


UNTERSCHIED: SOBRE A CRÍTICA DE HEIDEGGER À CONCEPÇÃO INDIFERENCIADA DE NATUREZA

Ricardo Avalone Athanásio Dantas¹

Universidade Federal do Piauí (UFPI)

 <https://orcid.org/0000-0002-7687-9029>

E-mail: ricardo.avalone@gmail.com

RESUMO:

A relação entre natureza e história é de suma importância no desenvolvimento do pensamento de Heidegger. O filósofo reservou um modo distinto de interrogação da natureza em relação ao modo de interrogar o *ser-aí* histórico. De fato, o autor de *Ser e tempo* captou um aspecto fundamental no que diz respeito às consequências do modo como a natureza é considerada em nossa época. Tendo em vista que Heidegger afirmou ser a “natureza um ente que vem ao encontro dentro do mundo e que pode ser descoberto, seguindo-se caminhos e graus diferentes”, sua indicação de que a concepção atual (hegemônica) de natureza caracteriza-se por ser “indiferenciada” se mostra extremamente relevante para a compreensão do tema em foco. Nesse sentido, o presente artigo tem como propósito discutir a crítica heideggeriana da concepção indiferenciada de natureza a partir do conceito de *unterschied* e do diálogo com seus críticos, buscando explicitar o intuito do filósofo de não mais pensar a relação entre natureza e história separadamente, mas em sua unidade na compreensão ontológica, que se daria a cada vez segundo as modalidades a partir das quais o *ser-aí* histórico se apropria do seu tendo-sido, sua possibilidade-de-existência tradicionalmente herdada.

PALAVRAS-CHAVE: Heidegger; Natureza; Unterschied.

UNTERSCHIED: ON THE HEIDEGGER'S CRITIQUE OF THE UNDIFFERENTIATED CONCEPTION OF NATURE

ABSTRACT:

The relationship between nature and history is of paramount importance in the development of Heidegger's thought. The philosopher reserved a different way of interrogating nature in relation to the way of interrogating the historical being-there. In fact, the author of *Being and Time* captured a fundamental aspect with regard to the consequences of the way nature is considered in our time. Considering that Heidegger affirmed that “nature is an entity that meets within the world and that can be discovered, following different paths and degrees”, his indication that the current (hegemonic) conception of nature is characterized by being “undifferentiated” proves to be extremely relevant to the understanding of the topic in focus. In this sense, the present work aims to discuss the Heideggerian critique of the undifferentiated conception of nature from the concept of *unterschied* and the dialogue with its critics, seeking to explain the philosopher's intention of no longer thinking about the relationship between nature and history separately, but in its unity in the ontological understanding, which would occur each time according to the modalities from which the historical being-there appropriates its having-been, its traditionally inherited possibility-of-existence.

KEYWORDS: Heidegger; Nature; Unterschied.

¹ Doutorando(a) em Filosofia na Universidade Federal do Piauí (UFPI), Teresina – PI, Brasil.

História e natureza: diferença ontológica

A problemática da relação entre natureza e história é de suma importância no desenvolvimento do pensamento de Heidegger. De fato, o autor de *Ser e tempo* observou um aspecto fundamental no que diz respeito às consequências do modo como a natureza é considerada em nossa época. Tendo em vista que o filósofo afirmou ser a “natureza (...) um ente que vem ao encontro dentro do mundo² e que pode ser descoberto, seguindo-se caminhos e graus diferentes” (HEIDEGGER, 2014, p. 111)³, sua indicação de que a concepção atual (hegemônica) de natureza caracteriza-se por ser “indiferenciada” se mostra extremamente importante.

Para Heidegger, como salientou a filósofa Joanna Hodge, essa é uma das formas de apagar o significado, o tempo e o papel da filosofia como assuntos de investigação filosófica, decorrente de uma forma de especulação filosófica que incide sobre a metodologia e a construção de modelos, em vez de analisar o impacto da tecnologia e de situar o significado das descobertas da ciência (HODGE, 1995, p. 214).

Discordando dessa perspectiva cuja ênfase recai sobre a metodologia e a construção de modelos, Heidegger argumentou, por um lado, que “o histórico (...) se opõe às ‘regiões’ ou ‘categorias’” (BARASH, 1997, p. 37). Por outro, considerou que “não há natureza que não possa ser interpretada” (HODGE, 1995, p. 214). Dessa forma, a história passou a se apresentar como uma questão eminentemente ontológica e, além disso, a natureza foi historicizada.

Em *Ser e tempo*, Heidegger pretendeu estabelecer uma interpretação existencialista do conhecimento-histórico como ciência. Seu propósito foi justamente demonstrar a proveniência ontológica da ciência (nesse caso, da história) a partir da historicidade do *ser-aí*⁴, convicto de que apenas a partir desse ponto “devem ser fixados os limites dentro dos quais uma teoria-da-ciência, orientada pela atividade científica factual, pode se expor aos acasos de seus questionários” (HEIDEGGER, 2012, p. 1021).

A sua análise acerca da historicidade do *ser-aí* deveria mostrar que o ente em questão não é “temporal” por ‘estar na história’, mas, ao contrário, só existe e pode existir historicamente porque é temporal no fundo do seu ser” (*Id.*, p. 1021). Algo importante acontece a partir desse ponto: se, como dito acima, é possível considerar o problema da historicidade como um assunto ontológico e a problemática da natureza algo inerentemente histórico, faz sentido refletir sobre a

² Castilho traduziu esse trecho do seguinte modo: “A natureza é ela mesma um ente que vem-de-encontro no interior-do-mundo e que se pode descobrir em caminhos diversos e em diversos graus” (HEIDEGGER, 2012, p. 199). Optou-se pela tradução de Schuback nesse caso, pois a expressão “vem-de-encontro” carrega implicitamente uma determinação ôntica e não ontológica da relação entre natureza e mundo, contrária à forma de compreender essa proposta por Heidegger.

³ Heidegger desenvolve sua teoria sobre essa relação de modo particularmente aprofundado em *A origem da obra de arte*.

⁴ Em todos os casos nos quais o texto heideggeriano for citado tendo como referência o *Dasein*, ter-se-á sua tradução como *ser-aí*. Essa escolha (que se afasta das alternativas oferecidas por Castilho e Schuback) se justifica pelas seguintes razões: por um lado, a manutenção do termo “*Dasein*” peca por desconsiderar a sua qualidade específica: “[s]e esse termo não possuísse nenhuma qualidade específica, ele poderia ser substituído na própria língua original por qualquer outro sem prejuízo algum para a compreensão. Como ele possui uma tal qualidade específica, a tradução não pode simplesmente se desonerar da necessidade de encontrar um termo correlato na língua final” (CASANOVA, Apresentação à tradução brasileira, Introdução à metafísica, 2009, p. XVIII-XIX). Por outro lado, a tradução de “*Dasein*” como “*presença*” se mostra problemática entre outras coisas pelo fato de não esclarecer adequadamente que “a dinâmica do *ser-aí* se constrói a partir da projeção de campos de presença e não é ela mesma marcada por presença” (*Id.*, p. XIX). *Ser-aí* traduz o termo heideggeriano de modo mais adequado, mantendo “uma ressonância essencial com o conceito de mundo”, mantendo a indeterminação e artificialidade “intencionalmente acentuadas pelo filósofo” já que “o advérbio de lugar ‘*Da*’, que significa literalmente ‘*aí*’ em alemão, aponta justamente para [a] abertura [...] para o mundo como horizonte originário de configuração das possibilidades de ser do homem” e não obscurece a sua correlação com o termo “*ser-no-mundo*” (*Id.*, p. XVII).

complexa relação entre história e natureza no pensamento de Heidegger, observando particularmente a presença de certa analogia entre “uma natureza tornada histórica [...] [e a] naturalização da história” (HODGE, 1995, p. 214).

Porém, a analogia em questão não esclarece suficientemente a especificidade daquilo que se chama “natureza”. Logo, por que manter tal termo em nosso vocabulário se natureza e história são praticamente idênticas (segundo o ponto de vista atribuído a Heidegger)? Com o intuito de elucidar esse problema, buscaremos verificar o contexto de emergência dessa posição ontológica no interior do pensamento heideggeriano, cujo desdobramento permitirá avaliar até que ponto é possível reduzir as possibilidades de interpretação da natureza abertas pela ontologia fundamental a um “analogismo”, como sugeriu Hodge.

Assim, tendo como propósito geral compreender o lugar da natureza na ontologia fundamental de Heidegger, deve-se questionar: qual a relação entre os conceitos (indicativo-formais⁵) de existência e história no referido contexto? A resposta preliminar a tal pergunta nos possibilitará ter uma primeira aproximação ao objeto temático proposto.

A razão para a preferência pela discussão e elucidação de tais conceitos encontra-se no fato de que a filosofia heideggeriana, considerada a partir de *Ser e tempo*, tem seu início com a analítica do *ser-aí* e, além disso, Heidegger buscou explicitar o sentido de ser como tempo e o modo como a historicidade do *ser-aí* se funda precisamente em seu ser temporal. Portanto, uma investigação sobre a compreensão ontológica da natureza e sua relação com a história deve ter seus primeiros elementos explicitados a partir da caracterização dos termos supramencionados.

No parágrafo 9 de *Ser e tempo*, Heidegger caracteriza *ser-aí* como o ente que nós mesmos somos. “O ser desse ente é cada vez meu. No ser desse ente, ele tem de se haver ele mesmo com seu ser. Como ente desse ser, cabe-lhe responder pelo seu próprio ser”. Assim, “[o] ser ele mesmo é o que cada vez está em jogo para esse ente” (HEIDEGGER, 2012, p. 139)⁶.

É importante ressaltar que ao afirmar que o *ser-aí* é de tal modo que tem de se haver com o seu ser, Heidegger acrescenta uma nota de rodapé, na qual especifica: “[m]as este [o ser do *ser-aí*] é histórico no ser-no-mundo”. O *ser-aí* assim compreendido implica dois pontos fundamentais:

O primeiro é o seguinte: “[a] essência do [*ser-aí*] reside em sua existência”, o que significa que “[o]s caracteres que podem ser postos à mostra nesse ente não são, portanto, ‘propriedades’ subsistentes de um ente que subsiste com este ou com aquele ‘aspecto’ [...]”. À medida que “todo ser-assim desse ente é primariamente ser”, esses caracteres postos à mostra são “modos-de-ser cada vez possíveis para ele e somente isso” (*Id.*, p. 139).

O segundo ponto consiste em que “[o] ser que, para esse ente, está em jogo em seu ser é, cada vez, o meu”. Isso significa, para Heidegger, que “o [*ser-aí*] nunca pode ser ontologicamente apreendido como caso ou como exemplar de um gênero de ente como subsistente”. Desse modo, “[o] pôr em questão o [*ser-aí*], conforme o caráter do ser-cada-vez-meu desse ente, deve incluir sempre o pronome pessoal: ‘eu sou’, ‘tu és’” (*Ibid.*, p. 141).

⁵ Indicações formais são conceitos abertos “quanto ao conteúdo do objeto a ser definido”, posto que, para “realizar a apreensão concreta do fenômeno”, é preciso “seguir a direção apontada”; porém, apesar dessa indeterminação quanto ao conteúdo, as indicações formais “possuem uma determinação quanto ao modo de atualização, pois já apontam previamente qual deverá ser o caminho que devemos trilhar” (MISSAGGIA, 2013, p. 86).

⁶ O que significa, como disse Lévinas: “[e]xistir é preocupar-se com a existência, existir é inquietar-se com a existência. Nesta inquietação, a existência humana esboça, desde já, o horizonte do ser em geral, do ser verbo, único em questão nesta inquietação: ela esboça-o precisamente porque ele não é um conceito, mas aquilo que temos de assumir. [...] Ele é proposto: é essencialmente um problema” (LÉVINAS, 1997, p. 100).

Com isso, fica claro que “[t]odas as explicações que surgem da analítica do [ser-aí] são conquistadas em referência a sua estrutura-da-existência”; como essas explicações são determinadas a partir da existencialidade, Heidegger denomina “existenciários”⁷ esses caracteres-de-ser do [ser-aí]”, os quais “devem ser rigorosamente separados das determinações-de-ser do ente que não é conforme ao [ser-aí]” (*Ibid.*, p. 145) – ou seja, das categorias.

Ainda no âmbito das rigorosas distinções metodológicas referentes à analítica existencial, Heidegger nos diz: “[e]xistenciários e categorias são as duas possibilidades fundamentais de caracteres-do-ser”, possibilidades às quais o ente que cada vez lhes corresponde exige ser interrogado primariamente de maneira diversa em cada caso: “ente como um *quem* (Existência) ou como um *que* (subsistência, no sentido mais amplo)” (*Ibid.*, p. 147).

Essas distinções preliminares, fundamentais para “que se tenha sempre segurança na correção do ponto-de-partida” (*Ibid.*, p. 143), Heidegger prometeu tratá-las (as distinções que dizem respeito aos modos diversos de interrogação do ente), inclusive no que diz respeito à conexão de ambos os *modi* de caracteres-do-ser, por meio do esclarecimento do horizonte da questão-do-ser (*Ibid.*, p. 147).

Bem, se a interrogação existencial pelo *quem* refere-se exclusivamente ao *ser-aí*, enquanto a pergunta pelo *que*, ou seja, pelos entes que se dão “tematicamente no modo do [vir ao encontro] de um subsistente que se constata” (*Ibid.*, p. 143) concerne a todos os outros entes, devemos considerar que, de um lado, encontra-se o *ser-aí* eminentemente histórico enquanto, de outro, há... A natureza?

Devemos considerar essa uma primeira determinação (de certo modo apenas implícita, encontrada nas entrelinhas da argumentação heideggeriana até então apresentada) da natureza no âmbito da reflexão ontológica de Heidegger? Certamente, este é um terreno pantanoso. Há muita discussão sobre a questão da natureza entre os intérpretes de Heidegger.

Harrison Hall, por exemplo, afirma existir na fase inicial do trabalho filosófico de Heidegger “uma outra diferença que desempenha um papel igualmente importante [em relação à *diferença ontológica*], mas sistematicamente diferente”. Segundo Hall, Heidegger denominou essa diferença como

Unterschied ontológica em oposição à *Differenz* ontológica. Esta diferença menos debatida, a *Unterschied*, é a diferença entre a natureza e a história [...]. Heidegger acusa a tradição filosófica de indiferença para com esta diferença ontológica (*Unterschied*) e assenta a sua própria reivindicação de originalidade filosófica precisamente nesta distinção (HALL, 1993, p. 178).

Jeffrey Barash, igualmente, destacou a importância do tema para Heidegger ao afirmar que este questionou (em *Ser e tempo*, mas também em *Problemas fundamentais da fenomenologia*) a originalidade da separação entre natureza e história:

Ele contesta [...] a originalidade⁸ da diferença que caracterizava a hermenêutica diltheyana: a distinção entre a ‘explicação’ (*Erklärung*), modo de tematização da

⁷ Com o termo *existenciário*, Heidegger designa os “caracteres-de-ser do [ser-aí], que devem ser rigorosamente “determinados a partir da existencialidade”, isto é, da “estrutura-da-existência” (HEIDEGGER, 2012, p. 145). Corresponde, portanto ao âmbito do questionamento ontológico, enquanto o termo *existencial* faz referência ao pré-ontológico.

⁸ Leia-se “originalidade”, termo pouco preciso, como “originariedade”, posto que Heidegger fala do “originário”, não do “original”.

natureza, e a ‘compreensão’ (*Verstehen*), modo de tematização da história humana (BARASH, 1997, p. 58).

Barash (1997, p. 59) disse ainda: “[s]e natureza e história se constituem para Heidegger na unidade original da compreensão ontológica, o sentido do círculo hermenêutico⁹ distancia-se sensivelmente em relação a Dilthey”. Esse deslocamento não visava uma apreensão idêntica para a natureza e a história, mas pretendia “fazer aparecer uma outra diferença que é, para ele [Heidegger], mais fundamental”:

[N]a medida em que – exactamente como o ente natural – o ente histórico é sondado de maneira científica e metodológica, este contrasta com a história que nós próprios “somos” e que caracteriza a nossa própria maneira de ser ontológica (*Id.*, p. 59).

É possível extrair dos argumentos acima algumas conclusões de grande interesse. Dentre elas, a que nos interessa destacar é a observação feita por Barash a respeito de que Heidegger “insiste menos na diferença qualitativa entre natureza e história do que nas modalidades a partir das quais o *ser-aí* histórico [...] se apropria o tendo-sido¹⁰” (*Ibid.*, p. 59). Por sua vez, Joanna Hodge, outra intérprete de Heidegger, considerou central na interrogação pela relação entre natureza e história o desenvolvimento, em *Ser e tempo*, das noções de *geschichtlich* e *historisch*.

Segundo Hodge a diferença entre esses conceitos pode ser assinalada, usando-se “o termo ‘história’ apenas para *Historie*, uma história narrada, e ‘historicidade’ para *Geschichtlichkeit*, como tendo um carácter de processo histórico”. O que é ilustrado do seguinte modo:

A morte dos humanos é um evento. É *geschichtlich*; tem causas; ocorre na história e produz efeitos históricos. É parte da história natural dos seres humanos. Não é *historisch*, até ao momento em que alguém conte uma história sobre aquela morte. Assim, para Heidegger, a morte de humanos tanto é natural como é histórica, no sentido de *geschichtlich*. A morte dos humanos revela assim que natureza e *Geschichte* não são termos opostos. A diferença entre a morte dos seres humanos e a dos animais é a de que esta última não se situa entre a historicidade e a narração. A morte dos humanos é um evento que pode ser antecipado e com o qual se pode construir uma relação pelos seres humanos individual ou colectivamente, mesmo que seja uma relação de negação. Essa relação pode ser utilizada na construção de narrativas históricas, *Historie*, mas também pode ser articulada através de enumerações teológicas ou mitológicas. Desta forma, a pretensão de que a história natural comporta necessariamente a narração de enumerações históricas constitui um prejuízo que elide a existência de sociedades, nas quais a teologia e a mitologia (não a narrativa histórica) fornecem o sentido de orientação que as ideias de progresso e esclarecimento fornecem aos europeus modernos (HODGE, 1995, p. 222).

Nesse sentido, Hodge afirma que se pode encontrar no pensamento de Heidegger, em *Ser e tempo*, um processo complexo em que 1) a natureza é tornada histórica; 2) a história é naturalizada

⁹ O autor deve querer indicar aqui o seguinte: enquanto para Dilthey de algum modo o círculo hermenêutico é concebido com base em um esquema sujeito-objeto insuficientemente problematizado (do ponto de vista de Heidegger), temos com Heidegger uma noção de círculo hermenêutico que implica o *ser-aí* como abertura e compreensão de ser: condição de toda objetividade ou “objetualidade”, como diz Heidegger em *Ontologia (Hermenêutica da faticidade)*, posto que seu ponto de partida é a faticidade ou vida fática (na terminologia utilizada em *Ontologia...*) ou a existência (*Ser e tempo*).

¹⁰ Isto é, sua “possibilidade-de-existência tradicionalmente herdada” (HEIDEGGER, 2012, p. 1043), cuja apropriação ocorre pelo modo da repetição dessas possibilidades mais próprias do *ser-aí*.

e a ligação entre história e natureza se dá pela afirmação heideggeriana de que “não há natureza que não possa ser interpretada”; por fim, 3) a liberdade é tornada ontológica (*Id.*, p. 214).

Hodge concluiu que Heidegger não “apaga a diferença entre história e natureza”, nem tampouco “naturaliza a base da preocupação humana com a história”, pois “existe de facto uma base natural para essa preocupação e para uma instabilidade na distinção entre história e natureza” (*Ibid.*, p. 214).

Com a menção às diferentes interpretações do pensamento heideggeriano acerca da relação entre história e natureza, procurou-se tornar mais explícitas as diversas conexões conceituais em jogo na construção da ontologia elaborada pelo pensador alemão. Observou-se que Heidegger reservou um modo distinto de interrogação da natureza, em relação ao modo de interrogar o *ser-aí* histórico.

Aparentemente, a natureza é caracterizada como subsistente; portanto, resta-nos indagar pelo seu *que*. Quanto ao *ser-aí*, é preciso interrogar pelo seu *quem*. Essa a razão para interrogar-se a relação entre existência e história – o modo como Heidegger concebeu tal relação é decisivo para a compreensão da natureza e da história do ponto de vista fenomenológico.

A exposição em torno à problemática relação entre história e natureza tornou possível avaliar o sentido em que esta foi considerada tão relevante para Heidegger, como ressaltou Harrison Hall. Seu interesse (de Heidegger) pelo tema seria o de pensar a *diferença ontológica* entre história e natureza, tão negligenciada pela tradição.

Nesse sentido, percebemos com Jeffrey Barash que há um importante desdobramento do que foi apontado por Hall: ao questionar inicialmente a indiferença da tradição diante da questão da *diferença ontológica* entre natureza e história, Heidegger visou abrir espaço para outra forma de pensar essa relação: não mais pensando ambas separadamente, mas em sua unidade na compreensão ontológica, que se daria a cada vez segundo as modalidades a partir das quais o *ser-aí* histórico se apropria do seu tendo-sido, sua possibilidade-de-existência tradicionalmente herdada.

Quanto à argumentação de Hodge, tem-se por um lado que Heidegger não apagou a distinção entre natureza e história, na verdade acusou a tradição de tê-lo feito. Por outro lado, ela [Hodge] sustentou que há uma base natural para a preocupação humana com a história, bem como para a instabilidade da distinção entre história e natureza. Isso explicaria a forma como Heidegger pensou a conexão entre historicização da natureza e naturalização da história a partir da tese de que não há natureza que não possa ser interpretada.

Dizer que não há natureza que não possa ser interpretada significa claramente afirmar que toda relação humana com a natureza não só é “mediada” pela história, mas é em si mesma histórica. Desse modo, tornou-se perceptível a intrínseca ligação entre os conceitos de história e existência em Heidegger, podendo-se sintetizar a conclusão positiva sobre a conexão em questão lembrando as palavras do próprio filósofo: o historicamente primário é o *ser-aí* (HEIDEGGER, 2012, p. 1033).

Contudo, o historicamente secundário, isto é, “o que [vem ao encontro]¹¹ no interior-do-mundo, não só o instrumento utilizável em sentido amplo, mas também a natureza-do-mundo-

¹¹ Esse termo foi traduzido de acordo com a escolha de Schuback em *Ser e tempo* (2014, p. 473) em substituição à alternativa do Castilho.

ambiente como ‘solo histórico’” (*Id.*, p. 1033), é um tema digno de nota e que será discutido na próxima sessão¹².

Mundidade, formação do mundo, projeto

Mundidade, argumenta Heidegger, “é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo” (*Ibid.*, p. 199). Portanto, assim como “ser-no-mundo”, “mundidade” é uma determinação existencial do ser-aí. A indagação ontológica pelo mundo não implica o abandono “do campo temático da analítica do [ser-aí]” (*Ibid.*, p. 201). Isso ocorre porque

“Mundo” não é ontologicamente uma determinação do ente que em sua essência o [ser-aí] não é, mas um caráter do [ser-aí] ele mesmo. Isso não exclui, porém, que o caminho da investigação do fenômeno “mundo” passe pelo ente-do-interior-do-mundo e por seu ser (*Ibid.*, p. 201).

O conceito de mundo é polissêmico. Percebe-se isso tanto pelas elucidções de Heidegger acerca do conceito ontológico de mundo, quanto pela experiência cotidiana e o “frequente emprego da palavra ‘mundo’” (*Ibid.*, p. 201). Por isso Heidegger propôs-se a desfazer a “confusão dessa polissemia pela indicação dos fenômenos visados nas diversas significações e pelas conexões entre elas” (*Ibid.*, p. 201).

Podemos destacar duas acepções, consideradas as mais significativas no contexto teórico em que se situa *Ser e tempo*. A primeira definição de mundo apresentada por Heidegger é a de que se trata de um conceito ôntico que significa o todo do ente que pode subsistir no interior do mundo. A outra concepção de mundo indicada por Heidegger (ainda mais relevante que a anterior) também parte de um sentido ôntico,

porém não como o ente que não é por sua essência o [ser-aí] e que pode [vir ao encontro] no interior-do-mundo, mas como “aquilo em que” “vive” um [ser-aí] factual como tal. Mundo tem aqui uma significação existencial pré-ontológica. E, aqui, apresentam-se de novo diversas possibilidades: mundo significa o “público” mundo-do-nós ou o mundo-ambiente “próprio” e mais próximo (doméstico) (*Ibid.*, p. 201).

Com esse esclarecimento sobre os sentidos possíveis do emprego da palavra mundo, Heidegger conseguiu especificar mais propriamente o sentido “técnico” que conferiu ao termo em sua reflexão ontológica. De fato, Heidegger afirmou tomar a expressão mundo terminologicamente na segunda acepção citada, com emprego ocasional da primeira definição entre aspas.

Desse modo, “[o] derivado ‘do mundo’ significa então, terminologicamente, um modo-de-ser do [ser-aí] e nunca um modo-de-ser como o do ente subsistente ‘em’ o mundo”. Segundo Heidegger, “este modo-de-ser é denominado ente (...) do-interior-do-mundo” (*Ibid.*, p. 203). As

¹² A dimensão do “historicamente primário” diz respeito à relação entre existência e história do ponto de vista ontológico. Nesse sentido, o que está em questão é o *ser-aí* ou *ser-no-mundo*. A dimensão do “historicamente secundário” concerne ao âmbito ôntico em que se pode compreender a natureza – isto é, no modo como a natureza vem ao encontro no interior-do-mundo. O sentido histórico da natureza advém daí.

indicações dadas até aqui nos permitem chegar a um estágio importante da elucidação do conceito ontológico de mundo: o da caracterização heideggeriana da relação entre mundo e natureza.

A natureza (entendida ontológico-categorialmente) é um caso-limite do ser de um possível ente-do-interior-do-mundo (*Ibid.*, p. 203). Para Heidegger, isso acontece em virtude de que

O [*ser-aí*] só pode descobrir o ente como natureza neste sentido, em um modus determinado do seu ser-no-mundo. Esse conhecer tem o caráter de uma determinada desmundificação do mundo. “Natureza”, como o conjunto categorial de estruturas-de-ser de um ente determinado que [venha ao encontro] no interior-do-mundo, nunca pode fazer que a mundidade seja entendida. Do mesmo modo, o fenômeno da “natureza” também no sentido, por exemplo, do conceito de natureza do Romantismo só pode ser ontologicamente apreendido a partir do conceito-de-mundo, isto é, a partir da analítica do [*ser-aí*] (*Ibid.*, p. 203).

É por essa razão que Heidegger afirma que o [*ser-aí*] se remete a cada vez e sempre, a partir de um em-vista-de que, ao com-que de uma conjunção. Portanto, na medida em que o *ser-aí* é, deixa já cada vez e sempre o ente [vir ao encontro] como utilizável. Dessa forma, aquilo-em-que o [*ser-aí*] previamente se entende no modus do remeter-se é precisamente aquilo em relação-a-que do prévio fazer o ente [vir ao encontro]. O em-que do [compreender]¹³ que se remete como aquilo-em-relação-a-que do fazer o ente [vir ao encontro] no modo-de-ser da conjunção¹⁴ é o fenômeno do mundo. E a estrutura daquilo a que o [*ser-aí*] se remete é o que constitui a mundidade do mundo (*Ibid.*, p. 257-259).

Isso significa que o *ser-aí* tem uma familiaridade originária com o mundo (constitutiva do *ser-aí*, que por sua vez é co-constitutivo da compreensão-de-ser do *ser-aí*) em que ele sempre se compreende. Essa familiaridade funda a possibilidade de uma expressa interpretação ontológico-existenciária das relações do mundo que constituem o mundo como mundo (*Ibid.*, p. 259), bem como a relação entre mundo e natureza. Essa forma de o *ser-aí* relacionar-se com e conhecer a natureza, contudo, não pode ser afirmada sem mais como o modo predominante de se colocar em perspectiva a relação entre natureza e história para Heidegger.

Em *Os Conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger salientou um aspecto relevante acerca da interpretação ontológico-existenciária das “relações do mundo que constituem o mundo como mundo”. De fato, nesta obra ele discorreu sobre “a experiência do ser como a projeção de medidas e planos no sentido da regulação antecipativa da conduta humana” (HEIDEGGER, 2006, p. 415). Seu intuito foi assinalar a diferença de abordagem neste livro em relação àquela apresentada em *Ser e tempo*:

Em consideração a isto, em meio à primeira interpretação deste fenômeno, também tomei o “projeto” desta maneira e dei a esta palavra conhecida no uso natural da linguagem o traço distintivo de um termo especial. Ao mesmo tempo, porém, fiz retroceder a pergunta sobre a sua possibilidade interna até a constituição ontológica do [*ser-aí*]. E também nomeei este possibilitador como projeto. Visto de maneira clara e rigorosa, no entanto, somente o projeto originário deve ser em geral denominado assim filosófico-

¹³ Os termos “entender” ou “entendimento”, cunhados por Fausto Castilho (2012a) como possíveis traduções para o conceito heideggeriano de “verstehen”, serão substituídos sempre que necessário, devido à proximidade deles com uma forma de pensar (moderna) justamente criticada por Heidegger em vários aspectos e em diversas ocasiões. No lugar de “entendimento”, portanto, optou-se pelo termo “compreensão” – seguindo nesse ponto a tradução de Márcia Schuback (2014a).

¹⁴ Isto é, ser do utilizável (HEIDEGGER, 2012a, p. 255).

terminologicamente; somente aquele acontecimento, que possibilita fundamentalmente todo projetar conhecido na atitude cotidiana. Pois apenas se reservarmos este nome para este caráter único, estaremos constantemente despertos para o caráter único do fato de a essência do homem, o [ser-aí] nele, ser determinada pelo caráter de projeto. O projeto enquanto estrutura originária do acontecimento citado [diferença de ser e ente, experiência do ser] é a estrutura originária da formação de mundo. De acordo com isto, não falamos agora apenas com maior rigor terminológico, mas também em uma problemática mais clara e radical: projeto é projeto do mundo (*Id.*, p. 415)¹⁵.

Essa caracterização radical do projeto é extremamente condizente com o que Heidegger afirmou a respeito da pergunta kantiana, feita na *Crítica da razão pura*, “pela possibilidade interna da natureza no sentido do ente simplesmente dado” (*Ibid.*, p. 406), pois para ele, mesmo

em meio a todo o modo de colocação do problema, por mais radical que [Kant] seja em relação ao que lhe precedeu, algo essencial e central não é concebido, a saber, que este ente material, do qual versa aqui o discurso, tem o caráter da ausência de mundo. [...] A problemática inerente à pergunta kantiana na *Crítica da razão pura* só pode alcançar o seu fundamento metafísico se compreendermos que as assim chamadas regiões do ser não podem ser encaixadas umas ao lado das outras, mas só são o que são no interior de uma vigência ou a partir da vigência do mundo (*Ibid.*, p. 406).

Segundo Heidegger, portanto, faltou a Kant uma análise da “finitude do existir humano como tal” que o permitisse observar que o “existir humano tem a estrutura do [ser-aí]” (LOPARIC, 2013, p. 146). Isso significa que Kant deixou de pensar a conexão profunda entre *ser-aí* e mundo, justamente aquilo que permitiu a Heidegger afirmar o mundo como caráter do *ser-aí*. Por esta mesma razão, Kant não pode considerar adequadamente a relação entre natureza e mundo. Esse mundo é, sabe-se, histórico. A distinção entre natureza e mundo remete-nos, assim, à diferença ontológica (*unterschied*) entre natureza e história.

É importante que não se perca de vista aqui o teor da crítica heideggeriana à concepção tradicional de natureza: Heidegger afirmou ser esta concepção “indiferente” à diferença ontológica que ele, por sua vez, pretendeu sustentar. A radicalidade e a gravidade da perspectiva heideggeriana serão mais bem alcançados, no entanto, tendo-se em mente o que Heidegger chamou de “vigência do mundo” e sua conexão com o que denominou “projeto”.

Heidegger pensou o conceito de vigência a partir da noção, por ele considerada ambivalente, de $\nu\sigma\iota\varsigma$. Com efeito, $\nu\sigma\iota\varsigma$ possui dois sentidos: $\nu\sigma\iota\varsigma$ como “o vigente, não diz apenas o vigente mesmo, senão o vigente em sua vigência ou a vigência do vigente” (HEIDEGGER, 2006, p. 38). Apesar disso, porém,

em consequência da instigante discussão com o vigente, este se abre em seu caráter não decidido. Exatamente isto, que para a experiência imediata é o vigente na superabundância de seu vigor, reivindica para si o nome de $\nu\sigma\iota\varsigma$. Isto é, porém, a

¹⁵ Em *Ser e tempo*, Heidegger afirmou o seguinte sobre a relação entre *ser-aí* e projeto: “À-constituição-de-ser do [ser-aí] pertence o projeto: o ser aberto para o seu poder-ser. O [ser-aí], como [compreendedor], pode se [compreender] a partir do ‘mundo’ dos outros ou a partir de seu poder-ser mais-próprio. A possibilidade nomeada por último significa: o [ser-aí] se abre para si mesmo no poder-ser mais-próprio e como poder-ser mais-próprio. Essa abertura própria mostra o fenômeno da verdade mais-originária no modus da propriedade. A abertura mais-originária e, assim, a mais-própria, na qual o [ser-aí] pode ser como poder-ser, é a verdade da existência. Esta, somente no contexto de uma análise da propriedade do [ser-aí], alcança sua determinidade ontológico-existencial” (HEIDEGGER, 2012a, p. 613).

abóbada celeste, são os astros, é o mar, a terra, o que constantemente ameaça os homens; ao mesmo tempo, contudo, novamente, também o que protege, fomenta, suporta e alimenta, o que desde si vige de modo assim ameaçador e basilar, sem a interferência do homem. Φύσις, a natureza, já é compreendida agora em um sentido estreito, mas, entretanto, ainda mais amplo e originário do que o conceito de natureza, por exemplo, nas modernas ciências naturais. Φύσις visa agora ao que desde si sempre já se encontra simplesmente dado e sempre está se formando e esvaecendo por si mesmo, em contraposição ante os feitos humanos, ante o que emana da τέχνη, da capacidade de trazer ao acabamento, da invenção e da produção (Id., p. 38).

Esse primeiro sentido de Φύσις diz respeito à concepção de natureza como algo que “nem surge nem perece” e corresponde à experiência grega de uma natureza independente do mundo humano e que ao mesmo tempo o sustenta e ameaça. Para Heidegger, o segundo sentido de φύσις implica que já na própria expressão está

co-entendido de modo igualmente originário e essencial a vigência como tal; a vigência que deixa todo e qualquer vigente ser o que é. Φύσις não visa mais agora a uma região entre outras, ou mesmo uma região do ente, mas à natureza do ente. Natureza aqui significa a essência mais intrínseca, tal como quando dizemos “a natureza da coisa”, e com isso não temos em mente apenas a natureza das coisas naturais, mas a natureza de todo e qualquer ente. Costumamos falar sobre a natureza do espírito, da alma, sobre a natureza da obra de arte, sobre a natureza da coisa em questão. Neste momento, φύσις não significa o próprio vigente, mas a sua vigência como tal, a essência, a lei interna de uma coisa (Ibid., p. 38-39).

Heidegger não tomou o segundo sentido de φύσις como superior ao primeiro, nem tampouco o inverso, pois

[o] decisivo, então, não é o fato de um destes dois conceitos de φύσις suplantar o outro, mas o fato de eles se manterem um ao lado do outro. Melhor ainda: eles não subsistem apenas um ao lado do outro. Ao contrário, percebe-se cada vez mais claramente que as duas significações, que se estabelecem desde o começo – mesmo que indistintamente – na φύσις, exprimem algo igualmente essencial, percebe-se que elas persistem no questionar que pergunta fundamentalmente pela vigência do ente na totalidade: que elas permanecem na filosofia (Ibid., p. 39).

As duas acepções de φύσις integram-se de modo especial. Heidegger afirmou que a φύσις “aponta para esta vigência total, a partir da qual transcorre o vigor do próprio homem e da qual ele não é senhor. Esta vigência [...] o transvige e revige, a ele, o homem, que sobre ela já sempre se pronunciou” (Ibid., p. 32). Com efeito, “a φύσις enquanto este ente na totalidade, não é pensada no sentido moderno e tardio de natureza, mais ou menos como o conceito contrário ao conceito de história” (Ibid., p. 32-33). Na verdade, Heidegger defendeu a importância deste último sentido (não moderno) do termo, posto que a φύσις é aqui “vista em uma significação originária, que diante da natureza e da história encerra a ambos” (Ibid., p. 33).

Que pretendeu Heidegger ao ter aparentemente afirmado, em um primeiro momento, que mundo e natureza são tão radicalmente externos um à outra? Como se poderia conciliar a ideia heideggeriana de que o desocultamento da natureza se dá por desmundificação com sua interpretação da φύσις originária capaz de englobar ou envolver a ambas – história e natureza?

Natureza e história são consideradas pelo filósofo alemão como existenciários que se articulam, formando uma unidade ontológica a partir do conceito de “vigência”; termo presente na expressão heideggeriana “vigência do mundo”, essa expressão diz respeito àquilo que permite ao mundo vigente ser o que é. Por fim, o que permite ao mundo vigente ser o que é, é precisamente o *ser-aí* enquanto projeto.

Referências

- BARASH, J. A. *Heidegger e o seu século – tempo do Ser, tempo da história*. Trad. de André do Nascimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- GUIGNON, C. Org. *Poliedro Heidegger*. Trad. de João Carlos Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- HALL, H. Intencionalidade e mundo: divisão I de Ser e tempo. In: *Poliedro Heidegger*. GUIGNON, C. Org. Trad. de João Carlos Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- HEIDEGGER, M. *Introdução à Metafísica*. 2 ed. Trad. de Marco Antonio Casanova. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- HEIDEGGER, M. *Ontologia: hermenêutica da faticidade*. 2 ed. Trad. de Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2013.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. de Fausto Castilho. Campinas: Editora da UNICAMP; Petrópolis: Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. 9 ed. Trad. de Márcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2014.
- HODGE, J. *Heidegger e a ética*. Trad. de Gonçalo Couceiro Feio. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- LÉVINAS, E. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Trad. de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget: 1997.
- MISSAGGIA, J. Indicação formal como conceito chave para compreender a definição heideggeriana de filosofia. *Perspectiva Filosófica*, Recife, v. 1, n. 39, p. 82-100, jan./jun. 2013.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Ricardo Avalone Athanásio Dantas.
ricardo.avalone@gmail.com