

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 10, NÚMERO 9: JULIO DE 2023. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2023.i09.05 [pp. 103-129]

Recibido: 27/02/2023

Aceptado: 15/06/2023

A contribuição de Heidegger para superação da determinação metafísica da Liberdade, tomada enquanto fundamento incondicionado, e a sua abertura de um novo acesso para a investigação da verdade do Ser. Parte I

Heidegger's contribution to overcoming the metaphysical determination of Freedom, taken as an unconditioned foundation, and its opening of a new access to the investigation of the truth of Being. Part I

Francisca Tânia Soares Rutigliano¹

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo:

Abordaremos aqui a problemática da Liberdade no contexto histórico de sua discussão no âmbito do Pensamento metafísico do Ser –âmbito formalizado pela primeira vez pela Filosofia de Platão e de Aristóteles. O nosso intuito é mostrar em linhas gerais como a partir do pressuposto da *incondicionalidade*, tomada enquanto a determinação fundamental da Liberdade, o Pensamento moderno angaria a configuração do Ser

¹ Pesquisadora: UFRJ – Programa Institucional de Pós-graduação (PIPD). UFRRJ – Grupo de Pesquisa em Filosofia Antiga e Tradição (*Zétesis*). Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

na forma da Subjetividade. Tomamos a questão da Liberdade como fio condutor desta investigação porque compreendemos que tal questão põe o ponto de partida o mais genuíno para a investigação do estabelecimento das formas da Subjetividade pretendidas pelo Pensamento moderno. Encaminharemos nossa explanação indicando as perspectivas através das quais o Pensamento grego, medieval e moderno contemplou a incondicionalidade no âmbito da problemática do Ser. Aberto o contexto problemático sobre o qual se desdobra a questão da incondicionalidade, passaremos a abordar o papel atribuído à Liberdade pela Filosofia de Kant e de Schelling na determinação do Ser de todo.

Palabras Chave: Acontecimento; Diferença; Incondicionalidade; Liberdade; Nada; Verdade.

Abstract:

We will approach here the issue of Freedom in the historical context of its discussion within the scope of the Metaphysical Thought of Being - scope first formalized by the Philosophy of Plato and Aristotle. Our aim is to show, in general terms, how from the assumption of *unconditionality*, taken as the fundamental determination of Freedom, modern Thought raises the configuration of Being in the form of Subjectivity. We take the issue of Freedom as the guiding thread of this investigation because we understand that this question is the most genuine starting point to the investigation of the forms of Subjectivity establishment intended by modern Thought. We will forward our explanation indicating the perspectives through which greek, medieval and modern Thought contemplated unconditionality within the scope of the problematic of Being. After we opening the problematic context on which the issue of unconditionality unfolds, we will address the role attributed to Freedom by the Philosophy of Kant and Schelling in the determination of the Being of all.

Keywords: Event; Difference; Unconditionality; Freedom; Nothing; Truth, .

1. O prelúdio da problemática histórica do Ser, após o qual a Subjetividade se instaura enquanto *fundamentum inconcussum* da Entidade do Ente – o ponto de partida que Heidegger toma para abordar a questão do Ser pelo viés da Liberdade

1.1. A tomada do Ser pela perspectiva da presentidade (*ούσία*) deposta na *ιδέα*, por Platão e na *ἐνέργεια*, por Aristóteles.

Desde a Modernidade, a questão da Liberdade se põe para o Pensamento, no contexto da problemática da transcendência, isto é, do fator de diferenciação e instituição da

ipseidade do Ser, na perspectiva do ego cogito. Isto deita suas raízes no Pensamento grego, no âmbito do qual o Ser foi concebido sob a perspectiva da *ούσία*, presentidade. Contemplada na *φύσις* ela mesma enquanto ascensão desde si e a *constância* do seu presente (ente), a presentidade foi apreendida em vista da disponibilidade. Aristóteles compreendendo a disponibilidade na perspectiva precisa da prontidão formalizou pela primeira vez o caráter próprio da presentidade em termos de *ἐνέργεια*: *em-produto* (*πρό-(α)ducto*), respectivamente, *ἐντελέχεια*: o *ter-se-no-télos*.

Com esta perspectiva da *φύσις* o Ser foi configurado por Aristóteles enquanto *subsistência*, isto é, *concretude* auto-doadada, respectivamente, doadora. Platão também se orientou pelo sentido do Ser deposto na *φύσις*, mas, à distinção de Aristóteles, que concebeu a *μορφή* enquanto um caráter da própria *φύσις*, alocou o fundamento da subsistência não primeiramente nesta, mas antes na *ἰδέα*, porque a seu ver residia nesta aqui o acesso possível àquela. Isto levou Platão a se ocupar apenas de esclarecer a proporção própria entre o ente singular e a *ἰδέα* e entre esta e o *λόγος*; e, desta forma, ele conduziu a questão do Ser pelo viés da problemática da possibilidade da comunidade (*δύναμις κοινωνίας*)². Contudo, uma vez que Aristóteles apreendeu a *ούσία*, a Entidade, na figura mesmo da *φύσις*, cujo *ὑποκείμενον* constitui o caráter fundamental (*ὑποκείμενον* designa o preestabelecido na presentidade, o qual Aristóteles compreende que é concedido pelo ente concreto ao *λόγος*, e não o inverso como o supõe o Pensamento moderno), ele foi levado a formalizar o caráter próprio da subsistência, a concretude auto-doadada e doadora, partindo da contemplação da mobilidade da *φύσις* ela mesma.

A distinção das perspectivas de ambos reside no fato de Platão compreender a *ἰδέα* tanto enquanto conceito de doação quanto de proveniência (*γένος*), e Aristóteles, por sua vez, compreender que a *ἰδέα* se determina apenas enquanto conceito de doação e que só o *γένος* se habilita enquanto conceito de proveniência e, portanto, enquanto conceito estrutural. Dito de modo mais rigoroso: uma vez que a *ἰδέα* se reporta unicamente ao ente singular e ao *λόγος*, ela não pode determinar a *φύσις* porquanto esta se constitui enquanto Totalidade do ente –ela apenas pode dar-se como paradigma para a presentificação da *φύσις*– este é o motivo pelo qual Aristóteles se desvia da orientação de Platão para estabelecer o próprio princípio da subsistência do Ser visado na *φύσις*. Porque Platão não distinguiu os cinco gêneros supremos (*μέγιστα γένη*), o ente, o mesmo, o outro, o permanente, o movimento (*ὄν, ταύτόν, ἕτερον, στάσις, κίνησις*) das ideias (*εἰδή*), ele

2 Heidegger aponta e esclarece a amplitude da problemática da *κοινωνία* em seu *Platon-Sophistes* (Cf. HEIDEGGER, M. *GA 19: Platon: Sophistes*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1992, §69, 72, 74, 75, 77, 80). Todas as traduções da obra de Heidegger aqui apresentadas são da autora.

apenas postulou a subsistência do Ser indicando a comunidade dos gêneros (*κοινωνία τῶν γενῶν*) no *λόγος*, sem conceder, contudo, à subsistência o seu fundamento.

Mas, se Aristóteles apreende a subsistência na *φύσις*, com o sentido de prontidão, nem por isto ele destitui o primado da *ἰδέα* na determinação do ente singular e, na verdade, parte deste primado para abordar a forma da presentificação mesmo da *φύσις*. Nestes termos a *ἰδέα* será apreendida, como acabamos de dizer, enquanto o paradigma (*παράδειγμα*), e isto significa: enquanto a norma, a lei mesmo para a presentificação tanto no âmbito da *φύσις* quanto no da *τέχνη*. Assim a partir de Aristóteles a *ἰδέα* é tomada no sentido da *μορφή* e permanece o ponto de partida do movimento da *φύσις* residente nela mesma enquanto portadora do paradigma de seu próprio movimento³. E na medida

3 Que o *εἶδος* tenha sido visado por Aristóteles na própria *φύσις*, concernindo ao ente desta, prova-o a afirmação do Filósofo que a *μορφή* é mais *φύσις* que a *ὑλη*. Tomamos aqui um trecho da *Física* de Aristóteles (193 b 6-8) citado por Heidegger, no qual este explica a afirmação daquele: “Sim, esta (a saber a *μορφή* enquanto armação na aparência) é ainda mais *φύσις*, é, pois, o disponível. Qualquer singularizado, com efeito, se torna então/ enquanto o propriamente ente/ abordado, se ele ‘é’ no modo do ter-se-no-fim, ainda antes que quando ele (só) é na propriedade para... (*καὶ μᾶλλον αὕτη φύσις τῆς ὑλης· ἕκαστον γὰρ τότε λέγεται ὅταν ἐντελεχθεῖ ἢ, μᾶλλον ἢ ὅταν δυνάμει*)”. A explicação de Heidegger: “Por que, portanto, a *μορφή* não é *φύσις* assim como a *ὑλη*, mas é antes ainda ‘mais’ *φύσις*? Porque nós abordamos *ἐντῶο* algo enquanto propriamente sendo, quando ele é no modo da *ἐντελέχεια* [ter-se no fim (no estado)]. Por isso a *μορφή* deve de qualquer modo suportar em si o caráter de *ἐντελέχεια*”. HEIDEGGER, M. “Vom Wesen und Begriff der *φύσις*. Aristoteles, *Physik B*, 1”. In *GA 9: Wegmarken*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1976, p. 282. Para que esta apreciação de Heidegger possa ser bem compreendida é preciso ter em vista de partida que o Filósofo se distancia da interpretação tradicional de *μορφή* e *ὑλη* em termos de matéria e forma. Neste mesmo Ensaio, orientado pelo esclarecimento de Aristóteles (*Física*, 193 a31, b3) acerca da *ὑλη*, Heidegger faz notar: “Não dizemos, com efeito: ‘isto é *φύσις*’ ali onde só se antepõe carne e osso, correspondentemente, tal como a madeira para o estrado é só ‘matéria’ para um vivente. Portanto, *ὑλη* significa, então, ‘matéria’? Todavia, perguntamos novamente: o que significa ‘matéria’? É suposto apenas o ‘material’? Não, antes Aristóteles assinala a *ὑλη* enquanto τὸ *δυνάμει*. *Δυνάμεις* significa a capacidade, ou melhor, a aptidão; a madeira presente no atelier está na aptidão para uma ‘mesa’; mas o caráter desta aptidão para uma mesa a madeira não a tem de todo, mas antes só enquanto esta madeira selecionada e recortada”. Ibid., pp. 280-281. E a acerca da *μορφή* Heidegger observa: “O fio condutor no qual o *εἶδος*, e com isto também a *μορφή* é apreensível é o *λόγος*. E, daqui, com a abordagem da determinação sequente da essência da *μορφή* enquanto *εἶδος*, nós agora devemos ver bem se e em que medida Aristóteles ele mesmo segue o fio condutor. Antecipando nós podemos dizer: a *μορφή* é ‘aparência’ [*Aussehen*], precisamente o estar nesta e o pôr-se nesta; é de todo a armação [*Gestellung*] na aparência. Se daqui o discurso se dá seguindo o simples da ‘aparência’, então a aparência é sempre pensada no respectivo (a ‘aparência’ mesa nesta mesa aqui) que se entrega e porquanto se entrega. O respectivo [ente] é assim chamado, porque ele perdura [*verweilt*] enquanto o singularizado em uma aparência e o seu enquanto (a presentificação [do ente enquanto tal]) assegura desde tal asseguramento a aparência aqui nela e a partir dela [tal enquanto] está fora, ou seja, dito de modo grego, ‘é’ (...) Com esta tradução de *μορφή*, armação na aparência duas coisas, e em sentido grego igualmente essenciais, devem ser imediatamente expressadas, o que no nome ‘forma’ faltou inteiramente: primeiro, a armação na aparência enquanto modo da presentificação, *οὐσία*; *μορφή* não é nenhuma matéria [*Stoff*] subsistente

em que a *ιδέα* (τὸ εἶδος) foi visada na própria *φύσις* concernindo ao seu ente, o Ser foi apreendido pelo viés da causalidade –o princípio da causalidade sendo deposto sobre o ente concreto (o que não significa em princípio corporal), o movido da *φύσις*.

Compreende-se bem o vínculo de Aristóteles a Platão caso se torne claro que a problemática do Ser é tomada por ambos, em consonância com Parmênides, pela perspectiva da presentidade numa deliberação prévia contra a ausência (*στέρησις*), a não presença. Em duas Obras Heidegger resume a questão: “Quando Platão determina a *ιδέα* enquanto o *ὄντως ὄν* [o eminentemente ente], ele fixa de modo determinante o Ser do ente enquanto presentidade presente [*anwesende Anwesenheit*]”⁴.

Isto tem suas consequências imediatas na própria fixação da diferença ontológica. Pois por respeito à presentidade, a ausência (*στέρησις*) só pode ser concebida em termos de uma despresentidade, ou seja, de uma denegação da presença. Isto leva Heidegger a concluir que a entidade, a concretude, já se constitui sobre uma distinção ontológica metafísica: “A distinção enquanto tal [é] já metafísica e seu caráter-*παραδείγματα* interno, o *Ser –πράδειγμα–* [é] enquanto fundamento, enquanto condição, enquanto o verdadeiro –“norma”–“lei”⁵. Vejamos como Heidegger procura esclarecê-lo:

A experiência do ente em seu Ser situa Aristóteles em reporto a Platão. O que é, por exemplo, uma cadeira para Platão? Um *μη ὄν* um “menos-ente” (por distinção ao *οὐκ ὄν*, não-ser absolutamente). Mas qual é o caráter ontológico desse *μη ὄν*? Esse modo de ser deficiente Platão o nomeia *εἶδωλον*, ídolo, distinguindo-o do *εἶδος*, aproximando-o deste, ao mesmo tempo. O *εἶδωλον* sem o qual, contudo, eu não alcançaria o *εἶδος* da mesa, indica que o *εἶδος* da mesma está *mesclado* (aqui pela madeira), não pela madeira enquanto madeira, mas pela madeira *da qual é feita* a mesa. A experiência fundamental da qual Platão determina o *ὄν* enquanto *εἶδος*, experiência do *ὄντως ὄν* {eminentemente ente}, é a experiência da pura presença cujo caráter é o de se mostrar a descoberto.

A experiência de fundo de Aristóteles se determina por reporto a experiência de Platão. (...) o que muda aqui é que o *εἶδος* se torna *μορφή* de um *τὸδε τι*

sendo propriedade [*Eigenschaft*], mas um modo do *Ser*; segundo, ‘armação na aparência’ enquanto mobilidade, *κίνησις*, cujo ‘momento’ [*Moment*], esta radicalmente ausente do conceito de forma”. Ibid., pp. 275-276.

4 HEIDEGGER, M. “Vier Seminare. Le Thor, 1966, 1968, 1969 – Zähringen 1973”. In *GA 15: Seminare*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1986, p. 337.

5 HEIDEGGER, M. “Die Überwindung der Metaphysik”. In *GA 67: Metaphysik und Nihilismus*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1999, p. 67.

[respectivo algo] em movimento e repouso. Aristóteles apreende os entes enquanto κινούμενα e não enquanto μὴ ὄντα, e isso sobre o fundamento, por consequência, da κίνησις: Ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἧ̄ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν [o movimento é o cumprimento do ente apto enquanto tal]. (ARISTÓTELES. *Física*, Γ 201a 10-11).

Porque a κίνησις é ela mesma definida enquanto ἐνέργεια ou antes ἐντελέχεια, a ἐνέργεια aparece em Aristóteles enquanto a mais alta determinação do Ser⁶.

1.2. A transformação da causalidade grega no âmbito do Pensamento medieval

O Pensamento grego, tomando o Ser desde a perspectiva da φύσις e, com Aristóteles notadamente, contemplando-o sob o pressuposto da causalidade (αἰτία), manteve a questão da presentidade no contexto da problemática do reporto recíproco entre Fim (τέλος) e Princípio (ἀρχή) –o Fim configurando sempre o Todo de um conjunto de movimentos cumpridos (ἐντελέχεια) e posto como paradigma para o Princípio. Com este pressuposto em vista, poderemos apreender com mais clareza o modo pelo qual a incondicionalidade vai se configurando mais e mais no curso do Pensamento metafísico enquanto o fundamento do caráter causal atribuído ao Ser, e como o sentido produtivo da causalidade grega acaba por se determinar no Medievo em termos de criação –este é o ponto de partida desde o qual podemos ver o erguimento da Liberdade sobre o alicerce da incondicionalidade, a qual virá a ser projetada sobre a Subjetividade, donde se inaugura propriamente a perspectiva moderna do Ser.

O Pensamento Medieval, com a configuração aristotélica da problemática do Ser em vista, e tomando o caráter eterno do Deus judaico-cristão, criador do Céu e da Terra, pela perspectiva da incondicionalidade produtiva (subsistência atuante), instituiu o seu Deus *criador* enquanto causa primeira do Ente de todo, no sentido do *actus*, do agir (*agere*) de um Agente –com isto o Deus judaico-cristão, na figura da *actualitas*, atribuída ao Ente supremo se tornou a representação insigne da incondicionalidade do Ser e, precisamente enquanto Ente supremo, a representação do próprio Ser incondicional⁷ (Aristóteles já

6 HEIDEGGER, M. “Vier Seminare. Le Thor, 1966, 1968, 1969 – Zähringen 1973” Cit., p. 312.

7 Nos *Seminários do Thor*, Heidegger esclarece com toda precisão a apreensão Medieval da problemática aristotélica do Ser. Contemple-se: “Ali Deus é posto enquanto o *Summum Ens* e *Summum Ens* interpretado enquanto *actus purus essendi*. Como esta interpretação é possível? Como este reporto de *Summum Ens* a *actus purus* se religa ao reporto aristotélico de τὸ θεῖον e ἐνέργεια? Por que ἐνέργεια se torna *actualitas*? Porque ἔργον e ἐνέργεια são compreendidos pelos Romanos a partir do *Agere*, ‘fazer’ num sentido ôntico. O nome para esse ‘fazer’ ôntico é *Creatio*, e

havia tomado Deus, τὸ Θεός, porquanto caráter eminente da φύσις, enquanto causa incondicionada⁸; contudo não na figura de um agente fabricante ou auto-representante de sua concretude atuante no outro; o sentido que o Filósofo grego atribuiu à sua causalidade foi antes o de ἀρχή (Princípio), a qual ele compreendeu enquanto disponibilidade inicial para a mobilidade e o repouso, e partida disponível, sentido este que ele apreendeu enquanto constituindo a essência da φύσις ela mesma⁹ –isto é plenamente compreensível

todo *Ens* é *Ens creatum* (ou *in creatum*)". HEIDEGGER, M. "Vier Seminare. Le Thor, 1966, 1968, 1969 – Zähringen 1973". Cit. p. 311.

8 Para que se compreenda com mais rigor em que sentido Aristóteles chegou a conceber os Deuses gregos em termos de causa incondicionada é necessário contemplar o que propriamente constitui para ele o caráter divino de um Deus, sobretudo porque então se torna possível compreender precisamente o sentido próprio do sempre-sendo (ἀεί, αἰδίων, αἰών) atribuído aos Deuses. Heidegger o aponta: "Aristóteles enfatiza: τὰ ὄντα, ἢ αἰεὶ, οὐκ ἔστιν ἐν χρόνου (Phys. Δ, 12; 221b 3 sqq.). 'O sempre ente, porquanto ele é sempre, não é no Tempo'. Οὐδὲ πάσχει οὐδὲν ὑπὸ τοῦ χρόνου (ibid.) 'ele nada sofre do Tempo', ele é imutável. E, contudo, Aristóteles assevera também que justamente o Céu [Οὐρανός] é o eterno, αἰών e, na verdade, eterno no sentido do *sempiternitas*, não do *aeternitas*. Aqui, 'Physik' Δ, 12, ele diz, em contrapartida, que os αἰεὶ ὄντα não são no Tempo. Contudo, Aristóteles dá a respeito um esclarecimento preciso acerca do que ele compreende por 'Ser-no-Tempo' [*In-der-Zeit-Sein*]. 'Ser-no-Tempo' significa: τὸ μετρεῖσθαι τὸ εἶναι ὑπὸ τοῦ χρόνου (cf. b 5), 'com respeito ao Ser ser *mensurado* pelo tempo'. Portanto, trata-se, em Aristóteles, não de um conceito qualquer e mediano de 'no tempo'. Antes, tudo o que é mensurado pelo Tempo é no Tempo". HEIDEGGER, M. *GA 19: Platon- Sophistes*. Cit., p. 34. E isto se esclarece ainda nesta segunda perspectiva com que Heidegger explana o sentido atribuído pelos Gregos ao Divino expondo-o desde a φύσις e da forma da compreensão a mais eminente dela, a saber, a σοφία, a qual abarca a ἐπιστήμη e o νοῦς, e diferenciando-o, ao mesmo tempo, precisamente, pelo caráter de presença constante do seu *Dasein*. Aqui, Heidegger se orienta pelo dizer de Aristóteles no *Ética a Nicômaco*, (Livro VI, 7 b): "Aristóteles alega enquanto prova para o Ser 'o mais divino': φανερώματα ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέσκηεν (cf. b 1 s), isto o que é manifesto ao máximo, o que é aí inteiramente descoberto, a partir do qual o 'Mundo' subsiste: Οὐρανός, Ἥλιος, Σελήνη,... A evidência que Aristóteles tomou o Sol por um Deus, poderia ser bem difícil de conduzir. Ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων δήλον ὅτι ἡ σοφία ἐστὶν καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῆ φύσει (b 2 s). Φύσις é aqui o mesmo que οὐσία. A σοφία visa os τιμιωτάτα τῆ φύσει [o φύσει: mais honorável], isto é, visa isto o que por respeito à forma do seu ser-presente tem a primazia e, assim, é o propriamente presente. Para Aristóteles e para os Gregos como também para a Tradição o propriamente Ente é o que sempre é; o que já é aí constantemente. Os Gregos se fizeram claro para si mesmo isto; hoje o cremos, simplesmente. Em contrapartida, o *Dasein* do homem, se ele é já um ἄριστον [o melhor], não é, pois, um ἄριστον ἀπλῶς [o melhor puro e simples], respectivamente φύσει, mas apenas um ἄριστον πρὸς ἡμᾶς [o melhor para nós]. O *Dasein* do homem não é ἀεί, não é sempre; o Ser do homem surge e desaparece, ele tem o seu tempo determinado, seu αἰών". HEIDEGGER, M. *GA 19 Platon- Sophistes*. Cit., p. 137.

9 "Os Gregos supõem ouvir a partir desta palavra um duplo dizer: ἀρχή supõe por um lado isto a partir do qual algo toma a sua partida [*Ausgang*] e princípio [*Anfang*]; mas, por outro, supõe ao mesmo tempo aquilo que *enquanto* esta partida e princípio *sobre* o outro, o que parte dele, detém e, assim, retém e, com isto, domina. Αρχή significa ao mesmo tempo senhorio e princípio. Numa extensão de grau reduzido isto significa: partida e disponibilidade; para exprimir a unidade de ambos em seu movimento de distanciamento e retorno, a ἀρχή se deixa traduzir por disponibilidade inicial [(*ausgängliche Verfügung*)] e partida disponível [*verfügenden Ausgang*]]. A unidade desta

se considerarmos que Aristóteles apreendeu o caráter próprio dos Deuses pela perspectiva do *sempre-sendo* (*ἀει ὄν*) característico da *φύσις*, e atribuía a este o fator constituinte do maximamente Ente; daí que, desde esta perspectiva o Filósofo compreendesse que um Deus se determina ao mesmo tempo, enquanto o Ente supremo, e o Todo do Ente).

A incondicionalidade foi suposta por Aristóteles enquanto autonomia (frente a condições temporais) do Princípio em termos de disponibilidade de começo e partida disponível, em seguida, enquanto auto-doação do Fim (*τέλος*) e, unicamente com este último sentido o Fim pôde cumprir o papel de paradigma e, na verdade, de paradigma para um Princípio. Contudo, o Pensamento medieval apreendeu o Fim no sentido do propósito e da meta *de* um Outro *para* ele (nisto, o *τέλος* grego já se encontra desfigurado em seu sentido de originário de prontidão, enquanto caráter essencial da presentidade ela mesma).

Neste novo contexto, a incondicionalidade projeta, enquanto afirmação de um Mesmo, um Nada negador e diferenciador do Outro que pretende o Fim. Com isto o sentido do Nada e da Diferença ganha nova configuração problemática: o Nada, negado inteiramente em seu direito de questão por Parmênides e reduzido ao status de alteridade por Platão, doravante projetado pelo Ser incondicionado, assume o sentido da negação de condições, e a Diferença deste Ser passa a ser fixada justamente em sua incondicionalidade frente ao condicionado, ao ente, que tem por meta sua determinação pelo Fim incondicionado. Isto constitui a feição da Diferença ontológica a partir do Medieval. O Ser eterno, incondicionado, *não* é o Ente temporalmente condicionado na cadeia causal, (que Kant posteriormente denominou Natureza). Portanto, ente temporal não é nada de Ser; o Ser é, portanto, *diferente* do Ente de todo e, contudo, se afirma justamente enquanto o Todo incondicionado do ente. Isto por um lado, por outro o Ser enquanto *puro actus* é ainda o Ente supremo, que enquanto tal se impõe enquanto o Ente (eterno) incondicionado.

Na trama desta questão, a verdade, a *veritas* medieval, justifica o seu caráter bifurcado em termos de verdade ontológica (correspondente ao princípio incondicionado da causa concretizadora do ente) e verdade ôntica (correspondente ao nexo causal do ente no Todo, na forma da correspondência sujeito-predicado, decalcada da problemática aristotélica da estruturação do discurso).

dupla é *essencial*. E este conceito de *ἀρχή* dá, de imediato, ao *αἴτιον* empregado, à causa [*Ursache*], um teor mais determinado". HEIDEGGER, M. "Vom Wesen und Begriff der *φύσις*. Aristoteles, *Physik* B, 1".." Cit., p. 247.

1.3. A instauração do Ser enquanto Vontade para o Poder como uma primeira indicação do contexto desde o qual o Pensamento de Heidegger salta para fora da Representação

Na transformação da causalidade grega para a *actualitas* medieval reside o fundamento histórico sobre o qual a Modernidade pôde atribuir o caráter da incondicionalidade do Ente supremo ao ego cogito, qual seja, a auto-doação –o eu-penso deve ser agora a causa incondicionada da verdade do ente, enquanto Deus permanece causa da existência do ente natural– no homem, o *animal rationale*, Deus é causa do animal e reflete seu intelecto infinito no intelecto finito do ente racional.

Com tal configuração causal da incondicionalidade, a Modernidade logrou determinar o Ser em termos de Vontade para o Poder (auto-outorga do Poder a si mesmo). Assim foi que a Liberdade ficou detida no contexto da incondicionalidade, da Vontade para o Poder, concedendo então a forma do Ser no sentido da pura produtividade, agora suposta em termos de causação de si e da verdade do outro (na sequência retomaremos este contexto problemático mais demoradamente).

No interior desta configuração medieval-moderna, a Filosofia de Heidegger teve que se mover em busca de uma saída da esfera da Subjetividade, o que significa: do Princípio volitivo (“livre”) da Consciência. Mas, para o Filósofo tão difícil se esquivar da configuração metafísica da transcendência estabelecida enquanto um ato de vontade do Sujeito, foi também superar os limites da sua própria configuração inicial do caráter transcendente do Ser sustentada apenas na projeção do Ser não subsistente do *Dasein*. Com isto, a problemática do Nada, necessária à superação da Subsistência projetada desde os primórdios do Pensamento sobre o sentido do Ser, e a problemática da Diferença inerente ao caráter temporal do Ser, permaneciam detidas na configuração tradicional da Diferença ontológica. Era preciso alocar o caráter projetivo do *Dasein* na problemática temporal do Ser ele mesmo ao invés de manter esta problemática derivada de tal caráter. Só a partir da conquista do Acontecimento, que entretém Ser e Tempo, presença e ausência no λόγος, a Diferença e o Nada puderam ser fundamentados fora da perspectiva clássica da Diferença ontológica –embora desde 1929, Heidegger tateasse nesta direção, ele só logrou alcançar e fixar uma perspectiva integral do Acontecimento a partir da segunda metade da década de 1930, nomeadamente com seu Ensaio *Contribuições para a Filosofia (do Acontecimento)*, de 1936.

E o que significa em última instância tal conquista? Significa que então Heidegger logrou liberar a problemática da Liberdade da esfera absolutista da incondicionalidade, a partir da qual se lhe atribuía o caráter de espontaneidade manifesta no cogito. Deste modo, a Liberdade pôde vir a ser pensada por respeito ao seu teor próprio, qual seja, a *Concessão*

do Ser enquanto *clareira da descerração do oculto (tempo)* enquanto tal –clareira aberta para a presentificação do ente fundada na dobra (*ἄ-λήθεια*) do Acontecimento. Isto significa, por fim: a Liberdade pôde ser suposta na essenciação do Ser ele mesmo. E, justamente, sob a perspectiva de sua alocação no *vão conjuntivo* da acontecência (entreter)¹⁰ de *Ser e Tempo*, a Liberdade pôde ser proposta enquanto o a-fundamento (*Ab-grund*, em termos heideggerianos) necessário à verdade do Ser. Nesta conquista está implicado o sentido radical da transcendência, a qual Heidegger começou a pensar desde *Ser e Tempo* fora da perspectiva do ente subsistente e, portanto, da diferença ontológica concebida pela Metafísica. Contemplemos esta observação do Filósofo:

Liberdade enquanto transcendência – *mas liberdade essencialmente a partir da essenciação (Wesung) do Ser [s-Seyn] enquanto (Acontecimento) – liberdade enquanto a acontecencialidade [Ereignetheit] no Acontecimento. Verdade do Ser [s-Seyn]- a clareira de sua essenciação só onde a-contece [er-eignet] desde o Acontecimento para a liberdade e sua essência; só onde a-contece a “liberdade”, só aí é fundável a verdade do Ser [s-Seyn]; só onde a-contece o a-fundamento [Ab-grund], aí a necessidade da fundação. Mas aqui toda a “Metafísica” e a “distinção” são abandonadas¹¹.*

2. A confrontação de Heidegger com o Pensamento moderno no âmbito mesmo de sua consumação na Filosofia de Schelling – uma abordagem preliminar.

Um Ensaio emblemático da busca de Heidegger por um sentido próprio para a Liberdade fora da perspectiva da incondicionalidade produtiva é o seu *Schelling: Da essência da liberdade humana (1809)*, de 1936. Considerando que este Tratado de Schelling representa o ápice da Metafísica do Idealismo alemão e mesmo põe “à luz em toda sua determinidade

10 No breve Ensaio *A Proposição da Identidade*, de 1957, Heidegger procura esclarecer o caráter essencial da Identidade no contexto da pertença comum de Ser e homem ao Acontecimento inerente à essência do Ser ele mesmo. Seu parecer é que é preciso saltar para fora da representação corrente da Identidade, que a *põe* na Proposição enquanto um traço no Ser, para ver que é o Ser ele mesmo que constitui o traço da Identidade. Mas o Ser, compreendido fora da perspectiva da Entidade, requer ser contemplado na perspectiva do Acontecimento que concede a pertença recíproca (*Zusammengehörigkeit*) de homem e Ser. De modo que o cerne da problemática da Identidade deixa de ser visado no “comum” da co-pertença de Ser e Pensamento para ser visado na *pertença* ela mesma de homem e Pensamento ao Ser. Deste modo o peso da questão da Identidade não recai mais no “comum” *posto* pelo enunciado, mas antes na *pertença*, a qual extrai justamente desta a Identidade. HEIDEGGER, M. “Der Satz der Identität”. In *GA 11: Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2006, pp. 37 y ss.

11 HEIDEGGER, M. “Die Überwindung der Metaphysik”. Cit., p. 63.

o que constitui o fundo da Metafísica ocidental”¹², Heidegger busca abordar nele, por todos os ângulos, a questão do nexos do Ser na arquitetura da Filosofia da Consciência. E como o Tratado concede uma panorâmica do percurso da Liberdade desde a questão do Panteísmo estabelecida por Spinoza, ele abre a Heidegger a possibilidade de uma confrontação perfeitamente situada no bojo da problemática do Pensamento moderno –do sentido próprio desta confrontação o Filósofo diz: “Liberar-se da Metafísica absoluta, (de)pô-la”, eis o que é essencial à confrontação”¹³.

Schelling busca destituir da Consciência a sua pretensão totalitária à Representação e liberar o Absoluto, reduzido por Hegel à Princípio incondicionado de reflexão da Consciência, para o Todo do ente, isto é, para Deus ele mesmo. No ver de Schelling, Deus se encontra numa conexão necessária com a Natureza, num Devir eterno de mútua reportação, na qual Deus consuma sua auto-manifestação enquanto fundamento e criação do concreto, estabelecido como seu próprio âmbito de manifestação (Deus é fundamento enquanto fundamento para a existência, isto é, para o concreto de todo).

A Filosofia de Schelling se constitui na verdade numa primeira passagem para fora do império estabelecido por Hegel, no qual a Representação parecia finalmente fundada de modo inexpugnável. A contribuição de Schelling na abertura desta passagem não reside principalmente em seu movimento de expandir o *eu* enquanto Espírito, Razão e Vontade para a Natureza, como modo de assegurar a esta última uma certa autonomia em seu vínculo ao *eu penso*; também não reside no fato do Filósofo instituir uma nova configuração para o Princípio de identidade garantindo a liberdade das partes em ligação (de fundamento e existência); e não reside nem mesmo em sua tentativa de estabelecer um Realismo superior fundado sobre o Princípio do Idealismo, porque, como já se vê em tudo isto, o movimento de Schelling se faz sob o paradigma inquestionado do Ser enquanto Subjetividade - e isto Heidegger esclarece de modo bem preciso:

A diferença entre o Sistema de Hegel e o de Schelling reside na determinação do Ser. Mas esta diferença só é possível sobre o fundamento de um primeiro acordo essencial. A saber: O Ser é Subjetividade, Razão, Espírito. Entretanto, como é preciso conceber o Espírito? Como o Espírito absoluto, como o que aproxima e reúne tudo em si. A unificação advém enquanto mediação e ligação. Que se entenda: o não-espiritual e o sensível, incluídos¹⁴.

12 HEIDEGGER, M. *GA 49: Die Metaphysik des deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991, p. 2.

13 HEIDEGGER, M. “Apendice: Extraits des notes des séminaire (1941- 1943) – Schelling”. In *Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*. Paris: Gallimard, 1977, pp. 329-330.

14 Ibid. p. 332.

A contribuição essencial de Schelling à superação da Dialética de Hegel reside, na verdade, no fato dele revelar o lugar ocupado pela Liberdade, determinada enquanto liberdade para o bem e para o mal, no Ser ele mesmo. Com isto, Schelling reinsere no Pensamento metafísico, uma figura concreta do Nada na determinação do Ser. Para Hegel, o Nada correspondia no Ser apenas à negação de qualquer condição prévia de sua causa, mas trazido para a dimensão problemática da possibilidade do mal, posto na determinação da Liberdade –o mal que até então estava exilado do Ser– o Nada ganha o direito de questão própria. Na demonstração da concretude da Liberdade reside já a exigência de demonstrar a possibilidade intrínseca do mal no Ser ele mesmo. E isto significa admitir o elemento excluído do Ser (o mal) e, portanto, incluir o Nada no Ser. Isto destrutura toda a arquitetura de Hegel, para quem a questão do mal, implicada na Liberdade, não constituía mais do que uma questão particular. Mas Schelling mostra que, bem antes, ela se constitui na questão central do Ser (veremos mais adiante em que sentido o mal está implicado na problemática do Nada).

Detido no primado da Subjetividade, Schelling pensou a centralidade da Liberdade no Ser, tomada em sua determinação ampla, sob a perspectiva da liberdade humana, porque mesmo a estendendo à determinação do em-si (eu) de todo ente, concebeu que ela se desdobrava unicamente no homem. Deste modo, o Filósofo logrou apenas expandir o império da Consciência e conseqüentemente da Vontade, e, com isto, reforçou o lugar do homem no centro do Todo do ente. Daí Heidegger observar:

Graças à meditação disso o que vem à questão nesse Tratado sobre a Liberdade, nós podemos aceder, em seus traços essenciais, ao que “é”; nós aprendemos que e como somos reportados a esses traços, e experimentamos a negligência do Ser onde o ente é, e o esquecimento do Ser onde o homem é¹⁵.

Mas, o fato de Schelling colocar a Liberdade no centro da problemática do Ser, isto abriu para Heidegger o panorama integral da Vontade de todo, uma vez que no contexto da Subjetividade, Schelling teria mesmo que conceber o Ser enquanto Vontade; e isto, como Heidegger afirma, foi mais fecundo para a sua compreensão do pressuposto da Vontade no fundamento da incondicionalidade do Poder que o diálogo estabelecido com Nietzsche¹⁶. Heidegger seleciona o trecho do Tratado de Schelling em que este apresenta a sua perspectiva fundamental do Ser:

15 HEIDEGGER, M. “Apendice: Extraits des manuscrits préparatoires au séminaire consacré à Schelling durant le semestre d’été 1941”. In *Le Traité de 1809 sur l’essence de la liberté humaine*. Cit., p. 290.

16 HEIDEGGER, M. “Apendice: Extraits des notes des séminaire (1941- 1943) – Schelling”. Cit., p. 328.

Em última e suprema instância não se dá justamente nenhum outro Ser que o querer. Querer é o Ser-primordial (*Ursein*) e é a ele unicamente [o Querer] que convém todos os predicados deste [o Ser primordial]: ausência de fundamento, eternidade, independência a respeito do Tempo, auto-afirmação. Todo esforço da Filosofia não visa senão encontrar esta expressão suprema (Ser a título de Vontade)¹⁷.

Contudo, só compreenderemos bem o sentido da contribuição de Schelling para o esclarecimento da configuração moderna do Ser sob o prisma da Vontade, instituída enquanto a forma essencial da Liberdade, se nos ativermos à discussão aberta no curso do Pensamento moderno acerca da Liberdade –discussão na qual se mostra o desenvolvimento atual da história do Ser, tal como Heidegger o explana. Mas, para tanto, precisamos seguir o movimento do Filósofo em seu retorno contínuo ao âmbito da conceitualidade greco-medieval para nos manter no fundamento da visão moderna da Liberdade.

3. O apanhado histórico da problemática da Liberdade

Em seu Ensaio *Investigação fenomenológica de Aristóteles*, Heidegger começa por determinar o movimento próprio da facticidade da vida pela Propensão –em grego, isto se diz *ὄρεξις* (tendência, inclinação, aspiração, anseio). Mas, a propensão, bem antes de constituir um momento estrutural da intencionalidade da vida, constitui a forma originária da *mobilidade* do Ser ele mesmo, por respeito ao seu caráter transcendente originário: Ser é sempre *ser-para*, seja para o bem, o *ἀγαθόν* dos Gregos, seja para o *bem e para o mal* (abarcados no Absoluto de Schelling), seja enquanto o *a caminho para a instância* na dobra do Acontecimento, como o pretende Heidegger. Para Aristóteles, a mobilidade pensada a partir do repouso enquanto a sua forma eminente constitui o primeiro caráter do Ser enquanto presença e, isto significa, enquanto concretude (aqui há que se considerar apenas que a mobilidade, no sentido visado por Heidegger, distingue-se da mobilidade [*κίνησις*], instituída enquanto o Ser da *φύσις*. Portanto, o seu conceito não guarda nem a feição Grega, na qual o fenômeno é caracterizado em vista da prontidão, nem a Moderna, onde ele é caracterizado enquanto Vontade em vista do condicionamento do concreto. Contudo, o Filósofo apreende o conceito de mobilidade numa perspectiva mais próxima do Pensamento grego porque concebe o fenômeno com reporto à *δυνάμις*, a qual apreende enquanto aptidão para... –Ser é ser-apto, e aptidão para Heidegger não

17 HEIDEGGER, M. “Apendice: Extraits des manuscrits préparatoires au séminaire consacré à Schelling durant le semestre d’été 1941”. Cit., p. 294.

é nenhuma faculdade subsistente, é tão só configuração da possibilidade ela mesma, a qual não se determina nos termos da *potentia* medieval que vale enquanto o oposto à *actualitas*,¹⁸ como indicaremos mais adiante.

Para esclarecer agora o contexto que indicamos acima, em nossas considerações preliminares, procuraremos mostrar a partir de que pressupostos esta determinação Grega do Ser enquanto presentidade já implica tacitamente a Liberdade, uma vez que depõe sobre a presença uma *decibilidade*, a qual constituirá o fator determinante do Ser enquanto causalidade e, nestes termos, orientará a determinação da verdade do Ser pela perspectiva da concretude. Vejamos como Heidegger o explana:

“Ser” significa que o ente é e não que não é. “Ser” nomeia esse “que” enquanto a decidibilidade [*Entschiedenheit*] do levante frente ao Nada. Tal decidibilidade que emana do Ser se traz primeiramente no ente, e aqui, também, de modo suficiente, no vir [adveniência]. No ente aparece o Ser. Este não precisa ser propriamente notado, pois que o Ser se concedeu decidido ao respectivo ente (no Ser). O ente dá, pois, também, a suficiente informação sobre o Ser. O concreto vale enquanto o “Ente”. “O Ente é concreto”. A sentença supõe algo duplo. Primeiro: o Ser do ente reside na concretude. A seguir: o ente enquanto o concreto é “concreto”, i. é., é na verdade o ente. O concreto é o concretizado de um concretizar, cujo concretizado ele mesmo é por seu turno concretizante e concretamente capaz. O concretizar do concreto pode se restringir à capacidade de concretizar [*Wirkfähigkeit*] da concretização de uma resistência, que pode se estender contrariamente, sempre em diferentes formas, a um outro concreto. Na medida em que o ente concretiza enquanto concreto, o Ser se mostra enquanto concretude¹⁹.

Como indicamos de partida, a compreensão grega do Ser enquanto presentidade, em reporto direto à causalidade, deu margem para que o Pensamento medieval o concebesse

18 Que Heidegger visa à mobilidade por reporto à *δυνάμις* (a possibilidade), isto fica claro em sua explanação deste trecho do *De Anima* de Aristóteles: “Aristóteles determina ontologicamente a essência da alma: *ἡ ψυχὴ ἔστιν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶντος ἐχοντος* (*Physika* B, 1; 412 a 27ss), ‘a alma é aquilo o que constitui no vivente o seu próprio ser presente, num tal ente que é vivente segundo a possibilidade’. Nesta definição, a vida é ao mesmo tempo definida enquanto movimento. Nós costumamos incluir o movimento no fenômeno da vida. Mas o movimento não é compreendido aqui apenas enquanto um mover-se do local, enquanto mudança de lugar, é compreendido antes enquanto qualquer forma de movimento, isto é, enquanto *μεταβολή*, enquanto o ser-presente da virada. Assim toda *πρᾶξις*, todo *νοεῖν*, são movimento”. HEIDEGGER, M. *GA 19: Platon- Sophistes*. Cit., p. 18.

19 HEIDEGGER, M. *GA 6.2: Nietzsche II*, Frankfurt Am Main: Klostermann, 1997, pp. 399-400.

diretamente na perspectiva do ato, tomado como forma primária da Liberdade. Mas, como se articulou o arranjo interpretativo da determinação grega do Ser? Expomos a seguir a explanação de Heidegger de tal arranjo.

3.1. A apreensão da *έντελέχεια* e *ένέργεια* pela perspectiva da *actualitas* visada enquanto princípio causal. A distinção dos Princípios grego e medieval da causalidade

Como notamos acima, o Ser enquanto *transcendens* (*ser-para*) foi apreendido pelo Pensamento medieval, no sentido de Ato –a atribuição primeira à essência de Deus pelo Pensamento tomista: o “*Summum Ens* é interpretado enquanto *actus purus essendi*”²⁰. Esta suposição medieval do Ser enquanto ato foi extraída do sentido que a Linguagem romana atribuiu à *ένέργεια* e à *έντελέχεια* gregas. Como aludimos anteriormente, o Pensamento medieval apreendeu a *έντελέχεια* enquanto o caráter de *presença* do Ser, em termos de atualidade (*actualitas*). Na perspectiva da *actualitas* é que a presentidade, o Ser grego, foi visada pelo Pensamento medieval enquanto princípio concreto de causação de todo concreto. Dissemos também que esta perspectiva da *έντελέχεια* teve sua *proveniência na apreensão que o Pensamento grego deteve do movimento da φύσις enquanto autonomia e constância*. Heidegger observa: “Um ente determinado pela *έντελέχεια* significa, fundamentalmente, *um tal ente que se até em si mesmo em sua própria possibilidade do Ser, de modo assim que a possibilidade é consumada*”²¹.

Portanto, em vista da *presença auto-condicionada* e da *constância* (subsistência), já visadas na *φύσις* em função da disponibilidade do ente, foi que a *έντελέχεια*, enquanto o caráter essencial da *φύσις* ela mesma, veio a ser concebida nos termos de tal independência auto-fundada em sua própria constância (Lembre-se que indicamos acima que o caráter essencial do Fim, isto é da prontidão, a qual configura a *έντελέχεια* enquanto paradigma, é justamente a auto-doação). Por respeito à *actualitas* medieval, a diferença, contudo, é que a auto-condicionalidade da *φύσις* e a independência da *έντελέχεια* não são causas eficientes do ente. No caso da *φύσις* esta é causa auto-condicionada de si mesma segundo seu próprio Fim; já em seu caráter de *έντελέχεια* (presença constante), enquanto fundamento concreto para a prontidão de outro concreto executado no preparo da *τέχνη*, onde advém a contribuição do *λόγος*, a auto-condicionalidade própria da *φύσις* implicada no preparo, através da *ύλη*, da *μορφή* e do *τέλος* inerentes a ela própria, não permite que se atribua ao ver considerativo do artesão o caráter de causa eficiente e privilegiada, mas,

20 HEIDEGGER, M. “Seminar in Le Thor. 1968” In *GA 15: Seminare*. Cit., p. 311.

21 HEIDEGGER, M. *GA 18: Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2002, p. 90.

bem antes, enquanto causa diretamente implicada nas outras três causas primordiais. No âmbito do preparo, onde o *Dasein* desdobra o seu comportamento preparador e, inclusive extrai dele a sua concepção do Ser enquanto Subsistência,²² aí as quatro causas mostram a sua conexão necessária –retire-se uma e as outras se desconstituem; o que demonstra que a auto-doação do Fim enquanto o caráter insigne da Presença pressupõe a conexão de todos os momentos constitutivos de sua estrutura²³. E esta perspectiva da causalidade grega é inteiramente estrangeira à *actio* medieval onde a causa eficiente aparece enquanto predominante sobre as outras –isto porque o Deus criador suposto pelo homem medieval criou (causou) o Todo a partir do Nada (nulo), através de um *Fiat*, e, deste modo, a causa é então apreendida no sentido do agir espontâneo (incondicionado) criador.

Heidegger esclarece que o Grego não conhecia a causa eficiente nem no plano da *φύσις* nem no plano da *τέχνη*. As próprias nomenclaturas latinas (*causa materialis, causa formalis, causa finalis, causa efficiens*) não encontram correspondente lingüístico no

22 HEIDEGGER, M. GA 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1975 (neste Tratado Heidegger apresenta e justifica este parecer).

23 Retomando o que já indicamos na nota nº 8, aqui é ocasião de fixar mais rigorosamente o que Heidegger tem procurado esclarecer acerca do sentido próprio do sempre-sendo concebido por Aristóteles enquanto determinação insigne do Ser. Só assim logramos compreender corretamente em que sentido Aristóteles pensou o Ser, a presença constante, na perspectiva da causalidade de modo inteiramente distinto da *actio* medieval. O sempre-sendo não se configura nos termos da *aeternitas (nunc stans)*, a qual pretende justamente excluir a dimensão temporal da eternidade; também não se reduz à *sempiternitas (nunc fluens)*, que pretende determinar o eterno no sentido do devir contínuo. Ambas as determinações latinas perdem de vista precisamente que para o Pensamento grego o Ser, a Presença, se determina enquanto fonte concreta para o concreto na Verdade, no sentido da desocultação (*ἀλήθεια*), porque tanto no ver de Platão quanto no de Aristóteles, o Ser, a concretude, só se manifesta na *ἰδέα (εἶδος)* (Cf. HEIDEGGER, M. GA 45: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte Probleme der Logik*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1984, pp. 69-70 e 75. e cf. ainda: HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Cit., p. 409). O ente eterno, o ente eminentemente *verdadeiro* porque permanentemente presente enquanto tal no desoculto é no tempo e precisamente enquanto um permanente *presente aclarado*. Assim, a incondicionalidade concebida pelo Grego concerne apenas à autonomia do Princípio da presentificação frente à ocultação do tempo; uma autonomia que não separa, contudo, o Princípio do curso mutante do ente –a *φύσις* é incondicionada enquanto ascensão desde si, e isto significa presença constante no desoculto, isto é, na verdade da *ἰδέα* de seu ente, e só nestes termos ela é disponibilidade de começo e partida disponível para o movimento e o repouso do ente. Portanto, isto só se torna bem compreendido se considerarmos que a Presença está co-determinada pela Verdade, enquanto a qual o desocultamento é suposto. Contemplemos esta observação de Heidegger: “Mas, para os Gregos ‘o Ser’ significa a ‘presentificação no desoculto’. O decisivo não é o durar e a extensão da presentificação, mas se ela se concede no desoculto do simples e, assim, se retoma ao oculto do inesgotável, ou se a presentificação se converte (*ψεῦδος*) no mero ‘parece assim como’, no ‘parecer’ [*Schein*] em vez de se ater à in-conversibilidade (*ἀ-τρέκεια*). Só por respeito ao um-contra-outro do desocultamento e do parecer, a essência grega da οὐσία se torna adequadamente compreensível para nós. Deste saber *finalmente* depende a compreensão da interpretação aristotélica da φύσις”. HEIDEGGER, M. “Vom Wesen und Begriff der Φύσις...”. Cit. p. 270.

vocabulário grego²⁴. O artesão apontado por Aristóteles como uma das causas no preparo da *τέχνη* está, como foi dito, inteiramente articulado às outras três causas que dão ocasião ao aparecimento de uma coisa antes não presente. Ele não é o criador privilegiado da coisa, porque a causação tem a estrutura do débito recíproco. A presentificação do ente *se deve* ao elemento constitutivo apto a lhe conceder o corpo (“matéria”) segundo a possibilidade de sua armação (*μορφή*), isto é, de sua comunidade (*κοινωνία*) na aparência (*εἶδος*) orientada pelo *τέλος* (fim); a causação *se deve* concomitantemente à aparência concessiva na qual se põe a figura, que orientará a ex-(s)e-cussão da presentificação até à trazida do presente à luz (até à prontidão: *τέλος*); *deve-se*, do mesmo modo, à mobilidade, isto é ao conjunto dos movimentos orientados pelo *τέλος*, que enquanto

24 Voltamos ao que já havíamos indicado na nota nº 2, agora para esclarecer com mais rigor o motivo pelo qual Heidegger rechaça a interpretação tradicional das quatro causas considerando que o próprio sentido atribuído à matéria, à forma e ao fim não estão em consonância com a concepção grega dos conceitos de *ὑλη*, *μορφή* e *τέλος*. Vejamos ainda uma vez como Heidegger procura demonstrar que a *ὑλη* e a *μορφή* justamente não correspondem aos conceitos latinos de matéria e forma: “A Metafísica da Idade Moderna repousa no quadro forma-matéria cunhado no Medievo, que lembra só ainda nas palavras a essência esquecida de *εἶδος* e *ὑλη*”. HEIDEGGER, M. “Der Ursprung des Kunstwerkes”. In *GA 5: Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977, p. 15). E “Υλη supõe na significação corrente ‘a floresta’, o bosque, a ‘mata’, no qual o caçador caça; mas ao mesmo tempo significa a ‘mata’, que fornece a madeira enquanto material de construção; a partir daqui a *ὑλη* se torna matéria [Stoff] para toda forma do construir e do ‘preparar’ de todo. Com isto seria comprovado então, através da recusa voluntariamente praticada, justamente que a *ὑλη* significa o mesmo que a ‘matéria’. Certamente –mas visto mais de perto tem se imposto primeiramente apenas a *questão* decisiva. Se a *ὑλη* supõe a ‘matéria’ para o ‘preparar’, então a determinação da essência da chamada matéria depende da interpretação da essência da ‘preparação’. Mas, contudo, *μορφή* não significa ‘preparação’, mas antes a figura [Gestalt] a mais elevada e figura é o mesmo que a forma [Form], na qual a ‘matéria’ é trazida através do cunhar e amassar, isto é, através do ‘formar’ (...) Só que como Aristóteles pensa a *μορφή*, felizmente ele mesmo o diz na frase que introduz este conceito decisivo para sua interpretação da *φύσις*: *ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον*: ‘a *μορφή*, e isto quer dizer *τὸ εἶδος*, o que é conforme o *λόγος*’ (...) [Aqui repetimos na íntegra o que foi citado na nota nº 2, agora com o fito de corroborar a visão de Heidegger da problemática aristotélica da causalidade, da qual a noção de forma e matéria só logra deturpar a compreensão] a *μορφή* é a ‘aparência’, precisamente o estar nesta e o pôr-se nela, é de todo a armação [Gestellung] na aparência. Se daqui o discurso se dá seguindo o simples da ‘aparência’, então a aparência é sempre pensada no respectivo (a aparência’ mesa nesta mesa aqui) o que se entrega e porquanto se entrega. O respectivo é assim chamado, porque ele perdura [verweilt] enquanto o singularizado em uma aparência e o seu enquanto (a presentificação) assegura desde tal asseguramento a aparência aqui nela e a partir dela está fora, ou seja, dito de modo grego, ‘έ’ (...) Com esta tradução de *μορφή*, armação na aparência, duas coisas, e em sentido grego igualmente essenciais, devem ser imediatamente expressadas, o que no nome ‘forma’ faltou inteiramente: primeiro, a armação na aparência enquanto modo da presentificação, *οὐσία*; *μορφή* não é nenhuma matéria [Stoff] subsistente sendo propriedade [Eigenschaft], mas um modo do Ser; segundo, ‘armação na aparência’ enquanto mobilidade, *κίνησις*, cujo ‘momento’ [Moment], esta radicalmente ausente do conceito de forma”. HEIDEGGER, M. “Vom Wesen und Begriff der *Φύσις*...”. Cit. pp. 274-276)

limite (*πέρας*) do movimento tem de partida a aparência na figura regendo a própria condução da coisa em preparo até à aparição para a disponibilização; e *deve-se* ainda ao ver considerativo do artesão, o qual tem que poder se orientar pelas outras causas às quais o seu ver deve a sua possibilidade própria enquanto causa – sem compreender o elemento apto ao preparo determinado pelo paradigma (o *τέλος*) deposto na aparência (*εἶδος*) e o movimento próprio orientado pelos outros momentos do contexto causal, o artesão não poderia proceder a nenhum ver considerativo.

Por respeito à implicação mútua das quatro causas, Heidegger observa: se algo é na medida em que se deve a algo, isto significa que o dever tem que estar implicado num ceder prévio, o qual é sempre um ceder-ocasião – aqui não há nenhum Princípio incondicionado causando algo outro a partir de um simples *fiat*. Ressaltando este aspecto do contexto grego da concretização do ente, para marcar sua distância das perspectivas medieval e moderna da causação, Heidegger expõe o sentido ontológico do dever, que para nós hodiernos está inteiramente obscurecido por sua configuração moral:

Os quatro modos do dever trazem algo ao aparecer. Eles o deixam chegar à *proe-sença* [*An-wesen*]. Eles o deixam solto e, por conseguinte, o deixam solto ao acesso, a saber, de sua plena chegada. O débito tem este traço fundamental do deixar-acesso à chegada. Em tal sentido, deixar-acesso é o dever, o ceder ocasião. A partir da visão sobre o que os Gregos experimentam no débito, na *aíria*, nós damos agora à palavra “ceder ocasião” um sentido lato, de modo assim que este termo nomeie a essência da causalidade pensada de modo grego. A significação comum e mais estrita da palavra “ocasionamento” [*Veranlassung*] diz, em contrapartida, algo como impulso e liberação e supõe uma forma de causa secundária no todo da causalidade²⁵.

3.1.1. O sentido próprio da *ἐνέργεια* e de sua mobilidade

Compreendendo o caráter essencial da causalidade grega sob o pressuposto do ceder ocasião, torna-se mais claro para nós em que sentido a *ἐντελέχεια*, enquanto modo eminente do Ser vir à presença, qual seja, a concretude, afirma-se enquanto o *fundamento* para a prontidão requerida para a disponibilização do ente – *ἐντελέχεια* não significa apenas prontidão do ente concreto, significa mais essencialmente fundamento para tal devido ao seu caráter de auto-continência no *τέλος*. É deste caráter de fundamento para a prontidão

25 Cf. HEIDEGGER, M. “Die Frage nach der Technik”. In *GA 7: Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000, p. 12.

que ela se faz valer enquanto princípio concreto de causação, cuja respectiva mobilidade causal Aristóteles nomeou de *ἐνέργεια*. Como já observamos, esta mobilidade, a seguir tomada pela perspectiva romana do *agere* enquanto *facere, creare*, isto é, da *operatio*, foi apreendida no sentido da *atividade* causal e deposta sobre o *ἔργον* da *ἐνέργεια*. Contudo, vimos, este sentido atribuído à *ἐνέργεια* se revelou estranho ao Pensamento grego: Para este, o princípio concreto de causação não se consuma num *agere*, o qual pressupõe sempre um agente primeiro.

A mobilidade característica da *ἐνέργεια*, vista pelo Grego, tem essencialmente a forma da *μεταβολή*, o que significa que tem a forma da transformação, mas esta no sentido da adução, isto é, da condução à presença através da própria mudança (e em sentido mais originário, por respeito ao Ser da *φύσις*, da autotransformação: virada de algo para algo de sua própria constituição a partir de si, e ainda da resistência em si e atribuível ao outro a partir de si; este é o sentido da *ascensão desde si*, como a qual a *φύσις* é determinada pelo Grego). O fato é que a *μεταβολή* é um fenômeno complexo de presentificação (“causação”) onde nenhum momento (“causa”) goza de privilégio sobre os outros. Portanto, se a *ἐντελέχεια*, ainda em função da auto-condicionalidade projetada sobre a *φύσις*, foi apreendida pelo Pensamento medieval enquanto princípio agente de causação, o foi, contudo, a partir de uma interpretação desviada do sentido de sua mobilidade própria. Heidegger concede um esclarecimento bem preciso do sentido do *ἔργον* da *ἐνέργεια* característico da mobilidade da *ἐντελέχεια*:

Ἐνέργεια pensada em Grego significa: o estar-no-produto; o produto enquanto isto o que está completamente no “fim”; mas o “completo”, mais uma vez, não é suposto enquanto o “concluído”, tampouco quanto o *τέλος* significa conclusão, antes *τέλος* e *ἔργον* são, pensados em Grego, determinados pelo *εἶδος* e nomeiam a forma e o modo como algo “enfim” está na aparência (...). A partir da *mobilidade*, concebida enquanto *ἐντελέχεια*, devemos agora procurar conceber o movimento de um móvel enquanto forma do Ser, a saber do *κινούμενον* [movido]²⁶.

26 Cf. HEIDEGGER, M. “Vom Wesen und Begriff der *Φύσις*...”. Cit. p. 284-85 (Dissemos acima, seguido Heidegger, que o *τέλος*, a *prontidão*, se determina enquanto o limite (*πέρας*) que, afinal, concede a figura e se determina, assim, enquanto *εἶδος* (aparência). Mais abaixo, observamos na citação de Heidegger, sua afirmação de que o *τέλος* e o *ἔργον* são determinados pelo *εἶδος*. Há contradição nisto? Não, na medida em que o *τέλος* é tanto fim quanto princípio e enquanto detentor do limite é também ele mesmo *εἶδος* – assim, o *τέλος* se determina enquanto *εἶδος* porque concede a este o limite, o qual lhe dá a constituição manifestável numa figura, mas é determinado em sua facticidade pelo *εἶδος* que lhe consuma, no ente concreto, a prontidão preestabelecida. O *τέλος* é *εἶδος* e vice-versa na unidade do *πέρας*. Sobre o caráter unificante do *πέρας*, Heidegger citando a *Metafísica* de Aristóteles (Livro Δ 17), diz: “*πέρας* é o *ἔσχατον*, ‘o mais externo de um respectivo

Para que se aprecie o sentido essencial com que o Pensamento *grego* concebe o movimento no ente, por respeito ao seu modo próprio de concretização, em distinção à perspectiva romano-medieval do movimento enquanto *ato criador*, este esclarecimento de Heidegger é bem oportuno:

O presente se mostra ao Pensamento de Aristóteles enquanto Aquilo o que chegou à posição, que deposto [*vorliegt*] em uma constância está ou foi trazido ao seu lugar. O constante [*Beständige*] e deposto surgido no desocutamento o respectivamente este e respectivamente aquele é um *τόδε τι* [este algo]. Aristóteles concebe o constante e deposto enquanto um repousante, de algum modo. O repouso se comprova enquanto um caráter da presentidade. Mas, o repouso é um modo insigne do movimento. No repouso o movimento se consuma²⁷.

3.1.2. A restituição do sentido positivo da possibilidade (*δύναμις*) e do movimento (*κίνησις*) na configuração do Ser a partir de sua recondução ao Pensamento de Aristóteles.

A interpretação deturpada do movimento atribuído ao Ser pelo Pensamento medieval se explica em boa medida pelo fato deste, ao conceber a *ἐνέργεια* e a *ἐντέλεχεια* em termos de *actualitas*, ter ainda de imediato seccionado o Ser em *actus* e *potentia*, interpretando a *δύναμις* grega (a aptidão para...) unicamente pela perspectiva da potência (na qual a possibilidade ficou enclausurada) oposta ao ato (concretude). Assim, no Ser, o movimento ficou restrito à dimensão da potência (âmbito do *ainda-não Ser*) e o repouso restrito à dimensão do ato. Disto deriva a ambiguidade que o Pensamento medieval atribuiu ao sentido da *ἐνέργεια*, pois ele supõe que ora Aristóteles a compreendeu na perspectiva do ato ora da potência, quando de fato a *ἐνέργεια* é apreendida por Aristóteles, do mesmo modo que a *ἐντέλεχεια*, enquanto concretude (repouso). Repousam no movimento da *ἐνέργεια* o *τέλος* e o *εἶδος*, que atestam que o trabalho dela se encontra completamente

existente, exterior como o primeiro do qual nada mais das matérias em causa é encontrado; dentro do qual o todo do ente encontrado é visto'. Este caráter do *πέρας* é então determinado sem mais enquanto *εἶδος*. A limitidade [*Grenzhaftigkeit*] é a própria 'aparência de um ente que tenha qualquer extensão'. *Πέρασ*, porém, não é apenas *εἶδος*, antes é também *τέλος*. *Τέλος* significa 'fim' no sentido do 'aprontamento'". HEIDEGGER, M. *GA 18: Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Cit., p. 38. Eis porque Heidegger recusa a apreensão corrente do *τέλος* enquanto meta ou propósito. Pois, em seu caráter mesmo de *εἶδος*, o *τέλος* não é senão, paradigma, norma e lei (Daí que a crítica de Heidegger ao Fundamento metafísico se estenda ao Pensamento grego. Cf. HEIDEGGER, D. "Die Überwindung der Metaphysik". Cit., p. 64).

27 HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Cit., p. 403.

no seu fim (τέλος). O ἔργον implicado na ἐνέργεια é forma do movimento da mobilidade na qual se afigura a ἐντέλεια. Assim, a δύναμις, o suposto não-Ser do Pensamento medieval, constitui-se tanto da aptidão para a virada, quanto da aptidão para a prontidão onde vem à luz a disponibilidade do ente, e isto porque ela concerne à forma integral do movimento (κίνησις) implicado na ἐντέλεια/ἐνέργεια de todo. E se Aristóteles observa que a ἐνέργεια tem antecedência sobre a δύναμις, isto só pode ser compreendido quando se tem claro o sentido próprio da ἐνέργεια enquanto forma eminente da entidade. Heidegger o diz com precisão:

Δύναμις é um modo da presentificação; mas a *ἐνέργεια*, diz Aristóteles, é *πρότερον*, ‘mais anterior’, que a *δύναμις*; ‘mais anterior’ por respeito à *οὐσία* (cf. *Met.* q 8, 1049 b 10, 11). A *ἐνέργεια* consuma mais originariamente a essência da pura presentificação, na medida em que ela significa: o ter-se-no-produto-e-no-fim, o que deixa atrás de si todo “não ainda” da aptidão para..., ou melhor, o que justamente a tem trazido *com antecedência* à consumação da aparência inteiramente “acabada”. A tese fundamental de Aristóteles sobre o grau de proporção da *ἐντέλεια* à *ἐνέργεια*, podemos tomá-lo de modo breve também assim: a *ἐνέργεια* é “mais” *οὐσία* do que a *δύναμις*; aquela consuma a essência da presentificação estável-em-si mais essencialmente que esta²⁸.

No seu movimento desviante, o Pensamento medieval, em sua interpretação dos fatores constitutivos do Ser supostos pelo Pensamento grego, permaneceu cego para o fato que, em Aristóteles, embora a *δύναμις* tenha um grau menor de Ser que a *ἐνέργεια* e a *ἐντέλεια* uma vez que depende delas para concretizar, contudo não se orõe a ambas e não se separa delas. E, além disto, também não chegou a compreender que a *κίνησις*, o movimento aí implicado enquanto o fator de determinação do Ser, não foi apreendida pelo Filósofo unicamente em seu sentido corrente, mas antes, já o aludimos, primordialmente, no sentido de sua essência, enquanto *mobilidade*, a qual se determina pelo repouso, que constitui o Ser mesmo do movimento, ou como Aristóteles pretende: o caso limite do movimento. Em vista disto, Heidegger observa que Aristóteles ele mesmo aponta para a necessidade de considerar a *δύναμις* sob a perspectiva mais radical do movimento, ou seja, sob a perspectiva da mobilidade. Em seu Ensaio *Da essência e do conceito da φύσις...*, Heidegger procura mostrar pelo viés da *κίνησις* a implicação intrínseca da *δύναμις* na *ἐνέργεια* e na *ἐντέλεια*:

28 HEIDEGGER, M. “Vom Wesen und Begriff der *Φύσις*...”. Cit., p. 287.

Κίνησις é *μεταβολή*, a virada de algo para algo, tal que na virada esta aqui mesma, toda um com o que vira, vem à irrupção, isto é, ao aparecer. A madeira disponível no atelier se vira em uma mesa. Que caráter do Ser tem essa virada? O que vira é a madeira anteposta, não qualquer madeira afinal, mas *esta* apropriada. Mas “apropriado para” significa já: talhado sobre a aparência mesa, sobre aquilo, portanto, no qual o decorrer da mesa, o movimento, vem ao seu *fim*. A virada da madeira apropriada em uma mesa consiste em que a aptidão do apropriado rapidamente emerge completa e se reúne na aparência enquanto mesa e, assim, advém aqui, isto é, daqui, a mesa armada [*gestellten*] ao estar no desoculto. No repouso deste estado (do chegado-ao-estado), a aptidão propiciadora (*δύναμις*) do apropriado (*δυνάμει*) se reúne e se tem (*ἔχει*) enquanto em seu fim (*τέλος*). Por isto Aristóteles diz (*Física* Γ 1, 201 b 4 s.): *ἡ τοῦ δυνατοῦ ἢ δυνατὸν ἐντέλεια φανερόν ὅτι κίνησις ἐστίν*: O ter-se-no-fim do apropriado enquanto apropriado (isto é, em sua aptidão) é manifestamente a essência da mobilidade²⁹.

3.2. A projeção do reporto Sujeito predicado para a fundamentação da causalidade. A base medieval da Filosofia moderna

Estamos contemplando aqui os contextos em que se apresenta o fundamento da Liberdade, apreendida a partir da *decibilidade* atribuída ao movimento do Ser, caracterizado pela causalidade, no Pensamento grego e medieval. Atenhamo-nos ainda um pouco na estruturação do discurso do Ser pelo Pensamento medieval, uma vez que esta estruturação apóia em larga medida a formação do discurso moderno de tal decibilidade sob a perspectiva da Vontade.

Vimos que O Ser (a Presentidade) é apreendido pelo Pensamento grego nos termos da ascensão desde si e da constância características da *φύσις*. Mas aí a Presença é ainda apreendida sob a perspectiva do descerramento (da aparência no *εἶδος*) característico da *ἀλήθεια*, a qual implica o *λόγος*. Por respeito à implicação da Presentidade na Verdade, o Pensamento medieval explanou-a na perspectiva da causação visada no *ato*, atribuído à *ἐνέργεια* e à *ἐντέλεια*, em analogia ao reporto sujeito-predicado pensado por Aristóteles em seu Tratado *De Interpretatione*³⁰. Este Pensamento corroborou a sua interpretação

29 Ibid. p. 285.

30 Heidegger discute esta apropriação da problemática do sujeito no *De Interpretatione*, na formação da quarta Tese do Pensamento metafísico, a Tese da Lógica, a qual discute o Ser no

do Ser na perspectiva da ação produtiva, enquanto o Agente do ato de posseção de seu produto, a partir de sua concepção do sujeito da Linguagem hipostasiado. Daí foi só um passo para que o Pensamento moderno projetasse a ação determinante do sujeito da Linguagem para o cogito de Deus, e tomasse o *Summum Ens* enquanto imagem para o *Sujeito do conhecimento –o homem*. Deus se torna na Modernidade o Agente criador, isto é, o Ato infinito auto-manifestante no outro criado, no efeito, na essência finita, que conhece sobre o fundamento do Criador³¹.

sentido da cópula (Cf. HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Cit. pp. 252 e ss). Esta projeção do reporto sujeito-predicado, inerente à Linguagem, para a relação ontológica Sujeito-objeto penetra toda a Metafísica medieval e a atravessa tacitamente. Esta Metafísica discute o liame entretido entre o Ser e o *é* visado na problemática da existência de Deus (Deus *é*) inteiramente pela perspectiva da estrutura da Proposição, ou seja, orientando-se pelo fato que aí o *é* vale enquanto termo de ligação (o liame entre Sujeito e predicado) sem discutir o fundamento ontológico de tal fato. Se o discutisse compreenderia que o *é* da proposição radica no pressuposto da concretude ela mesma. Recordemos o que Heidegger diz acerca do duplo sentido atribuído à concretude: “O concreto vale enquanto o ‘Ente’. ‘O Ente é concreto’. A sentença supõe algo duplo. Primeiro: o Ser do ente reside na concretude. A seguir: o ente enquanto o concreto é ‘concreto’, ou seja, é na verdade o ente”. HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Cit. pp. 399-400. Isto é inteiramente normativo para a Representação de todo –as atribuições a um objeto estabelecido enquanto apenas possível são atribuições à sua concretude possível; sem o pressuposto da concretude não haveria atribuição qualquer. Sobre o suporte da concretude reside mesmo o fundamento do Princípio da Identidade. Heidegger o esclarece nos seguintes termos: “Toda Proposição se deixa conceber enquanto uma Identidade. Mas, signifique isto o reporto de sujeito e Predicado e este reporto seja suportado pelo ‘é’, então isto quer dizer, ao mesmo tempo: a significação do “é” supõe o ser-idêntico do predicado com o sujeito”. HEIDEGGER, M. *GA 42: Schelling: Vom Wesen der Menschlichen Freiheit (1809)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1988, p. 132.

31 A Metafísica medieval concebeu a Liberdade desde a perspectiva do ato criador de Deus, enquanto um ato espontâneo criação de ente, seja a partir do Nada (a criação do cosmo), seja a partir da fabricação (o homem). Mas, a partir do pressuposto moderno do ego cogito o ato criador de Deus cria e conhece conseqüentemente o existente não mais partindo do modo do *fiat* ou da fabricação e sim da auto-reflexão. A criação de Deus já era concebida no Medievo enquanto um ato da Vontade procedido no modo da posseção do criador sobre a sua posse –a partir da Modernidade esta posseção é a de um ente finito tomado como um efeito da manifestação da *existência* de Deus, numa cadeia causal (Natureza). Permanece-se sob o pressuposto aristotélico da estrutura da Linguagem enquanto pertença do predicado ao sujeito. Disto se conclui que se o modo tradicional da determinação do reporto sujeito-predicado na Linguagem tinha como pressuposto a Identidade de sujeito e predicado, o elemento de tal identidade era já a existência ela mesma. Projetada esta determinação para o reporto Sujeito-objeto, a Identidade revela ter o seu fundamento no nexos entre Existência (concretude) e Verdade –o “é” da cópula é uma extensão deste duplo sentido atribuído à concretude (a Lógica não atentou para isto). Assim, o Pensamento moderno não faz mais que sequestrar a interpretação medieval da criação volitiva de Deus para o conhecimento do homem, que enquanto ego cogito se torna ele mesmo produtivo. Mas agora a posseção, característica da criação, é apreendida em termos de manifestação do Sujeito no objeto, no modo da refração daquele neste –o homem não cria o ente, como o fez o Deus judaico-cristão que o criou num *fiat* enquanto coisa em si, ou como criou a ele mesmo fabricando-o a partir do barro, antes o homem *põe* o ente enquanto objeto, ou seja, enquanto representação

Assim, vê-se o Ser convalidado em termos de Ato tanto na perspectiva do Ente supremo quanto na perspectiva do Todo do ente, através do duplo caráter atribuído à concretude (Existência e Verdade) –Deus é Ato em termos de perfeição, isto é, de atualidade (concretude criadora) eterna e, enquanto tal é o Ato incondicionado e infinito. Nestes termos é o fundamento concreto de sua criação, a qual, suposta como manifestação de sua Vontade ela mesma, é instituída, em consonância à verdade do criador (sua concretude), enquanto verdadeira. Decalcada no ego cogito, esta estrutura

sua, enquanto o pensado por si mesmo. E se Deus, por sua vez, na Modernidade, passa a criar no sentido da auto-reflexão de sua própria existência, o animal racional não é mais criado enquanto animal especialmente por Deus, mas antes pela Natureza ela mesma, que enquanto existente reflete a existência criadora de seu Deus criador. Assim, a partir da Ciência moderna, o homem entrará na cadeia causal da natureza enquanto animal, mas permanecerá criado por Deus enquanto Razão. Isto significa que Deus agora reflete o seu cogito infinito, enquanto espontaneidade criadora (Vontade) no seu semelhante (não igual), no cogito finito do homem, e este, por seu turno, se reflete no outro de si mesmo, o objeto enquanto representação sua, o pensado do Sujeito. Não por outro motivo é sobre a incondicionalidade do ego cogito (decalcada da incondicionalidade do cogito divino) que a auto-fundamentação do Sujeito será fixada. O Conhecimento matemático será tomado justamente como prova e fundamento desta incondicionalidade pretendida, só assim ele poderá fundar a verdade do ente na auto-certeza do eu-penso. Para que se possa medir a extensão dessa projeção do reperto sujeito-predicado para o reperto Sujeito-objeto, que se contemple esta explação de Heidegger do sentido moderno da criação, extraída da configuração da criação como a qual Heidegger interpreta a perspectiva oferecida por Schelling: “A criação é um manifestar-se de Deus. E é de muita significação neste contexto manter-se distante do pensamento do preparo que aqui se impõe muito facilmente. Pois o manifestar-se de Deus concerne já (...) à essência e ao Ser de Deus enquanto existente. Esta essência de Deus só pode ser mostrada a partir da essência do Ser de todo retrocedendo ao nexo do Ser e à legitimidade da essência segundo a qual o ente em si mesmo se articula em um ente [isto é, através da cópula, do é]. Deus é propriamente ele mesmo enquanto o existente, isto é, enquanto o que emerge e se manifesta a partir de si. Na medida em que Deus é Ele mesmo consigo mesmo e puramente a partir de si mesmo, ele é a pura Vontade; ele é o Espírito; pois o que é espírito no Espírito é a Vontade e o que é vontade na Vontade é o Entendimento. Mas o Entendimento é a faculdade da regra, da lei, da unidade que liga as regras, no sentido da unificação dos diferentes reciprocamente pertencentes”. HEIDEGGER, M. *Schelling: Vom Wesen der Menschlichen Freiheit...* Cit. p. 207. Aqui está, em síntese, a configuração do Ser, enquanto Liberdade, na forma da Subjetividade moderna, baseada numa interpretação egoica da estrutura sujeito e predicado proposta por Aristóteles. Contudo, que Aristóteles tenha postulado que o é não reside nas coisas, isto não autoriza a alocá-lo em nenhum ego, porque o Filósofo grego não conhecia o ego enquanto Sujeito da representação. Basta ver que ele concebia a *μορφή*, a armação para o *εἶδος* enquanto um caráter da *φύσις* ela mesma. Em tudo isto, o que se constata, olhando de perto, é que o Pensamento moderno eleva acima do seu direito o caráter produtivo do ego cogito, elevando a Representação ao status de causa, e rebaixa o caráter criador do Deus medieval à forma da auto-reflexão do Sujeito. Cria-se com isto uma aporia: não se explica como através da simples auto-reflexão Deus poderia criar o ente materialmente concreto (a Natureza) e ultrapassar o plano do simples Conhecimento no qual se coloca o Sujeito finito. E se a Natureza não é ela mesma um ente material, mas só uma representação de um nexo causal, como uma mera representação (uma ideia) poderia criar tal ente? Tal aporia é o que Leibniz procurará desfazer, introduzindo no conceito de Substância o conceito de força.

volitiva se apresentará nestes termos: O Ser concreto, a Razão volitiva incondicionada, se convalida pela certeza de si mesmo, isto é, de sua concretude, enquanto o *fundamentum inconcussum* da Verdade de suas representações do ente no Todo.

A aporia que o Pensamento encontrou ao estabelecer a analogia entre Deus, o Ente supremo, e o Ser, a qual levou à necessidade da prova da existência concreta de Deus, o Pensamento moderno, notadamente em Schelling, procurou desfazê-la indicando justamente a impossibilidade da perfeição, agora visada enquanto o caráter absoluto do Ser ele mesmo, determinar-se enquanto algo outro que o auto-fundamento da própria existência e, por extensão, da existência de todo. E uma vez que o Pensamento metafísico se rege explicitamente pelo Princípio de não contradição, a inexistência de Deus constituiria uma contradição no contexto de determinação do Ser. Schelling dá, assim, um passo adiante de Kant, que não viu contradição na negação da existência de Deus.

E por que Kant não viu contradição alguma na negação da existência de Deus? O Filósofo não a viu porque se orientou pela prova pretendida por Anselmo de Cantuária. Mas o procedimento de Schelling não se identifica com a prova lógica de Cantuária, a qual deriva a existência de Deus da perfeição extraída dos predicados constitutivos do seu conceito. Antes Schelling obtém a prova da existência de Deus do caráter absoluto do Ser, que concebido na perspectiva da Entidade só pode se determinar nos termos de um *Summum Ens qua Ens realissimum* (o maximamente ente enquanto o ente maximamente real). Não se trata mais de ponderar em termos de “se Deus é perfeito, isto é, se guarda em si todas as atribuições do seu conceito, então ele existe”, trata-se agora apenas de verificar que o Ser, o maximamente ente fundador do Todo, portanto o Ser na perspectiva da *totalidade* e do *fundamento* do Ente, tem necessariamente que deter em si, a partir de si, o caráter da existência por ele mesmo propiciada. Se o Ser constitui o Todo do ente e Deus caracteriza o fundamento incondicionado deste Todo (Ser), a negação da existência de Deus acarretaria como consequência a negação do Ser ele mesmo, porque, conforme o Princípio do fundamento, nada é sem fundamento. Negado o Ser (na figura do fundamento, isto é, Deus), a existência de todo cairia fora do Ser; mas, na perspectiva do Todo (Absoluto), é uma contradição que se dê algo fora do Ser.

4. O posicionamento de Leibniz frente à *έντελέχεια* grega

Neste contexto problemático do Ser e de sua Verdade, é que o sentido da *έντελέχεια* enquanto *actualitas* caracterizada pela causalidade permanece e atravessa a Filosofia moderna. Quando, posteriormente à instauração cartesiana do Princípio da auto-certeza do eu penso no fundamento da determinação do Ser, Leibniz parte da causalidade para

interpretar a concretude pela perspectiva da Mônada, da substância racional volitiva, ele está orientado por esta perspectiva medieval da *ἐντελέχεια*, no sentido de ato. Daí Heidegger observar: “o ente concreto de tal forma (monádico) mantém aquele traço da concretude que distingue a *actualitas* enquanto *causalitas*”³². Contudo, veremos adiante, a contribuição de Leibniz reside em destituir a dicotomia entre ato e potência instaurada no Medievo, a qual corresponde à dicotomia entre concretude e possibilidade, como indicamos acima.

Na segunda parte deste Ensaio estaremos esclarecendo pormenorizadamente o caráter atribuído à incondicionalidade no âmbito do Pensamento moderno, a partir de Leibniz, e pondo em contraste as perspectivas de Kant e de Schelling acerca do fundamento da Liberdade - indicaremos neste contexto as posições ocupadas por Fichte e Hegel.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Física*. Tr. G. R. Echandía. Madrid: Gredos, 1995.

HEIDEGGER, M. “Apendice. Extraits des manuscrits préparatoires au séminaire consacré à Schelling durant le semestre d’été 1941”. In *Le Traité de 1809 sur l’essence de la liberté humaine*. Paris: Gallimard, 1977.

HEIDEGGER, M. “Apendice. Extraits des notes des séminaire (1941-1943)”. In *Le Traité de 1809 sur l’essence de la liberté humaine*. Paris: Gallimard, 1977.

HEIDEGGER, M. “Der Satz der Identität”. In *GA 11: Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2006.

HEIDEGGER, M. “Die Frage nach der Technik”. In *GA 7: Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000.

HEIDEGGER, M. “Die Überwindung der Metaphysik”. In *GA 67: Metaphysik und Nihilismus*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1999.

HEIDEGGER, M. *GA 6.2: Nietzsche II*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1997.

HEIDEGGER, M. *GA 18: Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2002.

HEIDEGGER, M. *GA 19: Platon: Sophistes*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1992.

32 HEIDEGGER, M. *Schelling: Vom Wesen der Menschlichen Freiheit*. Cit., p. 442.

HEIDEGGER, M. *GA 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1975.

HEIDEGGER, M. *GA 42: Schelling: Vom Wesen der Menschlichen Freiheit (1809)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1988.

HEIDEGGER, M. *GA 45: Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte Probleme der Logik*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1984.

HEIDEGGER, M. *GA 49: Die Metaphysik des deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991.

HEIDEGGER, M. "Vier Seminare. Le Thor, 1966, 1968, 1969 – Zähringen 1973". In *GA 15: Seminare*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1986.

HEIDEGGER, M. "Vom Wesen und Begriff der *Physis*. Aristoteles, *Physik B*, 1". In *GA 9: Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.