

**Aspectos de uma interpretação não redutiva da vida em Heidegger:
a hermenêutica da natureza e o fenômeno da vida**

**Aspects of a non-reductive interpretation of life in Heidegger:
the hermeneutic of nature and the phenomenon of life**

André Luiz Ramalho da Silveira

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

E-mail: andre.r.silver@gmail.com

Resumo: Este artigo mostra a abordagem hermenêutica realizada por Martin Heidegger dos conceitos de natureza e vida a partir da ontologia fundamental. Em *Ser e Tempo*, Heidegger elabora as condições hermenêuticas para que se possa apreender ontologicamente a vida através do que ele chama de *interpretação privativa da vida*. O desenvolvimento sistemático do sentido de ser da vida é apresentado por Heidegger na preleção *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, de 1929/1930. Nela, para apresentar o fenômeno da vida, Heidegger parte da tese central de que todo vivente é organismo, de modo a desenvolver uma investigação ontológica em conjunto com pesquisas biológicas e zoológicas. Por conseguinte, após a explicitação dos modos de encontro com a natureza, será evidenciado como a natureza em sentido originário mostra-se a partir de um retraimento na abertura de mundo do ser-aí em sua relação com os organismos vivos.

Palavras-chave: Heidegger; ontologia; hermenêutica da natureza; vida; mundo.

Abstract: This article shows the hermeneutical approach performed by Martin Heidegger to the concepts of nature and life from the fundamental ontology. In *Being and Time*, Heidegger elaborates the hermeneutical conditions so that we can apprehend ontologically life through what he calls the *private interpretation of life*. The systematic development of the sense of being of life is presented by Heidegger in the lecture course *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, of 1929/1930. In this lecture, to present the phenomenon of life Heidegger uses the central thesis that every living being is organism in order to develop an ontological investigation in conjunction with biological and zoological research. Therefore, after the explanation of the ways of meeting with nature, will be shown as nature in the original sense shows itself from a withdrawal in the world opening of the being-there in its relationship with living organisms.

Keywords: Heidegger; ontology; hermeneutic of nature; life; world.

1. Introdução

A partir da ontologia fundamental e da analítica existencial elaboradas por Heidegger em *Ser e Tempo*¹ (*ST*) é possível apresentar o que o filósofo concebe por *hermenêutica da natureza*. Em *ST*, ele elabora as condições para uma hermenêutica da natureza mediante a explicitação do modo como ocorrem os diversos encontros com o natural. Em todos esses encontros, está pressuposta a analítica existencial e o conceito de cuidado (*Sorge*). Desse modo, na primeira parte deste trabalho, será mostrado como, a partir da investigação do fenômeno do mundo e da analítica existencial, Heidegger intenciona apresentar uma via interpretativa para o sentido de ser da vida em termos não redutivos, isto é, não determinado pela utilizabilidade (*Zuhandenheit*) nem pela subsistência (*Vorhandenheit*), preservando para a vida um sentido de ser autônomo. O sentido de ser originário da vida será caracterizado a partir de uma retração na abertura de mundo do ser humano. Com essa interpretação privativa, Heidegger pensa apreender a vida justamente nessa retração, de modo a impedir uma transgressão categorial.

Em *ST*, o caráter fenomenológico da investigação concernente ao sentido de ser da vida se restringe às condições sob as quais esse fenômeno se mostra para o ser humano compreendido existencialmente. O passo interpretativo fundamental referente ao sentido de ser da vida é realizado em outra obra. Dessa forma, em um segundo momento, será apresentado como o sentido de ser da vida é investigado a partir dos modos em que ela se mostra enquanto fenômeno na preleção *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão* (*CFM*), de 1929/1930. A análise do modo de ser da vida se insere na investigação do fenômeno do mundo. Mediante essa investigação, Heidegger mostra enfaticamente como o existente humano é aberto para uma multiplicidade de entes distintos ontologicamente. Uma importante característica do procedimento dessa investigação é que, nessa preleção, a análise heideggeriana se desenvolve em conjunção com pesquisas biológicas e zoológicas. Nesse sentido, a partir de uma consideração geral sobre o plano da vida, Heidegger assumirá como tese fundamental que todo vivente é organismo. Essa interpretação busca compreender o animal ontologicamente como uma totalidade estrutural que se relaciona pulsionalmente

¹ A utilização de *Ser e Tempo* terá como base a tradução de Fausto Castilho, publicada pela editora Vozes/Unicamp em 2012. Eventualmente, serão utilizadas traduções alternativas para alguns termos, que serão indicadas por colchetes nas respectivas passagens. Como tradução de apoio, será utilizada a de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, publicada pela Editorial Trotta em 2009.

com seu círculo ambiental. O objetivo de Heidegger é justamente visualizar o campo fenomenológico no qual a vida se mostra em sua pluralidade.

2. Aspectos metodológicos para a interpretação ontológica da vida: a hermenêutica da natureza e a interpretação privativa da vida

A partir do pressuposto de que há um sentido de ser do natural, em *Ser e Tempo* Heidegger concebe diversos modos de encontro do ser humano com o natural. Com a investigação desses encontros regulados por distintos sentidos de ser, é possível apresentar a indicação de Heidegger no que diz respeito a um sentido originário da natureza. A abordagem originária da natureza requer um método específico de interpretação. Como será visto, ainda que a natureza em sentido originário apareça desvelada no ser-aí, ela é caracterizada por uma necessária retração. Nesse sentido, o filósofo apresenta o que chama de interpretação privativa da vida, cuja função é impedir uma transgressão categorial na interpretação da vida. Ou seja, ele busca apresentar a vida como um sentido de ser irreduzível a outros sentidos de ser, para que assim seja possível compreendê-la em seu ocultamento. Dessa forma, antes de explicitar pontualmente a via interpretativa que Heidegger elabora para abordar a vida, é preciso mostrar em que medida é possível uma abordagem hermenêutica da natureza em *ST*.

2.1. Os pressupostos ontológicos para uma hermenêutica da natureza

Com a ontologia da existência, o ser humano é pensado por Heidegger como aquele ente que possui uma relação incontornável com o ser. A partir de sua caracterização existencial, o ser humano é interpretado como ser-aí (*Dasein*), cuja característica fundamental é a compreensão de ser estruturada temporalmente. Dizer que o ser humano é um ente que compreende ser significa dizer que o ser humano existe sob a diferença ontológica, isto é, sob a diferença entre ser e ente. Em verdade, devido à relação com o ser constituir-se como uma nota determinante do ser-aí, este possui uma precedência ôntico-ontológica perante outros entes. Nesse sentido, compreender-se como alguém que compreende ser implica existir sob a base da diferença ontológica.

Conjugada com a noção de círculo hermenêutico, a noção de diferença ontológica constitui-se como um dos pilares do pensamento de Heidegger. Contudo, a noção de diferença ontológica não aparece formulada explicitamente em *ST*. Ainda

assim, ao tomar o ser-aí como condição de possibilidade de todas as ontologias, a ontologia fundamental já está operando com a distinção entre ser e ente. Além disso, com a ontologia fundamental, Heidegger diz que tanto o ser é sempre ser de um ente como o ser é dependente da compreensão que dele se tem, de modo que o acesso ao problema do ser enquanto tal se dá mediante a compreensão de ser. Assim, os entes enquanto tais e o mundo apenas podem ser compreendidos a partir dessa base ontológica. Com a noção de diferença ontológica, Heidegger opera uma mudança metodológica que rompe com a distinção clássica entre empírico e transcendental (Escudero, 2010, p. 146).

Contudo, mais do que simplesmente ser capaz de distinguir entre ser e ente, o ser-aí somente tem a possibilidade de compreender a si mesmo e aos entes que comparecem ao mundo – incluindo aqui outros entes que também possuem o sentido de ser do ser-aí – porque há uma prévia compreensão de ser. Essa compreensão prévia do ser dos entes pertinente ao ser-aí antecede a experiência do ser-aí com os entes, de modo a determinar justamente a compreensão desses mesmos entes (Escudero, 2010, p. 150). Nesse sentido, a interpretação dos pressupostos ontológicos do ser-aí na hermenêutica desenvolvida por Heidegger mostra que, no que diz respeito à dependência do ser à compreensão que se tem dele, as condições de possibilidade para a compreensão do ser dos entes são simultaneamente as condições de possibilidade do ser desses entes (Escudero, 2010, p. 150, nota 50).

O desenvolvimento hermenêutico levado a cabo por Heidegger na fenomenologia delimita a noção transcendental de sujeito, pois a ideia de um sujeito que constitui mundo se rompe. A intencionalidade do ser-aí não é mais entendida como um raio intencional que provém da consciência e assenta-se sobre o objeto (Blattner, 1999, p. 47). Heidegger diz que os entes comparecem no mundo, isto é, as coisas mostram-se para o ser-aí (Heidegger, 2012). Dessa forma, há uma reversão da metáfora moderna da intencionalidade (Blattner, 1999, p. 47, nota 22), segundo a qual a consciência possui um raio intencional que se estende para além dela. Sendo assim, não há um primado na percepção de um observador situado fora do mundo e que prescinde de pressupostos, mas um primado na compreensão do ser-aí enquanto *ser-no-mundo*.

Ao desenvolver a noção de existência, Heidegger visa, por conseguinte, também compreender o âmbito pré-apofântico em que se dá a existência enquanto tal. Com a noção de mundo como uma totalidade de significatividade e conformidade advém,

como consequência, a já mencionada mudança metodológica de um modelo da consciência para um pensamento hermenêutico da fenomenologia.

É a partir dessa perspectiva hermenêutico-fenomenológica que Heidegger elabora sua ontologia fundamental em *ST*. O ser-aí humano é compreendido como um ente que é aberto a diversos sentidos de ser, através dos quais se comporta significativamente com os entes. Os sentidos de ser apresentados em *ST* são a existência, a utilizabilidade (*Zuhandenheit*), a subsistência (*Vorhandenheit*) e a vida. Como os sentidos de ser revelam como os entes podem ser determinados por propriedades, para Heidegger não está em questão exibir os entes a partir de seus conteúdos, tampouco enumerar as propriedades pelas quais um ente pode conter. Nessa linha, além de distinguir entre o que existe e o que não existe, o ser-aí distingue modos de ser, porquanto há um modo de compreensão distinto para cada sentido de ser.

Na parte central do argumento sobre a relação cotidiana do ser-aí com a multiplicidade de entes, está a mudança da noção de *coisa* para a noção de *utensílio*, de modo que todo comportamento cotidiano com algo se mostra na chave do “algo enquanto algo”. Heidegger ressalta que, caso o ente com o qual o ser-aí se ocupa seja entendido como coisa, nessa definição já há uma antecipada e não expressa caracterização ontológica desse ente. Essa caracterização é justamente aquela que define nos termos de substancialidade o ente com o qual o ser-aí se ocupa (Heidegger, 2012, p. 209). Tal definição não é suficiente para mostrar o âmbito pré-temático no qual a empregabilidade do ente se insere, conforme a argumentação de Heidegger sobre o modo de ser da utilizabilidade.

No que diz respeito ao encontro do ser-aí com a natureza, isso implica que ela pode ser entendida tanto a partir do contexto operacional da ocupação quanto a partir de uma abordagem teórica e objetiva. Assim, seja a natureza considerada em termos de objetividade científica, seja como algo a ser utilizado, aparentemente seu sentido sempre será dependente do contexto operacional do ser-no-mundo. Contudo, como uma abordagem ontológica, a natureza deverá ser interpretada fenomenológica e hermeneuticamente, e não mediante um procedimento dedutivo, pois essa abordagem tem por base a analítica existencial e o cuidado (Reis & Silveira, 2010, p. 244). É preciso ver como se dá cotidianamente o encontro do ser-aí com a natureza para, então, mostrar como Heidegger afasta as tendências interpretativas que encobrem um sentido originário da natureza.

2.2. Hermenêutica da natureza e a cotidianidade mediana

A partir da abertura prévia de mundo, a análise do desentranhar-se dos entes mediante a ocupação no mundo circundante mostra que a experiência no contexto de finalidades práticas com o mundo é o âmbito de comportamento mais imediato do ser-aí. Constituir-se como um comportamento que, no mais das vezes, mostra-se como o mais imediato não significa atribuir uma primazia ontológica a um sentido de ser sobre outro, pois é preciso ter presente a autonomia reservada aos sentidos de ser, isto é, a irreduzibilidade de um sentido de ser a outro.

Ao elaborar as condições hermenêuticas para descrever fenomenologicamente o sentido de ser da utilizabilidade (*Zuhandenheit*), isto é, como se dá o comportamento do homem no âmbito de finalidades do mundo circundante, Heidegger pensa que é preciso destruir interpretações sedimentadas historicamente através do que ele chama de destruição fenomenológica. Um exemplo desse procedimento é a já mencionada interpretação do ente que comparece no mundo mediante a ocupação, pois, em vez de defini-lo como “coisa”, Heidegger o interpreta como utensílio. A interpretação do filósofo da utilizabilidade exhibe tanto o modo como o ser-aí está imerso no “para-algo” dos utensílios e nas finalidades do em-função-de como mostra os utensílios não como objetos isolados, mas sempre em remissões de significatividade. Caso o utensílio fosse interpretado como “coisa”, o sentido fenomenológico do mundo não seria apreendido em sua profundidade, isto é, não se chegaria a interpretar o utensílio em seu ser. Dessa forma, Heidegger pensa que é preciso repelir essas tendências interpretativas (Heidegger, 2012, p. 209).

O utensílio somente é utensílio em sua pertinência a outros utensílios e à totalidade de remissões, cuja portadora é a obra. Essas relações de conformidade entre um utensílio e outro são relações de significatividade. Na medida em que a compreensão é entendida como uma capacidade, um “saber que”, a significatividade é entendida como o que mostra a relevância de algo dentro de seu contexto prático. As remissões prosseguem até serem finalizadas nas possibilidades existenciais do ser-aí, a partir da abertura prévia de mundo. Outra remissão do utensílio é para o material bruto do qual ele se origina. O para-que (*Wozu*) do utensílio à obra, o de-que (*Woraus*) ele é feito e a composição material do utensílio remetem ao portador e ao usuário (Heidegger, 2012, p. 215). Assim, todas as remissões subjazem ao contexto de disponibilidade ao

qual o ser-aí se ocupa cotidianamente. Dessa forma, o encontro com a natureza também ocorre nesse contexto dos entes disponíveis.

O encontro com a natureza, então, parece ser sempre mediado pelo contexto operacional. O martelo, por exemplo, possui uma remissão ao material a partir do qual é feito. A produção do couro, por exemplo, mostra uma remissão à criação de animais. O componente natural no qual se dá a feitura do vestuário que, por sua vez, é determinado culturalmente, remete-se ao usuário, com a finalidade de proteger contra o frio. Tendo em vista que o emprego de algo é sempre um emprego de algo para algo, há nessas remissões uma referência ao componente material de que são feitos os instrumentos. A remissão desses entes aos materiais de que são confeccionados mostra-se no interior da obra, pois é ela quem sustenta a totalidade de remissão a partir da qual o instrumento comparece (Heidegger, 2012, p. 215). Nesse sentido, a obra a ser realizada remete-se por fim ao portador e usuário (Heidegger, 2012, p. 217).

A natureza é, então, também descoberta a partir do contexto operacional do ser-no-mundo, de modo que a relação do ser humano com a natureza também seja caracterizada pelo contexto de utilidade. De acordo com Heidegger, o céu nunca é o céu por si só, mas é sempre visto em função de alguma finalidade. Um fazendeiro vê no céu algo contemplativo ou algo em função do qual orienta sua plantação em relação à temporada de chuva. Por ser subsumida ao contexto operacional, a natureza é primariamente ligada à utilizabilidade e, como tal, comparece sempre como intramundana. Tendo em vista que a interpretação do ser-no-mundo mostra que todo comportamento cotidiano do ser-aí passa pelo crivo da interpretação, o aparente quadro que surge é o de que até mesmo a natureza é mediada. Como o contexto de significatividade é justamente o que define mundo, os entes sempre são interpretados na chave do “algo enquanto algo”. Dessa forma, ao interpretar a natureza através da cotidianidade do ser-aí e, por conseguinte, da utilizabilidade, a natureza cairia sob a dimensão hermenêutica caracterizada pela significatividade, a partir da qual toda e qualquer presença da natureza se mostraria na chave de alguma finalidade ou possibilidade existencial, em última instância.

Há ainda um sentido da natureza que não está submetido ao contexto determinado pelo sentido de ser da *Zuhandenheit*, embora o pressuponha: é possível um encontro com a natureza que não esteja submetido ao descobrimento interpretativo da *Zuhandenheit* (Heidegger, 2012, p. 217). Para que tal encontro ocorra, é preciso um retraimento do sentido de ser da *Zuhandenheit*, de modo que assim seja possível o

encontro determinado pelo sentido de ser da subsistência (*Vorhandenheit*). O encontro com a natureza desvinculado do contexto operacional do ser-aí é aquele mediante o qual ocorre uma tematização científica da natureza como, por exemplo, a natureza concebida nos moldes físico-matemáticos.

Além disso, tendo em vista que tradicionalmente se compreendeu a natureza a partir dessa tematização científica, Heidegger busca destruir hermenêutico-fenomenologicamente os pressupostos da interpretação levada a cabo pela metafísica moderna da natureza, cuja concepção de natureza é a de presença indiferente (*Vorhanden*) (Foltz, 1995, p. 11). Aliás, não apenas a natureza, mas o sentido de ser em geral foi interpretado como subsistência (*Vorhandenheit*) na ontologia tradicional, de modo que os entes são apreendidos apenas a partir de um modo temporal específico, a saber: como “presença” (Foltz, 1995, p. 54).

A recepção da concepção heideggeriana de natureza, cujo acesso dar-se-ia de modo polarizado, ou seja, por meio do contexto operacional ou da abordagem científica, foi muito criticada pela tradição². Essa recepção da concepção heideggeriana de natureza tornou obstruído o que seria a consideração de um encontro do ser-aí com a natureza em sentido originário. No entanto, há algo mais nessa abordagem, desconsiderado por parte da recepção dessa concepção heideggeriana. Na seguinte passagem, diz Heidegger:

Mas a natureza não deve ser entendida aqui como o ainda só subsistente, nem também como *força-da-natureza*. A mata é reserva florestal, o monte, pedreira, o rio, energia hidráulica, o vento é “vento nas velas”. Descoberto o “mundo ambiente” [mundo circundante], a “natureza” assim descoberta vem-de-encontro. Pode-se prescindir de seu modo-de-ser como utilizável e ela mesma pode ser descoberta e determinada unicamente em sua pura subsistência. Mas a esse modo de descobrimento da natureza permanece oculta a natureza como o que “vive e tende”, nos assalta e que como paisagem nos tem cativos.

² A aparente ausência da natureza e a artificialização do ser humano em *ST* foram muito criticadas pela literatura filosófica. Algumas dessas críticas vieram logo após o lançamento de *ST*, como foi o caso de Karl Löwith e, posteriormente, de Helmuth Plessner. Sobre essas críticas, cf. Reis (2010) e Buchanan (2008, p. 66). Michel Haar (1993) também faz uma crítica a Heidegger, segundo a qual em *ST* a natureza seria apenas e basicamente intramundana, de tal modo que até mesmo a natureza no ser-aí humano estaria completamente submetida aos contextos operacionais da *Zuhandenheit*, podendo também haver o encontro de segundo nível que se constituiria como um encontro desmundanizado através da abordagem temática e científica da *Vorhandenheit*.

As plantas do botânico não são flores do caminho, o “aflorar” de um rio geograficamente fixado não é a “nascente subterrânea”. (Heidegger, 2012, p. 217)

Essa passagem é muito importante, pois o filósofo indica diversos modos de encontro com o natural. No entanto, o mais importante nela é o reconhecimento de um encontro com o natural não vinculado ao contexto operacional da *Zuhandenheit* nem ligado a uma abordagem científica. Em outros termos, com essa passagem, Heidegger indica outro sentido de natureza que escapa tanto a uma abordagem dedutiva quanto a uma abordagem pragmática. O sentido da natureza que permanece oculto em uma abordagem científica também é distinto da natureza compreendida a partir do contexto da *Zuhandenheit*.

Seguindo a análise de Foltz (1995, pp. 31, 43 e 51), natureza como paisagem e como “flor do caminho”, que mantém o ser humano cativo, seria seu sentido originário, pois na historicidade referente a um ente natural residiria um aspecto não histórico ao tornar o homem cativo. Esse tema não é desenvolvido em *ST*, embora Heidegger reconheça a falta de tratamento dessa temática. A natureza que “nos assalta e nos mantém cativos” é algo que ocorre mediante a caracterização do ser-aí enquanto um ente que é afinado em meio aos entes. Nesse sentido, Heidegger diz que a natureza está desvelada originariamente no ser-aí, de modo que toda consideração sobre a natureza pressupõe a analítica existencial. A consideração sobre essa pressuposição está inserida em uma esclarecedora nota do livro *A essência do fundamento*, na qual o filósofo reconhece a falta de tratamento ontológico da natureza em *ST* e mostra que a natureza está originariamente revelada no ser-aí (Reis, 2010, p. 32, parte 1). Segundo Heidegger:

Se, porém, falta aparentemente a natureza na analítica do ser-aí assim orientada – não apenas a natureza como objeto das ciências naturais, mas também a natureza num sentido mais originário (cf. para isto *ST*, p. 65, embaixo) –, então há razões para isto. A razão decisiva reside no fato de não se poder encontrar a natureza no mundo ambiente, nem em geral, primariamente, como algo a que nos comportamos. Natureza está originariamente revelada no ser-aí, pelo fato de este existir como afinado e disposto em meio ao ente (*als befindlich-gestimmtes inmitten von Seiendem*). Na medida, porém, em que afinamento (derelicção) pertence à essência do ser-aí e se expressa na unidade do

conceito pleno de cuidado, pode somente aqui ser conquistada primeiramente a base para o problema da natureza. (Heidegger, 1929, p. 36, nota 55, tradução nossa)

Apesar de não haver o desenvolvimento de uma hermenêutica da natureza em *ST*, Heidegger indica os pressupostos para uma interpretação do desvelamento originário da natureza. Embora haja encontros com a natureza na cotidianidade do ser-aí, a natureza em sentido originário não se desvela no mundo circundante do ser-aí (Reis, 2010, p. 32, parte 1).

Descobertos os diversos modos de encontros com o natural, é possível pensar que as distinções como natureza viva e não viva, natureza e cultura, são impedidas de serem aceitas sem restrições mediante o momento destrutivo dessa hermenêutica, isto é, o encontro com o natural passa a ser discriminado entre modos de encontro derivados e originários (Reis & Silveira, 2010, p. 245). Dessa forma, na passagem citada, Heidegger reconhece o tratamento não sistemático da natureza em *ST* e, junto a esse reconhecimento, faz a afirmação de que a natureza está originariamente desvelada no ser-aí pelo fato de esse ente existir disposto e afinado em meio ao ente. A passagem também ressalta o ocultamento da natureza em sentido originário na cotidianidade do ser-aí, pois esse sentido não se desvela no contexto operacional do ser-aí. O ocultamento da natureza requer uma via específica de interpretação do natural.

Mediante o caráter destrutivo da hermenêutica heideggeriana, surge o problema do critério adequado para distinguir natureza e história. Ele deve ter como base justamente o ser-aí, isto é, deve se dar a partir da abertura de mundo e dos entes intramundanos. Para compreender esse problema não basta apenas recorrer a uma ontologia da história ou da natureza, mas investigar o que de fato torna histórico um ente. Essa questão ganha um qualificativo adicional caso seja considerado o acontecimento da formação de mundo presente nos *CFM*, pois, se for assumida essa perspectiva, é possível falar de uma natureza intramundana e não histórica (Reis, 2010, parte 1, p. 26). Há uma longa passagem do livro *Problemas fundamentais da fenomenologia* que ilustra bem esse ponto:

Por sua vez, ao ser do *Dasein* não pertence a intramundanidade, mas sim o ser-no-mundo. Nunca poderia lhe corresponder a intramundanidade, ao menos não como a natureza. Por outro lado, a

intramundandade não corresponde ao *Dasein* como uma determinação possível – como a intramundandade à natureza, senão que, na medida em que o *Dasein* é, é no mundo. Não “é” de nenhum modo sem ser-no-mundo ou antes de ser-no-mundo porque é precisamente este último que constitui seu ser. Intramundandade não é a estrutura de um ser; dito de forma mais cautelosa, não pertence ao ser da natureza. Dizemos “mais cautelosa” porque encontramos aqui uma limitação, na medida em que há ente que somente é conquanto seja intramundano. Há ainda ente a cujo ser pertence de certa maneira a intramundandade. Este ente é tudo aquilo que chamamos o ente *histórico* – histórico no sentido amplo do mundi-histórico –, quer dizer, todas as coisas que o homem, que é e existe historicamente em sentido próprio, cria, forma, cultiva; a cultura e as obras. Entes desse tipo somente são, dito de forma mais exata, somente surgem e somente chegam ao ser *como* intramundanos. Cultura não é tal como natureza. (Heidegger, 2000, pp. 240-241, grifo do autor)

Os entes intramundanos dependem do acontecimento do ser-aí para surgirem, ao passo que, ainda que o surgimento da natureza no mundo humano advenha de modo histórico, essa historicidade não é necessária. Ao considerar o acontecimento da formação de mundo e a característica de retração da natureza – esta já presente em *ST* –, é possível ver que há um sentido de ser da natureza que não se reduz ao contexto operacional e prático da *Zuhandenheit* nem à tematização objetiva da *Vonrhandenheit*. A conclusão é que os entes naturais podem surgir sem a descoberta do ser-aí (Reis, 2010, parte 1, p. 29), de modo que os entes naturais podem ganhar ou perder sua intramundandade, ao contrário dos chamados entes mundi-históricos, que sempre surgem como intramundanos. De modo geral, depreende-se desse fato que a historicidade do ser-aí e do mundo não implica a exclusão da natureza e, tampouco, excluem a distinção entre natureza e história (Reis, 2010, parte 1, p. 29).

Portanto, é possível ver que há pressupostos hermenêuticos na compreensão de qualquer sentido de ser e que esses pressupostos precisam ser compreendidos adequadamente para que não haja qualquer possível transgressão categorial. Tendo em vista que toda interpretação pressupõe uma situação hermenêutica (ou estrutura prévia) da compreensão, é preciso ver como isso ocorre com a interpretação da natureza. Com relação à situação hermenêutica, Heidegger ressalta a importância da posição prévia,

pois ela designa justamente a existência do ser-aí em meio ao ente como a posição adequada para uma hermenêutica da natureza.

2.3. Situação hermenêutica e a importância de uma adequada posição prévia

Enquanto a cotidianidade mediana constitui-se como o ponto de partida adequado para a analítica existência, outro ponto de partida é requerido para se desvelar a natureza em sentido originário. Por ponto de partida, Heidegger não pensa em um ponto zero a partir do qual um observador faz projeções ao mundo, mas em um âmbito hermenêutico em que já há pressupostos lançados. Nesse sentido, a estrutura da interpretação pressupõe a situação hermenêutica. Em outras palavras, a interpretação do fenômeno da natureza deve assegurar uma situação hermenêutica adequada (Reis, 2010, parte 1, p. 35).

O encontro com a natureza se dá de diversos modos, e estes são determinados justamente pelos sentidos de ser, que possibilitam e regulam o comportamento com os diversos entes naturais. Além disso, conforme a investigação de Heidegger, não é o caso de todos os entes compreendidos pelo ser-aí serem naturais. A abordagem existencial do ser humano a partir da cotidianidade mostra que a ocupação no contexto operacional é o modo mais imediato da existência. Quando abordada em termos apofânticos, isto é, através do que Heidegger chama de desmundanização do mundo, a natureza concebida mediante enunciados veritativos tem a característica de ser alheia às finalidades práticas do ser-aí, de modo a possuir o sentido de ser da subsistência (*Vorhandenheit*). Tal como foi visto, a utilizabilidade (*Zuhandenheit*) permite ao ser-aí compreender a natureza mediante o contexto operacional do mundo, sempre em vista de alguma possibilidade existencial. Entretanto, esses dois modos de acessar a natureza não garantem acesso ao sentido originário da natureza.

Tendo em vista que a pergunta pelo ser é a radicalização da tendência do ser-aí a compreender previamente o ser (Heidegger, 2012, p. 67), a interpretação ontológica de Heidegger é hermenêutica. Assim, com o intento de assegurar uma base adequada para interpretar o natural enquanto tal, a interpretação dele é hermenêutica também no que se refere ao método. Enquanto fenomenológica, a abordagem heideggeriana visa o ser do ente. Desse modo, a interpretação requer sempre o pressuposto da situação hermenêutica, cuja configuração se dá de modo triplo: posição prévia, visão prévia e concepção prévia (Heidegger, 2012, p. 427).

A visão prévia deve justamente assegurar o aspecto específico da situação hermenêutica, de modo que o sentido originário em que se desvela a natureza seja buscado por ela. Como indicado anteriormente, a concepção prévia consiste em lançar previamente uma significação sobre o fenômeno a ser interpretado; mais precisamente, consiste em antecipar uma determinada significação sobre algo. No entanto, dada a multiplicidade de sentidos de ser e a necessária confusão entre eles, a concepção prévia opera como um momento destrutivo na situação hermenêutica. As interpretações sedimentadas mostram os atrelamentos conceituais e linguísticos a partir dos quais a natureza revela-se ou como objeto teórico da ciência ou como componente vinculado ao contexto ocupacional da utilizabilidade (Reis, 2010, parte 1, p. 36). A concepção prévia atua como uma privação na tendência a explicar a natureza tanto a partir do contexto operacional do ser-no-mundo quanto a partir da tematização científica.

Para a interpretação do sentido originário da natureza, a posição prévia desempenha um papel deveras importante. Como a posição prévia consiste em um asseguramento da posição do ente dentro de uma totalidade compreendida, é essencial compreender o modo como o natural é recebido na situação hermenêutica. Se na interpretação da cotidianidade mediana a natureza (viva ou não viva) é concebida ou como submetida às finalidades práticas ou a partir de alguma tematização científica, seu sentido originário não é desvelado ao tomar como posição prévia o modo pelo qual a natureza se mostra na cotidianidade mediana. Com a posição prévia, deve-se definir o modo adequado de conceber a natureza em sentido originário. Conforme a passagem do livro *A essência do fundamento*, a natureza está originariamente desvelada no ser-aí. Nesse sentido, é justamente essa a posição prévia adequada para uma hermenêutica da natureza. O ser-aí é disposto afetivamente em meio ao ente, de modo que, para compreender a natureza em sentido originário, está pressuposta essa caracterização existencial do ser-aí.

Contudo, com essa investigação, Heidegger não pretende defender um acesso místico à natureza ou que esse acesso se dê através dos sentimentos do existente humano com a natureza. Apesar de Heidegger não fazer uma análise sistemática do tema, ele indica uma via interpretativa em *ST* para abordar o sentido de ser da vida. Essa via interpretativa é denominada de interpretação privativa.

2.4. A via privativa

Ao pensar o âmbito hermenêutico da existência, Heidegger concebeu a mobilidade da existência nos termos de vida fática. A perspectiva de tratar do âmbito hermenêutico da existência levou Heidegger a reformular diversas vezes o conceito de vida. Eis que, em *ST*, o que antes era entendido nos termos de vida fática passa a ser entendido como existência, de modo que o ser-aí passa a ser compreendido como existência. Com a ontologia fundamental, Heidegger irá abordar a mobilidade dos seres humanos a partir do conceito de existência, e não mais com a noção de vida (Reis & Silveira, 2010, p. 242). A consequência para a noção de vida foi sua restrição às ciências biológicas. Dessa forma, com a noção de vida, Heidegger pensa os organismos vivos, o ser dos animais e plantas. Por conseguinte, essa é uma temática imbricada nas ciências biológicas. Enquanto um sentido de ser, a vida é irreduzível a outros sentidos de ser. Ela torna possível o ser-aí compreender os entes vivos. Antes de mostrar como Heidegger realiza esse passo em conjunto com as ciências biológicas na interpretação da natureza viva, é preciso ver o contexto em que o problema da natureza se insere. Em *ST* Heidegger mostra o caminho para que essa interpretação possa ser feita.

A formulação e elaboração do problema da natureza tem como pressuposto a analítica da existência e o conceito de cuidado. O problema da natureza é abordado nos termos de uma hermenêutica da natureza, pois sua origem reporta-se à hermenêutica da facticidade (Reis, 2010, parte 1, p. 33). Dessa forma, no contexto da hermenêutica da natureza, Heidegger pensa que o acesso ao sentido originário da vida somente é possível através do caminho metodológico que ele chama de interpretação privativa.

O contexto no qual Heidegger formula pela primeira vez a noção de interpretação privativa é aquele em que há a delimitação da analítica existencial frente à antropologia, à biologia e à psicologia. No que diz respeito à relação com a biologia e as ciências positivas, Heidegger afirma em *ST*:

Na ordem de sua possível apreensão e interpretação, a biologia como “ciência da vida” se funda na ontologia do *Dasein*, ainda que não exclusivamente nela. A vida é um peculiar modo-de-ser, mas essencialmente só acessível no *Dasein*. A ontologia da vida se efetiva pelo caminho de uma interpretação privativa; ela determina o que deve ser, para que possa haver algo assim como um não-mais-que-

viver. Viver não é pura subsistência, nem também *Dasein*. De sua parte o *Dasein* nunca pode ser ontologicamente determinado de modo que possa ser composto como vida (ontologicamente indeterminada) e como algo ainda distinto disso. (Heidegger, 2012, p. 161, grifo do autor)

A interpretação privativa da vida não significa que, para se desvelar a vida, seja preciso privar o ser-aí da condição de ser-aí, de modo que, a partir disso, o que restaria seria justamente a vida. A interpretação privativa da vida é uma privação referente a uma possível má interpretação acerca dela. Sendo a vida um modo de ser que, primordialmente, só se torna acessível no ser-aí, é justamente por se tornar acessível somente no ser-aí que está passível de ser mal compreendida. Além disso, sobre a estrutura do mundo circundante, Heidegger diz que a biologia não pode encontrar e determinar a estrutura, pois é uma ciência positiva. Nesse contexto de interpretação ontológica da vida, Heidegger afirma:

Pois a biologia como ciência positiva nunca pode encontrar também, nem determinar essa estrutura – deve pressupô-la e empregá-la constantemente. Mas a estrutura ela mesma só pode ser filosoficamente explicitada como *a priori* do objeto temático da biologia, se antes for concebida como estrutura-do-*Dasein*. Só a partir da orientação pela estrutura ontológica assim concebida é que se pode delimitar *a priori* a constituição-de-ser da “vida” pelo caminho da privação. (Heidegger, 2012, p. 183, grifo do autor)

Conforme a citação, somente a partir da elucidação da estrutura do mundo circundante como pertinente ao ser-no-mundo é que se torna possível o uso legítimo dessa estrutura pela biologia. Para se definir *a priori* a constituição do objeto temático da biologia (a vida), é necessário orientar-se pela estrutura assim concebida. A fim de não haver uma equivocada interpretação ao definir-se *a priori* a constituição ontológica da vida, é preciso interpretá-la através de uma privação. Conforme Heidegger, a interpretação da vida deve ser privada no sentido de evitar conceitos das ciências positivas sem um devido tratamento, privando assim a ocorrência de um nivelamento de interpretações.

Heidegger ainda volta a esse tema. Na passagem a seguir, evidencia-se que, a despeito da vida ser ontologicamente distinta do ser-aí, ela pressupõe a ontologia do ser-aí, que é aberto à compreensão de ser: “No entanto, a constituição ontológica fundamental de ‘viver’ é um problema próprio e só pode ser tratado a partir da ontologia do *Dasein* pelo caminho de uma privação redutiva” (Heidegger, 2012, p. 541, grifo do autor). Por último, Heidegger desenvolve a análise existencial da morte: “no sentido mais amplo, a morte é um fenômeno da vida. Deve-se entender a vida como um modo de ser ao qual pertence um ser-no-mundo. Esse modo de ser pode ser fixado ontologicamente apenas em orientação privativa no ser-aí” (Heidegger, 2012, p. 681).

Heidegger afirma novamente que a vida somente pode ser entendida a partir de uma orientação privativa no ser-aí. É importante também ressaltar na passagem citada que a vida é um modo de ser a que pertence *um* ser-no-mundo. É preciso ver se há de fato a atribuição de algo como um “ter mundo” para o sentido de ser da vida. Isso implicaria que a constituição fundamental do ser-no-mundo fosse derivada desse “ter mundo”. Por conseguinte, é preciso ver como Heidegger rejeita a interpretação que entenderia a privação como abstração da constituição fundamental do ser-no-mundo, de modo que, como resultado, a vida fosse extraída da abstração.

2.5. Privação e abstração

Se mediante a interpretação privativa da vida Heidegger tivesse como intento designar uma diferença entre o ser humano e todos os seres vivos, certamente esse fato caracterizaria o pensamento de Heidegger como antropocêntrico³ e metafísico. No entanto, a tradição não interpretou o âmbito do ser humano em relação aos outros entes apenas como uma mera diferença, isto é, interpretou-se uma centralidade metafísica do ser humano, a partir do qual os entes vivos seriam possíveis de serem interpretados. Com essa oposição, chegar-se-ia ao nível da animalidade abstraindo as propriedades existenciais. Dessa forma, a animalidade seria concebida como uma dimensão homogênea, de modo que, para se chegar a essa dimensão, se deveria operar o procedimento de negação na existência do ser humano. Em suma, a objeção interpelada

³ Calarco (2005; 2008) faz uma interessante reflexão sobre a *questão do animal*. Ele diz que essa problemática precisa se confrontar com a ontologia proposta por Heidegger, dada a centralidade e a abertura no campo de investigação que essa interpretação proporcionou. Contudo, a leitura de Calarco é crítica, de modo que, para ele, Heidegger ainda se mantém comprometido com algum tipo de antropocentrismo metafísico, pois, de acordo com a leitura Heidegger, tratar-se-ia de um abismo entre a essência do ser humano e a essência do animal.

a Heidegger é de que, para se interpretar a vida, é preciso abstrair a existência, de modo que, a partir dessa operação de negação, resulta o domínio do viver.

Caso seja realmente correta a afirmação heideggeriana de que somente com a via privativa é possível compreender o sentido de ser da vida, então é preciso elucidar os pressupostos implicados na noção de privação. É possível ver dois pressupostos nessa noção (Reis & Silveira, 2010, p. 247): 1) tomar a privação como abstração e 2) conceber como gênero e espécie a relação entre vida e existência.

Entender a privação como um procedimento de abstração significa, então, interpretar a vida como o resultado da abstração de propriedades existenciais. São retirados os atributos que compõem a existência e, dessa operação, resulta o domínio da vida. Caso se aceite a privação como abstração, há dois pressupostos adicionais contestáveis (Reis & Silveira, 2010, p. 248): a abstração se daria sobre propriedades e a privação consistiria como uma operação de negação.

Como a operação de privação deve ter como base a existência, isto é, a caracterização ontológica do ser humano, é preciso compreender de antemão o que é a existência para que se possa negá-la e abstrá-la. No entanto, com a ontologia da existência, Heidegger proporciona pensar o ser humano não como determinado por propriedades, pelo contrário: o ser humano é concebido por modos e possibilidades. Nesse sentido, a existência não é uma qualidade (Reis & Silveira, 2010, p. 248), de modo que, em vez de predicados e propriedades, o ser humano é concebido como possibilidade existencial (Heidegger, 2012, p. 409). De acordo com essa objeção, ainda se poderia manter a abstração como uma operação de negação, no sentido de ela consistir em negação do possível (Reis & Silveira, 2010, p. 248).

O problema é justamente saber se a privação é negação. Se por negação se entende uma negação formal, no sentido de que, pela privação, é realizada a negação de determinadas propriedades, certamente a privação pensada por Heidegger não é negação. Contudo, a negação ganha múltiplos sentidos na acepção heideggeriana. Heidegger pensa a noção de negação não como uma noção formal, como a distinção entre negação proposicional e predicativa, mas como uma negação reveladora (Reis & Silveira, 2010, p. 248). Dessa forma, interpretar a negação como uma operação formal pressupõe a prévia visualização do domínio que se pretende negar (Reis & Silveira, 2010, p. 249). Em decorrência, seria preciso ter em mãos o conteúdo do domínio da vida para que fosse possível fazer a operação formal de negação. A despeito de ser uma operação de negação, a interpretação privativa tem um sentido fenomenológico de

mostrar algo. Portanto, com a interpretação privativa, Heidegger não pretende negar propriedades do ser-aí – na medida que o ser-aí é constituído a partir de modos de ser e não como um ente portador de propriedades – nem abstrair a condição humana para se chegar à vida e à natureza em sentido originário.

O segundo pressuposto da objeção consiste em conceber a relação entre vida e existência como uma relação entre gênero e espécie. A operação da abstração, na qual se concebe a existência como vida acrescida de propriedades existenciais, mostra que a determinação ontológica da vida seria justamente o resultado dessa operação. No entanto, a objeção é mais forte nesse ponto, pois a existência seria uma qualificação do domínio ontológico da vida. Heidegger afirma que somente orientando-se pela estrutura ontológica do mundo circundante, mediante uma via privativa, é possível delimitar o *a priori* da investigação biológica (Heidegger, 2012, p. 183). Quando dessa passagem, Heidegger estava investigando a atribuição do mundo circundante ao ser humano.

Ao se questionar sobre a atribuição de mundo circundante, ele fala sobre uma possível estrutura mais básica, a do “ter mundo”. A estrutura do ter mundo seria biológica, de modo que a condição propriamente humana do ser-no-mundo seria uma qualificação daquela (Reis & Silveira, 2010, p. 251). Todavia, o filósofo recusou veementemente essa interpretação ao dizer que o ser-aí jamais “tem” mundo (Heidegger, 2012, p. 183, nota A). Linhas após essa passagem, ele diz que se a estrutura do mundo circundante não tiver sido compreendida como estrutura do ser-aí, ela não pode ser explicitada como um *a priori* do objeto temático da biologia, mesmo se for interpretada filosoficamente (Heidegger, 2012, p. 183). Portanto, Heidegger também não aceita conceber a interpretação privativa como uma operação que abstraia a condição humana de ser-no-mundo (Reis & Silveira, 2010, p. 254).

2.6. Consideração do ausentar-se da vida para a existência

Heidegger reconhece a vida como um mistério, algo que se caracteriza por uma retração na intencionalidade humana. A interpretação privativa tem como objetivo justamente apreender a vida nesse movimento de retração. Frente a isso, é possível discriminar um aspecto positivo e outro negativo no que diz respeito à noção de privação. O aspecto positivo se refere a uma função formal, pois tanto estabelece que somente com base na analítica existencial e na ontologia fundamental é possível interpretar adequadamente o sentido de ser da vida como mostra que a via privativa tem

um sentido topológico (Reis & Silveira, 2010, p. 254). A via da privação possui um significado topológico em razão de estabelecer o lugar em que se dá o acesso ao sentido de ser da vida. Apesar de a vida ser um modo próprio de ser, Heidegger diz que a vida somente é acessível no ser-aí (Heidegger, 2012, p. 161).

O aspecto negativo da privação advém com uma importante observação sobre a natureza da privação. Como a analítica existencial revela a necessária confusão entre os sentidos de ser, dado o caráter hermenêutico da abertura do ser-aí, a privação talvez não seja exclusiva da ontologia da vida (Reis & Silveira, 2010, pp. 254-255). O aspecto negativo da privação é de natureza destrutiva, pois diz respeito à destruição de atrelamentos linguísticos sedimentados historicamente e estabilizados impessoalmente. Por conseguinte, o que se visa é a apreensão da vida através da função topológica da privação. Dessa forma, esse aspecto negativo não oferece conceitos para se determinar o que é a vida, mas para verificar como é possível apreendê-la. Portanto, para apreender o modo de ser da vida sem que haja uma transgressão categorial, é preciso que a privação atue nos “ocultamentos hermenêuticos que regulam a abertura do ser-aí” (Reis & Silveira, 2010, p. 255).

Tendo em vista que o ser humano é possibilidade existencial, de acordo com a analítica existencial, ele também é definido por uma falta de fundamento, por uma ausência (Reis & Silveira, 2010, p. 257). Essa falta de fundamento é justamente o que faz com que o ser-aí fuja de si mesmo e se abrigue no mundo impessoalmente normatizado. Esse movimento de fuga descrito pelo caráter ontológico do decair exige justamente o nivelamento dos sentidos de ser (Heidegger, 2012, p. 365). Assim, como a vida é acessível na cotidianidade, ela também se submete a esse movimento de ocultamento advindo da condição existencial do ser-aí (Reis & Silveira, 2010, p. 257). Heidegger diz que há encobrimentos fortuitos e necessários, de modo que a possibilidade do ocultamento se dá no próprio mostrar-se de algo, isto é, no próprio fenômeno de algo já existe a possibilidade do ocultamento (Heidegger, 2012, p. 125). Logo, a vida enquanto um modo próprio de ser também se oculta na compreensão cotidiana do ser-aí.

A vida é algo que se retrai e não deixa ser apreendido em seu todo. Entretanto, o que se retrai é justamente a vida em sentido originário (Foltz, 1995, pp. 38-39). Conseqüentemente, além desse caráter metodológico, em termos formais a interpretação privativa se vincula à noção de negação de uma forma bem específica (Reis & Silveira, 2010, p. 257). Como há ocultamento e nivelamento dos sentidos de ser, a vida em

sentido próprio não é tematizada. A interpretação privativa indica, desse modo, justamente esse contexto de retração no qual se dá a vida (Reis & Silveira, 2010, p. 257). Portanto, o que Heidegger pretende com a interpretação privativa é justamente a consideração da vida em seu ocultamento, em seu ausentar-se. Em todo comportamento com entes vivos há um compartilhamento parcial, de modo que a vida sempre se dá nesse contexto de retração.

Com a interpretação privativa, Heidegger elabora as condições hermenêuticas para que o fenômeno da vida possa ser interpretado. A via da privação não é uma atribuição conceitual sobre o que seja a vida, pois visa o modo adequado através do qual ela pode ser interpretada. Dessa forma, a interpretação ontológica da vida através da operação de privação tem um aspecto incompleto, pois não contempla os modos pelos quais a vida se mostra, ou seja, o tornar-se fenômeno da vida (Reis & Silveira, 2010, p. 260). O movimento interpretativo adicional apresentado por Heidegger se dá em conjunção com a pesquisa científica, sobretudo a biologia e a zoologia.

3. O fenômeno da vida e a abordagem circular na ciência biológica

O passo adicional para a interpretação da vida foi desenvolvido na preleção de 1929/1930, *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Nela, a investigação do fenômeno da vida se insere na indagação do problema do mundo. Por sua vez, a investigação do fenômeno do mundo é desenvolvida mediante a comparação de três teses, concernentes aos sentidos de ser do homem, do animal e da pedra (natureza material). Após uma primeira articulação geral entre as três teses, isto é, sobre como se relacionam o animal, a pedra (natureza material) e o homem, Heidegger passa a investigar o fenômeno vida e, especificamente, o animal. A preleção de 1929/1930 é uma das raras ocasiões, senão a única, em que Heidegger atribui expressamente um papel essencial à ciência, sobretudo às ciências biológicas. Desse modo, é em conjunção com a pesquisa biológica e zoológica que Heidegger analisa ontologicamente a vida. Essa investigação toma como base a noção de organismo como uma entidade biológica (Buchanan, 2008, p. 74). Com a noção de organismo, pretende-se designar um modo específico e peculiar de ser válido para todos os seres vivos.

A noção de organismo designa uma estrutura organizada dotada de aptidões e criadora de órgãos. Após elucidar esse ponto, em meio à comparação entre órgãos e utensílios, Heidegger chega à essência da animalidade com o que ele chama de

perturbação (*Benommenheit*). A perturbação determina de modo fundamental o organismo, de modo que o comportamento do animal é entendido como perturbado. É justamente nesse ponto em que se intensifica a elucidação sobre a natureza da tese referente à pobreza de mundo do animal, pois, tendo em vista que o animal vive em um círculo de desinibição em razão da totalidade da perturbação, ele é justamente absorvido por esse círculo.

3.1. As três teses diretrizes

A elucidação comparativa do fenômeno do mundo é realizada por Heidegger através de três teses diretrizes: “a pedra é sem mundo”, “o animal é pobre de mundo” e “o homem é formador de mundo”. Mediante a comparação dessas teses, o modo de ser do homem como existência é distinguido enfaticamente do modo de ser do animal como vida. Esse caminho comparativo empreendido por Heidegger é diferente do caminho realizado em *ST*, cuja caracterização do fenômeno do mundo foi realizada mediante uma via fenomenológica acerca do modo como o homem movimenta-se cotidianamente em seu mundo (Heidegger, 2006, p. 206). Ao articular essas teses, o filósofo apresenta como o ser humano, entendido agora como *formador de mundo*, se relaciona tanto com a natureza vivente quanto com a natureza material. Assim como em *ST*, nos *CFM* o ser-á humano é caracterizado por ser aberto a uma multiplicidade de entes, circunscritos pelos respectivos sentidos de ser que lhes determinam. Contudo, o mundo passa a ser compreendido como a abertura do ente como tal no todo (Heidegger, 2006, p. 400).

No início da investigação comparativa, tendo em vista a relação estrutural do ser humano com o mundo, Heidegger questiona se outros entes também teriam acesso a mundo. A partir dessa questão, ele passa a investigar o acesso do homem ao modo de ser da pedra, do animal e também de outro homem. Inicialmente, o objetivo principal implicado na relação entre essas teses é o de eliminar a concepção de que esses entes estariam simplesmente dados um ao lado do outro, como se fossem do mesmo modo e lhes residisse apenas uma variação de predicados. Em outras palavras, eliminar a ingenuidade de que o ser humano, o animal e a pedra (natureza material) estariam subsistentes no mundo e do mesmo modo (McNeill, 1999, p. 216).

Portanto, o primeiro critério adotado por Heidegger para comparar uma tese com a outra é abordar o mundo nos termos de acessibilidade (McNeill, 1999, p. 214). Em um primeiro momento, ele considera a relação entre a tese sobre a pobreza de mundo do

animal e a tese sobre a formação e mundo do homem. Ao abordar o fenômeno do mundo nos termos de acessibilidade, é possível ver graus de diferença na acessibilidade no sentido de profundidade de acesso pertinente a cada ente sobre o mundo. Mesmo em uma compreensão cotidiana, não é obscura a concepção de que tanto o homem quanto o animal possuem um acesso a entes e de que a pedra não se relaciona com o que lhe circunda. Quando se compreende mundo somente como o acesso a entes, animal e homem se encontrariam apenas em uma diferença de grau em acessibilidade, pois tanto um quanto o outro acessam algo. Assim como a pedra se encontraria, de acordo com sua determinação ontológica, sem mundo (Heidegger, 2006, p. 227).

3.2. A abordagem circular na ciência e a noção de organismo

Se em *ST* não há uma abordagem sistemática da natureza e, muito menos, do sentido de ser da vida, na preleção de 1929/1930 Heidegger empreende rigorosamente essa investigação, e não apenas do modo de ser da vida, mas, sobretudo, de como se dá a relação entre o ser humano e a natureza, vivente ou não. Para elucidar a tese de que o animal é pobre de mundo, torna-se necessário investigar os modos em que a vida se mostra como fenômeno (Reis & Silveira, 2010, p. 260). Para tal, Heidegger movimentava-se em uma relação com a pesquisa biológica. A relação entre filosofia e ciência⁴, que ganha expressão singular nessa preleção, é desdobrada por meio do círculo hermenêutico. O movimento circular próprio à filosofia é entendido no sentido de que o pesquisador ou intérprete não direciona sua visão para frente, no sentido de progresso das ciências positivas, mas para o centro.

Por buscar conceitos fundamentais que articulam as bases da pesquisa científica, o intérprete circula e visa o centro, de modo que ele tenha acesso ao objeto pesquisado a partir de vários aspectos (Heidegger, 2006, p. 218). Por conseguinte, Heidegger pensa que a tese “o animal é pobre de mundo” é um pressuposto para toda a zoologia, a despeito de essa tese orientar-se pelos resultados oriundos dessa pesquisa. Em outros termos, a orientação da pesquisa é dada através da pesquisa científica, mas a verdade dessa tese não repousa nos resultados dessa pesquisa (Heidegger, 2006, p. 217). Há ainda uma importante ressalva a ser feita acerca da relação entre ciência e filosofia, isto é, essa relação não pode ser pensada nos termos de uma produção industrial, como se

⁴ Sobre a filosofia da ciência em Heidegger e a relação entre naturalismo e ciência, cf. Rouse (2005a; 2005b).

ambas fossem constituídas como ramos distintos de um mesmo tipo de pesquisa através do qual a ciência ofereceria os fatos e a filosofia, os conceitos (Winkler, 2007, p. 532). Logo, o procedimento é circular, pois a dinâmica na relação entre ontologia e ciência é de cooperação: através de resultados empíricos e conceitos fundamentais os pressupostos que atuam nos fundamentos da pesquisa biológica são elucidados (Reis, 2010, parte 1, p. 45).

Assim, a interpretação ontológica da vida desenvolvida por Heidegger segue em conjunção com as pesquisas científicas de sua época. O filósofo caracteriza o animal, o vivente enquanto tal, em sua unidade singular, como organismo (Heidegger, 2006, p. 245). Ao pensar o organismo como modo de ser específico de cada vivente, propõe-se uma interpretação do vivente em que este seja apreendido como uma unidade relacional (Buchanan, 2008, p. 93).

Essa definição leva Heidegger a fazer uma série de elucidaciones, tais como a distinção entre órgão e utensílio e aptidão e prontidão, a consideração sobre o comportamento pulsional do animal e o círculo de desinibição⁵. Todas essas considerações conduzem à definição de perturbação como a essência da animalidade. A pulsionalidade que determina o organismo implica a não inserção do organismo no ente enquanto tal. Essa não inserção mediante o comportamento pulsional é justamente a caracterização do comportamento perturbado do animal. Portanto, é preciso ver como a denominação da perturbação como a essência da animalidade é a condição de comportamento do animal.

3.3. Círculo de desinibição e perturbação

Enquanto a estrutura do comportamento animal, a perturbação designa um envolvimento do animal no que Heidegger denomina de círculo de desinibição, em que o animal permanece retido (McNeill, 1999, p. 226). Nas palavras do filósofo: “perturbação do animal diz: *privação de toda e qualquer possibilidade de perceber algo enquanto algo*; e, então: em meio a uma tal privação um *ser absorvido por...*” (Heidegger, 2006, p. 284, grifos do autor). O círculo de desinibição é transpassado por pulsões que se comutam em outras. Esse círculo é o espaço de comportamento possível

⁵ Heidegger (2006) investiga exaustivamente a noção de organismo na quarta sessão da segunda parte dos *CFM*.

do animal e por meio do qual mostra ao que é apto. Além disso, esse círculo varia de animal para animal.

O animal é aberto dentro desse círculo para o elemento desinibidor, no sentido de que esse elemento é o ente cuja caracterização é a de uma não permanência dentro do círculo de desinibição do animal (Heidegger, 2006, pp. 292-293). Como a perturbação designa ao animal uma impossibilidade de inserir-se no ente enquanto tal, o elemento desinibidor não pode permanecer para o animal, pois desinibe as pulsões do comportamento pulsional do animal e, depois disso, se retira (Heidegger, 2006, p. 292).

Com a noção de perturbação, Heidegger mostra como o animal é privado de compreender os entes como tais. Não porque simplesmente lhe falta algo, mas porque sua relação com algo é estruturada como uma relação pulsional, de modo que esse algo ao qual o animal se relaciona possui a característica de desinibir pulsões. Desse modo, o animal possui uma abertura para algo diverso, no entanto, isso não significa que ele possua mundo. O animal é caracterizado como ser-absorvido no círculo de desinibição, de modo que, para ele, não há posse de mundo, mas há posse do que Heidegger chama de elemento desinibidor (Heidegger, 2006, p. 309). Por conseguinte, na totalidade da perturbação, o animal possui uma abertura pulsional para um elemento desinibidor. Ele se relaciona com algo que desinibe suas pulsões, embora esse algo não lhe seja aberto como um ente enquanto um ente. O animal poderia compreender o ente enquanto um ente, mas, mediante a perturbação, é absorvido em meio ao círculo de desinibição.

Essa posse do elemento desinibidor é uma absorção que implica ao animal uma não inserção no ente ao qual se comporta nem nele mesmo, permanecendo como que suspenso entre si mesmo e o meio ambiente (Heidegger, 2006, p. 284). O absorver-se no círculo de comutação pulsional não faz com que o animal se perca, se deixe para trás pulsionalmente. O que ocorre é um pertencimento a si do animal, de tal forma que esse pertencer a si é um aspecto de toda aptidão (Heidegger, 2006, p. 267). Ao tratar do pertencimento a si do animal, Heidegger fala do “ser próprio a si” do organismo. Assim, como um modo de ser, o organismo é definido como uma propriedade dotada de aptidões e criadora de órgãos (Heidegger, 2006, p. 269). Dessa forma, o animal é próprio a si, mas é próprio a si nessa pulsão, nesse impelir-se para frente, não deixando-se para trás. Nas palavras de Heidegger:

Esse círculo de desinibição não é nenhuma couraça fixa que está colocada em volta do animal, mas algo com o que o animal se envolve

durante a sua vida; e isto de tal modo que o animal luta por este círculo e pelos deslocamentos pulsionais tomados aí. Mais exatamente: esta luta pelo círculo que envolve a totalidade dos deslocamentos pulsionais é um caráter essencial da vida mesma... (Heidegger, 2006, p. 297)

Tendo em vista que o círculo envoltório é o espaço de comportamento possível do animal, ele se comporta durante toda sua vida dentro desse círculo. Contudo, tal como explícito na citação, ele não é uma couraça fixa. A noção de círculo envoltório permite pensar a totalidade estrutural constitutiva do organismo em sua relação para com as coisas no seu ambiente (Buchanan, 2008, p. 93). Desse modo, busca-se compreender o animal como uma estrutura relacional (Buchanan, 2008, p. 93).

3.4. Aptidão e possibilidade

Além de pensar o animal a partir de seu círculo envoltório, isto é, a partir da totalidade estrutural do organismo em sua relação para com as coisas no seu ambiente (Buchanan, 2008, p. 93), Heidegger pensa o fenômeno da vida também a partir da noção de possibilidade⁶ e aptidão. Por essa perspectiva, o filósofo não pensa a vida como algo com propriedades, mas antes identifica a vida com capacidades e, conseqüentemente, a concebe como um processo e não como uma substância (Winkler, 2007, p. 533). Heidegger afirma:

Por fim, pertence justamente à essência da realidade do animal o ser-possível e o poder em um sentido determinado; não apenas de modo tal que tudo o que é real, conquanto o seja, precisa ser em geral possível, não esta possibilidade. *Ser-pto* pertence muito mais ao *ser-real* do animal, à *essência da vida*. (Heidegger, 2006, p. 270, grifo do autor)

Ao conceber os organismos como unidade de aptidões, o animal é pensado como um tipo peculiar de possibilidade (Winkler, 2007, p. 535). Com a noção de aptidão, Heidegger pretende mostrar o animal como uma possibilidade peculiar. Em outros

⁶ Sobre a noção de possibilidade orgânica e a atribuição de uma possível temporalidade ao ser do animal, cf. McNeill (2006). Sobre a noção de possibilidade na ontologia de Heidegger, cf. Reis (2014).

termos, mostrar como ele é dotado de múltiplas aptidões que se articulam formando órgãos de acordo com sua necessidade. Somente o que é apto vive (Heidegger, 2006, p. 270). Isso significa que o comportar-se do animal e as capacidades pertinentes a ele só podem ser determinadas a partir do contexto ontológico do modo de ser da vida.

A noção de aptidão mostrou que o animal, antes de qualquer efetividade, é capacidade. Conceber a vida como possibilidade implica em não compreendê-la como uma substância. Nesse sentido, para acessá-la, não é suficiente considerá-la em sua positividade ou presença, isto é, como *Vorhandenheit*, tampouco como qualquer outro sentido de ser que não seja a vida enquanto tal. Assim, a partir da investigação empreendida por Heidegger, é vedado compreender a vida a partir de pressupostos mecanicistas ou vitalistas.

Tendo em vista que o comportamento do animal é primordialmente determinado pelo que Heidegger designa como uma atividade pulsional constantemente perturbada, é justamente essa estrutura pulsional que, em sua totalidade, caracteriza a condição de possibilidade do comportamento do animal. A aptidão na totalidade da perturbação é o que possibilita a mobilidade e o transladar-se do animal em seu comportamento concreto. Portanto, o comportamento do animal só é possível na totalidade da perturbação.

4. Considerações finais

Após ser evidenciado o sentido formal e hermenêutico da vida por meio da interpretação privativa, foram evidenciados também os modos nos quais a vida torna-se fenômeno. A partir da ontologia fundamental, foi possível apresentar os diversos encontros do ser-aí com o natural, de modo a caracterizar aquilo que Heidegger concebe como uma hermenêutica da natureza. Em todos esses encontros, pressupõe-se a analítica existencial e o conceito de cuidado. Heidegger apresenta uma via interpretativa que possibilita uma interpretação da vida em termos não redutivos. Isso significa interpretar a vida enquanto um sentido de ser autônomo, não determinado pela *Zuhandenheit* nem pela *Vorhandenheit*. Por sua vez, com a interpretação privativa, o filósofo pretende apreender o sentido de ser originário da vida, que é caracterizado por uma necessária retração na abertura de mundo do ser humano. Com o passo adicional na interpretação ontológica da vida realizada na preleção de 1929/1930, a vida passou a ser interpretada em conjunção com as pesquisas biológicas e a partir do conceito de organismo. Como

modo específico de ser de todo vivente, o organismo foi entendido como uma unidade relacional (Buchanan, 2008, p. 93). Desse modo, o animal é um ente que possui uma abertura pulsional para um elemento desinibidor na totalidade da perturbação.

É preciso ter presente que tanto a investigação hermenêutica de *ST* como a realizada em conjunção com as ciências biológicas nos *CFM* são reconhecidas por Heidegger como incompletas. Em razão dessa incompletude, é preciso destacar três consequências gerais concernentes à interpretação ontológica da vida. Em primeiro lugar, a interpretação privativa da vida é incompleta especialmente do ponto de vista de seu conteúdo. Como Heidegger elabora muito mais as condições metodológicas para uma compreensão não redutiva do sentido de ser da vida, é possível extrair da interpretação privativa apenas as condições hermenêuticas para uma apreensão adequada do sentido de ser da vida.

A investigação ontológica posterior realizada na preleção de 1929/1930 desenvolve esse problema e busca apreender a vida enquanto fenômeno. Assim, uma segunda consequência a se destacar é que o próprio Heidegger constata a incompletude na investigação ontológica da vida desdobrada em conjunção com as ciências biológicas⁷. Uma dessas incompletudes refere-se ao movimento, isto é, à mobilidade da vida. Durante toda a consideração sobre o organismo, Heidegger refere-se indiretamente ao fato de a vida ser movimento. O organismo como uma unidade relacional, cuja multiplicidade de aptidões e a comutação pulsional são determinadas pela perturbação do vivente, denota uma mobilidade interna do organismo (Heidegger, 2006, p. 303). Contiguamente à noção de mobilidade, ao caracterizar a vida enquanto um processo Heidegger mostra que também seria preciso investigar a noção de morte animal entendida como *perecimento*, pois ela é distinta da morte existencial (Heidegger, 2006, p. 305). Desse modo, para uma abordagem completa da ontologia da vida Heidegger diz ser necessário problematizar a mobilidade da vida em relação à morte, pois esta pertence intrinsecamente à dinâmica da vida.

⁷ Após mostrar dois passos importantes na investigação biológica, Heidegger também aponta algumas incompletudes na investigação ontológica da vida e empreende uma forte auto-objeção às considerações realizadas. Ao caracterizar o animal como possuindo acesso a algo, mas não a algo enquanto algo, Heidegger dirá que isso significa imputar ao animal um mundo. Em outros termos, a análise mostra que a formulação da pobreza de mundo do animal implica a posse de mundo ao animal. Nesse sentido, não se pode falar de uma privação de mundo do animal, mas somente de um não ter mundo pertinente ao animal. Heidegger enfraquece um pouco essa objeção ao afirmar que, em vez de abdicar dessa tese, é preciso elucidar o fenômeno do mundo, pois dele pouco se conhece. A partir dessa crítica, é possível ver que a tese sobre a pobreza de mundo do animal só faz sentido quando comparada à tese sobre a formação de mundo do ser humano. Para essa auto-objeção, cf. § 63 dos *CFM* (Heidegger, 2006, p. 309).

Por fim, como terceira consequência a se destacar, temos a séria relação entre o sentido de ser da existência e o sentido de ser da vida. Heidegger afirma que há um abismo intransponível entre vida e existência⁸, de modo que somente é possível um acompanhamento parcial da existência humana nos círculos envoltórios dos animais. O abismo que há entre vida e existência não é simplesmente uma separação de dois entes subsistentes, uma diferença ôntica, é uma separação abissal que, em última instância, remete à temporalidade originária. Essa separação abissal refere-se também ao fato de o ser-aí humano existir em meio a uma essencial ausência (Heidegger, 2006, pp. 418-419), um ser sem fundamento. Porém, é justamente esse abismo em meio ao ser-aí humano que perfaz o acontecimento da formação de mundo ser um acontecimento histórico e finito (McNeill, 2006, p. 49). A caracterização comparativa⁹ reside na diferença entre o comportamento animal (*Benahmen*) e o comportamento humano (*Verhalten*) (Buchanan, 2008, p. 78), no sentido de que ao animal falta, em suma, justamente o “enquanto” (Winkler, 2007, p. 527), o qual, como caracterização última do momento que designa a irrupção entre ser e ente, indica precisamente o acontecimento da formação de mundo.

Ademais, a retração da vida para o ser humano mostra-se como uma articulação da contingência e da radical finitude que o define (Colony, 2007, p. 14). A natureza precisa se recusar ao completo compartilhamento intencional com o ser humano. Uma natureza que, em meio à própria retração, mantém o homem cativo, em meio à retração da vida a finitude da existência, é profundamente evidenciada (Winkler, 2007, p. 529). Por conseguinte, é possível ver as implicações da animalidade e da natureza vivente na abertura de mundo do ser humano na articulação do mundo existencial como uma

⁸ Heidegger analisa exaustivamente esse tema apenas nos *CFM*. Contudo, ele se refere a esse tema também em outras obras. No livro *Introdução à filosofia* (2008), em meio à discussão entre filosofia, ciência e visão de mundo, Heidegger analisa a noção de *Bios* e como a natureza se mostra para o ser humano. Acerca da relação entre homem e animal, no livro *A fundação metafísica da lógica* Heidegger faz algumas afirmações muito semelhantes às que aparecem nos *CFM*, como: “Um gato não existe, mas vive. Uma pedra não vive e nem existe, mas é subsistente [*vorhanden*] para nós” (Heidegger, 1984, p. 127, tradução nossa).

⁹ É interessante ressaltar ao menos duas interpretações heterodoxas concernentes à separação abissal entre existência e vida. Uma delas é a de Stephen Mulhall (2005), cuja interpretação sobre o abismo entre o homem e o animal revela justamente o fato de aquele estar afinado desde sempre pelo tédio profundo. A partir disso, enquanto entregue à indiferença e recusa do ente no todo, o ser humano contemporâneo entediado não consegue interpretar a animalidade enquanto tal. Por conseguinte, os humanos é que estariam vedados aos animais. Outra importante contribuição é a de Rafael Winkler (2007, pp. 529, 536-537), cuja interpretação sobre o compartilhamento parcial do ser humano em relação aos entes vivos é a base para a formulação da tese que a pobreza de mundo é do ser humano. Mas, não apenas isso: a vida como tal, concebida como possibilidade, também revelaria uma falta de essência e, por isso, poderia ser concebida como pobreza, no sentido de que a recusa da vida ao ser humano revela a pobreza de mundo do ser humano e confirma de modo pungente sua finitude.

unidade finita, uma unidade que contém dentro de si modos de ser que resistem à luz do mundo (Colony, 2007, p. 14).

Referências

Blattner, W. (1999). *Heidegger's Temporal Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Buchanan, B. (2008). *Onto-ethologies – The animal environments of Uexkull, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze*. Albany: Suny Press.

Calarco, M. (2005). Another Insistence of Man: Prolegomena to the Question of the Animal in Derrida's Reading Of Heidegger. *Human Studies*, 28, 317-334.

Calarco, M. (2008). *Zoographies: the Question of the Animal from Heidegger to Derrida*. New York: Columbia University Press.

Colony, T. (2007) Before the Abyss: Agamben on Heidegger and the Living. *Continental Philosophy Review*, 40(1), 1-16.

Escudero, J. A. (2010). Heidegger e Aristóteles. In M. Fleig, & J. F. Santos (Orgs.), *O jovem Heidegger e os pressupostos metodológicos da fenomenologia hermenêutica* (pp. 113-157). São Leopoldo: Nova Harmonia.

Foltz, B. V. (1995). *Inhabiting the Earth: Heidegger, Environmental Ethics, and the Metaphysics of Nature*. New York: Humanity Books.

Haar, M. (1993). *The Song of The Earth*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.

Heidegger, M. (1929). *Vom Wesen des Grundes* (5a ed). Frankfurt: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1984). *The Metaphysical Foundations of Logic* (M. Heim, Trad.). Bloomington: Indiana University Press.

Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenologia* (J. J. G. Norro, Trad.). Madrid: Editorial Trotta.

Heidegger, M. (2006). *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão* (M. A. Casanova, Trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Heidegger, M. (2008). *Introdução à filosofia* (M. A. Casanova, Trad.). Rio de Janeiro: Martins Fontes.

Heidegger, M. (2009). *Ser y Tiempo* (J. E. R. Cruchaga, Trad.). Madrid: Editorial Trotta.

Heidegger, M. (2012). *Ser e Tempo* (F. Castilho, Trad.). Rio de Janeiro: Vozes.

McNeill, W. (1999). Animal others: on Ethics, Ontology, and Animal Life. In P. Steeves, *Life Beyond the Organism: Animal Being in Heidegger's Freiburg Lectures, 1929-30* (pp. 197-248). New York: State University of New York Press.

McNeill, W. (2006). *The Time of Life*. New York: State University of New York Press.

Mulhall, S. (2005). *Philosophical Myths of the Fall*. Princeton: Princeton University Press.

Reis, R. R. (2010). Natureza e normatividade na hermenêutica ontológica de Martin Heidegger – parte I. *Natureza Humana: Revista de Filosofia e Psicanálise*, 12(1), 1-46. Recuperado em 22 abril, 2015, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302010000100001&lng=pt&nrm=iso

Reis, R. R. (2014). *Aspectos da modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Verita.

Reis, R. R., & Silveira, A. L. R. (2010). Heidegger e Aristóteles. In M. Fleig, & J. F. Santos (Orgs.), *A interpretação privativa: sobre o método da hermenêutica da vida em "Ser e Tempo"* (pp. 241-265). São Leopoldo: Nova Harmonia.

Rouse, J. (2005a). Heidegger on Science and naturalism. In G. Gutting (Org.), *Continental Philosophy on Science* (pp. 123-141). Malden; Oxford: Blackwell Publishing.

Rouse, J. (2005b). Heidegger's philosophy of science. In H. L. Dreyfus, & M. A. Wrathall. *A Companion to Heidegger* (pp. 173-189). Malden; Oxford: Blackwell Publishing.

Winkler, R. (2007). Heidegger and the Question of Man's Poverty in World. *International Journal of Philosophical Studies*, 15(4), 521-539.