFIA DO SER: RESUMO PROGRAMÁTICO¹

Manfredo Oliveira²

Resumo:

Apresenta-se aqui a tradução para o Português de um capítulo do livro *Subjektivität und Vermittlung. Studien zur Entwicklung des transzendentalen Denkens bei I. Kant, E. Husserl und H. Wagner* (München: Wilhelm Fink Verlag, 1973, [p. 294-322]), de Manfredo Oliveira. O livro foi originalmente a sua Tese de doutorado, defendida em 1971, na Universidade Ludwig-Maximilian de Munique. A tradução é do próprio autor, revista pelo Prof. Evaldo Sampaio. Em complemento à entrevista concedida por Manfredo Oliveira que integra este dossiê, a tradução inédita deste texto tem o propósito de mostrar como os temas essenciais de sua reflexão já estão presentes naquele primeiro trabalho.

Palavras-chave: Metafísica. Filosofia Transcendental. Filosofia contemporânea.

TOWARDS THE PHILOSOPHY OF BEING TO THE PHILOSOPHY OF SUBJECTIVITY

252

Abstract:

This is a Portuguese translation of a chapter from the book *Subjektivität und Vermittlung. Studien zur Entwicklung des transzendentalen Denkens bei I. Kant, E. Husserl und H. Wagner* (München: Wilhelm Fink Verlag, 1973, [p. 294-322]), by Manfredo Oliveira. The book was originally his doctoral thesis, which he defended in 1971 at the Ludwig-Maximilian University in Munich. The translation is by the author himself, revised by Prof Evaldo Sampaio. As a complement to the interview with Manfredo Oliveira that forms part of this special issue, the translation of this text aims to show how the essential themes of his reflection are already present in that first work.

Keywords: Metaphysics. Transcendental philosophy. Contemporary philosophy.

¹ Trata-se do último capítulo de minha tese de doutorado, concluída em 1971, na Universidade Ludwig-Maximilian de Munique, Alemanha. M. A. de OLIVEIRA, *Subjektivität und Vermittlung. Studien zur Entwicklung des transzendentalen Denkens bei I. Kant, E. Husserl und H. Wagner*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1973. Minha tradução, revista pelo Prof. Evaldo Sampaio, é do último capítulo que se intitula: Terceira Parte: Reflexões críticas, p. 294-322.

² Prof. Emérito da Universidade Federal do Ceará. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1593-5573>.

A. Observações metodológicas prévias

Nossa consideração da tradição do pensamento ocidental não tinha como objetivo referir-me a formas de pensamento que se substituem mutuamente uma à outra; ela pretendia, de antemão, ser compreendida como uma tentativa de inquirir uma postura possibilitada através da história e da situação atual, isto é, alcançar a mediação histórico-filosófica de nossa própria posição através de uma compreensão renovada da tradição sobretudo da forma moderna de reflexão. No início de nossas considerações apontamos para o fato de que um tal procedimento inclui necessariamente um círculo, que revela a estrutura da reflexão filosófica.

Esse círculo consiste no fato de que nossa interpretação da história do pensamento ocidental, de um lado, só foi possível na medida em que se radica numa compreensão abrangente desta própria história de pensamento; por outro lado, essa compreensão só é possível através das interpretações singulares das próprias formas de pensamento. Toda interpretação é circular e, enquanto tal, de nenhum modo esse círculo significa um erro lógico, mas contém os pressupostos lógicos de qualquer procedimento de interpretação.

Nesse sentido, a postura que nos é possível hoje aparece como resultado de uma reflexão que se aprofundou historicamente, ou seja, enquanto resultado, cuja mediação é a própria história. Enquanto tal, ela aparece como algo último assim que a própria história é o evento de sua revelação. Por outro lado, este algo último é, de certo modo, primeiro, pois é a condição de possibilidade de nossa confrontação crítica com a tradição de pensamento que só hoje se fez possível. Assim, o pensamento é essencialmente histórico e sua “coisa” só é alcançada, quando a história é pensada. Esta reflexão primordial que, ao mesmo tempo, é pressuposição e resultado de nossa interpretação, queremos tentar examinar expressamente. O que foi discutido até aqui deve ser compreendido como não mais do que uma antecipação “refletente” do que esta tentativa pretende expor. Nossas considerações objetivam apenas oferecer um resumo programático do que pode ser chamada a postura especulativo-sistemática de nosso trabalho. Elas são por isto necessariamente fragmentárias. Uma apresentação exaustiva exigiria um outro trabalho.

B. A não tematização do “chão” do pensamento transcendental

A filosofia transcendental, enquanto forma histórica do pensamento ocidental, não significa simplesmente uma autofundamentação do pensamento tentada através de um pensamento não histórico cuja autocerteza irrefutável e radical é efetivada sem qualquer relacionamento à história do pensamento. Ela é, ela mesma, em seu horizonte de questões, historicamente mediada uma pergunta pela subjetividade mediadora, deixada sem consideração no pensamento da antiguidade, mas em si mesma indispensável e tematizada aqui em sua expressividade plena o que evidencia sua vinculação com a metafísica clássica³. A expressão linguística desta pergunta, enquanto a pergunta central e decisiva para todas as outras perguntas do pensamento transcendental, significa o pôr-se a si mesmo em questão do pensamento que foi possibilitado no ocidente através da dissolução da metafísica medieval. A prova disto é a execução do nosso trabalho. Num primeiro sentido, a filosofia transcendental significa, antes de tudo, um aprofundamento desse pensamento que caracteriza a humanidade ocidental, ou seja, da metafísica. Seu objetivo era articular uma visão racional abrangente sobre a totalidade dos entes enquanto totalidade. Tudo é considerado em seu pertencer à conexão do todo. Isto significou para Aristóteles articular a pergunta pelo ente enquanto tal através de que se expressa uma diferença fundamental, ou seja, a diferença entre o ente e sua “entidade”, isto é, sua essencialidade. Esta diferença que, nós com M. Müller denominamos diferença eidética, é o chão da reflexão da metafísica aristotélica através de que se mostra que a pergunta desse pensamento se concretiza através da pergunta sobre a duplicidade do ser, isto é, pela presença do que está presente⁴.

Esse pensamento se movimenta no seio de uma totalidade que significa “conexão” universal na medida em que a tudo o que é, compete uma essência. A essencialidade, enquanto conexão universal, é por isto aquilo que em última instância é querido e buscado por esse pensamento. O ser humano, que capta essa totalidade, é considerado, como todos os outros entes, como um dos diferentes níveis de efetivação dos entes na ordem cósmica universal. O pensamento é certamente o lugar em que

³ Enquanto a filosofia transcendental expressa esta questão essencial, sua continuidade com a metafísica não é uma sucessão exterior, mas um movimento objetivo de entrada na “coisa” deste pensamento.

⁴ Cf. TUGENDHAT E., TI KATA TINOS *Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung Aristotelischer Grundbegriffe*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1958, p. 20 e ss. L. B. Puntel mostrou que o pensamento de Tomás de Aquino, baseando-se no pensamento aristotélico, compreendeu ser enquanto “trindade”, isto é, enquanto estrutura de subjectum-essentia-esse. Cf. PUNTEL L.B., *Analogie und Geschichtlichkeit I. Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1969, p. 222 e ss.

essa visão geral é articulada, mas ele é por assim dizer absorvido nesse todo, ele é incorporado na conexão universal do ser em que ele ocupa seu lugar determinado.

Pode-se, numa primeira aproximação, denominar essa posição de objetivista-cosmocêntrica em primeiro lugar no sentido de que aqui a reflexão se concentra primariamente naquilo que é pensado, ou seja, na ordem cósmica e somente posteriormente, quando já estabelecido o que é o ente, põe a questão sobre o pensamento que pensa o ente. O saber, enquanto comportamento do sujeito pensante para com as coisas, não é levado em consideração na reflexão que tenta articular o que são as coisas em si mesmas.

Nesse sentido, esta posição contém uma “ingenuidade” porque nos é impossível saber o que o ente é sem refletir expressamente o que e como sabemos dele. A pergunta expressa sobre o saber que sabe do ente significa por essa razão um aprofundamento da metafísica pelo que se mostra como o novo pensamento se põe em continuidade com a metafísica, ou seja, que tem nela sua mediação histórica. O surgimento de algo como a filosofia transcendental, pelo menos em seu sentido universal, significa por isso a efetivação enquanto desdobramento da “lógica imanente” da própria metafísica.

A filosofia transcendental está, porém, em continuidade com a metafísica num sentido mais concreto já que ela nada mais significa, por um lado, que o outro lado do movimento do pensamento que emergiu com a metafísica e, de outro lado, a radicalização e a fixação do fundamento no seio do qual esta metafísica se movimentou expressamente. Que nós consideremos esse pensamento o outro lado da metafísica, significa que já julgamos a partir de um nível mais profundo de reflexão, o que nos possibilita pensar ambas as figuras de nosso pensamento ocidental como tentativas unilaterais de considerar o propriamente digno de ser pensado e, assim, situar a ambos. O que isto significou ainda mais concretamente, mostrar-se-á gradualmente pelo desdobramento de nossa reflexão.

Vinculando-nos a L. B. Puntel afirmamos, em nossa curta reflexão sobre Tomás de Aquino, que o pensamento dele atentou para esse nível de reflexão na medida em que a reflexão aqui remete a uma unidade de pensamento e ser, ou seja, a pressupõe, sem que ele fosse capaz de considerar justamente essa unidade a “coisa” própria da reflexão. Tomás se esforça, sobretudo em sua doutrina sobre os “nomina transcendentia”, em compreender a “convenientia” entre “anima” e “ens”. Uma

tentativa, que, indo além do campo próprio explícito de sua reflexão, aponta para a “convenientia” originária que queremos tematizar nesse trabalho⁵.

A “convenientia” permanece em Tomás uma “convenientia” secundária na medida em que ele parte dos dois pontos já determinados em si, “anima” e “ens”, e considera a “convenientia” produzida pela faculdade da “anima”. Isso em que a metafísica efetiva sua reflexão é o da dualidade de pensar e ser, que vale como uma “evidência” deste pensamento. Esse fundamento de nenhuma forma é abandonado, quando o pensamento na modernidade, desde o nominalismo, deixa sua posição cosmocêntrica e se torna antropocêntrico. Com isso o movimento da reflexão é somente direcionado para o lado oposto no seio da dualidade de pensar e ser pressuposta como evidente. O pensar não é mais deixado sem consideração incluído agora na conexão do todo, mas abruptamente cortado de tudo mais.

A partir de então, o pensar busca sua “autofundamentação, uma palavra que é muito importante para determinar o lugar deste pensamento. “Auto” designa aqui a execução do pensar que sabe de si mesmo, que se concentra inteiramente em si mesmo e nisso se separa do outro enquanto sua contrapartida. Mesmo quando é dito que a filosofia transcendental não é nem saber do objeto nem saber do sujeito, mas de sua unidade, isso deve ser compreendido assim que esta unidade-sujeito-objeto é uma unidade produzida pela subjetividade transcendental e enquanto tal permanece subjetiva. Não é a relação mesma, enquanto unidade, que é a origem em que se revela o que são o sujeito e o objeto, respectivamente, ser humano e ente, mas o sujeito enquanto fundamento da originação da relação ao outro de si mesmo. Enquanto fundamento da determinação de tudo o pensamento humano entra numa contraposição fundamental a tudo que não é ele mesmo e através disto é fixada a contraposição entre pensamento e ser.

O ser é, então, compreendido como a contraposição caótica, indeterminada, à subjetividade que somente através da atividade formadora, determinante, da subjetividade humana recebe uma conexão, uma determinação. Nesta perspectiva o ser humano não é um ente entre outros, mas o que os entes são é o ser humano que tem que dizer. Conhecer o que as coisas são, significa desde o nominalismo, conhecer a sua determinação “objetiva” e isso é aqui unicamente uma produção da subjetividade. O ser é visto aqui apenas enquanto objeto, ou seja, enquanto algo que recebe uma

⁵ Cf. a respeito: L.B. Puntel, op. cit., p. 242 e ss.

determinação da subjetividade que se medeia a si mesma. Por isso a unidade pensada na filosofia transcendental aparece como uma unidade somente formal. Para falar com Hegel, “ela tem imediatamente uma infinita não identidade contra si ou a seu lado com a qual tem se unir de uma forma incompreensível”⁶.

A dualidade entre pensamento e ser é o que esse pensamento assumiu sem problemas da tradição que lhe lugar fornece o quadro da reflexão. A não consideração desse quadro sobre o qual ela se movimenta mostra como a pretensão absoluto-crítica da filosofia transcendental é cega frente a seu próprio horizonte de determinação. A filosofia transcendental levanta a pretensão de responder radicalmente à pergunta sobre a autofundamentação do saber. A consciência ou o saber aparece aqui como aquela instância última, irrefutável, a partir de onde todo o processo do pensamento tem que buscar seu fundamento. Por essa razão, a consciência assim compreendida é propriamente e, em última instância, a coisa do próprio pensamento. Já que tudo o que é pensado só é dado no medium da consciência o enfoque da filosofia transcendental aparece como o enfoque universal enquanto tal, o que não pode mais ser julgado uma vez que todo outro saber, que não assume esse enfoque, contém um esquecimento do saber e enquanto tal significa uma recaída na metafísica antiga, pré-crítica, pré-transcendental.

Ela só pode afirmar isso porque não pensa seu próprio fundamento, mas o assume sem problemas apesar de sua radicalidade. Neste sentido, esse pensamento ignora o seu donde e o seu para onde. Ele tenta repensar tudo o que de algum modo foi tema da reflexão filosófica e isso deve significar aqui de uma forma adequada à cientificidade da filosofia enquanto última e primeira “ciência”, ou seja, enquanto confere a tudo a sua fundamentação última. Esse pensamento só pode fazer isso enquanto refere tudo à subjetividade e, assim, por um lado, põe os diferentes elementos do pensamento em conexão, por outro lado, fundamenta-os todos a partir da própria subjetividade. A subjetividade é por isto a medida determinante de tudo o que de algum modo é pensado. Tal pensamento não deixa emergir o todo do conceituado filosoficamente a partir de si mesmo, mas interpreta esse todo a partir da subjetividade e por isso só chega a um todo que “permanece afetado pela determinidade da subjetividade”⁷.

⁶ Cf. HEGEL G.W.F., *Glauben und Wissen*, ed. por G. Lasson, Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1962, p. 22.

⁷ Cf. HEGEL G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, ed. por G. Lasson, Hamburg: Verlag von Felix Meiner.

C. A Identidade originária esquecida enquanto o propriamente digno de ser pensado

A filosofia transcendental parte em seu enfoque da afirmação de uma dupla absolutidade, ou seja, da subjetividade e de seu outro. O outro da subjetividade é absoluto pelo menos no sentido de que não é produzido pela subjetividade em sua existência, mas é pressuposto. Por sua vez a subjetividade é absoluta no sentido de que é o único fundamento para qualquer determinação, a saber, tanto da determinação do outro de si como também de sua própria autodeterminação. A dualidade se revela como dupla absolutidade: o sujeito é tão absoluto como o outro que se encontra para além dele. Esse estar para além deve ser entendido estritamente no sentido do que se exprimiu em nossa interpretação de Kant, Husserl e Wagner. Esse estar para além permanece pressuposto mesmo quando a filosofia transcendental afirma que ela não fala nem do objeto nem do saber sozinhos, mas da relação, da intencionalidade. A unidade, que é pensada aqui, não pode exprimir a diferença própria do outro, isto é, sua alteridade autêntica, mas significa antes uma funcionalização total do outro, que, porém, pressupõe uma absolutidade do outro em seu existir a fim de que a subjetividade se possa compreender enquanto finita.

A relação de saber entre os dois pontos pensados em primeiro lugar em isolamento é, contudo, produzida pela subjetividade. A subjetividade produz o horizonte da “objetualidade”, isto é, o fundamento para que o outro possa receber dela uma determinação unitária. A subjetividade, porém, enquanto horizonte puro e formal, é em si vazia e por isso precisa do outro de si mesma para poder dar a si mesma uma determinação de tal modo que o movimento de determinação do outro significa ao mesmo tempo autodeterminação da subjetividade. Essa subjetividade isolada para si, que é o lugar de determinação do que é, medeia-se a si mesma enquanto busca o outro; esse movimento pode, contudo, ser considerado interminável.

O processo de objetivação nada mais é do que o processo de mediação da Eu-Subjetividade enquanto o fundamento que se medeia a si mesmo. O outro está em função da transcendentalidade deste sujeito e, enquanto tal, nunca é atingido, ou seja, no que ele é em si. Para a filosofia transcendental parece que tal pergunta é impossível, porque ela já significa para esse pensamento uma recaída no ponto de vista pré-crítico. O que sabemos do outro é, por assim dizer, o que pomos nós mesmos nele, pois tudo é

(resolver)

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 33	Edição Especial	p. 252 - 277
--------------------------	--------	-------	-----------------	--------------

dado no medium da consciência e, através disso, é determinado pela consciência. Em última instância a subjetividade só conhece a si mesma: subjetividade e objetividade significam aqui o mesmo.

No entanto, essa filosofia tem que falar de um “resto”, pois o outro enquanto outro não pode ser explicado a partir da subjetividade. O outro enquanto outro, enquanto tal, escapa à tentativa de fundamentação total por parte da subjetividade. Então, teríamos que perguntar como o pensamento e a consciência devem ser compreendidos a fim de que o outro possa mostrar-se em seu ser próprio. Essa pergunta, de modo algum, significaria que tenhamos abandonado o campo da subjetividade e perguntado por um “Em si” para além da consciência. Não se trata aqui de uma pergunta “ingênua” de um pensamento esquecido do logos, mas de um pensar até o fim a essência do pensamento.

A Filosofia transcendental restringe o sentido da consciência e do pensamento ao âmbito da subjetividade transcendental. Quando o pensamento, porém, reflete totalmente sobre si mesmo, ele sabe de si mesmo confrontado com perguntas que não são mais classificáveis no horizonte de uma filosofia transcendental. Pode-se dizer que a velha pergunta da filosofia transcendental surge aqui de novo: como é possível o conhecimento? Isso é verdade, mas esta pergunta num movimento de reflexão que mudará radicalmente seu sentido. Não se pergunta aqui a partir da subjetividade como fundamento de possibilidade do saber do outro, mas numa transformação iniciante se pergunta como a consciência deve ser pensada de tal modo que o outro possa emergir em seu ser próprio.

Quando nos põmos no quadro da filosofia transcendental, então, temos que falar mais uma vez do movimento entre a consciência e o outro. A consciência encontra o outro; o outro lhe é dado. A pergunta se concretiza mais e significa agora: “como o encontro enquanto é tal possível?”. Nossa pergunta inicial manifesta-se agora como pergunta pela condição de possibilidade do encontro enquanto tal. Uma tal interrogação pergunta mais profundamente do que a filosofia transcendental. Que ela possa enquanto tal ser levantada, significa uma superação da filosofia transcendental no sentido de que aqui se pensa mais originariamente. A pergunta pela condição de possibilidade do encontro enquanto tal pergunta mais profundamente do que a filosofia transcendental, pois encontro significa unidade, identidade entre os que se encontram.

Quando se pergunta agora pela condição de possibilidade do encontro enquanto tal, isso significa uma pergunta por uma identidade que anteriormente

possibilita justamente o encontro em sua essência e não por uma identidade que só posteriormente é atingida através do próprio encontro. Aqui se traz a transcendência para a linguagem que, no entanto, é pensada de outra forma de como se faz na filosofia transcendental. Para podermos compreender mais claramente podemos comparar nossa pergunta com a pergunta de Kant em sua lógica transcendental. Como é conhecido, Kant distingue sua lógica transcendental da lógica formal tradicional pelo fato de a lógica transcendental não abstrair de toda relação ao objeto, mas vai precisamente à origem de nosso conhecimento de objetos na medida em que este pode ser pensado através da autorreflexão do entendimento.

A distinção kantiana entre pensamento e conhecimento se radica nesta distinção. Pensamento significa nada mais do que “pura possibilidade de verdade”; nesse sentido a lógica formal é um pensamento do pensamento enquanto lugar da verdade possível. A lógica transcendental, ao contrário, tem a ver com verdade realizada, respectivamente, com sua própria origem. Ela é por isso a autocertificação a partir da subjetividade das condições de possibilidade da verdade produzida por ela mesma. Dessa forma, a subjetividade emerge como o fundamento último possibilitador de verdade, enquanto a base última, enquanto “subjectum veritatis”. Assim se dirige o retorno do pensamento à subjetividade enquanto este fundamento último da verdade, que então se revela como fundamento subjetivo.

Nossa pergunta se dirige, contudo, à condição de possibilidade do pensamento enquanto tal; pensamento tomado aqui justamente num sentido que precede a distinção kantiana entre pensamento e conhecimento. Está em jogo aqui a pergunta pelo horizonte último do pensamento enquanto tal, a pergunta pelo donde último do pensamento, ou seja, pelo horizonte último já sempre dado no seio do qual nosso pensamento subjetivo se movimenta. O pensamento disso que já precede qualquer pensamento ocorre enquanto uma transcendência que não transcende para a subjetividade, mas para a totalidade já previamente experimentada que funda cada transcendência no conhecimento humano e no querer. Chamaremos a esse último de “ser”. Assim já podemos dizer que a nossa pergunta, vista a partir de Kant, é a pergunta pelo ser como fundamento último do pensamento e do conhecimento. Esta determinação prévia deve ser considerada unilateral no sentido de que o sentido do ser se mostra aqui somente enquanto verdade originária. Nossas considerações posteriores mostrarão como determinar o “sentido pleno” do ser.

A identidade, que aqui está em jogo, é aquele espaço em que se radicam e estão em acordo tanto subjetividade-consciência-ser humano como seu outro, que é um fundamento possibilitador mais originário de que ambos os polos. Numa palavra, ambos, ser humano e ente, enquanto os diferentes, emergem desta mesmidade originária, que não é algo posterior, mas a origem da revelação do que ser humano e ente são. Isto significa, então, que a relação entre consciência e ser não é para ser pensada como uma relação ôntico-posterior entre dois pontos ou dois polos, ou seja, como uma relação direta de um para o outro, mas como aquela identidade originária que anteriormente torna possível algo como uma relação enquanto encontro de ato e objeto, consciência e ente. Essa identidade cabe ser pensada como união entre ambos o que significa que sua relacionalidade se radica numa revelação mais originária em relação a eles que justamente constitui o espaço de seu encontro. Que o ente se revele à consciência, e precisamente enquanto ente, só é possível através da revelação originária e através disso a consciência, respectivamente o pensamento, se manifesta em sua essência dessa identidade originária.

A pergunta de Kant enquanto a pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento objetivo é uma pergunta pela unidade no conhecimento já que todo conhecimento é uma “ síntese do múltiplo” (KrV A 77). A síntese empírico-fática, que ocorre na execução do conhecimento objetivo é possibilitada através de uma “unidade a priori” enquanto princípio prévio. Essa unidade subjetivo-apriórica é a unidade que constitui a coisa do conhecimento transcendental. A unidade é pensada como “egológica”, subjetivamente articulada, e com isto a dualidade de sujeito e objeto não é propriamente superada. A unidade recai apenas em um membro da dualidade, ou seja, na Subjetividade. Essa é uma característica essencial do pensamento transcendental, que se conserva em todas as suas variantes.

Agora se revelou fundamentalmente o sentido de nossa pergunta e foi mostrado a partir de que ponto de vista discutimos ambas as formas de nosso pensamento ocidental. Por essa razão, ambas as posições se manifestam como unilaterais e secundárias já que elas ignoram a pergunta aqui levantada o que significa que elas nunca pensam propriamente a “relação” enquanto tal, mas somente os “relacionados”, um procedimento que agora se revela impossível uma vez que os “relacionados” só se manifestam em seus diferentes “em si mesmos”, quando a relação é pensada enquanto tal. Somente na base da identidade se pode investigar que sentido tem a diferença entre ser humano e ente. Através disto, de nenhuma forma, esta

diferença é negada ou negligenciada, mas antes só desta forma é determinado o lugar a partir de onde ela pode ser interpretada.

Nessa perspectiva, a pergunta filosófica não significa a fixação do campo da dualidade, respectivamente da diferença, da contraposição entre pensamento e ente, mas ela pergunta pelo sentido dessa diferença enquanto pergunta pela identidade que a possibilita. Esta identidade de identidade e diferença é o que é propriamente digno de ser perguntado e pensado, que fornece propriamente uma moldura a qualquer outra pergunta. Essa forma de perguntar significa em si uma superação de nossa tradição de pensamento na medida em que ela significa um retorno a seu fundamento. Somente ela libera o fundamento e a profundidade dessa tradição, pois a tradição pensa sempre expressamente na base do “chão” da dualidade, respectivamente da diferença, na medida em que diferencia e determina os diferentes. O acontecimento da diferença nela mesma ela não pensa, pois com isso ela teria pensado a “mesmidade” que atua na diferença, isto é, a unidade ou o idêntico dos diferentes⁸.

Se tentamos pensar mais originariamente do que a tradição, isso significa que queremos pensar a diferença enquanto diferença e isto quer dizer que queremos pensar a identidade atuante na diferença que deixa emergir a diferença e os diferentes. A tarefa do pensamento se determina enquanto pensar a mútua pertença de identidade e diferença. Isto significa que esta identidade não é para ser pensada como uma identidade abstrata, formal, mas como uma como uma identidade que se diferencia de si mesma. Nem a diferença e os diferentes para si mesmos nem a identidade sozinha, podem ser pensados. Somente a identidade de identidade e diferença constituem a coisa do pensamento.

Esse pensamento permite uma rearticulação das perguntas que aquela tradição levantou. Tanto a pergunta pelo ente enquanto tal, como ela foi posta na metafísica greco-medieval, como a pergunta pela subjetividade, têm que ser postas antes de forma diferente, isto é, de uma maneira que esboçaremos depois. O que se mostra nessa etapa de nossa reflexão é que nem o ponto de vista objetivo-cosmocêntrico nem o subjetivo-antropocêntrico são capazes de exprimir linguisticamente a “situação”

⁸ Aristóteles diferencia diferença e diversidade pelo fato de que para que se possa determinar uma diferença temos que já ter visto a “mesmidade” que unicamente possibilita a diferença. O que não é o caso na diversidade. Cf. Met. I 3 1054 b 23-27. A unidade pressuposta na diferença torna propriamente possível que se possa falar de multiplicidade, pois do contrário a multiplicidade significaria uma pluralidade sem conexões, cujos membros deveriam ser compreendidos como singularidades absolutamente isoladas e a fala de multiplicidade seria propriamente sem sentido e sem chão.

humana propriamente originária. A partir da pergunta já levantada aqui é possível dizer: o ser humano não é simplesmente um entre outros na conexão cósmica universal nem uma subjetividade isolada, mas essencialmente um “ser-em-relação”.

Em Schelling encontra-se a primeira tentativa expressa de superar a dualidade de sujeito e objeto pensada na modernidade enquanto é posta a pergunta pela unidade originária. Tanto a objetividade como a subjetividade são para Schelling aspectos necessários da realidade. A tarefa própria da filosofia consiste em pensar a unidade precedente. Por essa razão, ele nomeou esse pensamento de “filosofia da identidade”. Assim ele pôs no início do Sistema da Filosofia, que expôs em 1801, uma “identidade absoluta enquanto ponto absoluto de indiferença” de subjetivo e objetivo⁹.

Através disso, ele quer superar a dualidade no sentido de que ele reconduz ambos a um ponto de unidade que enquanto “sujeito-objeto” absoluto que, enquanto sujeito objeto absoluto, não é nenhum dos dois e se situa para além dos dois. Na intuição intelectual é captada esta “identidade da identidade“(Schelling IV 121) que precede qualquer diferença. Dirigiu-se a essa filosofia a pergunta como é possível que a diferença possa emergir dessa identidade assim pensada e se essa identidade é expressável de algum modo uma vez que ela, tendo a diferença fora de si, não possui qualquer determinidade, qualquer conteúdo.

Tanto essa pergunta quanto essa objeção foram formuladas por Hegel do seguinte modo na introdução à “Fenomenologia do Espírito”: “Esse saber uno, que no Absoluto tudo é igual, que é para se contrapor ao conhecimento que distingue e é completo ou que busca completude_ ou seu *Absoluto* é para ser considerado a noite em que, como se costuma dizer, todas as vacas são pretas, é a ingenuidade do vazio em conhecimento”¹⁰. Em torno dessa pergunta gira também, cada qual a seu modo, o pensamento de Hegel e de Heidegger. Hegel acusa Kant de não ter propriamente pensado essa unidade já que a determinou somente como a fronteira do pensamento sem ver nela propriamente sua “coisa”. Para Hegel, o objeto próprio da filosofia é a “supressão absoluta da contraposição, e essa identidade absoluta não é nem um postulado universal subjetivo, nem um postulado a se realizar, mas ela é a única realidade verdadeira_ nem seu conhecimento é uma fé, isto é, um para além do saber, mas seu único saber” (Glauben und Wissen, p. 14).

⁹ Cf. SCHELLING F.W.J., *Gesammte Werke*, ed. por K.J.A.S. 1856/1861, IV 121.

¹⁰ Cf. HEGEL G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, ed. por J. Hoffmeister, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 6a.ed, 1952, p. 19.

Ele vê, contudo, na pergunta de Kant pelas condições apriorísticas de possibilidade de juízos sintéticos uma “verdadeira ideia da razão” (Ibd. p. 15). Para Hegel, esta possibilidade só se pode buscar na razão “que não é outra coisa que essa identidade de tais dissimilaridades” (Ibd. p. 16). “Essa unidade sintética originária, isto é, uma unidade que não é para ser entendida como produto de contrapostos, mas como verdadeiramente a unidade necessária, absoluta, originária dos contrapostos” ... (Ibd.). O defeito da filosofia de Kant está, para Hegel, no fato de que “ele fez do verdadeiro a Apriori uma unidade pura, isto é, não uma unidade sintética originária” (Ibd. p. 19), ao invés de “a reconhecer como o único em si, como o que é primeiro e originário e do qual somente tanto o eu subjetivo como o mundo objetivo se separam necessariamente como aparência e produto de duas partes”... (IBD. P 18 e s).

Hegel mesmo procura pensar esta identidade enquanto o processo absoluto do autoconceber-se da ideia no qual subjetividade e objetividade constituem os dois momentos do processo. Ele consegue pensar a absolutidade do processo enquanto pensa até o fim o evento da transcendência como Kant havia concebido: “Hegel pensa o evento fundamental da transcendência do transcendental (em seu resultado enquanto objetividade [dito hegelianamente: enquanto conceito, respectivamente ideia] e em seu aspecto dinâmico enquanto movimento) de forma absoluta na medida em que ele integra também completamente neste processo o “outro” (o outro transcendental). A objetividade kantiana, pensada absolutamente, é o conceito e o movimento kantiano para a objetividade é o devir hegeliano “do conceito”¹¹. A identidade é, então, o todo “enquanto um círculo em si mesmo [...] no qual o primeiro também será o último e o último também será primeiro” (Wissenschaft der Logik I, op. cit., p. 56).

Heidegger, que vem da fenomenologia de Husserl, assume dela a problemática das formas de doação dos entes mundanos e da consciência constituinte e aprofunda o horizonte do problema enquanto pergunta pela condição de possibilidade do encontro enquanto tal. Essa dimensão se mostra como um espaço aberto que Heidegger denomina “mundo”, “clareira”. Ela nem é sujeito nem objeto nem uma síntese posterior de ambos, mas o “originário”. A pergunta pelo sentido do ser significa em Heidegger justamente a pergunta por essa dimensão. Se em “Ser e Tempo” esta pergunta é posta por um pensamento que ainda se movimenta no horizonte da filosofia

¹¹ Cf. PUNTEL L. B., *Analogie und Geschichtlichkeit. Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1969, p. 379.

transcendental_ depois da “virada” _ o pensamento de Heidegger atinge uma explicação de sua pergunta fundamental na qual se mostra claramente que essa pergunta interroga mais profundamente do que a filosofia transcendental.

Depois da virada não se pergunta mais a partir da concepção de ser do “eis-aí-ser” (Dasein), mas a partir da verdade do próprio ser, respectivamente, a partir do ser enquanto verdade. A compreensão do ser enquanto projeto é por isso não uma produção da subjetividade, mas deve ser entendida como “a referência extática à clareira do Ser”¹². O pensamento do Heidegger tardio é uma tentativa repetida de exprimir “puramente” na linguagem o ser enquanto o mesmo de maneira que pensamento e ser se pertencem mutuamente. Nesse mesmo horizonte, a seu modo, se movimenta também o pensamento dialógico.

Nossa própria pergunta se movimenta no caminho que esses pensadores tomaram. Nós tentamos também determinar a “coisa” do pensamento mais originariamente do que a tradição, sem, contudo, desconhecer o verdadeiro da tradição. Como o pensamento tanto pode movimentar-se no horizonte desses pensadores como destacar-se deles é algo não pode ser mostrado mais de perto no contexto desse trabalho. Nossos esforços, contudo, pretendem ser entendidos como uma confrontação implícita. Nossas considerações mostrarão que não vemos a identidade como um ponto morto, que nós antes queremos pensar sua mediação interna. Nesse sentido, a identidade mostrar-se-á enquanto uma identidade internamente diferenciada. Não somente deve ser pensada identidade na diferença e antes da diferença, mas a diferença na identidade pressuposta, isto é, a mediação na própria identidade originária.

D. Determinação inicial do sentido da Identidade

A reflexão radical do pensamento sobre si mesmo se chocou com uma pergunta que se mostrou muito mais originária do que a pergunta da tradição, isto é, a pergunta por uma unidade ou conexão em que tanto a subjetividade como também o ente se radicam. Podemos chamar essa unidade originária de “ser”. Contudo, deve-se levar, contudo, em consideração que ser não é nem a entidade dos entes nem o ato na estrutura subjectum-essentia-esse como em Tomás, nem simplesmente o outro da

¹² Cf. HEIDEGGER M., *Brief über den “Humanismus”*, in: *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern: Francke Verlag, 1954, 2a. ed., p. 72.

subjetividade, pois sua unidade significa algo a partir de onde unicamente entidade, objeto, ente, etc., têm significado.

Ser enquanto esta unidade originária significa, então, esse princípio revelado de todo significado e ordenação. A pergunta do pensamento pode-se nesse sentido com Heidegger designar como a pergunta pelo ser enquanto tal. A tarefa consiste concretamente em explicitar o que é a relação, o “Entre”. A relação é, como já vimos, mais originária do que ambos os termos que se relacionam através dela, uma relação originária no sentido de que os termos têm sua origem a partir dela. Ela é a origem que deixa emergir os termos. É justamente esta relação fundante que deve ser expressa.

Como pode ocorrer isto? Somente na medida em que expressamos as relações que se efetivam no seio desse espaço abrangente. Este procedimento significa, porém, igualmente, uma maior determinação do que é o espírito. Interpretamos o espírito não objetivamente como um entre entre outros, nem transcendentalmente enquanto subjetividade autossuficiente, mas precisamente enquanto presença do ser enquanto tal. A determinação, porém, do ser enquanto tal só possível na medida em que exprimimos o movimento concreto do espírito.

Em cada relação temos sempre pelo menos dois pontos que justamente estão em relação. A relação se efetiva como um movimento, isto é, como uma passagem de um ao outro e, a saber, de tal modo que este movimento se mostra como um movimento circular. Para exprimir este movimento temos que considera-lo nas diferentes fases de sua realização. Podemos num sentido geral chamar os dois pontos de sujeito e objeto e nesta perspectiva o movimento se mostra como movimento em dupla mão entre sujeito e objeto de tal modo que cada vez entra em jogo um uma outra intencionalidade do movimento: de uma vez o movimento se efetiva na direção do sujeito, a outra vez na direção contrária. O movimento na direção da subjetividade significa “um vir-a-si-mesmo” do objeto no “ser-para-si” do sujeito, que ocorre no espaço do “ser-para-si” do sujeito. Efetiva-se, portanto, o campo do “ser-para-si” do sujeito e isto nada mais é do que a auto-revelação do outro a esta subjetividade.

A tradição denominou conhecimento este movimento de enriquecimento da subjetividade enquanto autorrevelação do outro. Ele é a efetivação da identidade, em última instância, a emergência da identidade entre sujeito e objeto, que se efetiva no sujeito. O foco, o ponto central, do movimento é aqui o próprio sujeito. Só no sujeito cognoscente se dá um objeto conhecido. O outro, conhecido justamente em seu ser

próprio enquanto outro, tem seu lugar o sujeito cognoscente. Neste sentido, o conhecimento é um emergir da “realidade” do outro na interioridade do “si”. Enquanto tal ele significa uma unidade do si e do outro que em si é apenas intencional, isto é somente de conteúdo. Ele tem certamente a ver com a “realidade” do outro, mas somente de acordo com o conteúdo e por esta razão ele é a dimensão da revelação do ente naquilo *que* ele é, ou seja, em sua essência. A dimensão do conhecimento é somente a dimensão da essência; assim ele significa uma “essencialização da “realidade””.

Não se deve, porém, esquecer de que isso é apenas um lado de todo o movimento, que só pode ser pensado como movimento quando ele em sua “atuação” é pensado como uma intencionalidade em dupla mão. Esse primeiro momento se mostrou, então, como a dimensão do movimento que pode ser designada como a dimensão da revelação. Nela emerge o ser próprio do outro da subjetividade, isto é, ele se mostra em sua essência. Essa é, assim, a dimensão da verdade, a dimensão da teoria que em comparação com a outra intencionalidade pode ser designada como a dimensão “formal”. O todo do outro emerge aqui justamente somente na dimensão específica do conhecimento, isto é, da revelação do outro em seu caráter conteudal.

A outra intencionalidade do movimento significa, enquanto sentido direcional oposto, uma saída do sujeito para o objeto e precisamente para seu “ser em si”. Esta saída significa uma emergência da identidade que tem seu centro de gravidade no objeto mesmo. Isto não deve ser entendido no sentido de uma supressão da diferença entre sujeito e objeto que tem como propósito uma posse ou um querer dispor do sujeito, mas esta saída de si do sujeito significa propriamente a descoberta e a afirmação do outro em seu ser próprio e em seu significado próprio. Esta afirmação do outro em seu ser próprio e em função dele mesmo a tradição denomina amor (vontade). Ela é o movimento que vai ao amado em função dele mesmo, portanto, um estender a mão altruísta que reconhece o ser do outro. O amor, enquanto afirmação do outro em seu ser, manifesta-se enquanto a dimensão do movimento que tem a ver com o caráter de realidade do outro. A dimensionalidade específica desta intencionalidade é assim a realidade, seu caráter de ato, e dessa forma se mostra que somente através da ação emerge a realidade em si mesma. Práxis é por essa razão essencialmente “Ek-stasis”. Enquanto a teoria significa um retorno para “o ser-para-si”, a práxis significa a abertura do si para outro de si.

O Espírito, enquanto presença do ser, revela-se em sua atuação concreta enquanto movimento de identidade e diferença, de verdade e amor, teoria e práxis. Uma determinação mais ampla da espiritualidade “humana” consideraria a corporalidade enquanto ela nada mais é do que a expressabilidade “natural” da própria espiritualidade e por isto o medium em que os seres humanos e todo o mundo se fazem presentes para o ser humano e que ele esteja realmente aí em sua abertura ao mundo e relacionalidade ao tu. De outro lado, essa reflexão consideraria a finitude específica da espiritualidade humana. Isto não pode acontecer aqui em virtude do objetivo dessa reflexão.

Que seja apenas ainda brevemente mencionado que somente essa concepção da corporalidade, enquanto expressão do espírito, pode superar o dualismo fundamental da filosofia transcendental entre o eu transcendental de um lado e corpo e eu empírico de outro. Na perspectiva da filosofia transcendental, o corpo permanece necessariamente um “outro” frente ao eu transcendental. Em nossa concepção, ao contrário, significam tanto as faculdades, assim denominadas pela tradição, (intellectus-voluntas) quanto também o corpo em sua autoatuação do espírito, isto é, sua mediação interna pela qual unicamente ele alcança sua efetividade própria. Nesse sentido, o corpo é outro em relação ao espírito, mas ele não significa “uma alteridade estranha”, antes uma alteridade autoproduzida, interna, que é sua expressão e que, enquanto tal, constitui a automeiação necessária do ser do ser humano isto é, a efetivação, especificamente humana, do próprio ser.

O movimento emerge em sua autoefetivação como um jogo entre conhecimento e amor, teoria e práxis, verdade e efetividade, forma e ato. Para ver como tudo isto pode ser pensado como conectado, temos que considerar a emergência dos próprios termos em seu ser próprio. Os termos emergem justamente enquanto termos deste movimento em dupla mão, isto é, enquanto termos de uma relação em dimensionalidade dupla. Essa relação que se efetiva em dimensionalidade dupla é em si mesma uma relação construída, respectivamente, possibilitada posteriormente entre os polos por nós designados enquanto sujeito e objeto que se radicam na unidade originária enquanto a dimensão que os possibilita. Conhecimento e práxis enquanto relação de sujeito e objeto só podem efetivar-se porque naquela unidade originária já sempre se efetivou, respectivamente já sempre se efetiva. Enquanto esse último que une ser humano e ente e no qual ambos se pertencem mutuamente, determina-se aquela unidade originária enquanto acontecimento de verdade e amor (liberdade) enquanto possibilitação de conhecimento e práxis enquanto possibilitação de conhecimento e

práxis. Toda atividade humana pressupõe essa dimensão última já que só a partir dela pode ser esclarecida e em si mesma nada mais significa do que participação nela.

Assim, o ser não é um ponto morto, que nada mais conteria que unidade, mas uma identidade que possui em si mesma sua própria mediação. Por essa razão, significa unidade, que se efetiva pela pluralidade “interna”, ele é por isto a identidade e a diferença de verdade e amor (liberdade) enquanto uma identidade de dois momentos igualmente originários. Verdade e amor significam, então, a autodeterminação da identidade originária e justamente assim que nenhum desses momentos pode ser diluído no outro. Por essa razão a compreensão da identidade originária significa entender esse evento total unitário de revelação originária e exigência mostrando-se os momentos tanto em sua identidade quanto em sua diferença igualmente originária. Essa unidade, enquanto identidade e diferença de verdade e amor é o “Um” que une ser humano e ente e os deixa manifestar-se em sua diferença.

A unidade é justamente o fundamento que os deixa emergir. Esse deixar emergir se revela agora enquanto um evento através de que essa conexão enquanto identidade na diferença se comunica a si mesma. O evento do ser se revela a si mesmo enquanto evento da auto-comunicação do ser na medida em que o ser, enquanto a identidade originária, respectivamente a diferença, comunica aos diferentes ser humano e ente seu “ser próprio” assim que ser humano e ente se revelam enquanto “queda” do ser¹³. Trata-se aqui, em ambos os casos do “ser próprio”, do ser enquanto tal, isto é, do ser próprio participado do ser.

A diferença, então, entre ser humano e ente pode ser agora indicada: ela consiste na diferença do grau de efetivação do ser próprio do ser. O “ente” é a efetivação do ser no nível do puro ser-em-si. O ser humano, porém, é a auto-comunicação do ser enquanto ser-para-si, o que o diferencia essencialmente de todos os outros entes. Deve-se falar ainda mais adiante sobre isto. O ser acontece sempre enquanto desdobramento de seus momentos próprios, que no ser humano se chamam verdade-amor (liberdade), no ser não humano essencialidade-atualidade (essência-ato). O ser é, então, o jogo mútuo destes momentos, que se dispõem sempre de maneira diferente. O refletir da mútua pertença de identidade e diferença se efetiva enquanto consideração enquanto unidade-na-diferença do ser e de seu desdobramento enquanto auto-comunicação.

¹³ Cf. PUNTEL L.B., op. cit., p. 260.

O pensamento, que quer pensar a diferença enquanto diferença, revela-se como uma filosofia da participação no qual o pensamento da tradição através disso experimenta uma transformação. Tanto a pergunta pelo ente enquanto tal quanto a pergunta pelo ser humano enquanto mediação universal são invertidas quando o ser humano e o ente são compreendidos cada qual enquanto um grau diferente de participação no ser enquanto tal como tentamos mostrar. Pois aqui, embora se parta da consciência (o que aponta para seu caráter essencial de mediação) ele não é pensado nem a partir da consciência nem a partir do ente, mas do ser enquanto tal já que o ser só pode ser concebido a partir de si mesmo. O pensamento do ser, que se tornou possível para nós hoje enquanto “virada” da filosofia transcendental e da metafísica significa igualmente uma radicalização de ambas enquanto retorno a seu próprio fundamento.

Nesse sentido, ocorre aqui a superação do dilema entre a metafísica (pensamento greco-medieval) e a filosofia transcendental numa perspectiva de ou um ou outro e atinge-se uma conciliação que certamente não pode somente consistir na afirmação de que cada uma destas formas de pensar expressa um aspecto ou uma outra dimensão da realidade que não é redutível à outra, mas enquanto se mostra um nível em que ambas se movimentam. Deve-se, contudo, apontar para a estrutura circular do pensamento aqui visado. De um lado, qualquer metafísica ou filosofia transcendental permanece abstrata e por isto superficial, quando elas não pensam a identidade já sempre atuante nas diferenças por elas pensadas. De outro lado, essa identidade só pode ser pensada, isto é, só pode conter determinação, conteúdo, enquanto os diferentes (ser humano-ente) são expressos. O pensamento da diferença e dos diferentes faz o pensamento da identidade mais apurado, como de outra forma a identidade recebe sua determinação na medida em que a diferença e os diferentes são expressos. Isto significa concretamente para o nosso procedimento que, de um lado, queremos pensar mais originariamente do que a metafísica e a filosofia transcendental e que, por outro lado, tal pensamento não pode acontecer sem uma transformação da metafísica e da filosofia transcendental.

E. A subjetividade “transcendental” enquanto mediação universal

A identidade originária se determinou enquanto jogo mútuo de verdade e liberdade sendo que ser humano e ente se mostraram como duas formas diferentes de efetivação dessa identidade. A reflexão sobre esse evento do ser se revelou

essencialmente como um círculo no sentido de que a reflexão sobre ser humano e ente se manifesta como inadequada enquanto não se exprime a conexão originária entre ambos. Por outro lado, a identidade permanece necessariamente sem conteúdo enquanto as diferenças e os diferentes não são pensados.

Surge, então, a questão: onde este círculo se revela propriamente? Onde é o lugar em que o evento do ser enquanto autocomunicação do ser próprio do ser vem a si mesmo? É o espírito do ser humano, pois o espírito humano nada mais é do que aquele lugar em que, em primeiro lugar, emerge o sentido do ser e, nesse sentido, ele é a autopresença do ser. Justamente por essa razão, o ser humano não é um ente entre outros, pois uma abertura originária ao ser lhe possibilita no conhecer e no querer uma distância universal: ele se distancia de tudo, distancia tudo de si e também de si mesmo.

Através disso o ser humano experimenta sua transcendência sobre todos os entes na direção do ser e se concebe a si mesmo como sua autopresença. Nesse sentido, a liberdade constitui o propriamente essencial do espírito, isto é, a natureza própria do espírito é ser livre uma vez que espírito nada mais significa do que presença do ser enquanto tal. Espírito é igualado à liberdade “transcendental”, ou seja, ao evento da transcendência para o ser que é propriamente o distintivo do ser humano. O ser humano conhece a si mesmo por isso como algo para além de cada ente, ele compreende a si mesmo no ser, enquanto o “aí” do ser. Na designação do ser humano enquanto “Dasein” está a virada do pensamento.

Se espírito significa essencialmente transcendência, então já se alcançou uma determinação negativa do ente não humano: o ente não humano é o ente essencialmente fechado à experiência da transcendência ao ser enquanto tal. Nesse sentido, o ente não humano é também, enquanto participação no ser que se comunica a si mesmo, a “coincidência” do todo e do singular, e é, para falar com M. Müller, “símbolo”¹⁴. Esse evento é, porém, apenas em si e somente vem a si mesmo no espírito enquanto o aberto ao próprio evento. Só a consideração da identidade originária entre espírito e não espírito possibilita uma determinação da diferença essencial entre ambos.

O pensamento moderno subjetivista-antropocêntrico é caracterizado pelo fato de que qualquer pergunta e conteúdo inclui formalmente a pergunta pelo ser humano enquanto sujeito cognoscente e agente, isto é, enquanto fundamento. Nesse

¹⁴ Cf. MÜLLER M., *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg: F.H. Kerle Verlag, 4a.ed., 1964, p. 230.

sentido, o ser humano é visto como “lugar prévio” de toda realidade já que ele, enquanto sujeito do conhecimento e da ação, não é simplesmente uma coisa entre outras coisas, mas é sempre “codito” e “coposto” em cada conhecimento e em cada ação. A subjetividade do ser humano_ a transcendental_ enquanto cognoscente e agente deve ser designada por isto como o lugar da abertura ao ser na medida em que o ser é pensado a partir da subjetividade.

Nessa perspectiva, a abertura ao ser da subjetividade transcendental, a autoabertura da subjetividade transcendental em última instância é igual à abertura ao ser e por isto a ontologia moderna, respectivamente a metafísica, é essencialmente antropologia. Enquanto tal, a antropologia não é uma disciplina especial na filosofia, mas a própria dimensão em que o todo do pensamento é pensado aqui, isto é, em função da subjetividade transcendental. A filosofia transcendental é, por essa razão, aquele pensamento que sempre inclui a pergunta pelo ser humano, ou seja, um pensamento em que o ser humano que conceito é sempre coconceituado.

O retorno ao ser humano, contudo, que se efetiva na filosofia transcendental, é por um lado necessário, por outro lado, porém, é pensado muito estreitamente no quadro da filosofia transcendental. Ele é pensado aqui muito estreitamente no sentido de que uma autoabertura do ser humano, que se efetiva radicalmente, concebe o ser humano essencialmente enquanto abertura ao ser: ser humano é o mesmo que a realização dessa abertura. O ser humano é essencialmente um ente “extático”, ou seja, ele existe enquanto interpelado pelo ser. Justamente essa “existência” distingue o ser humano de cada outro ente: existência é justamente um estar fora de si na manifestação originária do ser.

Esta determinação do ser humano enquanto “Aí”, isto é, enquanto autopresença do ser, implica uma superação do pensamento transcendental na medida em que não o ente humano (a subjetividade transcendental), mas o próprio ser enquanto jogo de verdade e liberdade é o “Originário”. Nesse sentido, a subjetividade se compreende a si mesma não como o lugar enquanto tal de qualquer determinação, mas enquanto a mediação num movimento de captação desta unidade originária. Ela não é o lugar a partir de onde tudo é pensado, mas o lugar em que por primeiro emerge o sentido do ser enquanto horizonte último de todo conhecer e agir. Justamente a partir deste ponto de vista se pode designar o passo do retorno enquanto absolutamente necessário. Pode-se, porém, interpretá-lo também num sentido completamente distinto do que fez a filosofia transcendental.

Ontologia, no sentido da pergunta pelo ente, só é possível enquanto consideração de uma forma determinada da autodoação do ser. O ente, enquanto estrutura de substância-essência-ato, nada mas é do que uma forma de efetivação da identidade originária num grau determinado. Ora, o sentido do ser se revela no atuar do espírito de tal modo que cada pergunta pelo ente necessariamente inclui a pergunta pelo ser humano enquanto “Dasein” (eis-aí-ser). Essência e ato das coisas atingem somente no ente humano uma atuação autoconsciente e autoestabelecida, porque justamente esta atuação espiritual em sua dupla intencionalidade é autopresença do ser.

Porque o ente humano é eis-aí-ser, isto é, existência, toda pergunta ontológica inclui a pergunta pelo ente humano num sentido que deixa para trás radical e fundamentalmente qualquer antropologização do pensamento já que através disso somente se exprime o caráter necessário da mediação da subjetividade. Isso diz somente que o ente humano, na atuação subjetiva do conhecimento e do amor, eleva a si mesmo e deixa aparecer e ser aquilo que no mundo não humano está presente enquanto manifestação objetiva do próprio ser. Através disto o ente humano se manifesta enquanto o lugar da mediação universal na qual se medeia o círculo entre ser e ente. O ente se manifesta no ser e o espírito humano é o lugar em que ocorre o evento da manifestação da autocomunicação do ser.

Agora o sentido da mediação transcendental deve ser esclarecido a partir de um outro lado. Se ser é o horizonte dos horizontes, isto é, o já sempre pressuposto no conhecimento e na ação, então cada atividade humana se movimenta no ser. Com isso emerge em cada atividade humana o sentido do ser de “forma imediata” e justamente nesse sentido o ente humano se compreende enquanto autopresença do ser. Esse sentido originário do ser, contudo, só alcança maior determinação através das perguntas humanas, da busca, da dúvida etc., numa palavra, através da atuação subjetiva espiritual do conhecer e do agir. Assim, a subjetividade se revela enquanto mediação necessária para a autodeterminação do próprio ser.

Essa determinação, na medida em que se efetiva subjetivamente, não se compreende a si mesma enquanto produção da subjetividade, mas como a autodeterminação transcendental mediada da própria identidade originária. Aqui está também aquele círculo que se mostrou enquanto a estrutura essencial da reflexão, respectivamente do evento do ser, pois justamente enquanto movimento de mão dupla se deve interpretar a relação do ente humano para com o ser e do ser para com o ente humano. Dessa maneira, a subjetividade transcendental se revela enquanto o lugar em

que essa mediação ocorre e justamente o pensar essa mediação é, enquanto tal, o caminho que nos possibilita exprimir o sentido do ser. Subjetividade é, então, essencialmente, mediação, pois ela é essencialmente transcendência para o ser. A partir dessa perspectiva o espírito, então deve ser entendido enquanto atuação de uma imediatidade que se medeia a si mesma.

Nesse sentido, poder-se-ia designar o ente não espiritual enquanto pura imediatidade que, justamente por isto, inclui em si um estar pronto. Espírito, ao contrário, não é algo pronto, mas essencialmente atividade, mediação. Através disso, o ser humano se distingue do ente não humano pelo fato de ele não só representar universalmente, de ele estar num horizonte, mas por ele representar o próprio universal, por pensar o próprio horizonte. Ele só pode isto, contudo, porque ele é imediatamente aberto ao todo. No entanto, o todo só pode ser expresso através do movimento da reflexão, da mediação¹⁵.

Então, o espírito é essencialmente um círculo, o evento de uma imediatidade que se medeia a si mesma. Somente a reflexão e a ação podem exprimir e trazer isto ao eis-aí-ser (Dasein), ou seja, o que significa o todo enquanto o horizonte originário da vida do ente humano. Nesse sentido, deve-se determinar o todo, enquanto ser, como o horizonte de abertura para a vida humana enquanto tal através de cuja vida ele se determina a si mesmo. Consequentemente, um pensamento, que só pretende considerar a imediatidade, é necessariamente abstrato e sem conteúdo. Dessa consideração nosso próprio procedimento alcança sua justificação e seu sentido.

F. O evento do ser e a historicidade

O retorno ao fundamento de nossa tradição metafísico-transcendental nos possibilitou interpretar a dimensão propriamente originária, o horizonte último de nosso pensamento e de nossa ação, enquanto jogo mútuo de verdade e liberdade. Quando interpretamos ser como jogo mútuo de verdade e liberdade, isso significa uma virada do pensamento a partir de uma outra ótica, isto é, de um pensamento não histórico para um pensamento histórico. Ser foi compreendido, no início de nossa tradição metafísica, como constância atemporal, configuração, forma eterna, firme. A descoberta da

¹⁵ Naturalmente aqui só se fala de mediação em geral sem que sejam mencionados os diferentes níveis desta mediação. Isto seria, num tratamento detalhado da questão, uma tarefa irrecusável, pois, do contrário, a mediação seria expressa de forma estreita. Dessa forma seria necessário distinguir entre ciência particular e filosofia na dimensão do conhecimento enquanto dois níveis diferentes de mediação como, correspondentemente, entre fazer e agir na dimensão da práxis, etc.

diferença eidética trouxe consigo a concepção de um duplo mundo: o mundo da essência determinante em sua eternidade não histórica e o mundo dos entes mutáveis. A dualidade, enquanto dimensão do pensamento tradicional, revela-se através disso também enquanto um dualismo entre eternidade e temporalidade, isto é, historicidade.

A filosofia enquanto a ciência, que tem que investigar a verdade enquanto verdade, tem necessariamente a ver com o eterno e imutável. Daí ter que considerar a história, ou mais precisamente, a historicidade como irrelevante. Não tem ela a ver com as estruturas eternas, imutáveis, da realidade, que permanecem apesar de toda mudança? Seria, contudo, muito unilateral se se afirmasse que toda a tradição do Ocidente interpreta ser essencialmente como ahistórico. Isto é certamente verdadeiro com uma certa limitação: aí onde se pensa gregamente, pensa-se ahistoricamente. Que a transformação moderna do pensamento grego não trouxe nenhuma mudança fundamental aqui, mostramos em nossa interpretação do desenvolvimento do pensamento transcendental. Já em Kant a diferença entre aprioridade e aposterioridade significa também uma diferença entre constância e mutabilidade, permanência e devir. A subjetividade transcendental só pode ser fundamento da verdade porque é em si o lugar imutável de determinação do material empírico que se encontra submetido à mudança caótica, o que é um sinal de que esse pensamento permanece no quadro na tradição ahistórica.

No pensamento do Ocidente, desde o encontro entre cristianismo e mundo grego, está presente um componente que ameaça explodir essa tradição pela raiz, isto é, a tradição judaico-cristã, cuja experiência de ser de nenhuma forma se pode interpretar como permanência eterna. Uma vez que essa experiência de ser, totalmente distinta, foi encoberta pelas categorias do pensamento grego e somente hoje consegue com plena clareza revolucionar o pensamento, nossa afirmação feita antes mantém sua verdade.

Nossas considerações, então, se situam expressamente nesta virada do pensamento. Ser é para nós em última instância um duplo movimento, uma dupla dimensionalidade, ou seja, o evento originário de verdade e liberdade. Nesse sentido, ser de nenhuma forma significa constância, mas justamente um evento, uma história. Porque ser originariamente é um movimento em dupla dimensionalidade, ele não significa uma constância ahistórica, mas o evento que fundamenta a história e se mostra a partir de si mesmo. Ser é experimentado através disso como o que se dá sempre diferentemente e por esta razão como a historicidade da história. Nesse sentido, pode-

se distinguir com M. Müller entre uma história ontológica e uma história ôntica¹⁶, sendo que a história ontológica nada mais significa do que a experiência do Ser enquanto pura historicidade.

O horizonte último de cada ação e de cada saber não é interpretado aqui como o todo ahistórico como na tradição, mas como o evento originário de verdade e liberdade a repetição se efetivando de forma cada vez diferente. A transcendência, que caracteriza o pensamento filosófico, deve ser compreendida enquanto “Transcensus” para a história ontológica já que espírito é já sempre transcendência para o ser e por essa razão transcendência para a história. A história do espírito se revela através disso como uma história “transcendental”, isto é, como a transcendência se efetivando em ação e saber para a história ontológica enquanto evento originário de verdade e liberdade.

A verdade e a liberdade do ser humano são as duas formas em que ele, enquanto ser humano, isto é, enquanto existência, participa do evento do ser mesmo, da história ontológica. Com isto já se indicou a razão de porque o ente humano pode ser designado enquanto histórico. Porque o ser enquanto tal é histórico, assim o ente humano, enquanto “Dasein”, é também histórico. A historicidade, enquanto abertura à historicidade pura do ser, é a dimensão própria em que a vida humana se efetiva. O ser humano não é um ente já pronto para sempre ou um ente que precisa alcançar seu ser, mas cujas estruturas já são sempre fixamente determinadas, mas aquele ente, pois seu ser constitui uma tarefa sempre nova que deve certamente ser compreendida como a resposta humana à chance e sua realização que lhe é possibilitada pelo ser.

¹⁶ Cf. MÜLLER M., *Existenzphilosophie*, op. cit., p. 34: “Dann aber vollzieht sich das Wesen nicht nur *innerhalb* der Ordnungen, sondern es kann ein Werden der ordnenden Aufgabe und damit der Ordnung selbst geben, nun aber so, daß damit die ontologischen Ordnungen nicht Produkte des ontischen Werdens, daß das Sein nicht Resultat und Hervorbringung des Seienden, das Ideale also (in einer früher üblichen Terminologie) nicht nur Epiphänomen des Realen wird, sondern vielmehr so, daß der Vorrang der Norm vor dem Faktum, des Seins vor dem Seienden, des Idealen vor dem Realen anerkannt bleibt. Aber das Ontologische, das Sein, das Ideale aus seiner Starre erlöst wird, in sich selbst eine Geschichte erhält. So daß nun eine innerlich notwendige Geschichte des Seins, eine ontologische Geschichte neben die Geschichte des Seienden, neben die ontischen Geschichte tritt”. [Mas, então, o ser não ocorre apenas dentro das ordens, mas pode haver um devir da tarefa de ordenação e, portanto, da própria ordem, mas agora de tal forma que as ordens ontológicas não são produtos do devir ôntico e o ser não é o resultado e a produção dos entes. O ideal (em uma terminologia anteriormente comum) não apenas se torna um epifenômeno do real, mas de tal forma que a prioridade da norma sobre o fato, do ser sobre os entes, do ideal sobre o real permanece reconhecida. Porém, o ontológico, o ser, o ideal é redimido de sua rigidez e recebe uma história em si mesmo. De modo que agora uma história interiormente necessária do ser, uma história ontológica, caminha ao lado da história do ente, ao lado da história ôntica”].

DA FILOSOFIA DA SUBJETIVIDADE À FILOSOFIA DO SER...

Manfredo Oliveira

Nesse sentido o ser humano outra coisa não é do que o lugar histórico do ser histórico, isto é, o lugar em que ocorre a autodoação do ser experimentado enquanto evento. Espírito, enquanto transcendência ao ser, é a própria historicidade da qual brota a história enquanto a gênese do ente humano que se efetiva no tempo. Porque espírito é historicidade originária, transcendental, o ser do ente humano é tarefa absoluta. O ente humano tem que ser, ele tem que dar a si mesmo uma configuração concreta. É dada a ele a decisão sobre o que ele quer ser, isto é, ele deve escolher um projeto de sua própria configuração essencial. Esse projeto, contudo, depois da virada do pensamento, compreende a si mesmo não enquanto produto de uma subjetividade autossuficiente, mas como correspondência à reivindicação absoluta do ser que se mostra sempre de forma diferente. Então, a história ôntica, enquanto a gestação do ser humano em sua humanidade, isto é, a relação, que se efetiva no tempo, do ente humano com os entes humanos e com as coisas, não é outra coisa do que o evento de conhecimento e práxis enquanto o evento possibilitado pelo evento originário do ser. Por isto vale: somente quando o ente humano pensa a história, isto é, a historicidade, pode emergir propriamente para ele o sentido do ser.

277