



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
Campus Universitário Ministro Petrônio Portela – Bairro Ininga, Teresina, PI. CEP
64.049-550

RICARDO AVALONE ATHANÁSIO DANTAS

HEIDEGGER, DERRIDA E A FENOMENOLOGIA ENTRE NATUREZA E HISTÓRIA

Linha de Pesquisa: Conhecimento, linguagem e mundo

Junho – 2017

RICARDO AVALONE ATHANÁSIO DANTAS

HEIDEGGER, DERRIDA E A FENOMENOLOGIA ENTRE NATUREZA E HISTÓRIA

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal do Piauí.

Área do conhecimento: Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Gustavo Silvano Batista

Junho – 2017

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco
Serviço de Processamento Técnico

D192h Dantas, Ricardo Avalone Athanásio.
Heidegger, Derrida e a fenomenologia entre natureza e
história / Ricardo Avalone Athanásio Dantas. -- 2017.
95 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Piauí,
Centro de Ciências Humanas e Letras, Programa de Pós-
Graduação em Filosofia, Teresina, 2017.

“Orientação: Prof. Dr. Gustavo Silvano Batista.”

1. Fenomenologia. 2. Natureza - Filosofia. 3. História -
Filosofia. 4. Filosofia da ciência. 5. Heidegger, Martin,
1889-1976. 6. Derrida, Jacques, 1930-2004. I. Título.

CDD 142.7

AGRADECIMENTOS

À Rutiele Saraiva, pelo amor e carinho, companheirismo e apoio ao longo de toda a nossa jornada e mais especificamente durante os dois anos de pesquisa realizados na UFPI. Não tenho palavras suficientes para expressar como você é importante para mim.

À minha mãe, Veruschka D'Virgínia e ao meu pai Marcos Antonio, pelo amor, carinho e valores que me ensinaram e levo comigo para onde for.

Ao meu grande irmão, Leon Denis.

Ao meu orientador, Professor Dr. Gustavo Silvano Batista, pela confiança, amizade, entusiasmo e constante estímulo à pesquisa. Sua dedicação como professor, pesquisador e orientador constituíram um grande exemplo para mim. Muito obrigado pelo diálogo prolífico e fundamental para a realização desta dissertação, bem como pela inspiração profissional e pessoal.

Aos membros da banca, Professor Dr. Paulo Cesar Duque-Estrada e Professor Dr. José Ricardo Barbosa Dias, pelas inestimáveis indicações e pertinentes questionamentos feitos desde a qualificação e que contribuíram imensamente para o desenvolvimento e consecução do trabalho.

Ao Professor Dr. Helder Buenos Aires, coordenador do programa quando do meu ingresso no Mestrado, pelo zelo e rigor exemplares e contagiantes no que diz respeito à pesquisa filosófica.

Aos demais professores e também aos funcionários do departamento de filosofia da UFPI.

À FAPEPI, pela bolsa concedida que viabilizou a realização desta pesquisa.

Aos meus amigos, pelo incentivo.

A filosofia talvez precise partir do “sujeito” e retornar com suas últimas questões ao “sujeito”. Todavia, ela não pode formular de maneira unilateralmente subjetivista suas questões.

Martin HEIDEGGER, *Os problemas fundamentais da fenomenologia*

O conceito de origem ou de natureza não é pois senão o mito da adição, da suplementariedade anulada por ser puramente aditiva. É o mito do apagamento do rastro, isto é, de uma [diferença] originária que não é nem ausência nem presença, nem negativa nem positiva.

Jacques DERRIDA, *Gramatologia*

RESUMO

O presente trabalho visa discutir a relação entre história e natureza segundo uma perspectiva calcada na fenomenologia, tendo como ponto de partida as reflexões ontológicas de Heidegger e como ponto culminante as elaborações teórico-desconstrutivas de Derrida a respeito do tema. Entre os dois extremos, encontra-se uma análise crítica da perspectiva heideggeriana em relação a uma possível permanência de elementos metafísico-humanistas em seu pensamento ontológico. Por fim, os resultados da investigação efetuada pela via fenomenológica sobre a problemática relação entre natureza e história servirão de suporte para uma interpretação do cenário ambiental-ecológico contemporâneo diante da emergência do Antropoceno.

Palavras-chave: Heidegger. Derrida. Fenomenologia. Natureza. História. Filosofia da ciência.

ABSTRACT

The present work aims to discuss the relation between history and nature from a perspective based on phenomenology, starting from Heidegger's ontological reflections and as a culmination Derrida's theoretical-deconstructive elaborations on the theme. Between the two extremes, there is a critical analysis of Heidegger's perspective on a possible presence of metaphysical-humanist elements in his ontological thinking. Finally, the results of phenomenological research on the problematic relationship between nature and history will support an interpretation of the contemporary ecological scenario the face of the emergence of the Anthropocene.

Keywords: Heidegger. Derrida. Phenomenology. Nature. History. Philosophy of science.

SUMÁRIO

| | |
|---|----|
| INTRODUÇÃO | 6 |
| CAPÍTULO 1: HEIDEGGER: NATUREZA E HISTÓRIA NA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL..... | 12 |
| 1.1 Existência e História..... | 12 |
| 1.2 Mundidade do/ formação de mundo..... | 19 |
| 1.3 O lugar da natureza na reflexão histórico-ontológica heideggeriana..... | 25 |
| CAPÍTULO 2: DERRIDA: PARA UMA DESCONSTRUÇÃO DA OPOSIÇÃO ENTRE NATUREZA E HISTÓRIA | 34 |
| 2.1 Diferença e rastro | 34 |
| 2.2 O “próprio do homem” e a questão do animal | 51 |
| 2.3 Heidegger: uma posição espiritual remanescente? | 53 |
| CAPÍTULO 3: A TAREFA DA FENOMENOLOGIA NO ANTROPOCENO | 63 |
| 3.1 Bem vindo ao Antropoceno! | 63 |
| 3.2 Fenomenologia, ecologia, antropologia | 72 |
| 3.3 Possibilidades e limites da fenomenologia no Antropoceno..... | 78 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 85 |
| REFERÊNCIAS..... | 87 |

INTRODUÇÃO

É longo o itinerário filosófico dos conceitos de história e natureza. Já Derrida ressalta isso ao afirmar a antiguidade da oposição entre natureza e cultura:

Apesar de todos os seus rejuvenescimentos e maquilagens, esta oposição é congênita à filosofia. É mesmo mais velha do que Platão. Tem pelo menos a idade da Sofística. Desde a oposição entre *physis* / *nomos*, *physis* / *techné*, chega até nós graças a toda uma cadeia histórica que opõe a “natureza” à lei, à instituição, à arte, à técnica, mas também à liberdade, ao arbitrário, à história, à sociedade, ao espírito etc. (DERRIDA, 2014, p. 413).

O fato de a relação entre história e natureza ter-se mantido problemática durante tanto tempo no âmbito do pensamento filosófico dá o que pensar. Com efeito, opor uma a outra é o primeiro gesto a ser realizado quando se pretende sugerir a existência de algum tipo de privilégio ou superioridade daquela sobre esta e/ou vice-versa, gesto esse que não é sem importância para a história da filosofia, para a história da ciência e para o entendimento de uma série de características peculiares ao mundo ocidental, relacionadas aos seus valores e modo de organização social (embora bastante diversificado, sempre devedor dessa oposição), bem como à sua maneira de discernir humanos dos demais animais e de dar sentido ao mundo e à vida.

Dessa forma, é possível entender a persistência da oposição (conceitual e política ao mesmo tempo) supramencionada. Graças a ela os ocidentais (nós inclusive, de certo modo¹) foram capazes de emancipar-se de uma série de obstáculos naturais e descrever com enorme coerência (ou ao menos considerável poder persuasivo) o seu êxito histórico. No entanto, o processo de emancipação humana não ocorre tão pacificamente.

De acordo com a experiência recente, como afirma Santos, “questões ecológicas estão presentes nas mais variadas esferas da vida, das decisões

¹ Considera-se aqui a cultura brasileira como marginal, isto é, situada na periferia do Ocidente – por razões históricas, econômicas, políticas. Isso se justifica tanto pelo tipo de colonização realizado no país, como pela formação nacional e acadêmica (em geral, mas mais especificamente filosófica) ainda hoje distante de possibilitar um diálogo simétrico com as nações mais desenvolvidas.

domésticas a respeito do lixo a decisões intergovernamentais com relação às emissões de carbono” (SANTOS, 2014, p. 1). Isso ocorre pelo fato de que o impacto da ação humana sobre o planeta Terra faz dos seres humanos uma força geológica ou natural a ser considerada e, por outro lado, suscita “respostas” da natureza difíceis de prever e que permitem considerá-la um verdadeiro sujeito histórico, como ressaltaram Viveiros de Castro e Danowski² ao apresentarem alguns dos dilemas contemporâneos relacionados ao que se convencionou chamar Antropoceno³.

O problema filosófico acerca da relação entre história e natureza passa a ter, portanto, uma importância decisiva tanto do ponto de vista teórico quanto prático. É um tema clássico da história da filosofia e simultaneamente um assunto ecológico, político, antropológico de primeira ordem. No âmbito da filosofia contemporânea, um dos pensadores mais relevantes para a discussão é o alemão Martin Heidegger. Com efeito, ele contribuiu de modo fundamental para o estabelecimento de novos parâmetros filosóficos de reflexão sobre a relação de oposição que se pretende questionar no presente trabalho.

Assim, o início da incursão sobre o tema será constituído pelo estudo da *diferença ontológica*⁴ entre natureza e história tal como concebida por Heidegger. O desenvolvimento da argumentação será levado a efeito com o intuito compreensivo e crítico de explicitar a perspectiva heideggeriana em seus avanços e insuficiências no que tange ao modo tradicional⁵ de considerar o assunto.

² VIVEIROS DE CASTRO, E.; DANOWSKI, D., 2014, p. 26.

³ “O Antropoceno (...) é uma época no sentido geológico do termo, mas ele aponta para o fim da ‘epocalidade’ enquanto tal, no que concerne à espécie” (VIVEIROS DE CASTRO; DANOWSKI, 2014, p.16). Os dilemas que surgem com o reconhecimento de que os impactos antrópicos permitem designar a era geológica atual dessa forma serão analisados sob a perspectiva elaborada ao longo deste trabalho.

⁴ Salanskis ressaltou que a *diferença ontológica* é uma chave importante, por exemplo, para problemas teóricos da linguagem, além de guardar “uma relação de analogia e afinidade [...] com as grandes conceituações da física matemática” (2011, p. 63- 64). No presente trabalho, pretende-se demonstrar que a *diferença ontológica* é uma chave teórica igualmente importante para a reflexão sobre a ecologia, aspecto este notado por autores como Michael Zimmerman (1993) e Charles Taylor (2014). Este último chegou mesmo a afirmar que “Heidegger pode ter aberto uma nova linha vitalmente importante de pensamento” (p.141).

⁵ Vale ressaltar que quando Heidegger se propõe a criticar certa visão tradicional da relação entre natureza e história, seu alvo principal são as ciências naturais e os filósofos que de algum modo compartilham essa visão do tema explícita ou implicitamente. Embora o confronto crítico heideggeriano se dê em várias frentes, por assim dizer, alguns dos pensadores mais importantes para o desenvolvimento das reflexões de Heidegger nesse contexto são Dilthey e, sobretudo, Kant.

Nesse sentido, buscar-se-á reconstruir os principais argumentos de Heidegger contra a concepção tradicional de natureza⁶ a partir das obras mais diretamente ligadas ao tema, em constante diálogo com intérpretes de seu pensamento acerca da relação entre natureza e história⁷ – esse diálogo constante com os estudiosos da obra de Heidegger dará ensejo ao momento crítico do processo reconstutivo em questão.

Ao estabelecer-se rigorosamente o quadro conceitual em que Heidegger problematizou e reordenou a relação entre história e natureza, concebendo por fim esta em outros termos que não mais aqueles que sustentavam uma oposição e hierarquização indevidas; na segunda parte do trabalho, serão interrogados mais amplamente os pressupostos ontológicos da filosofia heideggeriana a partir de Derrida⁸.

E isso por razões particularmente agudas. O pensador da desconstrução não apenas observou com suspeita a ontologia fundamental no que diz respeito à sua participação na história da metafísica, isto é, não se contentou simplesmente com uma apreciação externa (extrínseca) do valor e validade deste pensamento para uma compreensão pertinente dos problemas filosóficos e da relação entre filosofia e não-filosofia. Pode-se dizer que nenhum outro filósofo tomou tão

⁶ Exemplo de concepção tradicional da natureza é o caso de Lévi-Strauss mencionado por Derrida. O antropólogo estruturalista partiu da ideia de que “pertence à natureza tudo o que é universal e espontâneo, não dependendo de nenhuma cultura particular nem de nenhuma norma determinada” (DERRIDA, 2014, p. 413).

⁷ Entre outros, autores como Joanna Hodge, Marco Antonio Valentim, Jeffrey Barash, Róbson Reis e Harrison Hall.

⁸ O encontro a ser estabelecido entre Heidegger e Derrida neste trabalho, em certo sentido, nutre-se daquele relatado por Pierre Aubenque (que jamais ocorreu): “Recentemente, contei [...] que em dezembro de 1968 expus a Heidegger, a seu pedido, quais os grandes temas de Derrida, em minha opinião. Ele se interessou especialmente pela questão da diferença e ficamos um bom tempo tentando traduzir esse termo para o alemão. Não conseguimos. Os dois sentidos do *différer* francês aparecem em alemão em *werschieden sein* (ser diferente) e *werschieben* (remeter no tempo). Apesar de certa homofonia, há aí dois radicais distintos. Em latim e nas línguas românicas, sim, é viável o jogo de palavras de Derrida, pois o verbo *differre* tem esses dois sentidos. O inglês constitui um caso intermediário, pois conta com dois verbos aparentados: *to differ*, no primeiro sentido, e *to defer*, no outro sentido. Heidegger reconheceu que ‘nesse ponto o francês avança bem mais que o alemão’, e me pediu que lhe conseguisse um encontro com Derrida, que infelizmente não aconteceu” (2012, p. 66).

rigorosamente como ponto de partida uma investigação a propósito da *diferença ontológica*⁹, a ponto de trazer à luz sua condição de possibilidade: a *diferença*¹⁰.

Nesse sentido, as palavras de Pierre Aubenque ilustram muito bem a maneira como se pretende articular aqui os desdobramentos teóricos das reflexões de Heidegger e Derrida com o propósito de pensar o problema clássico (“congênito à”) da filosofia e simultaneamente conjecturar sobre de que modo as conclusões tiradas a esse respeito permitem o desenvolvimento consistente de uma ecologia filosófica capaz de contribuir para a discussão sobre os problemas ambientais¹¹ contemporâneos. Vamos a elas:

A proposta mais radical de desconstrução da metafísica no século XX é de Jacques Derrida. Já nas primeiras páginas de sua *Gramatologia*, em 1967, aparece a ideia da desconstrução e os passos que a tornam, eventualmente, exequível. Derrida reconhece em Heidegger um precursor seu, mas lamenta não ter ele levado a cabo essa tentativa (AUBENQUE, 2012, p. 64).

Heidegger será visto, portanto, como o iniciador de um profícuo movimento de desconstrução da relação de oposição entre natureza e história, enquanto Derrida, por sua vez, será o responsável por simultaneamente desenvolver e radicalizar o projeto heideggeriano. Essa proposta viabiliza uma forma de compreender o nexos e a diferença entre os autores discutidos a partir da tematização fenomenológica da relação entre natureza e história. A primeira parte do trabalho será destinada à explicitação das reflexões de Heidegger acerca da

⁹ Derrida mesmo o afirma, em entrevista a Henri Ronse: “Nada do que eu tento fazer teria sido possível sem a abertura das questões heideggerianas. E, antes de tudo, pois aqui nós devemos dizer as coisas muito rapidamente, sem a atenção àquilo que Heidegger chama de diferença entre ser e ente, a diferença ôntico-ontológica tal qual ela permanece, de uma certa maneira, impensada pela filosofia (DERRIDA, 2001, p. 16).

¹⁰ “O termo *différance*, modificação de *différence* elaborada por Derrida, tem sido objeto de diversas traduções nas versões em língua portuguesa, inclusive mantendo algumas a grafia original. Optamos por diferença porque tem o mesmo efeito da versão francesa: a mesma sonoridade, em oposição ao ‘fonocentrismo’ de que fala Derrida, trocando-se apenas uma letra. A grafia em francês, por outro lado, ao pretender a fidelidade total ao texto original acaba dele se distanciando, à medida que não tem o mesmo efeito sonoro que o termo em português (e porque a diferença também se pretende efeito gráfico) (NETO, 2011, p. 80)”. Esse quase-conceito derridiano tão importante será compreendido aqui como o “nome provisional que serve para anunciar o movimento que torna possível a diferença ôntico-ontológica” (WOLFREYS, 2012, p. 98).

¹¹ Problemas não apenas ambientais, mas civilizacionais. Suscitam problemas econômicos, políticos, sociais, técnicos etc. de amplo alcance e, como dito acima em nota anterior (3), o Antropoceno enquanto época em sentido geológico põe em questão a epocalidade como tal no que diz respeito à espécie humana e suas chances de sobrevivência.

questão. Durante esse percurso tornar-se-á patente o progresso realizado pelo filósofo a partir da fenomenologia – o segundo elo que o liga a Derrida¹².

Esse “segundo elo” pode surpreender leitores de Derrida que não o considerem fenomenólogo, tomem o Heidegger¹³ pós-*viragem* como não fenomenólogo ou mesmo sustentem os dois pontos de vista ao mesmo tempo. No entanto, é possível perceber que as coisas ocorrem diferentemente a partir da perspectiva aludida por Fischer a respeito da sugestão de Rajan de que “a desconstrução e o pós-modernismo funcionaram nos anos 1960 como uma volta a um projeto incompleto da fenomenologia dos anos 1930” (FISCHER, 2011, p. 226). Ademais, esta perspectiva encontra sustentação no interior do pensamento do próprio filósofo franco-magrebino:

[A] fenomenologia de Husserl “é estruturalista em seu estilo e seus objetos” porque “busca se afastar do psicologismo e do historicismo” (A escritura e a diferença, apud RAJAN, 2002, p. 100)¹⁴. [...] [Por sua vez] a desconstrução é sempre epistêmica e afirmativa, sempre relacionada a sistemas dispostos a se abrir para outras “possibilidades de arranjos” (DERRIDA, apud RAJAN, 2002, p. 94). (FISCHER, 2011, p. 226).

O pensamento da desconstrução, portanto, não é alheio à fenomenologia¹⁵. Com efeito, será considerado como uma variante especial da mesma, cujos matizes poderão ser explicitados a partir da investigação acerca da relação entre *diferença ontológica* e *diferença*.

¹² Recorde-se que o ponto de partida do trabalho teórico a ser exposto é a *diferença ontológica* concebida por Heidegger e o questionamento dessa diferença pelo pensamento derridiano da *diferença* enquanto condição de possibilidade daquela.

¹³ Com relação a Heidegger, propõe-se no presente contexto que há uma unidade profunda entre as obras do filósofo, garantida não apenas pela unidade do projeto que guiou seu trabalho desde os escritos que deram origem a *Ser e tempo* até os seus últimos escritos, mas também por certos pressupostos básicos (relacionados à questão da história e da natureza, bem como a temas conexos) que permeiam toda a obra do filósofo alemão e que serão discutidos a seguir.

¹⁴ A citação em questão extraída do livro de Fischer (2011) encontra-se incompleta, porém o sentido que ela pretende ter no interior da argumentação em desenvolvimento não é prejudicado, como se pode verificar: “A primeira fase da fenomenologia é pelo seu estilo e pelos seus objetos, mais estruturalista porque pretende em primeiro lugar e sobretudo defender-se contra o psicologismo e o historicismo” (DERRIDA, 2014, p. 232).

¹⁵ No que tange a Derrida, Serra (2014) afirma ser possível falar-se em fenomenologia, como também se afirma neste trabalho, mas que nesse caso “ela deve estar entre aspas” (p. 26) – o que não se configura, portanto, como uma objeção, mas como uma exigência de clareza e explicitação acerca da diferença entre a desconstrução e a fenomenologia.

Sem negligenciar o fato de que há diferenças importantes e rupturas fundamentais, a *desconstrução* será considerada ao longo do trabalho simultaneamente como distinta da fenomenologia por muito mais que uma única fronteira una e indivisível (parafraseando o que Derrida afirmou em outro contexto¹⁶) e guardando uma proximidade tensa com a mesma. Isso ajuda a compreender a fenomenologia e a desconstrução naquilo que as aproxima e naquilo que as afasta¹⁷.

Pretende-se com esse procedimento teórico¹⁸ apresentar alguns elementos importantes para o desenvolvimento de uma compreensão renovada do estatuto filosófico da natureza e da história diante dos desafios recentes.

¹⁶ Em certa discussão sobre a violência contra os animais, presente em *De que amanhã...*, Derrida diz: “Mas não existe apenas uma única fronteira una e indivisível, entre o Homem e o Animal” (2004, p. 85).

¹⁷ Convergindo com a perspectiva defendida aqui acerca da desconstrução derridiana, LINS (2006) afirma que a desconstrução se constitui como tal a partir de uma radicalização das reduções fenomenológicas, podendo ser caracterizada portanto como uma *hiperfenomenologia*.

¹⁸ Procedimento este que se quer bastante diverso do proposto por Santos (2014) no que tange ao tratamento conceitual que permitirá (segundo a autora) uma ampliação do conceito de ecologia.

CAPÍTULO 1

Heidegger: natureza e história na ontologia fundamental

1.1 Existência e história

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 Heidegger afirmou ser a “natureza (...) um ente que vem ao encontro dentro do mundo¹⁹ e que pode ser descoberto, seguindo-se caminhos e graus diferentes” (HEIDEGGER, 2014a, p. 111)²⁰, sua indicação de que a concepção atual (hegemônica) de natureza caracteriza-se por ser “indiferenciada” se mostra extremamente importante.

Para Heidegger, esta 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 construção de um modelo, 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 metodologia e 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 po[ssa] 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 existenciária do conhecimento-histórico como ciência” (HEIDEGGER, 2012a, p. 1021). Seu propósito foi justamente demonstrar a proveniência ontológica da ciência

¹⁹ 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, 2012a, 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.

²⁰ Heidegger desenvolve sua teoria sobre essa relação de modo particularmente aprofundado em *A origem da obra de arte*.

(nesse caso, da história) a partir da historicidade do *ser-aí*²¹, convicto de que apenas “a partir daí 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” (Id., p. 1021).

A análise feita por Heidegger 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” (Ibid., p. 1021).

Algo importante acontece aqui: 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 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 idênticos, segundo o ponto de vista atribuído a Heidegger? Nesta seção, buscar-se-á verificar o contexto de emergência dessa posição ontológica no interior do pensamento heideggeriano, cujo desdobramento permitirá avaliar-se até que ponto é possível reduzir as possibilidades de interpretação da natureza abertas pela ontologia fundamental a um “analogismo”, como sugeriu Hodge (1995)²².

²¹ 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).

²² O esclarecimento a propósito deste tópico encontra-se na seção 1.2.

Assim, com o propósito geral de compreender o lugar da natureza na ontologia fundamental de Heidegger, será questionado nesta seção: qual a relação entre os conceitos (indicativo-formais²³) 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, 2012a, p. 139)²⁴.

É importante ressaltar: 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: 1) “[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*

²³ 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).

²⁴ 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).

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 outro ponto implicado nessa caracterização do *ser-aí*, é: 2) “[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).

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 “existenciários²⁵ 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) – isto é, 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 diz algo relevante em relação a elas: promete tratar (as distinções que dizem respeito aos modos diversos de interrogação do ente) “da conexão de ambos os modi de caracteres-do-ser quando [for] esclarecido o horizonte da questão-do-ser” (Ibid., p. 147).

Bem, se a interrogação existencial pelo *quem* concerne exclusivamente ao *ser-aí*, enquanto a pergunta pelo *que*, ou seja, pelos entes que se dão

²⁵ 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, 2012a, p. 145). Corresponde, portanto ao âmbito do questionamento ontológico, enquanto o termo *existencial* faz referência ao pré-ontológico.

“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 lado, há... A natureza? Devemos considerar esta 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 originariedade da separação entre natureza e história:

Ele contesta [...] a originalidade²⁶ da diferença que caracterizava a hermenêutica diltheyana: a distinção entre a ‘explicação’ (*Erklärung*), modo de tematização da natureza, e a ‘compreensão’ (*Verstehen*), modo de tematização da história humana (BARASH, 1997, p. 58).

E Barash (Id., p. 59) afirmou mais: “[s]e natureza e história se constituem para Heidegger na unidade original da compreensão ontológica, o sentido do círculo hermenêutico²⁷ distancia-se sensivelmente em relação a Dilthey”. Esse

²⁶ Leia-se “originalidade”, termo pouco preciso, como “originariedade”, posto que Heidegger fala do “originário”, não do “original”.

²⁷ 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*

deslocamento não visava uma apreensão idêntica para a natureza e a história, mas sim 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 (Ibid., p. 59).

É possível extrair dos argumentos de Barash algumas conclusões de grande interesse, porém que de maneira alguma devem ser consideradas conclusivas para a investigação em seu estado atual. Dentre elas, a que nos interessa aqui é, com efeito, a observação feita por Barash a respeito de Heidegger: com efeito, ele “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-sido²⁸” (Ibid., p. 59).

Por sua vez, Joanna Hodge, outra intérprete de Heidegger, considera central na interrogação pela relação entre natureza e história o desenvolvimento, em *Ser e tempo*, das noções de *geschichtlich* e *historisch*. Com efeito, 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

(*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*).

²⁸ Isto é, sua “possibilidade-de-existência tradicionalmente herdada” (HEIDEGGER, 2012a, p.1043) – cuja apropriação ocorre pelo modo da repetição dessas possibilidades mais próprias do *ser-aí*.

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 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 conclui 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. Primeiramente, 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 concebe tal relação é decisivo para a compreensão da natureza e da história do ponto de vista fenomenológico.

Em segundo lugar, 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 justamente o de pensar a *diferença ontológica* entre história e natureza, tão negligenciada pela tradição.

Em terceiro lugar, observou-se com Jeffrey Barash que há um importante desdobramento heideggeriano 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. Nesse caso, 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. Será preciso ter isso em mente ao longo de todo o curso deste trabalho.

Quanto à argumentação de Hodge, tem-se por um lado que Heidegger não apaga 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 na 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. Nesse sentido, torna-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, 2012a, p. 1033).

Contudo, o historicamente secundário, isto é, “o que [vem ao encontro]²⁹ no interior-do-mundo, não só o instrumento utilizável em sentido amplo, mas também a natureza-do-mundo-ambiente como ‘solo histórico’” (Id., p. 1033), é o que será discutido a seguir³⁰.

1.2 Mundidade do/ formação de mundo

Mundidade, argumenta Heidegger, “é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo do *ser-no-mundo*” (Ibid, p. 199). Portanto,

²⁹ Esse termo foi traduzido de acordo com a escolha de Schuback em *Ser e tempo* (2014a, p. 473) em substituição à alternativa do Castilho, pelas razões indicadas na nota 19.

³⁰ A dimensão do “historicamente primário” diz respeito ao que foi apresentando nesta seção acerca da 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. Mas há um modo ontológico de considerar-se a natureza que será apresentado nos tópicos 1.2 e 1.3.

assim como “ser-no-mundo”, “mundidade” é uma determinação existenciária 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 próprio conceito de mundo é polissêmico. Percebe-se isso tanto pelas elucidações iniciais 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 propõe-se a desfazer a “confusão dessa polissemia pela indicação dos fenômenos visados nas diversas significações e pelas conexões entre elas” (Ibid., p. 201):

1. Mundo é empregado como conceito ôntico e significa então o todo do ente que pode subsistir no interior do mundo.
2. Mundo tem a função de termo ontológico e significa o ser do ente referido no nº 1. E, sem dúvida, “mundo” pode se tornar o termo que designa uma região abrangendo cada vez uma multiplicidade de entes: por exemplo, ao falar do “mundo” do matemático, mundo significa a região dos possíveis objetos da matemática.
3. Mundo pode ser entendido por sua vez em um sentido ôntico, mas agora 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).
4. Mundo designa, finalmente, o conceito ontológico-existenciário da mundidade. A mundidade é ela mesma modificável nos respectivos todos estruturais cada vez próprios dos distintos “mundos” particulares, mas contém em si o a priori da mundidade em geral (Ibid., p. 201).

Com esse esclarecimento sobre os sentidos possíveis do emprego da palavra mundo, Heidegger consegue especificar mais propriamente o sentido “técnico” que confere ao termo em sua reflexão ontológica. De fato, Heidegger afirma tomar “a expressão mundo terminologicamente na acepção fixada no nº 3”, podendo ocasionalmente empregá-la “no sentido dado no nº 1” (Ibid., p. 203) 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 indicações dadas até aqui nos permitem chegar a um momento importante da elucidação do conceito ontológico de mundo: o da caracterização heideggeriana da relação entre mundo e natureza. Com efeito, Heidegger afirma que “[a] natureza – entendida ontológico-categorialmente – é um caso-limite do ser de um possível ente-do-interior-do-mundo” (Ibid., p. 203). Isso acontece porque

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).

Por essa razão, Heidegger argumenta que

[O *ser-aí*] se remete já cada vez e sempre, a partir de um em-vista-de quê, ao com-quê de uma conjunção, isto é, na medida em que é, ele deixa já cada vez e sempre o ente [vir ao encontro] como utilizável. Aquilo-em-que o [*ser-aí*] previamente se entende no modus do remeter-se é aquilo em relação-a-que do prévio fazer o ente [vir ao encontro]. O em-quê do [compreender]³¹ que se-remete como aquilo-em-relação-a-que do fazer o ente [vir ao encontro] no modo-de-ser da conjunção³² 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*) onde ele sempre se compreende. Essa familiaridade funda a possibilidade de

³¹ O termo “entender” ou “entendimento”, cunhado por Fausto Castilho (2012a) como possível tradução para o conceito heideggeriano de “*verstehen*”, será substituído sempre que necessário, devido à sua proximidade 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).

³² Isto é, ser do utilizável (HEIDEGGER, 2012a, p. 255).

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 (e mais característico de seu pensamento) de se colocar em perspectiva a relação entre natureza e história em Heidegger³³.

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-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)³⁴.

³³ Ao contrário do que afirmou Valentim (2012b). Suas ideias a este respeito serão discutidas a seguir.

³⁴ Em *Ser e tempo*, Heidegger afirma 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-existenciária (HEIDEGGER, 2012a, p. 613).

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 Heidegger, mesmo

em meio a todo o modo de colocação do problema, por mais radical que ele [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).

Para 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: com efeito, Heidegger afirmou ser esta concepção “indiferente” à *diferença ontológica* que ele, por sua vez, pretendeu sustentar. A radicalidade, mas também a gravidade da perspectiva heideggeriana serão mais bem entendidas, 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 *φύσις*. Com efeito, *φύσις* possui dois sentidos: *φύσις* 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 *φύσις*. Isto é, porém, a 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 basililar, 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 toma 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* suplantarem 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. Com efeito, Heidegger assevera 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 transvigoriza e revigoriza, a ele, o homem, que sobre ela já sempre se pronunciou”

(Ibid., p. 32). Nesse sentido, “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 pretende afirmar uma particular importância deste último sentido 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).

Se porventura o leitor decidisse parar e questionar a coerência da argumentação apresentada, possivelmente perguntaria o que pretendeu Heidegger realizar ao, por um lado, afirmar que mundo e natureza são tão radicalmente externos um à outra. Como se pode 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, enfim “encerrar” a ambos – história e natureza? Questão fundamental cuja resposta será fornecida gradualmente. O desenvolvimento da relação entre vigência do mundo e projeto deve ainda ser explicitado. A partir do desenvolvimento do conceito de vigência, é possível apreender que o termo “vigência” na expressão heideggeriana “vigência do mundo” diz respeito àquilo que permite ao mundo vigente ser o que é. Mas o que permite ao mundo vigente ser o que é, por sua vez, só pode ser o *ser-aí* enquanto projeto³⁵.

1.3 O lugar da natureza na reflexão histórico-ontológica heideggeriana

As análises de Heidegger acerca da relação entre natureza e história atingem um novo nível em *A origem da obra de arte*. Até o momento se pode recapitular brevemente a trajetória dos desenvolvimentos teóricos de Heidegger ressaltando três pontos fundamentais para a compreensão adequada de seu trajeto: 1) A crítica de Heidegger à concepção tradicional de natureza por sua indiferença e, portanto, negligência no que diz respeito à *diferença ontológica* entre natureza e história (*unterschied*); 2) Esclarecimento inicial sobre a ligação entre história e existência; 3) desdobramento da questão à explicitação da relação entre mundo e natureza como *φύσις*.

³⁵ A conexão entre *ser-aí* e projeto é afirmada por Heidegger já em *Ser e tempo*, vide a nota 32.

Heidegger pensou de modo radical a conexão estrutural entre *ser-aí* e projeto. Isso o permitiu compreender o mundo como caráter-de-ser do *ser-aí* e assim, elaborar rigorosamente a noção de ser-no-mundo (e sabe-se que ser-no-mundo constitui fundamentalmente o *ser-aí*, o que permite a compreensão da unidade entre mundo e *ser-aí*). Por fim, a natureza estaria estranhamente fora desse esquema, a princípio.

No entanto, se o percurso realizado até aqui foi bem sucedido, poder-se-á compreender que Heidegger não buscou excluir a natureza de suas conjeturas teóricas sobre o ser-no-mundo. Em *Ser e tempo*, seu propósito é muito mais crítico que positivo. Uma concepção positiva de natureza não se encontra elaborada ali. Mas o caminho se abre nessa direção, que Heidegger seguirá durante anos numa trajetória que passa do “primeiro” ao “segundo” Heidegger sem respeitar tais distinções simplificadoras. Tem-se, portanto, que a preocupação heideggeriana com respeito à natureza no âmbito de sua ontologia fundamental é um tema quase tão recorrente entre suas preocupações teóricas quanto a própria questão do ser. Há uma profunda continuidade em seus trabalhos sobre o assunto.

Como dito acima, *A origem da obra de arte* apresenta contribuições importantes de Heidegger para a questão da relação entre história e natureza. Com efeito, ela parece prolongar ou desenvolver a argumentação apresentada de modo sistemático, sobretudo, em *Ser e tempo* e *Os Conceitos fundamentais da metafísica* na direção de uma concepção radicalmente contingente da relação entre natureza e história, que se ilumina a partir do potencial desvelador da obra de arte.

São três os conceitos centrais para entender-se a questão. *Terra, mundo e ser-obra* da obra de arte. O conceito de terra, para Heidegger, apresenta íntima conexão com a noção discutida acima de *φύσις*. Em *A origem da obra de arte*, Heidegger descreve do seguinte modo o que entende por *φύσις*, e por conseguinte, terra:

Esse vir para fora e irromper, ele mesmo e no todo, os gregos desde muito cedo denominavam: a *φύσις*. Ela ilumina ao mesmo tempo aquilo no qual e sobre o qual os homens fundam a sua morada. Chamamos a isso: a *terra* [*Erde*]. O que a palavra quer aqui dizer deve afastar-se tanto da representação de uma massa material amalgamada quanto da representação meramente astronômica de um planeta. A terra é aquilo aonde se recolhe [*zurückbirgt*] o irromper

de tudo o que como tal irrompe. No irromper a terra se essencializa como a acolhente [*das Bergende*] (HEIDEGGER, 2007, p. 28)³⁶.

Bem entendido o que Heidegger pretende significar com o termo terra: uma concepção geral da natureza, mais ampla que aquela representada pelo senso comum, pela estética e pelas ciências naturais e que consiste na atribuição de sentido à terra como a vigência de tudo o que é vigente (para usar o jargão de *Conceitos fundamentais*), sem com isso tornar-se um ente entre outros. Em seguida, Heidegger explica em que consistem, respectivamente, o ser-obra da obra de arte e mundo.

Ser-obra significa: instalar um mundo. Mas o que é isto, um mundo? [...] A essência do mundo, pelo caminho que agora temos de trilhar, deixa-se apenas indicar. Até mesmo essa indicação se restringe à defesa contra aquilo que de saída poderia atrapalhar a visada essencial. Mundo não é a mera acumulação de coisas diante-da-mão, contáveis ou incontáveis, conhecidas ou desconhecidas. Mundo também não é uma moldura apenas imaginada, representada em acréscimo à suma dos entes diante-da-mão. *Mundo mundifica* e é sendo mais do que o mais concebível e perceptível em que nos acreditamos em casa. Mundo não é nunca um objeto que esteja diante de nós e possa ser intuído. Mundo é sempre o não-objetual, sob o qual estamos por todo o tempo em que os rasgos de nascimento e morte, bênção e maldição continuarem a nos mover no ser. [...] A obra mantém aberto o aberto do mundo (Id., p. 30).

Dada essa primeira aproximação com os conceitos cunhados por Heidegger, é possível explicitar o jogo entre os conceitos de ser-obra, terra e mundo de modo mais articulado:

Aonde a obra se recolhe e o que deixa vir à luz nesse recolher-se, a isso chamamos terra. Ela é a acolhente que vem-à-frente [*Hervorkommend-Bergende*]. A terra é a incansável e sem esforço impelida para nada. Sobre a terra e nela o homem historial funda a sua morada no mundo. Na medida em que a obra instala um mundo, elabora a terra. O elaborar é aqui para ser pensado no sentido estrito da palavra. A obra faz a própria terra voltar-se para o aberto de um mundo e nele a mantém. *A obra deixa a terra ser uma terra* (Ibid., 31-32).

³⁶ Note-se que, apesar da inovação conceitual oportunizada pela introdução do conceito de *terra*, o essencial nessa argumentação já foi antecipado em *Os Conceitos fundamentais da metafísica*, como se pode demonstrar acima.

Dizer que “a obra deixa a terra ser uma terra” significa que a obra faz vir a terra num modo especial que não é o do desvelamento ou desocultamento. Isso fica claro com a continuação da palavra de Heidegger sobre a terra:

Ela [a terra] só se mostra se permanecer não desencoberta e não esclarecida. A terra faz assim despedaçar-se contra si cada intromissão nela mesma. Deixa cada importunamento meramente calculista converter-se em uma destruição. Mesmo que este resplenda o brilho de uma soberania e um avanço na figura da objetualização [*Vergegenständlichung*] técnico-científica da natureza, essa soberania permanece, contudo, uma impotência do querer. A terra só aparece abertamente iluminada como ela mesma lá onde é resguardada e preservada como a essencialmente imperscrutável [*Unerschließbare*], que não se entrega a nenhuma exploração [*Erschließung*], quer dizer, mantém-se continuamente encerrada [*verschlossen*] (Ibid., p. 32).

Nesse sentido, é patente o interesse de Heidegger em pensar a relação entre história e natureza (mundo e terra) a partir de uma postura crítica dos processos técnico-científicos de objetificação³⁷. A própria essência da terra é pensada como “aquela que se encerra”. É também nessa direção que Heidegger interpreta a “elaboração da terra” enquanto o ato de “trazê-la ao aberto como aquilo que se encerra” (Ibid., p. 33). Isso significa que

[o] instalar de um mundo e o elaborar da terra são dois rasgos essenciais no ser-obra da obra. Porém, eles pertencem juntos à unidade do ser-obra. Procuramos essa unidade quando pensamos o estar-em-si da obra e tentamos exprimir aquele fechado e íntimo repouso do repousar-sobre-si. [...] Perguntamos: que relações a instalação de um mundo e a elaboração da terra mostram na própria obra? O mundo é a abertura [*offenheit*] que se abre das vastas vias das simples e essenciais decisões no destino de um povo historial. A terra é o vir-à-frente para nada impelido do constante encerrar-se e assim acolher. Mundo e terra são essencialmente diferentes um do outro e, não obstante, nunca separados. O mundo se funda sobre a terra e a terra se ergue atravessando o mundo. A relação entre mundo e terra de modo algum degenera na unidade vazia da contraposição que não leva a nada. O mundo aspira, em seu repousar sobre a terra, a fazê-la sobressair. Como aquele que se abre, não tolera nenhum encerrado. A terra, porém, como a acolhedora, tende a cada vez puxar o mundo para dentro de si e em si mantê-lo (Ibid., p. 33-34).

³⁷ Sobre metafísica e objetificação, cf. Loparic (2008).

A relação entre mundo e terra, portanto, mantém-se em equilíbrio graças ao ser-obra da obra, posto que seu ser-obra “consiste na disputa do combate [*Bestreitung des Streit*es] entre mundo e terra” (Ibid., p. 34). Do que foi apresentado sobre a relação entre mundo e terra e sua mediação pelo ser-obra da obra de arte, pode-se perceber que Heidegger propõe uma ontologia da história com o intuito de explicar a relação entre história e natureza (mundo e terra). Nessa explicação da relação entre mundo, terra e ser-obra Heidegger deixa bastante claro que

o mundo não é a natureza, nem é de maneira alguma o ente presente à vista, nem tampouco o todo das coisas que estão à nossa volta, o nexu utensiliar que é o mundo circundante. A natureza – e é bom que a tomemos no sentido de todo o cosmos como aquilo que também designamos no discurso vulgar o universo –, todo esse ente conjuntamente, animais, plantas e mesmo homens, não é, visto filosoficamente, o mundo. Assim como todas as coisas insignificantes ou significativas, o que denominamos universo não é o mundo. O todo do ente é muito mais o ente *intramundano*; ou, dito de maneira mais cautelosa, pode ser esse ente (HEIDEGGER, 2012b, p. 243).

Ora, é preciso não perder de vista o gesto cauteloso de Heidegger, ao ressaltar que o “todo do ente” “pode ser esse ente” – intramundano. Não o é necessariamente. A discussão heideggeriana estabelecida nos termos indicados acima a partir de *A origem da obra de arte* está, portanto, profundamente relacionada à reflexão de Heidegger sobre natureza e história em seus escritos mais próximos de *Ser e tempo*, como por exemplo, *Os problemas fundamentais da fenomenologia* e *Os Conceitos fundamentais da metafísica*. Neste último, num contexto em que Heidegger discorre sobre a natureza vivente, encontra-se a formulação de critérios mínimos, os pressupostos necessários a toda e qualquer tentativa de pensar “a multiplicidade dos diversos gêneros de ser”.

Tais pressupostos “incontornáveis” seriam, precisamente, “um desdobramento suficiente do *problema do mundo*, e, com isto, do *problema da finitude*” (HEIDEGGER, 2006, p. 320) – o que implica em perceber o mundo como formado, desenvolver o conceito de mundo do ponto de vista de sua formação, portanto, da formação do mundo que tem o caráter-de-ser do ser-aí. Esse modo de pensar o mundo – a relação entre natureza e história em íntima conexão com a perspectiva elaborada desde *Ser e tempo* – calcado na analítica do ser-aí, contudo, apresenta aspectos problemáticos que não se pode ignorar. A analítica do *ser-aí*

opera uma distinção forte entre existência e vida, de maneira que o único ente passível de ser compreendido do ponto de vista existencial seria o ente humano. Exatamente como Heidegger explicou no início de *Ser e tempo*.

Mas esse ponto levanta duas questões, ambas internas ao projeto teórico heideggeriano³⁸. A primeira delas versa sobre os limites da ontologia fundamental no que diz respeito à sua capacidade de pensar o fenômeno da vida e mesmo a própria condição humana do ponto de vista biológico-fisiológico, natural: afinal, a morte passa a ser compreendida como algo que concerne apenas aos entes que existem, não aos que apenas são. Portanto, a animalidade humana deveria ser totalmente rechaçada do ponto de vista da compreensão existencial do *ser-aí*.

A outra questão, por sua vez, diz respeito à possibilidade de Heidegger, apesar de crítico do humanismo e até mesmo defensor de certo tipo de anti-humanismo, ter conservado aspectos centrais do humanismo que permitiriam, com efeito, afirmar que a ontologia fundamental não escapa ao antropocentrismo. Percebe-se que há outra diferença presente de modo implícito no questionamento heideggeriano pela *diferença ontológica* entre história e natureza: a *diferença ontológica* entre o homem e o animal.

Nesse sentido, Valentim destacou um problema pertinente. Com efeito, se Heidegger está correto “e o homem é essencialmente determinado pela história, como entender [...] que o acontecimento histórico se reduza ao fenômeno humano?” (2012b, p. 174). Mais especificamente,

[s]e o “homem é história”, isto não poderia significar, antes, que a história excede a esfera do homem? Por outro lado, se a “história é o homem”, o significado de uma tal redução não poderia ser o da indicação de limites para a própria história, que seriam, precisamente, os do homem enquanto “formador de mundo”? (Id., p. 174).

Valentim questiona a relação entre história e homem na ontologia heideggeriana, a partir da análise de uma frase de Heidegger expressa no encerramento do curso sobre *Os Conceitos fundamentais da metafísica*: “[o] homem

³⁸ Os problemas mencionados supra estão conectados à questão proposta por Valentim: “a não-humanidade – nela compreendidos a natureza e a vida, a natureza viva (*lebendige Natur*) e o ‘vidente humano’ – constitu[em] um âmbito realmente acessível à ontologia fundamental?” (2016, p. 302).

é história, ou melhor, a história é o homem” (HEIDEGGER, 2006, p. 418). As perguntas feitas nesse contexto visam, portanto,

apontar aquilo que, através dos acontecimentos históricos e decisões humanas, se manteria radicalmente inapropriável pelo homem e absolutamente irreduzível à história (ambos pensados de forma ontológico-existencial) (VALENTIM, 2012b, p. 174).

Desse modo, o sentido do uso da expressão “ou melhor” para indicar a preferência heideggeriana pela segunda formulação em detrimento da primeira é possivelmente, afirma Valentim, o de uma “necessidade de determinar o que é propriamente histórico a partir da diferença entre humanidade e não-humanidade” (Id., p. 174). A confirmação de tal possibilidade significaria que o pensamento de Heidegger encontra-se comprometido com o antropocentrismo³⁹. Não é isso o que se pode depreender da afirmação heideggeriana de que há um abismo entre os homens (essência ek-sistencial) e os animais (essência da vida)? Bem, Reis discorda da crítica que atribui ao pensamento de Heidegger a pecha de antropocêntrico, pois sustenta

que o correto entendimento de tal proposição é possível com base na admissão das premissas de um programa filosófico que pode ser chamado de hermenêutica da natureza. O campo temático da hermenêutica da natureza é a conceitualização das estruturas compreensivas que condicionam todo comportamento para com entes naturais e seres vivos. Nesse contexto de condições de inteligibilidade, não há redução de estruturas primitivas a uma unidade ontológica simples. Os tipos de comportamentos para com entes vivos não são redutíveis àqueles que seriam os mais originários. Assim sendo, cabe à hermenêutica da natureza assegurar e interpretar os modos de encontro com a natureza, sem assumir uma relação de prioridade entre eles (REIS, 2010c, p. 226-227).

Para que sejam admitidas as premissas do programa filosófico proposto, é preciso antes interrogá-las, compreender seu sentido. Segundo Reis, tem-se que

³⁹ Reis mencionou justamente um tipo de “antropocentrismo metafísico (certamente não no sentido de um antropocentrismo baseado em propriedades humanas essenciais, mas na abertura para ser)” (2010c, p. 226), que se configura como uma objeção possível à filosofia de Heidegger a qual ele pretende responder.

[c]oncretamente, isso implica que, para assegurar a autonomia dos sentidos do ser natural, a hermenêutica da natureza precisa considerar apropriadamente a tematização científica da natureza em geral e da natureza viva em particular. A interpretação da natureza cientificamente descoberta reside na articulação conceitual da experiência pré-teórica a partir da qual se originam os conceitos e a projeção científica da natureza (Id., p. 227).

A hipótese de Reis é que os “resultados da hermenêutica da natureza viva apresentados por Heidegger n’ *Os Conceitos fundamentais da metafísica* são muito limitados, e assumidos explicitamente provisórios, incompletos e insuficientes” (Ibid., p. 227). Com efeito, Reis afirmou que essa

insuficiência não é apenas epistemológica, mas resulta da identificação de um problema ontológico fundamental motivado pela natureza viva: a intencionalidade humana encontra uma abertura estruturalmente diferente daquela que está em sua formação de mundo (Ibid., p. 227).

Assim, Reis pretende indicar as primeiras pistas para uma compreensão da posição heideggeriana em relação aos animais não humanos, que não a identifique a uma variação metafísica do antropocentrismo. A conclusão que ele extrai das premissas do programa de hermenêutica da natureza por ele proposto a partir do pensamento de Heidegger seria capaz de explicar a “diferença abissal” entre a existência humana, por um lado e os organismos e a vida, por outro:

Os animais têm acesso a algo, são relacionais de algum modo próprio, mas aquilo com o que eles têm de relações intencionais não é completamente compartilhado por nós. Há o oculto dos seres vivos. A despeito de se fazer no aberto, a existência humana está parcialmente fechada para o que são os organismos e a vida. Neste sentido, o abismo não é relativo a algum traço ontológico que os humanos teriam e a natureza viva não. Na falta da visualização completa do outro lado, o que se perde é a estabilidade de toda diferença (Ibid., p. 227).

Sua proposta consiste, portanto, em um deflacionamento da tese heideggeriana sobre a pobreza de mundo animal “em favor do reconhecimento de uma pobreza no mundo própria aos animais”, assim “[a] pobreza no mundo designa o resultado da comparação entre a estrutura da intencionalidade animal e a estrutura formativo-transcendental da existência humana”, o que indicaria não apenas 1) “a

ausência da estrutura do algo enquanto algo na intencionalidade animal”, mas 2) igualmente “a necessária fragmentação no compartilhamento humano com a intencionalidade da vida” (Ibid., p. 225).

Deve-se indagar, porém, se tal perspectiva resiste às críticas que pretendem encontrar na filosofia heideggeriana uma forma metafísica de antropocentrismo. Haveria no fundo do projeto ontológico de Heidegger uma “posição espiritual” (VALENTIM, 2016, p. 288)? Esse é o ponto que se pretenderá investigar a seguir a partir do desconstrutivismo de Derrida.

CAPÍTULO 2

Derrida: para uma desconstrução da oposição entre natureza e história

2.1 Diferença e rastro

A *différance*, cuja tradução adotada neste trabalho é, por razões já indicadas, *diferença*

não se trata, em verdade, de uma diferença entre coisas já dadas que, existindo em si mesmas, diferem umas das outras. Antes de toda relação diferencial deste tipo, trata-se do que Derrida chama de *différance*; que não é nenhuma diferença particular ou qualquer tipo privilegiado de diferença, mas sim uma diferencialidade primeira em função da qual tudo o que se dá só se dá, necessariamente, em um regime de diferenças (e, portanto, de relação com a alteridade); por exemplo [...], a lei (com minúsculo) só se dá na relação (que é sempre relação de diferença) com o seu relato e vice-versa; uma “língua de chegada” só se dá na relação (que é sempre relação de diferença) com uma “língua de partida” e vice-versa; a universalidade do sentido só se dá na relação (que é sempre relação de diferença) com a singularidade de sua apreensão e vice-versa; a lei só se dá na relação (que é sempre relação de diferença) com a sua representação e vice-versa, etc. Mas o mesmo poderia ser dito também para as relações oposicionais do tipo ideal e empírico, natureza e cultura, sujeito e objeto, identidade e alienação, masculino e feminino, centro e periferia, etc. O que se constata, a partir da *différance*, tematizada como Lei, é que as relações de diferença não ocorrem como simples oposições entre coisas supostamente já dadas e distintas entre si. Ao contrário, todas essas coisas só são o que são em função das relações de diferença: [...] o relato só “é” na sua relação com o relato; nenhum dos dois existe em si mesmo, independente da relação, e o mesmo se aplica a tudo o mais. A Lei, portanto, agora com “L” maiúsculo, diz respeito à *différance*, Lei da *différance* (DUQUE-ESTRADA, 2004, p. 51-52).

Essa definição de *diferença* esclarece o que foi afirmado na introdução a respeito do posicionamento crítico de Derrida em relação à *diferença ontológica* de Heidegger. É possível agora desenvolver apropriadamente o que foi dito naquele contexto. Antes de desenvolver a perspectiva derridiana, porém, vale notar o sentido da posição ontológica geral heideggeriana. Essa contextualização propiciará maior clareza sobre o ponto de partida da perspectiva desconstrucionista.

Em *Sobre a essência do fundamento*, Heidegger afirma a propósito da *diferença ontológica*:

A compreensão do ser (logos num sentido bem amplo), que previamente ilumina e orienta todo comportamento para com o ente, não é nem um captar o ser como tal, nem um reduzir ao conceito o assim captado (logos no sentido mais estrito – conceito “ontológico”). A compreensão do ser, ainda não reduzida ao conceito, designamos, por isso, compreensão pré-ontológica ou também ontológica, em sentido mais amplo. Conceituar o ser pressupõe que a compreensão de ser se tenha elaborado a si mesma e que tenha transformado propriamente em tema e problema o ser nela compreendido, projetado em geral e de alguma maneira desvelado. Entre compreensão pré-ontológica do ser e expressa problematização da conceituação do ser, há muitos graus. Um grau característico é, por exemplo, o projeto da constituição do ser do ente, através do qual é, concomitantemente, delimitado um determinado campo (natureza, história) como área de possível objetivação através do conhecimento científico. A prévia determinação do ser (que-ser e como-ser) da natureza em geral se fixa nos “conceitos fundamentais” da respectiva ciência. Nestes conceitos são, por exemplo, delimitados espaço, lugar, tempo, movimento, massa, força, velocidade; todavia, a essência do tempo, do movimento, não é propriamente problematizada. A compreensão ontológica do ente puramente subsistente é aqui reduzida a um conceito, mas a determinação conceitual de tempo e lugar, etc., as definições, são reguladas, em seu ponto de partida e amplitude, unicamente pelo questionamento fundamental que na respectiva ciência é dirigido ao ente. Os conceitos fundamentais da ciência atual não contêm, nem já os “autênticos” conceitos ontológicos do ser do respectivo ente, nem podem estes ser simplesmente conquistados por uma “adequada” ampliação daqueles. Muito antes, devem ser conquistados os originários conceitos ontológicos antes de toda definição científica dos conceitos fundamentais, de tal modo que, a partir daqueles, se torne possível estimar de que maneira restritiva e, em cada caso, delimitadora a partir de um ponto de vista, os conceitos fundamentais das ciências atingem o ser, somente captável em conceitos puramente ontológicos. O “fato” das ciências, isto é, o conteúdo fático de compreensão do ser que elas necessariamente encerram, como qualquer comportamento para com o ente, não é nem instância fundadora para o *a priori*, nem a fonte do conhecimento do mesmo, mas é apenas uma possível motivadora orientação que aponta para a originária constituição ontológica, por exemplo, de história ou de natureza, orientação que ainda, por sua vez, deve permanecer submetida a constante crítica, que já recebeu os pontos que tem em mira da problemática fundamental de todo o questionamento do ser do ente (HEIDEGGER, 1979, p. 101-102).

Essa longa citação é de fundamental importância para a discussão que virá a seguir e merece ainda um adendo:

Os possíveis graus e derivações da verdade ontológica no sentido mais amplo traem, ao mesmo tempo, a riqueza daquilo que, como verdade originária, fundamenta toda verdade ôntica. Desvelamento do ser é, porém, sempre, verdade do ser do ente, seja este efetivamente real ou não. E vice-versa, no desvelamento do ente já

sempre reside um desvelamento de seu ser. Verdade ôntica e ontológica sempre se referem, de maneira diferente, ao ente em seu ser e ao ser do ente. Elas fazem essencialmente parte uma da outra em razão de sua relação com a *diferença de ser e ente* (diferença ontológica). A essência ôntico-ontológica da verdade em geral, desta maneira necessariamente bifurcada, somente é possível junto com a irrupção desta diferença. Se, entretanto, de outro lado, o elemento característico do ser-aí reside no fato de se relacionar com o ente compreendendo o ser, então o poder distinguir, em que a diferença ontológica se torna fática, deve ter lançado raiz de sua própria possibilidade no fundamento da essência do ser-aí. A este fundamento da diferença ontológica designamos, já nos antecipando, *transcendência* do ser-aí (Ibid., p. 102).

Com as citações apresentadas tem-se uma indicação sucinta de diversos conceitos fundamentais do próprio Heidegger, por exemplo: “compreensão de ser” como *logos* em sentido amplo, capaz de iluminar previamente todo e qualquer comportamento frente ao ente, inclusive o comportamento científico e “redução do ser captado ao conceito” como *logos* em sentido limitado.

A partir da explanação heideggeriana acerca dessas duas formas de compreensão (a pré-ontológica e a expressamente ontológica) e, portanto, também de *logos*, já se pode inferir o sentido da *diferença ontológica*. Mas Heidegger exemplifica a relação entre as duas formas de compreensão mencionadas de modo sumamente interessante, pois ele afirma que há muitos graus entre a compreensão pré-ontológica do ser e a expressa problematização da conceituação do ser, expondo ainda que um “grau característico” (entre a compreensão pré-ontológica e a problematização da conceituação do ser)

é, por exemplo, o projeto da constituição do ser do ente, através do qual é, concomitantemente, delimitado um determinado campo (natureza, história) como área de possível objetivação através do conhecimento científico (Ibid., p. 101).

A argumentação de Heidegger indica que as ciências pressupõem uma compreensão ontológica, uma conceituação ontológica, que não têm condições de questionar nem tampouco elaborar por conta própria. Esses pressupostos permanecem implícitos. A própria ciência, assim,

não é nem instância fundadora para o *a priori*, nem a fonte do conhecimento do mesmo, mas é apenas uma possível motivadora orientação que aponta para a originária constituição ontológica, por exemplo, de história ou de natureza, orientação que ainda, por sua vez, deve permanecer submetida a constante crítica, que já recebeu

os pontos que tem em mira da problemática fundamental de todo o questionamento do ser do ente (Ibid., p. 101).

O papel da investigação ontológica, isto é, de uma filosofia que toma por tema fundamental a questão do ser, portanto, seria não apenas buscar elaborar uma compreensão e conceituação do ser aprofundadas ontologicamente (no sentido mais amplo a que Heidegger se referiu acima), mas também manter vigilância sobre a adequação das pesquisas científicas (e demais posições frente ao ente) aos princípios norteadores indicados pela ontologia.

À ontologia caberia assim orientar a investigação científica e criticar sempre que esta se afastasse do caminho correto, bem como apontar constantemente as limitações de qualquer perspectiva não ontológica de ser. Isso se torna mais claro no momento em que Heidegger elucida a relação entre *diferença ontológica* e verdade:

A essência ôntico-ontológica da verdade em geral, desta maneira necessariamente bifurcada, somente é possível junto com a irrupção desta diferença. Se, entretanto, de outro lado, o elemento característico do ser-aí reside no fato de se relacionar com o ente compreendendo o ser, então o poder distinguir, em que a diferença ontológica se torna fática, deve ter lançado raiz de sua própria possibilidade no fundamento da essência do ser-aí. A este fundamento da diferença ontológica designamos, já nos antecipando, *transcendência* do ser-aí (Ibid., p. 102).

Pode-se considerar que as citações trazidas no presente contexto sintetizam bastante bem a posição geral de Heidegger no que tange ao papel e ao sentido da questão do ser, de sua verdade, da pertinência da *diferença ontológica* como ponto de partida fundamentado, por sua vez, na transcendência do *ser-aí*⁴⁰.

A questão que emerge da discussão sobre as ideias básicas de Heidegger é: o que justifica a autoridade da ontologia fundamental frente a outras formas de compreender o ser ou portar-se frente ao ente?

Ora, tal pergunta já foi respondida. A ontologia fundamental parte da distinção entre ser e ente, ou seja, da *diferença ontológica*. Tal distinção, afirma Heidegger, apenas o *ser-aí* enquanto ser-no-mundo, portanto, transcendente, pode fazer a cada instante. A *diferença ontológica* que sustenta a ontologia

⁴⁰ A transcendência, para Heidegger funda-se no caráter de ser-no-mundo do *ser-aí*. Portanto, apenas o *ser-aí*, rigorosamente falando, é capaz de transcendência (já que esta se funda na existência, tema que foi discutido no capítulo anterior).

heideggeriana, por sua vez, ampara-se na transcendência do *ser-aí*. Uma transcendência que é inerente ao *ser-aí*, sendo-lhe também exclusiva enquanto ente existente que é.

Por fim, o que confere a autoridade da ontologia é o seu ponto de partida, a transcendência do *ser-aí* compreendida como “origem do fundar”, o que ocorre “propriamente [...] quando este [fundar] é levado a eclodir em seu originar-se, na sua triplicidade”.

De acordo com isto, fundamento quer dizer: possibilidade, chão, legitimação. Apenas o fundar da transcendência, triplamente disperso, causa, enquanto originariamente unifica, o todo em que o *ser-aí* sempre deve poder existir. Liberdade é, neste tríplice modo, liberdade para o fundamento. O acontecer da transcendência como fundar é o formar-se do espaço em que pode irromper o respectivo manter-se fático do *ser-aí* fático em meio ao ente como totalidade (Ibid., p. 123).

Essa perspectiva de Heidegger se mostra problemática para Derrida, por encontrar-se vinculada a uma certa noção de origem e de originário. Verdade, transcendência, liberdade, fundamento são conceitos que se sustentam no âmbito da arquitetônica do pensamento heideggeriano a partir das noções supracitadas. A *diferença ontológica* implica essa vinculação, pois é esta que permite distinguir o ôntico do ontológico. Assim, tem-se a razão da discordância derridiana: a *diferença* não é uma “origem”.

A problemática da escrita, que não tem começo nem fim, que remete sempre a significantes indefinidamente disponíveis e nunca aponta um significado último, questionou o valor da *arché* e a possibilidade de uma arqueologia. A origem é um conceito metafísico, que supõe uma presença primordial, um autodomínio. O signo, ao contrário, é a presença diferida. Da mesma forma, a visão fenomenológica é diferida indefinidamente (AUBENQUE, 2012, p. 66-67).

Faz-se necessário retomar a argumentação de Derrida pelo início. Com efeito, na *Gramatologia*, Derrida afirma ser a questão da linguagem o grande tema do século XX. Nesse período, desenvolveu sua perspectiva desconstrucionista em oposição às teorias que instituíram a fala antes que a própria escrita em geral como o modelo descritivo fundamental daquilo que o homem é.

A tarefa do filósofo seria, portanto, a de realizar a desconstrução de tais teorias calcadas na escrita fonética, que por sua vez Derrida observou ser co-extensiva ao pensamento metafísico: ambos, metafísica e escrita fonética,

remontariam portanto à mesma origem. Tem-se, assim, que a metafísica é considerada um problema por que

[...] fecha e encerra a diferença, diferença do ser e do ente, diferença enquanto temporalização extática, diferença como condição de significação. Ela substitui a diferença pela presença de um princípio fundamental ou substancial, *ousia*, *parousia*, significado transcendental (Ibid., 2012, p. 67).

Trazer à tona a discussão sobre metafísica nesse sentido permite compreender que o termo derridiano "gramatologia"

[...] é o título de uma questão: sobre a necessidade de uma ciência da escrita, sobre suas condições de possibilidade, sobre o trabalho crítico que deveria abrir seu campo e levantar os obstáculos epistemológicos; mas uma questão também sobre os limites dessa ciência. E esses limites [...] são também os da noção clássica de ciência, cujos projetos, cujos conceitos, cujas normas, estão fundamentalmente e sistematicamente ligados à metafísica (DERRIDA, 2001a, p.19-20).

Assim, a gramatologia permite pensar as possibilidades de se fazer ciência a partir de uma crítica ao logocentrismo. A noção de escritura que daí advém, mais abrangente que a de escrita, compreende e excede também a própria noção de linguagem.

Nesse sentido, para Derrida, o fazer ciência seria por assim dizer "escrever o reincidente", o que se repete no real. Derrida viu a necessidade de repensar o solo no qual aquela metafísica está enraizada para então desconstruí-la. É com este propósito que Derrida se confronta com o conceito de linguagem, mais especificamente com o conceito saussuriano de signo, que segundo ele estaria atrelado à distinção platônica entre sensível e inteligível.

A fim de situar melhor as relações apontadas entre a metafísica e o estatuto que a tradição atribui à escrita, Derrida usa como exemplo os trabalhos de Saussure estabelecendo, como primeira questão a ser posta em discussão, o reconhecimento de que a cientificidade da linguística se deve ao seu fundamento fonológico, tal como Saussure considerou.

A fonologia, afirma-se hoje, freqüentemente, comunica sua cientificidade à lingüística que serve, ela mesma, de modelo epistemológico para todas as ciências humanas. Visto que a orientação deliberada e sistematicamente fonológica da lingüística [...] realiza uma intenção que foi de início a de Saussure, dirigir-nos-

emos, no essencial e pelo menos provisoriamente, a essa última. (DERRIDA, 2011, p. 35-6).

Diante da questão que introduz a desconstrução, Derrida afirma ser necessário pensar a linguagem não mais como origem, fundamento de toda a existência e condição de possibilidade do pensamento. Ao invés disso, o propósito da desconstrução da linguagem (de uma certa noção, tradicional – logocêntrica, de linguagem) seria mostrar que a linguagem não passa de uma estrutura entre outras, sempre prestes a se desfazer. Nesse sentido, a linguagem não representa mais os conceitos de presença e verdade tradicionais.

Para a efetivação da desconstrução do logocentrismo – que se pode entender de um modo geral como crença na soberania da razão –, Derrida principia pelo questionamento acerca da noção de representação. Esse questionamento é intrinsecamente ligado à problematização do conceito de escrita. Tal duplo questionamento (da representação e da concepção tradicional de escrita) deveria então demonstrar que à escrita vem sendo atribuído (pela filosofia e pelas ciências que têm como objeto a linguagem) o lugar de representação da linguagem oral. A concepção saussuriana de língua configura um excelente exemplo dessa concepção de escrita como “lugar de representação da linguagem oral”, isto é, como dependente e derivada em relação à *phoné*.

A forma concreta da desconstrução tal como mencionada acima se consolida, assim, pela crítica desconstrutiva da noção saussuriana de língua, que, segundo Derrida, pensa a escrita como mera representação da fala sem nada acrescentar a esta. Presença, segundo a perspectiva de Derrida, indica a lógica da metafísica, na medida em que esta se constitui por uma dialética na qual apenas um dos termos pode ter um sentido positivo.

De acordo com essa tradição que se caracteriza por priorizar a *phoné*, a escrita não pode ser nada além de uma negação da fala e, desse modo, como não-fala, a escritura consistiria em um afastamento da presença plena que a voz proporciona.

O filósofo franco-magrebino empreendeu portanto uma desconstrução dos conceitos-chave da filosofia ocidental, apresentando simultaneamente os aspectos fundamentais para a compreensão daquilo que constitui a gênese e que estrutura a metafísica da presença. Nesse sentido é que se pode constatar o transbordamento do conceito de escrita e então discernir o rebaixamento da fala e o

nascimento de uma nova era, a era da escritura. O rebaixamento da fala não deve ser entendido aqui como o seu fim “mas sim seu fechamento, também entendido como clausura” (LINS, 2006, p. 30)⁴¹. Para isso, Derrida afirma a necessidade dos movimentos da desconstrução serem operados no interior das estruturas do pensamento que se quer desconstruir:

Os movimentos de desconstrução não solicitam as estruturas do fora. Só são possíveis e eficazes, só ajustam seus golpes se habitam essas estruturas. Se as habitam de uma certa maneira, pois se habita sempre e principalmente quando nem se suspeita disso. Operando necessariamente do interior, emprestando da estrutura antiga todos os recursos estratégicos e econômicos da subversão, emprestando-os estruturalmente, isto é, sem poder isolar seus elementos e seus átomos, o empreendimento de desconstrução é sempre, de certo modo, arrebatado pelo seu próprio trabalho [...] (DERRIDA, 2011, p. 30).

Segundo Derrida, para se compreender o poder da concepção de voz no interior da metafísica, faz-se necessário pensar que "o objeto ideal é o mais objetivo dos objetos" (1994, p. 86), posto que sua objetividade independe tanto do instante preciso quanto dos acontecimentos e da subjetividade que o acolhe. Nesse sentido, o filósofo afirma em *A voz e o fenômeno* que

a voz é o nome desse elemento. A voz se ouve. Os signos fônicos (as imagens acústicas no sentido de Saussure, a voz fenomenológica) são ouvidos pelo sujeito que os profere na proximidade absoluta do seu presente. O sujeito não tem que passar para fora de si para ser imediatamente afetado por sua atividade de expressão [...] (DERRIDA, 1994, p. 86).

Sobre "voz" e escrita, o autor compara:

⁴¹ Lins (2006) afirma isso no contexto de uma discussão sobre a desconstrução da metafísica. Mas é possível observar que a ideia de fechamento (ou clausura) e não de fim está muito presente ao longo das elaborações teórico-desconstrutivas de Derrida: além das mencionadas “fala” e “metafísica”, “sujeito” e “ciência”, por exemplo, também são compreensíveis nesses termos para o filósofo. Isso porque, “paradoxalmente, é somente ao tomar a metafísica como um sistema com uma totalidade fechada que se pode, operando nessa trama, encontrar ali a heterogeneidade que denuncia a impossibilidade de qualquer pretensa totalidade homogênea ou identidade plena, pois o momento em que algo se apresenta o mais coincidente e redutível a si mesmo é justamente o momento em que se mostra uma abertura para o seu fora, que, diferentemente do fora que a metafísica determina como seu oposto para reduzi-lo, é um fora irreduzível, um excesso que já reside originariamente no dentro, instaurando-se como uma não-presença a contaminar a pureza da presença. [...] [P]ortanto, a não-presença, longe de ser meramente o elemento da oposição subjugado pela metafísica – como se fosse uma negação derivada da idealidade da presença –, é o deslocamento, o espaçamento na interioridade da metafísica, ou seja, é a marca de um fora radical que já habitava o dentro do sistema metafísico, não podendo, por isso, ser reduzida” (LINS, 2006, p. 3).

todo significante não fônico comporta, no interior do seu "fenômeno", na esfera fenomenológica (não mundana) da experiência onde ele se dá, uma referência espacial; o sentido "fora", "no mundo", é um componente essencial do fenômeno. Nada disso, aparentemente no fenômeno da voz". (Id., p. 87).

Derrida, dessa forma, entende que a prioridade conferida à substância da voz e da escrita remete a uma "velha metafísica". O empirismo considera "uma velha fisiologia das faculdades sensíveis, incessantemente desmentida pela ciência, assim como pela experiência da linguagem e do corpo próprio como linguagem" (DERRIDA, 2011, p. 52). Tal privilégio faz da visão e da audição o meio natural de recorte da língua e dos signos instituídos. Aponta então a proximidade de Saussure às concepções clássicas sobre a escrita. De acordo com Derrida, no *Curso* a escrita representaria uma espécie de fora da língua, pois é uma representação da língua, que tem como modelo fundamental aquilo que chama de "escritura fonética", ou seja, a fala.

Assim, a escrita seria interpretada como um "signo de um outro signo", da mesma maneira que o signo é sempre signo de um referente. "Saussure retoma", portanto, "a definição tradicional de escrita que já em Platão e Aristóteles se estreitava ao redor do modelo da escritura fonética e da linguagem de palavras" (Id., p. 37).

No *Curso de Linguística Geral*, a partir dos mesmos pressupostos e princípios que orientaram o pensamento a respeito da linguagem escrita na tradição, Saussure teria atribuído a ela apenas uma função estrita e derivada. Estrita por configurar-se senão como uma entre outras modalidades de eventos, podendo ocorrer a uma linguagem cuja essência sempre poderia permanecer pura de qualquer relação com a escrita; e derivada porque representativa, significante do significante primeiro, representação da voz, que é representação imediata, natural e direta do sentido.

Ainda que essa determinação representativa não corresponda a nenhuma necessidade de essência absoluta e universal, argumenta Derrida, ela perpassa toda a epistemologia ocidental e define os rumos da linguística, ciência na qual por excelência o objeto linguístico é a fala como oralidade que exclui a escrita. Mesmo

não sendo possível afirmar que a fala é o próprio objeto da linguística, deve-se ressaltar que desde o estruturalismo predominam os estudos que a tomam como objeto. E, nesse caso, se a palavra é considerada como a unidade do sentido e do som, do conceito e da voz ou do significado e do significante, o estatuto da escrita já está definido de antemão: "será o fora, a representação exterior da linguagem e deste 'pensamento-som'" (Ibid., p. 38).

À escrita é então atribuída a exterioridade que tem uma ferramenta e uma técnica sempre imperfeitas se comparadas à *phoné*. A escrita, a letra e a inscrição sensível sempre foram alvo de consideração pela tradição ocidental como o corpo, como matéria exterior ao espírito e, portanto ao signo, ao verbo, ao *logos*. Assim, a leitura, a escritura, o texto como tecido de signos, são deixados de lado, isto é, considerados como secundariamente relevantes.

De acordo com Derrida, a posição de Saussure só poderia ser justificada como um artifício para facilitar o cumprimento da exigência legítima de cientificidade da linguística. Se a escrita não é mais que figuração da língua, tem-se o direito de excluí-la da "interioridade" desta: a escrita é "por si, estranha ao sistema interno" (SAUSSURE, apud DERRIDA, 2011, p. 40) da língua. Essa é uma questão de extrema importância, na medida em que o sistema de oposições dentro/fora, natureza/cultura, presença/ausência, corpo/mente, fala/escrita, aparência/essência, forma/sentido e todas as outras oposições que aí se encadeiam fundam o campo dito das ciências.

A representação, a imagem, são condições para a realidade do objeto, de modo que a relação jamais é pensada como "diferença simples", sem compromisso com toda essa grade de noções. Porém, desconfiando do representativismo de Saussure, Derrida lança a seguinte questão: se este defende realmente que a escrita deve ser situada em uma posição secundária, por que suas palavras dissimulam uma compreensão diversa do valor da escritura?

Para Saussure, o "fora" pode perverter o "dentro". Nesse sentido, a escrita "vela a visão da língua: [...] não é uma vestimenta e sim uma travestimenta", um disfarce que ocultaria a ligação do sentido ao som, ou seja, ocultaria a conexão "natural", responsável por unir o significado ao seu significante fônico. Desse modo,

os linguistas teriam cometido um erro teórico ao tomar a escrita como objeto de pesquisa, deixando-se iludir pelo fascínio da escritura.

Todas as determinações metafísicas da verdade são concebidas como inseparáveis da instância do *logos*, sendo auto afecções produzidas por meio da voz, no sentido que o sujeito "sai de si em si", sem tornar "fora de si" o significante que emite, e que, simultaneamente, o afeta. A experiência ou a consciência da voz, do ouvir-se falar, é vivida sem o apelo a um "significante exterior, sensível, espacial", que interromperia a presença a si (DERRIDA, 2011, p. 122). Atribui-se à fala, desse modo, uma presença transparente e inocente.

Derrida afirma que, entendida como imagem de uma *phoné*, a escrita só pode manifestar uma verdade pré-determinada, secundária, metafísica, distante do "ser" enquanto tal. Desse modo, o primado do *logos* reveste a teoria da escrita. A ideia fonocêntrica de uma escrita secundária em relação a uma *phoné* remete assim a uma teoria da presença, a uma teoria do esquecimento da diferença a partir da determinação do ente:

É no sistema da língua associado à escritura fonético-alfabética que se produziu a metafísica logocêntrica determinando o sentido do ser como presença. Este logocentrismo, esta época da plena fala sempre colocou entre parênteses, suspendeu, reprimiu, por razões essenciais, toda reflexão livre sobre a origem e o estatuto da escritura que não fosse tecnologia e história de uma técnica apoiadas numa mitologia e numa metáfora da escritura natural. (Id., p. 53).

Assim, a história da metafísica é também a história da determinação do ser como presença. Nesse sentido, o fonocentrismo se articula com a certeza do cogito cartesiano:

A idealidade e a substancialidade interrelacionam-se no elemento da res cogitans, por um movimento de pura auto-afecção. A consciência é experiência de pura auto-afecção. Ela diz-se infalível [...]. Ora, o logos apenas pode ser infinito e presente a si, apenas pode produzir-se como auto-afecção através da voz [...] (Ibid., p. 122).

A partir dessa movimentação, para a filosofia moderna o conteúdo da intuição sensível se tornaria imagem, libertando-se da imediatez e da singularidade

para permitir a passagem à conceituação⁴². Nesse sentido, o signo ou a representação dariam unidade entre o corpo significante e a identidade significada. Dessa forma, no que diz respeito à relação entre filosofia da presença, logocentrismo e fonocentrismo (de acordo com Derrida), há uma profunda solidariedade:

o fonocentrismo se confunde com a determinação historial do sentido do ser em geral como presença, com todas as subdeterminações que dependem dessa forma geral e que nela organizam seu sistema e seu encadeamento historial (presença da coisa ao olhar como eidos, presença como substância/essência/existência (ousia), presença temporal como ponta (stigmé) do agora ou do instante (nun), presença a si do cogito, consciência, subjetividade, co-presença do outro e de si, intersubjetividade como fenômeno intencional do ego etc). O logocentrismo seria, portanto, solidário com a determinação de ser do ente como presença (Ibid., p. 15).

A escritura é, conseqüentemente, condenada por sua exterioridade à idealidade do *logos*, por sua materialidade (a voz se ouve sem se materializar). Por isso, só poderia ser usada como suplemento, como recurso de que se lança mão quando não se pode usar o meio natural de suporte do sentido, a fala. Seria um artifício usado para tornar presente a fala quando ela está ausente. Mas, ao fazer-se uso da escrita, cai-se no "fora" da idealidade e do significado, que não é senão o "fora" da voz.

Pode-se constatar, assim, que a metafísica consiste em excluir a não-presença. Quando em sua estrutura conceitual, confere-se à escrita o estatuto de suplemento, de sutura da falta da voz, ela é, de certo modo, anulada, é pura adição, algo que se acrescentaria a uma presença plena.

Mas, retomando o que poderia ser considerado como uma incoerência de Saussure, Derrida afirma que a noção saussuriana de língua é responsável por quebrar a oposição entre exterior e interior, "fora" e "dentro", da linguagem e do sujeito da linguagem:

⁴² A descrição derridiana do movimento teórico realizado por Descartes acima citado (e que jamais foi questionado por outros filósofos modernos como Hobbes, Malebranche etc.) tem sua razão de ser. Coccia, por outras vias, corrobora a perspectiva apontada por Derrida ao afirmar que, para Descartes e "a quase totalidade dos pensadores reconhecidos sob a égide do moderno", "somente o abandono [das] 'imagens' por todo ato espiritual permite considerar a reflexão do sujeito sobre si mesmo como o fundamento de todo conhecimento" (2010, p. 13-14).

Se estas duas "fixidezas" [da língua e do sujeito] fossem da mesma natureza e se a fixidez da língua falada fosse superior e independente, a origem da escritura, seu "prestígio" e sua pretensa nocividade permaneceriam um mistério inexplicável. Tudo ocorre, então, como se Saussure quisesse ao mesmo tempo demonstrar a alteração da fala pela escritura, denunciar o mal que esta faz àquela, e sublinhar a independência inalterável e natural da língua (Ibid., p. 50).

Nesse sentido, Derrida conclui que:

O que Saussure via sem vê-lo, sabia sem poder levá-lo em conta, seguindo nisto toda a tradição da metafísica, é que um certo modelo de escritura impôs-se necessariamente mas provisoriamente [...] como instrumento e técnica de representação de um sistema de língua. E que este movimento, único em seu estilo, foi mesmo tão profundo que permitiu pensar, na língua, conceitos tais como os de signo, técnica, representação, língua (Ibid., p. 52).

Paradoxalmente, é com Saussure, no *Curso de Linguística Geral* que ocorre a libertação da escrita ou a liberação de uma teoria da escrita. É justo onde Saussure não remete especificamente à escrita, em que parece fechar o campo concernente a esse problema, que Derrida afirma

que o que havia sido desterrado, o errante proscrito da lingüística, nunca deixou de perseguir a linguagem como sua primeira e mais íntima possibilidade. Então, algo se escreve no discurso saussuriano que nunca foi dito e que não é senão a própria escritura como origem da linguagem. Então, da usurpação e das armadilhas condenadas no capítulo VI, é esboçada uma explicação profunda mas indireta, que alterará até mesmo a forma da questão a que ele respondeu muito precocemente (Ibid., p. 53).

Derrida conclui então que Saussure nunca teria pensado que a escrita fosse verdadeiramente uma "imagem", uma "figuração", uma "representação" da língua falada. Ele precisou de tais termos ou noções "inadequadas" para detectar a "exterioridade" da empiria gráfica, e também sonora, relativamente aos significantes, mesmo porque a tese do arbitrário já coibia a concepção de escrita como representação:

A escritura em geral não é "imagem" ou "figuração" da língua em geral, a não ser que se reconsidere a natureza, a lógica e o funcionamento da imagem no sistema de que se quereria excluí-la. A escritura não é signo do signo, a não ser que o afirmemos, o que seria mais profundamente verdadeiro, de todo signo (Ibid., p. 52).

A tese do arbitrário do signo é um empecilho mesmo para a distinção radical entre signo oral e signo gráfico. Ela não poderia reger apenas as relações entre significante e significado, deixando de lado as relações entre fonema e grafema que seriam por sua vez considerados naturais:

Portanto, deve-se recusar, em nome do arbitrário do signo, a definição saussuriana da escritura como imagem – logo como símbolo natural – da língua. Sem pensar que o fonema é o próprio inimaginável, e que nenhuma visibilidade a ele pode se assemelhar, basta considerar o que Saussure diz da diferença entre o símbolo e o signo para que não mais compreendamos como pode ao mesmo tempo dizer que a escritura é "imagem" ou "figuração" da língua e, em outro lugar, definir a língua e a escritura como “dois sistemas distintos de signos”. Pois o próprio do signo é não ser imagem (Ibid., p. 55).

Ao falar da escritura, Derrida não tem em mente apenas a intenção de Saussure, mas toda a metafísica. O *logocentrismo* produziu-se a partir da insuficiência crítica, isto é, da falta de um questionamento rigoroso e consequente dos conceitos de escrita e de representação. Mas seria possível pensar a escrita como interior e exterior à fala com identidade própria, simultaneamente? Para isso, de acordo com Derrida, seria preciso remetê-la ao rastro:

É preciso agora pensar a escritura como ao mesmo tempo mais exterior à fala, não sendo sua “imagem” ou seu “símbolo” e, mais interior à fala que já é, em si mesma uma escritura. Antes mesmo de ser ligado à incisão, à gravura, ao desenho ou à letra, a um significante remetendo, em geral, a um significante por ele significado, o conceito de grafia implica, como a possibilidade comum a todos os sistemas de significação, a instância do rastro instituído (Ibid., p. 56).

Com a palavra rastro, Derrida remete à noção de arbitrário, a partir da qual se deve entender que o significante não depende da livre escolha do que fala, assim como não possui nenhuma amarra ou liame natural com aquilo que significa. O rastro não articula a sua possibilidade ao campo do ente-presente: com efeito, é preciso pensar o rastro antes do ente⁴³. Em um permanente vir-a-ser o signo,

⁴³ Duque-Estrada, em *Derrida e a escritura*, afirma a propósito do rastro que, com este “termo, evita-se cair na dupla possibilidade metafísica de presença e ausência, esta última não sendo outra coisa senão uma modificação da primeira”. Sobre as “virtudes” do rastro, Duque-Estrada indica ainda um exemplo que atesta bem a sua relevância: “o signo ‘cultura’, presente na ocorrência de um dado discurso, só exerce a sua função particular de significação, ou seja, só cumpre a função de dizer respeito a um determinado campo ou domínio que, naquele caso, está sendo referido, com base na

como rastro, atravessa a etapa do símbolo, de modo que, "em linguagem saussuriana, seria necessário dizer, o que Saussure não faz: não há símbolo e signo e sim um vir-a-ser-signo-do-símbolo" (Ibid., p. 58). Além disso:

O que enceta o movimento da significação é o que torna impossível a sua interrupção. A própria coisa é um signo (Ibid., p. 60).

Nesse caso, um signo só remete a outro signo. Não há nenhum solo de não-significação, de presença, de verdade anterior ao signo, a que ele viesse remeter:

o rastro de que falamos não é mais natural [...] que cultural, não mais físico que psíquico, biológico que espiritual. É aquilo a partir do qual um vir-a-ser imotivado do signo é possível e com ele, todas as oposições ulteriores entre a physis e seu outro (Ibid., p. 58).

É desse modo que Derrida apresenta a desconstrução do significado transcendental como uma limitação para o jogo significante. O significado perde seu estatuto de referência e adquire o de um significante colocado em relação com outros significantes.

Significante e significado implicam-se mutuamente, assim como se implicam signo e referente. Não é possível falar do significante sem considerar simultaneamente o significado como seu efeito. Ignorar isso implica diretamente na possibilidade de comprometimento com um convencionalismo errôneo e portanto esquecimento do fato sumamente relevante de que a língua e suas sedimentações são recebidas como uma herança, possuindo portanto uma história inseparável do sentido que a língua e suas sedimentações possui em cada contexto.

Por conseguinte, tal engano implica numa posição ingênua no que diz respeito a toda e qualquer relação entre linguagem e realidade, posto que desconsidera o fato de que não existe um acesso imediato às coisas, à realidade, ao eu, ao mundo.

sua contraposição ao signo 'natureza' e *vice-versa*. Devemos prestar atenção a este 'vice-versa'. Ele nos impede de pensar o termo 'natureza' como uma estrutura de significação já existindo e funcionando enquanto tal em algum outro lugar, ou seja, como uma presença ausente que pode, eventualmente, vir a se aproximar, ser pinçada e posta ao lado do termo 'cultura' presente aqui e agora no discurso em questão. Numa palavra, o que o 'vice-versa' aqui nos permite pensar é que 'natureza' e 'cultura' só se manifestam enquanto estruturas de significação por comportarem, reciprocamente, uma o rastro da outra" (DUQUE-ESTRADA, 2002, p. 27).

Nesse sentido, Derrida demonstrou que Saussure rompeu o elo que unia, desde os gregos, a teoria dos signos à teoria do ser das coisas. Como o objeto de estudos de Saussure, seu estatuto é linguístico, embora a tradição filosófica tenha lhe oferecido um conceito que pode ser considerado como uma categoria cognitiva ou algo análogo.

Saussure conferiu outro sentido a tal conceito, colocando-o em relação com a noção de valor, gesto fundamental para alcançar-se um conceito de língua crítico em relação àquele tradicional. Diferente do signo pensado segundo a perspectiva filosófica, o signo saussuriano não representa ideia ou coisa, visto que sua função consiste em apresentar o sujeito a outro signo. Seu projeto afasta-se, pois, dos problemas teóricos concernentes ao conhecimento ou à lógica.

A imotivação do signo saussuriano ou, nos termos de Derrida, a motivação do rastro, justifica-se a partir da ausência de um significado transcendental, o que abala a metafísica da presença⁴⁴:

A imotivação do rastro deve ser agora entendida como uma operação e não como um estado, como um movimento ativo, uma desmotivação e não uma estrutura dada (Ibid., p. 62).

Com os termos imotivação, movimento, operação, Derrida remete ao jogo da *diferença*, ou da diferença de Saussure, como condição para o funcionamento da língua. De acordo com a interpretação de Derrida, Saussure aponta para o jogo da *diferença* que envolve sínteses e adiantamentos, que impede que haja em algum momento, ou de alguma forma, qualquer elemento simples que esteja presente em si mesmo.

Quer no discurso escrito ou no falado, nenhum elemento pode funcionar como signo independentemente de suas relações com outros signos, que nesse

⁴⁴ No entanto, como Derrida ressaltou em entrevista a Julia Kristeva: “Há ao menos um momento no qual Saussure renuncia a extrair todas as consequências do trabalho crítico que ele empreendeu: trata-se do momento, não fortuito, em que ele se resigna a utilizar a palavra ‘signo’, na falta de uma melhor. [...] [Nesse momento, Saussure mantém a] distinção entre o signans e o signatum, a equação entre o signatum e conceito [...] [deixando] em aberto [...] a possibilidade de pensar um conceito significado em si mesmo, em sua presença simples ao pensamento, em sua independência relativamente à língua, isto é, relativamente a um sistema de significantes. Ao deixar aberta essa possibilidade [...] [Saussure rende-se] à exigência clássica daquilo que propus chamar de ‘significado transcendental’” (DERRIDA, 2001b, p. 25).

mesmo sentido não se dão ou apresentam jamais como presentes a si mesmos. Disso decorre a necessidade de uma *arquiescritura*. Conforme Derrida explica, a *arquiescritura* não é objeto de uma ciência. Constitui aquilo mesmo que não se deixa reduzir sob a forma de presença, enquanto condição de todo o sistema linguístico..

Seu estatuto está, entretanto, imbricado com a noção de *diferença*, com o aparecer e o funcionamento da *diferença*:

Sem uma retenção na unidade minimal da experiência temporal, sem um rastro retendo o outro como outro no mesmo, nenhuma diferença faria sua obra e nenhum sentido apareceria. Portanto, não se trata aqui de uma diferença constituída mas, antes, de toda determinação de conteúdo, do movimento puro que produz a diferença. O rastro (puro) é a [diferença]. Ela não depende de nenhuma plenitude sensível ou visível, fônica ou gráfica. [...]. Ela permite a articulação dos signos entre si no interior de uma mesma ordem abstrata de um texto fônico ou gráfico, por exemplo – ou entre duas ordens de expressão (Ibid., p. 76-77).

Tal como afirma Derrida, embora a *diferença* não exista, conquanto não seja um ente presente, ela é anterior ao signo, ao significado, à expressão e à comunicação. E, simultaneamente,

ela permite a articulação dos signos entre si no interior de uma mesma ordem abstrata — de um texto fônico ou gráfico por exemplo – ou entre duas ordens de expressão. Ela permite a articulação da fala e da escritura – no sentido corrente – assim como ela funda a oposição metafísica entre o sensível e o inteligível, em seguida entre significante e significado, expressão e conteúdo etc (Ibid., p. 77).

Indo além, Derrida afirma que se a língua já não fosse, nesse sentido, uma escritura, nenhuma notação derivada seria possível e o problema clássico entre fala e escritura não poderia surgir. A *diferença* é a formação da forma. Pode-se falar da *arquiescritura* como de uma *impressão*⁴⁵ da *diferença*:

é na zona específica desta impressão e deste rastro, na temporalização de um vivido que não é nem no mundo nem num "outro mundo", que não é mais sonoro que luminoso, não mais no tempo que no espaço, que as diferenças aparecem entre os elementos, ou melhor produzem-nos, fazem-nos surgir como tais e

⁴⁵ Como explicam os tradutores da edição aqui citada de *Gramatologia* (2011), “[o] termo francês *empreinte* tem o sentido de marca por sulcos em baixo-relevo, deixadas por um corpo que é pressionado sobre uma superfície (impresso). Ou seja, impressão deixada por uma prensa: *impressão*” (p. 76).

constituem textos, cadeias e sistemas de rastros. Estas cadeias e estes sistemas podem-se desenhar somente no tecido deste rastro ou impressão (Ibid., p. 79).

O *rastro* permite à *diferença* articular-se, emergir na unidade de uma experiência, tornando possível, nesse sentido, o estabelecimento de uma cadeia gráfica (visual, tátil ou espacial) tomada pela linearidade de uma cadeia falada (temporal ou fônica).

Desse modo, o *rastro* é a abertura para a exterioridade em geral. A abertura para o fora renunciado pela metafísica, isto é, a abertura para o outro e a desconstrução da presença plena no *logos*. Na história do *logocentrismo*, apesar de todas as diferenças internas, como se pode observar ao longo desta seção, comumente se atribuiu ao sujeito e ao objeto um significado estável, transcendental.

Derrida, então, questionou a estabilidade e a transcendência mostrando que ambas constituem-se como um efeito imaginário derivado do estatuto atribuído ao sujeito e ao objeto quando se toma como ponto de partida teórico a possibilidade de representação. Esse significante da representação caracteriza-se, portanto, como o inquestionado pela tradição filosófica. Tal “inquestionado”, com efeito, revela a natureza metafísica dos discursos que se fundamentam nele.

2.2 O “próprio do homem” e a questão do animal

Pode-se finalmente compreender, a partir da exposição realizada acima acerca da relação entre *diferença* e *rastro*, de que modo a *diferença* constitui-se como “anterior” à *diferença ontológica*. A *diferença* “nomearia, pois, provisoriamente esse desdobramento da diferença – em particular, mas não apenas, nem sobretudo, da diferença ôntico-ontológica” (DERRIDA, 2001, p. 17). Isto é, a *diferença ontológica* como desdobramento da diferença (um dos desdobramentos possíveis da diferença) tem como condição de possibilidade a *diferença*.

Derrida menciona a *diferença* juntamente com outros termos cunhados por ele para designar a amplitude das relações concernidas por estes. Suas palavras são bastante pertinentes, pois destacam o que interessa compreender

neste momento acerca da relação entre *diferença* e *diferença ontológica*: “marca, o grama, o rastro, a [*diferença*] concernem diferenciadamente todos os viventes, todas as relações, do vivente com o não vivente” (DERRIDA, apud Llored, 2015, p. 170).

Nesse sentido, a *diferença* vai além da *diferença ontológica* ao interrogar a soberania humana e os limites entre humanidade e animalidade (e não apenas estes limites) instituídos por essa humanidade soberana, pelos homens. Mais específica e radicalmente, a perspectiva dita desconstrutiva problematizará aquilo que Derrida chamou “o próprio do homem” e, por conseguinte, proporcionará a abertura para uma discussão que

nem da parte de um grande filósofo, de Platão a Heidegger, nem da parte de qualquer um que aborde *filosoficamente, enquanto tal*, a questão dita do animal e do limite entre o animal e o homem [...] [aconteceu] (DERRIDA, 2002, p. 76).

E isso porque, afirma Derrida, na longa trajetória da filosofia ocidental e do Ocidente, jamais pode reconhecer “um protesto *de princípio*, e sobretudo um protesto consequente contra esse singular genérico, o *animal*. [...] Jamais se solicitou mudar filosoficamente esse dado filosófico ou metafísico” (Id., p. 76). Acrescenta ainda:

Digo bem, “filosófico” – ou metafísico – pois este gesto me parece constitutivo da filosofia mesmo, do filosofema enquanto tal. Não que todos os filósofos se entendam sobre a definição *do* limite que separaria o homem em geral do animal em geral (ainda que seja aí um dos lugares mais receptivos ao consenso, e sem dúvida à forma dominante do consenso). Mas apesar, através e para além de todas suas dissensões, os filósofos sempre, *todos* os filósofos, julgaram que esse limite era um e indivisível; e que do outro lado desse limite havia um imenso grupo, um só conjunto fundamentalmente homogêneo que se tinha o direito, o direito teórico ou filosófico, de distinguir ou de opor, ou seja aquele do Animal em geral, do animal no singular genérico. Todo o reino animal com exceção do homem (Id., p. 76).

Assim, a desconstrução derridiana obtém seu ponto de partida e seu propósito⁴⁶. Tendo-se em mente a proposta filosófico-desconstrutiva em toda a sua

⁴⁶ Em *O animal que logo sou* Derrida afirma ser a questão do vivente e do vivente animal a sua “grande questão” (DERRIDA, 2002, p. 65). “A soberania pensada como própria do homem”, por sua vez, “é intimamente dependente de nossa maneira de entender o que sempre pensamos sob os nomes do animal e da animalidade” (LLORED, 2015, p. 168). Compreende-se então simultaneamente o ponto de partida e o propósito do labor filosófico derridiano. A questão do animal em Derrida está intrinsecamente ligada ao projeto de desconstrução da soberania sob todas as suas formas. Com efeito, é a forma mais radical de propor tal desconstrução.

radicalidade, é importante não perder de vista quais são seus principais argumentos a respeito da *diferença ontológica* e quais as consequências para o pensamento acerca da relação entre natureza e história, assim como da relação entre o animal e o homem no pensamento de Heidegger e para além dele.

No capítulo dedicado a Heidegger, foi possível observar a importância que o *ser-aí* possui para a elaboração da ontologia fundamental. Com efeito, o filósofo alemão principia com uma analítica do ser-aí. Essa analítica tem como fundamento uma característica que torna os seres humanos distintos dos demais entes, e que, portanto, confere a tais entes especiais, os humanos, uma certa primazia ôntico-ontológica: apenas os seres humanos, asseverou Heidegger, compreendem o ser.

Essa primazia dos seres humanos discutida em *Ser e tempo* está presente em todas as obras de Heidegger sem jamais ser rigorosamente problematizada, mesmo após a “*kehre*”.

Entre aquelas consideradas mais relevantes para uma discussão sobre a relação entre história e natureza mencionadas ao longo deste trabalho, não se encontra qualquer desvio significativo desse modo heideggeriano de pensar a condição humana – mesmo com todas as precauções em relação à constante afirmação da questão do ser como o verdadeiro foco da ontologia fundamental (e não uma antropologia filosófica, por exemplo) e como o principal tema da filosofia.

Em *Os Conceitos fundamentais da metafísica* tem-se talvez um dos momentos mais dramáticos no que tange ao grau de clareza com que Heidegger se posicionou frente à questão do animal justamente a partir da determinação do *ser-aí* humano nos termos discutidos no capítulo anterior.

2.3 Heidegger: uma posição espiritual remanescente?

Contudo, se parece correto afirmar que Heidegger desenvolveu filosoficamente uma compreensão da relação entre história e natureza capaz de ir além da perspectiva que tradicionalmente opôs a natureza à história, as coisas se tornam mais complexas quando o filósofo alemão discute o estatuto do animal como “pobre de mundo” e do homem como “formador de mundo”, o animal como um ser

preso em si mesmo⁴⁷, isto é, atordoado ou perturbado, cuja perturbação é, por sua vez, considerada como condição de possibilidade interna do comportamento animal que Heidegger distingue do humano, pois o comportamento deste caracteriza-se, a seu ver, pela “assunção de uma atitude em relação a...”.

A distinção se justifica, segundo Heidegger, porque o “comportamento do animal não é uma forma de fazer e um agir, tal como o é a assunção de uma atitude por parte do homem” (HEIDEGGER, 2006, p. 272). O comportamento do animal seria condicionado por um movimento pulsional, suficiente “para que o animal se comporte em um meio ambiente, mas nunca possa se comportar em um mundo (Id., p. 274). Seria essa uma justificativa satisfatória? Ela não coloca antes uma antinomia?⁴⁸

Ora, o próprio Heidegger (como bem observou Bimbenet⁴⁹) apresenta uma alternativa à aporia em que se poderia cair, introduzindo a questão da formação de mundo de modo particularmente interessante no presente contexto:

[...] a perturbação, até aqui indicada como a essência da animalidade é o pano de fundo apropriado, sobre o qual a essência da humanidade pode ser agora destacada; e, em verdade, justamente em relação ao que nos ocupa: mundo – formação de mundo (HEIDEGGER, 2006, p. 323).

Após acompanhar o desenvolvimento teórico da discussão sobre a essência do animal em Heidegger e assim constatar que o filósofo pensa sempre a animalidade do animal, seu estatuto ontológico, a partir da comparação com o estatuto ontológico do *ser-aí*, com isso justificando a tese acerca da “pobreza de mundo” animal. Depois, enfim, de seguir os desdobramentos da concepção heideggeriana de *ser-aí* em consonância com as noções de ser-no-mundo e formação de mundo, não deixa de ser curioso notar essa observação de Heidegger resgatada retoricamente por Bimbenet para seu próprio projeto⁵⁰.

⁴⁷ Nas palavras de Heidegger: “A perturbação visa ao caráter fundamental do *ser-presonele-mesmo* intrínseco ao animal. Ver, pegar, apanhar sempre acontecem a partir de um impulso inerente à aptidão pulsional para e a serviço de um tal caráter fundamental (2006, p. 275).

⁴⁸ Bimbenet descreve a antinomia mencionada acima da seguinte forma: “Da mesma maneira que na investigação heideggeriana o animal nos escandaliza na medida em que é ‘privado’ de mundo, inversamente, uma meditação sobre nossa origem animal somente pode aprofundar o hiato que separa esta origem da ‘configuração de mundo’ que nos cabe” (2014, p. 101).

⁴⁹ 2014, p. 100.

⁵⁰ Apresentado em *O animal que não sou mais* (2014).

O projeto mencionado visa a inverter essa “meditação heideggeriana” apresentada em *Os Conceitos fundamentais da metafísica*. Para Bimbenet

nossa relação ao animal e à nossa origem animal mistura dois postulados contraditórios buscando a conjunção de uma humanidade demasiadamente humana e de uma natureza demasiadamente distante – eis o que obscurece definitivamente a questão (2014, p. 94).

Daí se pode concluir a importância da inversão proposta por Bimbenet que se ampara, por sua vez, nas palavras do próprio Heidegger. Com efeito, considerar a “perturbação” como “pano de fundo apropriado” do qual se poderia destacar a “essência da humanidade” justamente em relação à “formação de mundo” pode soar uma incoerência de Heidegger, se o encararmos segundo a perspectiva proposta por Bimbenet.

Este propõe o desenvolvimento de uma antropogênese capaz de articular a verdade do humanismo e a verdade do naturalismo. Bimbenet chega mesmo a lamentar “que a fenomenologia não tenha investido tão maciçamente sobre este terreno quanto a filosofia da mente, para nele transpor seu método” (Id., p. 38). Acrescenta ainda que

Ela [a fenomenologia] foi em grande parte impedida de fazê-lo mesmo em Husserl e em Heidegger. Ligada ao dogmatismo da atitude natural, a questão antropológica não cessa de lhes parecer suspeita, tanto quanto a psicologia empírica, de contaminar do interior a pureza do tema transcendental (Ibid., p. 38).

Dito isso, já se faz possível esclarecer em que sentido Heidegger seria incoerente ao realizar tal inversão com o intuito de elaborar uma antropogênese. Seria incoerente, em primeiro lugar, pelo fato de que em todas as oportunidades que Heidegger teve de discutir algo assim como uma antropogênese, fez questão de afirmar nunca ter sido seu propósito discuti-la enquanto tal, mas sempre remetendo suas investigações, mesmo quando diretamente ligadas à analítica do *ser-aí*, à busca pela verdade do ser.

A questão filosófica fundamental para ele é, assim, bem outra. Em segundo lugar, que compreensão de ser humano e mundo se teria após a realização de tal inversão? Bimbenet indica:

Se invertermos os termos da narrativa heideggeriana, o mundo do homem, o mundo do qual Heidegger parte e que é a partir de agora o

nosso ponto de chegada, este mundo torna-se eminentemente problemático. Por quê? Porque “o” mundo, em sua unicidade-idealidade, o mundo “enquanto tal” que nós pressupomos em toda percepção, pretende agora ser proveniente daquilo ao que ele se opõe de maneira absoluta, [a perturbação] animal. Como isso é possível? Na contramão do “comportamento [perturbado]” do animal, absorvendo todo ente no círculo de suas pulsões, o *ser-aí* humano se mantém em uma “relação tética” com aquilo que o cerca; ele “deixa ser” o ente enquanto ente. Este “deixar ser” aparece, em comparação à [perturbação] animal, como uma revolução copernicana. Um animal, isto é, um vivente que tem “seu” mundo em seu entorno, começa a girar em torno “do” mundo – do mundo absoluto, ou seja, absolvido de toda visada, visado para-além de toda visada: isto é, literalmente monstruoso. Se decidimos pensar o homem a partir da ordem egocêntrica da vida, então ele somente pode nos aparecer como um “monstro” (Heidegger); pois, “mostrar” o mundo, ser aí um “expositor”, de maneira alguma está em conformidade com a animalidade do animal (Ibid., p. 99).

Mas Heidegger não foi tão grosseiramente incoerente. Não se pode afirmar sem operar uma grande distorção algo como uma proposta de inversão da própria perspectiva (de Heidegger)⁵¹. O que realmente está em jogo com a proposição da essência da animalidade, a perturbação, como devendo ser considerada como pano de fundo do qual se destaca a essência da humanidade é a busca por maior clareza a propósito da formação de mundo. Pensou-se então que seria possível compreender melhor o *ser-aí* enquanto formador de mundo comparando-o com os entes que, apesar de compartilharem uma série de características com os humanos, são privados de mundo.

Bimbenet, por sua vez, encontrou no trecho supracitado uma oportunidade de ilustrar retoricamente a importância e a correção de sua proposta de uma narrativa antropogenética.

No interior do quadro referencial-teórico heideggeriano, se bem que entrevisto por diversos interpretes e críticos, não há qualquer pretensão

⁵¹ Em *Sobre o “humanismo”* a posição de Heidegger a este respeito é patente: “Além disto e antes de qualquer coisa, resta, enfim, perguntar se a essência do homem, quando distinguimos o homem e enquanto o distinguimos, como ser vivo entre outros, da planta, dos animais e de Deus? Pode-se proceder assim, pode-se situar, desta maneira, o homem, em meio ao ente, como um ente entre outros. Com isto se poderá afirmar, constantemente, coisas acertadas sobre o homem. É preciso, porém, ter bem claramente presente que o homem permanece assim relegado definitivamente para o âmbito essencial da *animalitas*; é o que acontecerá, mesmo que não seja equiparado ao animal e se lhe atribuir uma diferença específica. Pensa-se, em princípio, sempre o *homo animalis*, mesmo que anima seja posta como *animus sive mens* e mesmo que estes, mais tarde, sejam postos como sujeito, como pessoa, como espírito. Um tal pôr é o modo próprio da Metafísica. Mas com isto a essência do homem é minimizada e não é pensada em sua origem. Esta origem essencial permanecerá sempre a origem essencial para a humanidade historial. A Metafísica pensa o homem a partir da *animalitas*; ela não pensa em direção de sua *humanitas*” (HEIDEGGER, 1979, p. 154).

antropológica explícita, direta. Sua perspectiva antropogênica, contudo, é bastante singular. Pois apela para uma caracterização da origem dos seres humanos não como sendo o animal (racional, simbólico, político ou qualquer outro), mas sim a sua essência historial calcada nos termos estabelecidos sistematicamente em *Ser e tempo* e discutidos no capítulo anterior: *ser-aí* como abertura e compreensão de ser, um ente que tem o caráter de ser-no-mundo⁵².

Por essa razão, Heidegger nem sequer esboçou uma concordância mínima com a teoria darwiniana da evolução (ao contrário de Derrida⁵³). Com efeito, argumentou em *Os conceitos fundamentais da metafísica*

que ela [a doutrina da evolução] repousa sobre uma pressuposição totalmente impossível, que está em contradição com a essência da animalidade (perturbação – círculo envoltório): a pressuposição de que o ente enquanto tal é dado para todos os animais e de que, além disso, é dado para todos em si homogeneamente, de modo que só restaria aos animais adaptar-se. Este aspecto, porém, cai por terra no momento em que compreendemos o animal e o ser-animal a partir da animalidade. O ente não apenas não está em si simplesmente dado para os animais, mas os animais também não são por seu lado em seu ser *nada simplesmente dado para nós* (HEIDEGGER, 2006, p. 318).

Para Derrida, Heidegger só pode asseverar tal coisa por manter ainda uma posição logocêntrica. As palavras do filósofo alemão em *Sobre o “humanismo”* o atestam:

Porque as plantas e os animais estão mergulhados, cada qual no seio de seu ambiente próprio, mas nunca estão inseridos livremente na clareira do ser – e só assim é ‘mundo’ –, por isso, falta-lhes a linguagem. E não porque lhes falta a linguagem, estão eles suspensos sem mundo em seu ambiente. Mas nesta palavra “ambiente” concentra-se toda dimensão enigmática do ser vivo. Em sua essência, a linguagem não é nem exteriorização de um organismo nem expressão de um ser vivo. Por isso, ela também não pode ser pensada em harmonia com sua essência, nem a partir de caráter semasiológico, e talvez nem mesmo a partir de seu caráter

⁵² Em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, vale ressaltar uma vez mais, encontra-se um prolongamento ou desdobramento conceitual importante justamente no que tange à discussão sobre o *ser-aí* humano enquanto configurador ou formador de mundo, tema discutido no primeiro capítulo.

⁵³ Como bem ressaltou NETO (2014), ao afirmar que “a ferida narcísica de Darwin é a mais dura de todas e que sua ‘questão decisiva’ sempre foi a questão do [animal]”, Derrida não apenas demonstra um interesse pela teoria darwiniana muito mais amplo do que Heidegger, mas faz “um gesto profundamente darwinista no campo filosófico” (p. 274). Esse gesto darwinista diz respeito ao tipo de materialismo presente no pensamento da desconstrução de Derrida: um materialismo não-teleológico, ao contrário daquele encontrado no interior do marxismo e da própria filosofia da história de Marx.

semântico. Linguagem é advento iluminador-velador do próprio ser (1979, p. 156).

Com essa afirmação, Heidegger não nega a linguagem aos animais não humanos, como se costuma tradicionalmente argumentar no âmbito do humanismo acerca da característica distintiva do homem ser a posse da linguagem (da razão etc.) desde Aristóteles. Mais radicalmente, Heidegger nega aos animais não humanos o “poder-ter o logos, a aptidão ao logos (e o logocentrismo⁵⁴ é antes de mais nada uma tese sobre o animal, sobre o animal privado de logos, privado do poder-ter o logos)” (DERRIDA, 2004, p. 54).

Isso é suficiente para caracterizar o pensamento heideggeriano como humanista? Observe-se a sua perspectiva sobre o humanismo:

Todo humanismo funda-se ou numa Metafísica ou ele mesmo se postula como fundamento de uma tal. Toda determinação da essência do homem que já pressupõe a interpretação do ente, sem a questão da verdade do ser, e o faz sabendo ou não sabendo, é Metafísica. Por isso, mostra-se, e isto no tocante ao modo como é determinada a essência do homem, o elemento mais próprio de toda Metafísica, no fato de ser “humanística”. De acordo com isto, qualquer humanismo permanece metafísico (1979, p. 153).

⁵⁴ Em *Hermenêutica em retrospectiva*, Gadamer afirmou não compreender o sentido dessa crítica. Desse modo, esclarecer o teor da crítica de Derrida ao pensamento de Heidegger como logocêntrico pode contribuir para uma exposição mais rigorosa daquilo que o presente trabalho pretende mostrar. Gadamer disse então: “Pois bem, em um sentido mais amplo, é possível imputar com Derrida o logocentrismo não apenas a Aristóteles, mas também a Platão. Todavia, não se compreende como é que a crítica temporal que Heidegger apresenta a essa ontologia grega pode permitir aplicar o “logocentrismo” a ele mesmo” (2012a, p. 138-139). Ora, Gadamer ignora justamente a conexão existente entre logocentrismo e a questão do animal para Derrida: “[a] questão-da-animidade’ não é uma questão entre outras [...]. Se a considero decisiva [...], já há tanto tempo, em si mesma e por seu valor estratégico, é que, difícil e enigmática em si mesma, ela representa também o limite sobre o qual se apagam e determinam todas as outras grandes questões, e todos os conceitos destinados a cingir o ‘próprio do homem’, a essência e o futuro da humanidade, a ética, a política, o direito, os ‘direitos do homem’, o ‘crime contra a humanidade’, o ‘genocídio’ etc.”. Ainda, Derrida exemplifica: “Desde a Gramatologia, a elaboração de um novo conceito de [rastro] devia se estender a todo o campo do vivo, ou melhor da relação vida/morte, para além dos limites antropológicos da linguagem ‘falada’ (ou ‘escrita’ no sentido corrente), para além do fonocentrismo ou do **logocentrismo** que se fiam sempre num limite simples e oposicional entre o Homem e o Animal” (DERRIDA & ROUDINESCO, 2004, p. 81, grifo nosso). Desse modo, está-se de acordo com Llored quando afirma que a “desconstrução deve, portanto, ser interpretada, e isso contra a grande maioria das interpretações dominantes atuais, como uma filosofia animal de um gênero particular em que o vivente animal vem desenvolver a conceitualidade derridiana, em seus mínimos detalhes teóricos”; essa interpretação desloca “completamente as linhas de compreensão da desconstrução, precisamente em direção a seu antiespecismo radical, raramente visto pelos comentadores da desconstrução” (LLORED, 2015, p. 170). Essa não insignificante circunstância teórica pode ser ainda iluminada por um detalhe biográfico: em 10 de julho de 2003, com a mão trêmula devido aos efeitos da quimioterapia para tratar o câncer de pâncreas que o acometera, Derrida escreve “aos membros do ‘Comitê Radicalmente Antitourada’ que aceita ser o presidente de honra do movimento”, como ressalta nesse contexto seu biógrafo: “a causa animal é cada vez mais importante para ele” (PEETERS, 2013, p. 630).

Derrida concorda com a crítica do humanismo realizada por Heidegger. Observa, contudo, que é possível mobilizá-la contra o próprio filósofo alemão, quer pelas razões supracitadas, quer por questões internas ao pensamento do próprio Heidegger, que devem ser explicitadas. As razões “externas” e “internas” encontram-se, na verdade, imbricadas sistematicamente.

Com efeito, o filósofo franco-magrebino constata haverem “formas de aprisionamento mantidas, uma sobre a outra, pela ‘humanidade’ do homem e pelo pensamento do ser, por um certo humanismo e pela verdade do ser” (DERRIDA, 1991, p. 164).

Tendo-se renunciado a colocar o *nós* na dimensão metafísica do “nós-os-homens”, tendo-se renunciado a carregar o *nós-homens* de determinações metafísicas do próprio do homem (*zôon logon ekon* etc) mantém-se que o homem [...], o pensamento do próprio do homem é inseparável da questão ou da verdade do ser (Id., p. 164).

Assim, Derrida argumenta que é “no jogo de uma certa proximidade, proximidade a si e proximidade ao ser que iremos ver constituir-se contra o humanismo e contra o antropologismo metafísicos”, isto é, “uma outra insistência do homem, rendendo, superando, suprindo o que ela destrói segundo vias nas quais nos encontramos, das quais dificilmente saímos” (Ibid., p. 164).

Essa proximidade ocorre porque “nós já nos movemos sempre numa compreensão do ser”. Isto é, para Heidegger, um *factum*. Assim, “Na ausência de qualquer determinação ou pressuposição”, afirma Derrida, “o ‘nós’ é pelo menos o que se abre a uma tal compreensão, o que é sempre já acessível e aquilo por intermédio de que um tal *factum* pode ser conhecido como tal” (Ibid., p. 165).

É portanto evidente que este nós, por muito simples, por muito discreto, por muito apagado que seja, inscreve a estrutura dita formal da questão do ser no horizonte da metafísica e mais amplamente no meio lingüístico indo-europeu à cuja possibilidade está essencialmente ligada a origem metafísica. É nesses limites que o *factum* pode ser entendido e autorizado; é nesses limites – determinados, logo materiais – que ele pode sustentar a dita formalidade da questão (Ibid., p. 165).

O passo seguinte, após o estabelecimento da “estrutura formal da questão do ser”, consistirá em buscar “reconhecer o ente exemplar que constituirá o texto privilegiado para uma leitura do texto do ser”, ou seja, sustenta Derrida, “[t]rata-se portanto da escolha ou do reconhecimento desse ente exemplar *interrogado* em

vista do sentido do ser”. A determinação desse ente exemplar é rigorosamente fenomenológica, isto é, já no seu princípio. “Comanda-a o princípio dos princípios da fenomenologia, o princípio da presença e da presença na presença a si, tal como ela se manifesta ao ente e no ente que nós somos” (Ibid., p. 165-166).

É essa presença a si, essa proximidade absoluta do ente (questionante) a si mesmo, essa familiaridade consigo próprio do ente pronto a compreender o ser, que intervém na determinação do *factum*, que motiva a escolha do ente exemplar, do texto, do bom texto para a hermenêutica do sentido do ser. É a proximidade a si do ente questionante que faz com que ele seja escolhido como ente interrogado por privilégio. A proximidade a si do questionante autoriza a identidade do questionante e do interrogado. Nós que estamos próximos de nós mesmos, nós nos interrogamos sobre o sentido do ser (Ibid., p. 166).

Desse modo, Derrida afirma que o “valor de proximidade, isto é, de presença em geral, decide portanto a orientação essencial dessa analítica do [ser-aí]” (Ibid., p. 167).

Para além da clausura comum do humanismo e da metafísica, o pensamento de Heidegger será guiado pelo motivo do ser como presença – entendido num sentido mais originário do que nas determinações metafísicas e ônticas da presença ou da presença do presente – e pelo motivo da proximidade do ser à essência do homem. Tudo se passa como se fosse necessário reduzir a distância ontológica reconhecida em [Ser e tempo] e dizer a proximidade do ser à essência do homem (Ibid., p. 168).

A conclusão da argumentação derridiana é, portanto, evidente: “o pensamento da verdade do ser em nome do qual Heidegger delimita o humanismo e a metafísica, permanece um pensamento do homem” (Ibid., p. 169). Isso acontece porque

Na questão do ser, tal como ela se põe à metafísica, o homem e o nome do homem não são deslocados. E muito menos desaparecem. Trata-se, pelo contrário, de uma espécie de reavaliação ou de revalorização da essência e da dignidade do homem (Ibid., p. 169).

Em *Sobre o “humanismo”*, o filósofo alemão afirma que o sentido da frase “A ‘substância’ do homem é a ec-sistência” não diz outra coisa que: o modo como o homem se apresenta em sua própria essência ao ser é a ec-stática in-sistência na verdade do ser (HEIDEGGER, 1979, p. 157). E prossegue:

Através desta determinação essencial do homem, as interpretações humanísticas do homem como *animal rationale*, como “pessoa”, como ser espiritual-anímico-corporal, não são declaradas falsas, nem rejeitadas. Ao contrário, o único pensamento que se quer impor é que as mais altas determinações humanísticas da essência do homem ainda não experimentam a dignidade propriamente dita do homem. Nesta medida, o pensar, em [*Ser e tempo*], é contra o humanismo. Mas esta oposição não significa que um tal pensar se bandeie para o lado oposto do humano, defendendo o inumano e a desumanidade e degradando a dignidade do homem. Pensa-se contra o humanismo porque ele não instaura a *humanitas* do homem numa posição suficientemente alta (Id., p. 157-158).

As palavras de Heidegger nesse contexto confirmam o argumento derridiano que considerou a perspectiva heideggeriana como uma “reavaliação” ou “revalorização” da essência e/ou dignidade humana que não questiona fundamentalmente “o homem e o nome do homem” – estes termos não são deslocados, não desaparecem. A (re)avaliação de Heidegger visa mesmo situá-los em uma “posição suficientemente alta”.

Por isso, Derrida argumenta que a filosofia de Heidegger é ainda um “pensamento do homem”, do “próprio do homem”. Com efeito, buscar pensar a essência do humano, sua dignidade, abstraindo ou desconsiderando fundamentalmente qualquer relevância ontológica da caracterização do ser humano como animal (simbólico, político, racional e assim por diante) para então afirmar que o que caracteriza a essência humana é a sua historicidade. O *ser-aí* humano, todavia, só é historial por ser temporal.

Heidegger afirmou que o problema central do humanismo consiste em pensar a partir do animal, enquanto sua proposta consiste em pensar em direção à *humanitas* do homem – porém, em última instância, o que configura o labor filosófico heideggeriano rumo a uma adequada compreensão do *ser-aí* humano que visa pensá-lo a partir exclusivamente de seu caráter de ser-no-mundo, formador de mundo, cortando abruptamente qualquer vínculo ontológico possível com o animal não humano, até mesmo distinguindo radicalmente (essencialmente) “o corpo do homem [...] do organismo animal” (Ibid., p. 154)?

Essa pergunta é fundamental, pois uma resposta adequada permitirá identificar a razão ou as razões para Heidegger não conseguir elaborar uma reflexão ontológica radical e conseqüente no que tange à relação entre natureza e história. Embora mitigada a relação de oposição por uma série de movimentos conceituais e teóricos propostos por Heidegger ao longo de suas obras, esses movimentos que

possibilitaram um vislumbre de uma nova concepção filosófica acerca da relação entre natureza e história foram bloqueados, impedidos de ser desdobrados conseqüentemente até o fim.

Em *Do espírito*, Derrida trás indicações pertinentes para o esclarecimento do que efetivamente inviabilizou a realização do projeto heideggeriano de pensar a *unterschied ontológica – diferença ontológica* entre natureza e história até as últimas conseqüências. Com efeito, a resposta a tal questão se encontra de modo mais evidente no uso explícito que Heidegger faz do conceito de espírito no *Discurso de reitorado*. No *Discurso*, Heidegger aponta “quatro determinações do espírito”. Entre elas, duas são particularmente importantes para a presente discussão: “o mundo, tema central de [*Ser e tempo*]. Como a busca do *Fragen* [perguntar], ele marca a continuidade profunda de [*Ser e tempo*] no *Discurso*” (DERRIDA, 1990, p. 46).

A outra determinação do espírito que convém mencionar é ainda mais decisiva: “em continuidade essencial e interna com [*Ser e tempo*], a *Entschlossenheit*: a resolução, a determinação, a decisão que dá sua possibilidade de abertura à *Eigentlichkeit*, a propriedade autêntica de [*ser-aí*]” (Id., p. 46). Ora, instituir subitamente o espírito como o limite ou a fronteira, como o único limite ou a única fronteira que separa o homem em geral (não entrar-se-á aqui no mérito do debate sobre o *volk* alemão) do animal em geral, não consiste precisamente no gesto metafísico por excelência, o gesto que institui um único limite e por sua vez define quem possui e quem não possui o *logos*? Heidegger não se encontra aqui mais próximo de Descartes do que nunca?⁵⁵

Eis a razão para o insucesso da empreitada heideggeriana: a permanência do conceito insuficientemente desconstruído de espírito no interior de sua ontologia, com efeito, esclarece o erro no desenvolvimento da questão acerca da relação entre natureza e história. Por mais radical que a proposta de uma ontologia fundamental tenha sido um dia, ela não se mostrou capaz de ir além da perspectiva logocêntrica, posto que a obra de Heidegger “se deixa imantar [pelo espírito], de sua primeira à sua última palavra” (Ibid., p. 11).

⁵⁵ Derrida destaca que, dentre outros pensadores, Heidegger “[tem] a esse respeito [a questão do animal] uma posição praticamente idêntica à de Descartes. [Distingue] a *reação* e a *resposta*”. Talvez por acreditar que aos animais não humanos lhes falta espírito? Não resta qualquer dúvida.

CAPÍTULO 3

A tarefa da fenomenologia no Antropoceno

Seja como for, o tempo das garantias acabou [...].

Isabelle STENGERS

3.1 Bem vindo ao Antropoceno!

Em artigo intitulado “Antropoceno: a força destruidora de uma espécie”, publicado por Ecodebate em 25 de janeiro de 2017 e disponibilizado no site do Instituto Humanitas Unisinos (IHU) em 26 de janeiro de 2017, Alves afirma que o Antropoceno “é a Era dos Humanos”. Seu sentido advém da junção “[d]o prefixo grego ‘antropo’ [que] significa humano; e [d]o sufixo ‘ceno’ [que] denota as eras geológicas”. Alves ressalta, ainda, que

O termo foi proposto por Paul Crutzen⁵⁶ [...] para substituir o Holoceno (que começou há cerca de 10 mil anos). Antropoceno significa que os seres humanos se transformaram em força geológica que tem o poder de revolver a terra, modificar o ritmo do ciclo de vida da Terra e alterar a química dos solos, das águas e do ar (ALVES, 2017).

Há ainda outro ponto do artigo que merece destaque. Nele encontra-se a importante indicação de que

A ideia de que estamos vivendo uma nova fase da história geológica, marcada pelos impactos avassaladores da ação de uma única espécie sobre a estrutura do Planeta está a um passo da aprovação oficial, em função da proposta do **Grupo de Trabalho do Antropoceno** apresentada durante o 35º Congresso Geológico Internacional, realizado, em setembro de 2016, na Cidade do Cabo (África do Sul). Dos 35 membros do grupo coordenado por Jan Zalasiewicz, da Universidade de Leicester (Reino Unido), 30 se posicionaram a favor de formalizar o **Antropoceno** como uma fase distinta do desenvolvimento do Planeta, e não como uma simples designação simbólica dos impactos do Homo sapiens sobre a biosfera. Foi também apoiada a proposta de definir o início do **Antropoceno** como a década de 1950 (Id., 2017).

⁵⁶ Prêmio Nobel de Química em 1995 (ALVES, 2017).

Assim, “[a] proposta de considerar a década de 1950 como início do Antropoceno se deve a vários motivos”, quais sejam:

1) Ascensão de testes nucleares em escala ampla, produzindo o elemento químico plutônio; 2) aumento vertiginoso da concentração de dióxido de carbono na atmosfera (por conta da queima de combustíveis fósseis); 3) aparecimento de plásticos ou de alumínio puro, materiais nunca vistos no planeta antes do século passado (Ibid., 2017).

Todos esses fatores que explicam a determinação da data de início do Antropoceno como sendo 1950 decorrem do fato de que

Os seres humanos estão produzindo e consumindo recursos a uma taxa geologicamente sem precedentes – uma taxa que deve ser mantida para continuar a alto nível e complexidade da civilização (com base nos **combustíveis fósseis**). Este alto consumo formou um “novo padrão” no fluxo de **energia global** do planeta, que cresce com o **aumento da população** [...] e é incompatível com o fluxo metabólico entrópico (Ibid., 2017).

O conjunto dos fatores desencadeadores da radical mudança geológica aqui exposto de maneira muito breve, resumida, aponta para um futuro tenebroso que tende a culminar num “ecocídio seguido de suicídio” (Ibid., 2017), caso o ritmo de produção e consumo⁵⁷ continue a crescer.

Dito isso, para que o propósito deste trabalho não se torne obscuro, faz-se necessário indagar se tal diagnóstico estarrecedor apresentado pelos pesquisadores e cientistas mencionados não remete diretamente para o âmbito de discussão aqui estabelecido, e mais especificamente, não remete para o que Heidegger indicou em *O tempo da imagem no mundo*⁵⁸?

Com efeito, em seu discurso sobre a época moderna, Heidegger defende a tese de que por “moderno” deve-se entender um período histórico caracterizado por Heidegger como originado da “reivindicação do homem por um *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* (por um fundamento, que repousa em si mesmo,

⁵⁷ De acordo com os pesquisadores participantes da conferência *Water in the Anthropocene*, organizada pela *Global Water System Project (GWSP)* e que ocorreu em Bonn, na Alemanha, “o crescimento populacional, a construção de metrópoles, o desmatamento e o uso de combustíveis fósseis provocaram um efeito no planeta comparável ao derretimento de geleiras ocorrido há 11.500 anos – evento que marca o início da era conhecida como Holoceno na escala de tempo geológico” (SANSON, 2013).

⁵⁸ Tradução portuguesa da conferência que se pode traduzir também como “A época da imagem do mundo”.

inabalável, da verdade no sentido da certeza)” (HEIDEGGER, apud VALENTIM, 2011, p. 120). Para Valentim, essa tese denota que

o homem torna-se sujeito ao reivindicar para si mesmo, mediante a libertação de todos os vínculos que o prendiam à autoridade de outrem, a própria liberdade enquanto poder de decisão sobre a essência da verdade (2011, p. 121).

Decidir sobre a essência da verdade implica, para Heidegger,

“fundamentar”, dar o “fundamento” de uma época histórica, fundamento que, determinando sua “forma essencial”, predomina sobre todos os fenômenos que caracterizam uma época” (HEIDEGGER, apud VALENTIM, 2011, p. 121).

É nesse sentido bastante preciso que o filósofo alemão afirma, sobre a importância do ser humano no período em questão, que “o homem se torna naquele ente no qual todo o ente, no modo de seu ser e da sua verdade, se funda” (HEIDEGGER, 2002b, p. 82).

Isso se pode compreender em outros termos, ao enfatizar-se o argumento heideggeriano de que a “origem epocal repousa sobre uma decisão humana, pela qual se instaura o fundamento de uma época” (VALENTIM, 2011, p. 121). Esse fator distingue, indica portanto a novidade da época moderna em relação à Antiguidade e ao Medievo.

Portanto, não se trata apenas de que na modernidade o homem se descobriria na posição de “subjectum destacado”: mais além, “decisivo [*entscheidend*] é que o homem refere essa posição propriamente como uma posição constituída por ele mesmo” (HEIDEGGER, apud VALENTIM, 2011, p. 121).

A pertinência da teorização ontológica heideggeriana sobre a origem da época moderna não se esgota com tais afirmações. Mais precisamente, sua relevância advém das questões que suscita. Tem-se muitas pesquisas, notícias e discussões entre cientistas, filósofos e políticos provenientes das mais diversas áreas do conhecimento.

Há indubitavelmente um exponencial acúmulo de informações a respeito do Antropoceno, quer se trate do estabelecimento do início dessa nova era geológica, quer se trate do esclarecimento sobre as reais condições de sobrevivência da espécie humana e demais formas de vida no planeta a curto,

médio e longo prazo. Não há, contudo, suficiente esclarecimento ou explicitação acerca dos problemas que estão contidos na ideia de Antropoceno.

Com efeito, o presente trabalho não visa propor um guia para a ação em um mundo novo. Igualmente, não pretende apresentar a discussão sobre o Antropoceno como uma curiosidade científica que deveria mover o interesse dos filósofos engajados. A este propósito, inclusive, as fronteiras entre ciência e política tornam-se menos nítidas, como argumenta Bruno Latour ao defender uma investigação sobre o Antropoceno a partir de uma filosofia da ciência repertoriada pela “política-com-ciência em vez da política-versus-ciência”. Para o filósofo e antropólogo francês, a nova era geológica “encontra um outro *tempo*, tão diferente do tempo modernista quanto seu enraizamento espacial” (LATOURE, 2014, p. 26).

Isso ocorre porque no Antropoceno, afirma Latour, “o tempo não flui do presente para o futuro [...] mas [é] como se o tempo fluísse daquilo que está vindo [...] para o presente” (Id., p. 26). A era atual apresenta-se, portanto, como apocalíptica “no sentido da revelação de coisas que estão vindo *em nossa direção*”⁵⁹ (Ibid., p. 26). Partindo-se da caracterização do Antropoceno esboçada até o momento, faz-se imprescindível então ressaltar em que sentido específico esse conceito será tematizado.

Ao iniciar-se a investigação pelo questionamento acerca da *diferença ontológica* entre natureza e história, buscou-se compreender como Heidegger tece suas reflexões em torno deste tema clássico da filosofia. Nesse sentido, pretendeu-se evidenciar tanto a originalidade quanto os limites da posição teórica do filósofo alemão. Com Derrida, tornou-se possível trazer à tona as aporias encerradas na perspectiva heideggeriana.

Há, contudo, uma outra meta integrada àquelas supramencionadas. Não se trata de interpretar o Antropoceno à luz de filosofias que surgiram em contextos nos quais a ideia mesma de uma nova era geológica não estava presente, ao menos não no ambiente filosófico em que Heidegger e Derrida se situaram. O que se pretende demonstrar é precisamente que, a despeito disso, as reflexões heideggeriana e derridiana acerca da relação entre natureza e história possuem uma atualidade impressionante.

⁵⁹ O que faz com que a “ação não [possa] ser postergada” (LATOURE, 2014, p. 26), ou, em outras palavras, a época atual caracteriza-se por uma temporalidade apocalíptica – e não apenas catastrófica: o que justifica a urgência no que diz respeito à ação.

O modo como o filósofo alemão propõe que se compreenda a gênese da modernidade, por exemplo, nos permite relacionar a emergência do Antropoceno à história da metafísica. A crítica derridiana, por sua vez, não apenas problematiza mas vai além da perspectiva de Heidegger sobre a relação entre história e natureza. É com Derrida que se pode discernir alguns elementos importantes para a reflexão sobre questões éticas e políticas no Antropoceno – de um modo que Heidegger não pode, definitivamente, contribuir.

Explicitar essa relação pode contribuir para uma discussão filosófica mais aprofundada acerca do Antropoceno, bem como da relação entre história e natureza, da posição e do papel da humanidade na demarcação da fronteira entre o histórico e o natural, dos limites dessa demarcação e como eles se tornam sumamente problemáticos justamente com o advento dessa nova era geológica.

Nas palavras de Latour:

O que me parece realmente novo nesse rótulo, o Antropoceno (afora a colaboração incomum entre geologia, história – ou, ainda, geo-história –, política e filosofia), é que ele modifica simultaneamente os quadros espaciais e temporais nos quais a ação está sendo situada; é que, além disso, este quadro modificou os dois principais pilares sobre os quais a metafísica da Ciência⁶⁰ foi estabelecida desde a “Bifurcação da Natureza”, para usar a famosa descrição de Whitehead (Ibid., p. 27).

⁶⁰ Segundo Latour, tais pilares sobre os quais a metafísica moderna da Ciência se estabeleceu dizem respeito às concepções de espaço e tempo a ela inerentes. Como o próprio filósofo-antropólogo francês afirmou: “Quão estranho tem sido para os Modernos imaginar que sua materialidade poderia ser feita de pontos atômicos sem extensão espacial e de instantes sem duração. [Eis que] a definição mais idealista da matéria [...] mostra agora sua característica utópica e tóxica. [E]ssa concepção tão estranha [...] esteve em desacordo com a experiência do espaço e do tempo” (LATOUR, 2014, p. 27). Tal observação latouriana sobre as dificuldades encerradas na metafísica da Ciência moderna encontram ressonância nas palavras de Whitehead (na verdade, foi influenciada por elas): “Primeiramente, consideremos as teorias absolutas do tempo e do espaço. Consideremos cada um, isto é, tempo e espaço, como um sistema separado e independente de entidades, cada sistema conhecido por nós em si e por si mesmo, simultaneamente a nosso conhecimento dos eventos da natureza. O tempo é a sucessão ordenada de instantes desprovidos de duração; instantes esses que nos são conhecidos meramente como os termos da relação serial que é a relação ordenadora do tempo, relação essa, por sua vez, que somente nos é conhecida como referente aos instantes. Em outras palavras, a relação e os instantes nos são conhecidos conjuntamente em nossa apreensão do tempo, cada um implicando o outro. Tal é a teoria absoluta do tempo – e confesso que me parece bastante implausível. Em meu conhecimento pessoal não há nada que corresponda ao tempo puro e simples da teoria absoluta. O tempo me é conhecido como uma abstração derivada da passagem dos eventos. O fato fundamental que torna possível essa abstração é a passagem da natureza, seu desenvolvimento, seu avanço criativo; e, combinado a esse fato, temos outra característica da natureza, a saber, a relação extensiva entre os eventos. Esses dois fatos, quais sejam, a passagem dos eventos e a extensão dos eventos uns sobre os outros, são, em minha opinião, as qualidades a partir das quais o tempo e o espaço se originam como abstrações” (WHITEHEAD, 1994, p. 41-42).

Tendo-se em mente a um só tempo a novidade conceitual trazida pela noção de Antropoceno e como tal noção emerge com a radicalização efetiva, levada ao paroxismo, da compreensão oposicional da relação entre natureza e história herdada, não é estranho buscar compreender a metafísica do Antropoceno.

Com efeito, essa noção contribui positivamente para complicar e reabrir a possibilidade (é também de uma necessidade que se trata) de repensar-se o estatuto da relação de oposição que ainda determina as relações do ser humano consigo mesmo e com os demais entes de maneira catastrófica⁶¹. A princípio, para tematizar adequadamente a questão, é importante compreender aquilo que possibilita a instituição e a explica, e assim torna determinante essa forma de conceber tais relações, mantendo-as vigentes.

Nesse sentido, Heidegger reconhece na capacidade de conceber o ente enquanto tal – aquilo mesmo que Ser e tempo chama de “compreensão de ser” (Seinsverständnis) – a condição de possibilidade para a instauração do fundamento da modernidade (VALENTIM, 2011, p. 121).

Heidegger esclarece, ainda, que tal instauração do fundamento da modernidade apenas pode se dar “quando se transforma a concepção do ente na totalidade”: mas em “que se mostra esta transformação? Qual é, de acordo com ela, a essência da modernidade?” (HEIDEGGER, 2002b, p. 111). Na direção apontada por tais indagações, Valentim argumenta que a

possibilidade epocal da subjetividade humana é, assim, pensada subjetivamente: a partir de uma “concepção”, ou seja, de um determinado comportamento ou possibilidade de ser do homem, como se este fosse capaz, notadamente por meio do exercício da liberdade suposta como espontaneidade incondicionada, de constituir para si, unicamente para si mesmo, a posição do sujeito enquanto fundamento da verdade do ente (2011, p. 121).

⁶¹ Como já disse em outro contexto Edgar Allan Poe (1978), “A desgraça é variada. O infortúnio da terra é multiforme”. Assim, também os exemplos que dizem respeito à relação catastrófica dos seres humanos com os demais entes, consigo mesmos e assim por diante são inumeráveis, sendo possível indicar, entre outros, o seguinte exemplo: no dia 30 de novembro de 2015 ocorreu a *Cúpula de Paris* (mais precisamente, a *XXI Conferência das Nações Unidas sobre a Mudança Climática*, também conhecida como *Conferência das Partes* [COP21]). Na ocasião, buscou-se chegar a um acordo capaz de evitar “uma temperatura global acima dos 2°C, pois, caso contrário, levar-nos-ia a ultrapassar o ponto de não retorno de uma espiral ascendente de consequências apocalípticas” (FLORES, 2015). Em 14 de novembro de 2016, por sua vez, é noticiado que Trump considera o aquecimento global uma farsa e nesse sentido pretende, portanto, romper com o acordo de Paris (<http://g1.globo.com/natureza/noticia/2016/11/donald-trump-procura-rapida-para-romper-acordo-climatico-de-paris.html>) – data do último acesso: 09/01/2017).

Com isso, Heidegger não pressupõe “a subjetividade da essência humana, isto é, a sua centralidade ontológica, para, com base nesta, explicar o advento da própria modernidade” (Id., p. 122). Se assim fosse, o filósofo alemão

estaria compreendendo *modernamente* – inclusive, segundo o seu próprio conceito de modernidade – a origem da época moderna. A sua tese “sobre” a modernidade se acharia determinada, quanto ao seu sentido primeiro, pelo contexto epocal cuja origem pretende poder explicar (Ibid., p. 122).

Certamente não é este o caso, visto que o mesmo se insurge explicitamente contra tal interpretação de sua tese:

Quando meditamos sobre a modernidade, perguntamos pela imagem do mundo moderna. Caracterizamos-la através de uma demarcação contra a imagem do mundo medieval e antiga. Mas porque perguntamos, na interpretação de uma era histórica, pela imagem do mundo? Terá cada era da história a sua imagem do mundo, e isso no sentido de que, em cada caso, se esforçou pela sua imagem do mundo? Ou perguntar pela imagem do mundo é, já e apenas, o modo moderno de representar? (HEIDEGGER, 2002b, p. 111).

O que se pode depreender de tal indicação, portanto, é que a “transformação pela qual surge o mundo moderno não pode ser rigorosamente entendida como o trânsito entre ‘imagens de mundo’, pois entendê-la assim seria reincidir inadvertidamente no próprio modo moderno de ser” (VALENTIM, 2011, p. 122-123).

Dito de outro modo, a experiência da história e da diferença entre suas épocas só poderia se dar como um confronto entre visões de mundo, entre teorias ou mesmo vivências do mundo, desde que o mundo mesmo já tivesse se apresentado como sendo essencialmente relativo ao homem enquanto sujeito do “imaginar” (*bilden*) e representar. Uma visão de mundo só seria possível uma vez que o mundo já tivesse se tornado imagem (Id., p. 123).

Nesse sentido, Valentim observa que Heidegger, ao argumentar que a essência da modernidade pode ser observada “no fato de o homem se libertar dos vínculos medievais” (VALENTIM, apud HEIDEGGER, 2011, p. 123), também assevera que “[o] decisivo não é que o homem se liberta para si dos vínculos que tinha até agora, mas que a essência do homem em geral se transforma, na medida em que o homem se torna sujeito” (Id., p. 123).

Assim, a “libertação do homem por si mesmo em relação aos ‘vínculos medievais’ só seria possível mediante uma ‘transformação da essência do homem’” (Ibid., p. 123). Portanto,

se o que se transforma é a essência do ente em sua totalidade, e se o homem está compreendido, não obstante de maneira insigne, na totalidade do ente, ele mesmo é um ente que, na passagem à época moderna, se transforma, sofrendo e experimentando a mutação espontânea de sua própria essência (VALENTIM, 2011, p. 123).

Caracterizando-se a perspectiva heideggeriana sobre o surgimento da época moderna nesses termos, é então razoável a constatação de Valentim de que

Heidegger impede-nos de assumir, sem mais, que o homem tenha a capacidade de originar a partir de si mesmo uma época, ainda que a época em questão seja justamente naquela em que ele se torna o ente em função do qual a totalidade do ente se “essencializa”, o ente cuja essência consiste em ser “em vista de si mesmo” (VALENTIM, apud HEIDEGGER, 2011, p. 123). Pelo contrário, de acordo com essa consideração, o homem não poderia ser tomado como fundamento da transformação histórico-essencial que precisamente o situa em um contexto ontológico mais amplo do que o abrangido por sua essência enquanto “subjectum destacado” na totalidade do ente. A essência mesma do homem seria historicamente destinada, sem que, portanto, pudesse fundar a priori uma transformação epocal (VALENTIM, 2011, p. 123).

Desse modo, “[a]través da transformação epocal que faz surgir a modernidade, ‘o ente é pela primeira vez determinado como objeto do representar e a verdade como certeza do representar’” (Id., p. 124).

Isso significa que o homem experimenta “a transformação epocal originária da modernidade de maneira diferente daquela pela qual os demais entes sofrem (a saber, de modo a tornar-se o seu centro de referência)”, o que não quer dizer “que ele se encontre à base da própria transformação, no sentido de fundá-la por si mesmo” (Ibid., p. 124).

A transformação sobrevém ao ente em sua totalidade, atingindo não somente os entes que através dela se determinam como objetos de representação mas também o ente que é disposto através dessa transformação como sujeito do representar (Ibid., p. 124).

Heidegger “não parece supor uma relação de anterioridade ontológica entre a transformação do mundo em imagem e a do homem em sujeito” (Ibid., p. 124), a saber, “no sentido de que a subjetividade humana operaria exclusivamente desde si a transformação do sentido do mundo” (Ibid., p. 124).

A ênfase da sua tese [de Heidegger] sobre a origem da época não cai sobre o fato de o homem promover a objetivação do mundo através de um comportamento autocentrado (a decisão em vista de si mesmo), mas, antes, sobre o fato de esse comportamento já ser acompanhado, em sua própria origem, pela objetivação do mundo sem ser, apenas por si, determinante dela. Ambos constituiriam “fenômenos essenciais” e co-originários da época, ou seja, formas estruturalmente correlativas de acontecimento da modernidade, da transformação do mundo em imagem de mundo. Mais além, a transformação epocal não poderia ser entendida como sendo tornada possível pelo “ente que nós mesmos somos”, tomado como fundamento ôntico da história. Esta não seria algo que o homem institui por e para si mesmo, mas que sucede aos entes, inclusive ao homem, destinando-os todos a um mesmo modo historicamente determinado de ser, a um único destino, que, por princípio, difere da totalidade do ente e nisso mesmo a “compreende”. Situado na origem da destinação moderna, o homem não seria, porém, capaz de determiná-la por meio de uma decisão, e isso por mais que se caracterize, na modernidade, por reivindicar e desempenhar o papel de fundamento dos entes em geral e, sobretudo, o de “princípio” da própria época⁶² (Ibid., p. 124).

Assim que Valentim aponta então para a necessidade de observar-se a importante distinção estabelecida por Heidegger “entre a condição do homem moderno, a de ser centro de referência do ente enquanto tal, e o acontecimento pelo qual se forja metafisicamente tal condição”, isto é, “entre o fenômeno da época, o homem como centro de tudo, e o seu fundamento, o destino da essência humana” (Ibid., p. 125).

Decorre disso que, para Heidegger, “é o acontecimento histórico-essencial que inaugura o ser do homem como subjetividade, não podendo, portanto, ser compreendido a partir do ser-aí humano assim determinado” (Ibid., p. 125).

A tese de Heidegger sobre a emergência ou surgimento da modernidade como uma época em que a condição humana se caracteriza pelo homem ser o centro de referência do ente enquanto tal não remete imediatamente para aquilo que geólogos, climatólogos, oceanógrafos, antropólogos, bem como filósofos começaram a chamar pelo nome particularmente sugestivo de Antropoceno?

Em certo sentido, o Antropoceno é justamente o período no qual de modo mais marcado se pode perceber que o homem “ocupa uma posição expressamente

⁶² “O decisivo é que o homem ocupa essa posição expressamente como a posição constituída por ele mesmo, mantém-na voluntariamente como a posição ocupada por ele e assegura-a como o solo de um possível desenrolar-se da humanidade. Só agora pode haver algo como uma posição do homem” (HEIDEGGER, 2002b, p. 115).

como a posição constituída por ele mesmo, mantém-na voluntariamente como a posição ocupada por ele e”, ademais, “assegura-a como o solo de um possível desenrolar-se da humanidade”: não é apenas sob essa condição, segundo Heidegger, que se pode discernir algo “como uma posição do homem” (HEIDEGGER, 2002b, p. 115)?

Desse modo, pode-se questionar: o Antropoceno não se define justamente pela posição singular do homem em relação à totalidade dos entes? Tal convergência, portanto, justifica a relação inicialmente apenas postulada entre metafísica e Antropoceno. Tal imbricação faz ver sob outro ângulo, por exemplo, questões como: o que caracteriza a modernidade?, qual a sua origem e o seu fim? Vive-se hoje de fato em uma época posterior à modernidade (isto é, “pós-moderna”, se sim, em que sentido)?

Nesse caso, de que maneira poder-se-ia equacionar a ideia habermasiana da modernidade como um “projeto inacabado” (HABERMAS, 2000, p. 1) com a perspectiva sombria que se vai agigantando de modo cada vez mais veloz a ponto de formar um possível horizonte último para a humanidade, no qual caberia pensar justamente a modernidade como um projeto acabado⁶³? Este será o tema discutido na próxima seção.

3.2 Fenomenologia, ecologia, antropologia

A busca por uma articulação entre fenomenologia, ecologia e antropologia está intrinsecamente ligada à discussão apresentada até o momento. Com a emergência de uma nova época dita do homem, as fronteiras ou limites entre diversas áreas do conhecimento devem ser revistas, reavaliadas e criticadas.

⁶³ Talvez seja preciso levar em conta o fato de que a “modernidade é marcada pela ambivalência. “Parece-me importante manter essa ambivalência e analisar a modernidade, ao mesmo tempo, como promessa e como ameaça à subjetividade” (VANDENBERGHE, 2005, p. 160). Tais palavras são dirigidas a uma reflexão sistemática sobre a metafísica social elaborada por Simmel, mas no presente contexto visam não a filosofia ou teoria social/sociológica de Simmel e sim a relação entre modernidade e Antropoceno tal qual apresentada até o momento. A citação de Vandenberghe, nesse sentido, proporciona então uma outra perspectiva acerca da modernidade: não visa apenas aquilo que a caracteriza positivamente, como sua relação com um projeto civilizatório-emancipador (Habermas), nem tampouco compreende a modernidade exclusivamente a partir de suas sombras, isto é, naquilo que comporta em termos de exploração, alienação, dominação, reificação e assim por diante. Buscar-se-á delinear em que sentido [ver-se-á: fenomenológico] se pode pensar o Antropoceno a partir dessa, por assim dizer, terceira via.

Pense-se, por exemplo, no papel da economia. A este respeito, Susan George⁶⁴ afirma em *O Relatório Lugano*⁶⁵:

Os sinais de perigo estão espalhados por toda a nossa volta, embora pouco registrados nos modelos econômicos padrões. A Natureza é o maior obstáculo de todos para o futuro do sistema de mercado aberto e não pode ser tratada como se fosse um adversário. A mensagem deve ser esta: proteger ou perecer. Estejam os economistas profissionais completamente cegos ou não ao perigo ecológico, eles se comportam como se quanto menos falarem sobre o assunto, melhor. Talvez temam que ao revelar ou analisar essa que é a maior de todas as contradições do nosso sistema econômico prejudiquem a preservação desse sistema, apesar de com isso arruinarem as pretensões científicas de sua própria disciplina e a sobrevivência de suas próprias profissões. Apesar das limitações das correntes econômicas e da sua grande rejeição [...] as economias devem, em última instância, ser analisadas como fluxo de energia, efetivo ou potencial, e de “entropia”, ou energia dispensável, que não está disponível. Em outras palavras, a economia, como qualquer sistema físico (inclusive o corpo humano), deve ser analisada da perspectiva da Segunda Lei da Termodinâmica⁶⁶. Essa lei é aplicável pela simples razão de que o nosso sistema econômico é um subsistema do mundo natural e não o contrário. Tornar a economia como um sistema e a natureza como um mero subsistema e, somente a partir daí, examinar os fenômenos da economia usando uma “epistemologia mecanicista” [...] é um procedimento puramente artificial. Acreditamos também que seja uma receita para o desastre (GEORGE, 2003, p. 26-27).

A situação paradoxal da economia contemporânea ilustra de maneira especialmente sugestiva a mudança na relação entre, por um lado, os seres humanos e, por outro lado, a natureza, os demais viventes e entes naturais (orgânicos e inorgânicos). O excesso ou a transgressão de certos limites naturais é o que constitui não apenas a economia praticada por profissionais, mas é também aquilo que participa intensamente no processo que engendrou (um processo ainda em curso) o que se busca aqui compreender como “Antropoceno”.

⁶⁴ Filósofa e politóloga americana (radicada na França).

⁶⁵ Nem romance, nem ensaio, este livro pode ser melhor descrito como uma experiência de pensamento na qual a autora “procurou colocar-se na posição daqueles que mais lucram com ela [a estratégia global do neoliberalismo] e descobriu que eles estavam inquietos porque, na perspectiva destes, ficava cada vez mais óbvio que o capitalismo é excludente, isto é, que não se pode ao mesmo tempo promover o capitalismo no século XXI e tolerar a reprodução de bilhões de humanos supérfluos para o sistema” (SANTOS, 2003, Apresentação).

⁶⁶ “A entropia de um sistema fechado aumenta com o tempo’ ou ‘o calor não poder ser transferido de um corpo mais frio para um corpo mais quente por meio de um processo auto-sustentado e contínuo” (GEORGE, 2003, p. 217).

No caso da supramencionada economia, tem-se uma prática científica calcada numa concepção antropológica problemática⁶⁷, que carrega em si pressuposições metafísicas e políticas que terminam pondo em causa seu próprio estatuto científico.

O exemplo da economia permite, portanto, reforçar aquilo que foi percebido no que tange à relevância da questão antropológica por um outro viés, por assim dizer a contrapelo, pois sabe-se bem da importância da economia no mundo contemporâneo – logo, discernir complicações desse tipo (antropológico) surgindo no interior de uma ciência tão valorizada e implodindo sua estrutura deve ser levado em consideração.

Se insinuando na economia e na geologia, sem dúvida alguma na política, certamente que também na cultura, obviamente na natureza e na história, a questão antropológica não pode ser deixada de lado em favor de uma ontologia – como no caso de Heidegger, tampouco pode ser abandonada pelo fato de “acolher no seu discurso as premissas do etnocentrismo no próprio momento em que o denuncia”, como Derrida mesmo reconhece⁶⁸.

Com o advento do Antropoceno e, por conseguinte, do estabelecimento de uma inaudita relação entre geologia e antropologia, surge a necessidade de se

⁶⁷ Precisamente, a ideia do “homem econômico” guiado exclusivamente pela ambição, de que fala George Brockway em *A morte do homem econômico* (1995). Nesse sentido, se torna bastante inteligível a observação de Nancy Mangabeira Unger, a saber, que o que caracteriza a civilização ocidental (incluindo sua periferia, como o Brasil) é o ter feito “da *hybris* sua virtude máxima” (2009, p. 148).

⁶⁸ O filósofo alemão sempre evitou a questão antropológica e buscou pensar o homem do ponto de vista do ser, isto é, ontológico. Desse ponto de vista, a antropologia seria algo da ordem do instrumental, uma forma de questionar e conhecer meramente derivada e inautêntica. Derrida, por sua vez, afirma o seguinte sobre a antropologia (ou etnologia): “Pode-se dizer com toda a segurança que não há nada de fortuito no fato de a crítica do etnocentrismo, condição da Etnologia, ser sistemática e historicamente contemporânea da destruição da história da Metafísica. Ambas pertencem a uma única e mesma época. Ora, a Etnologia – como toda a ciência – surge no elemento do discurso. E é em primeiro lugar uma ciência europeia, utilizando, embora defendendo-se contra eles, os conceitos da tradição. Consequentemente, quer se queira quer não [...], este acolhe no seu discurso as premissas do etnocentrismo no próprio momento em que o denuncia. Esta necessidade é irreduzível, não é uma contingência histórica”. E o que Derrida acrescenta a seguir apresenta forte vínculo com o que se pretende neste trabalho: “[...] Se ninguém lhe pode escapar, se portanto ninguém é responsável por ceder a ela, por pouco que seja, isto não quer dizer que todas as maneiras de o fazer sejam de igual pertinência. A qualidade e a fecundidade de um discurso medem-se talvez pelo rigor crítico com que é pensada essa relação com a história da Metafísica e aos conceitos herdados. Trata-se aí de uma relação crítica à linguagem das ciências humanas e de uma responsabilidade crítica do discurso. Trata-se de colocar expressa e sistematicamente o problema do estatuto de um discurso que vai buscar a uma herança os recursos necessários para a desconstrução dessa mesma herança” (DERRIDA, 2014, p. 235).

pensar filosoficamente uma vez mais a questão acerca da essência e dos fins⁶⁹ do homem, o que ele pode esperar, o que deve fazer, como se autolimitar, evitar a *hybris*?

Mas essas questões não podem ser pensadas exclusivamente a partir da fenomenologia heideggeriana. Pois, se é certo que foi com Heidegger que se tornou possível situar filosoficamente, num primeiro momento, toda a gama de problemas que surgem com o Antropoceno, também é certo que o filósofo alemão não será aquele que as irá responder.

Isso porque, como bem ressaltou Duque-Estrada acerca da crítica derridiana a Heidegger:

segundo Derrida, o pensamento de Heidegger acaba por potencializar e refinar, em certa medida, aquilo mesmo que ele pretende criticar. É que, se por um lado, os motivos da autenticidade ou propriedade [...] e da verdade do ser, que são absolutamente centrais ao pensamento de Heidegger, logram destruir o humanismo e o antropologismo metafísico, por outro lado, estes mesmos motivos acabam por constituir, como diz Derrida, “uma outra insistência do homem, rendendo, superando, suprimindo” aquilo mesmo que é alvo de sua destruição. Apesar de todos os deslocamentos e abalos que ele provoca sobre o edifício metafísico e, em particular, sobre o próprio conceito de sujeito, o [*ser-aí*] heideggeriano, este ente que *nós* mesmos somos e que se caracteriza, essencialmente – isto é, naquilo que lhe é *mais próprio* –, pela compreensão do ser (ou sua abertura ao ser), acaba ocupando o lugar do sujeito, preservando deste último, observa Derrida, certos traços que lhe são essenciais, como, por exemplo, e em primeiro lugar, aquele da relação a si. Assim, em sua relação *própria* consigo mesmo, o [*ser-aí*], mesmo não sendo mais o sujeito, acaba não apenas preservando a estrutura da relação a si *enquanto tal* – que passa, então, a ser entendida enquanto relação ao ser –, mas também repetindo a atribuição desta estrutura ao homem, como sua marca essencial e distintiva. Portanto, também em Heidegger, há que se notar uma espécie de *continuum* metafísico [...], que liga, como diz Derrida, “o nós do filósofo ao ‘nós-homens’, ao *nós* no horizonte da humanidade”; como se o signo ‘homem’, continua Derrida, não tivesse qualquer origem, qualquer limite histórico, cultural, lingüístico” (DUQUE-ESTRADA, 2008, p. 18-19).

⁶⁹ Entenda-se a menção da “questão acerca da essência e dos fins do homem” em sentido desconstruído. Trata-se não de considerar tais problemas como centrais do ponto de vista filosófico-político, ético e assim por diante, mas de observar que há noções mais ou menos explícitas do que seja a essência e quais sejam os fins dos seres humanos presentes no campo simbólico e na práxis social, política, científica, teológica e etc. de modo generalizado em nosso tempo e que urge criticar à luz daquilo que tem sido discutido neste trabalho, pois possuem bastante influência tanto no modo como se pensa o conhecimento da natureza quanto no que tange à relação entre a natureza e os seres humanos. O sentido atribuído àquela questão é, portanto, o de uma problematização e deslocamento da antropologia em relação à importância crescente que a ecologia deve ter no quadro referencial-teórico de todo pensar filosófico interessado nas questões apresentadas aqui.

No sentido daquilo que foi exposto acima sobre Heidegger e sua crítica por Derrida nos primeiros capítulos, Duque-Estrada remete ainda para outro aspecto importante da problemática do humanismo no pensamento heideggeriano (tema a partir do qual se pode vislumbrar a necessidade da conexão proposta nesta seção entre fenomenologia, antropologia e ecologia) que convém salientar. Assim, Duque-Estrada prossegue o argumento da seguinte forma:

Basta lembrar, quanto a isto, a afirmação do próprio Heidegger, que diz ser necessário pensar contra o humanismo porque este “não coloca bastante alto a *humanitas* do homem”. Assim, para Derrida, por insistir no signo “homem”, mesmo que por outras vias que não as do humanismo, o pensamento heideggeriano comporta ainda um fechamento que nega, exclui ou reprime a dissociação e a heterogeneidade que são estruturais tanto à chamada relação a si, quanto à relação com o outro. Uma figura deste fechamento consiste no privilégio que Heidegger dá ao que chama de *Versammlung*, reunião (*gathering*, diz Derrida em inglês), que sempre se sobrepõe, que é sempre mais poderosa, observa Derrida, do que a dissociação. (Ibid., p. 19).

É, portanto, com Heidegger que se torna possível propor uma aproximação teórico-filosófica ao tema do Antropoceno – a forma radical com que buscou pensar o homem e a relação entre natureza e história a partir da noção de ser no mundo é o que justifica ter-se tomado a perspectiva fenomenológica heideggeriana como ponto de partida. Contudo, a articulação entre fenomenologia, antropologia e ecologia só pode ser realizada satisfatoriamente após a crítica estabelecida por Derrida aos elementos metafísicos remanescentes no pensamento de Heidegger, bem como à permanência de um certo vínculo da filosofia de Heidegger com o humanismo (um vínculo sutil, intrincado, mas ainda um vínculo como se pode compreender a partir do estudo realizado no capítulo 2). A articulação teórica proposta permite conciliar a crítica à metafísica com a busca pelo desenvolvimento de conhecimento positivo acerca da relação entre história e natureza no Antropoceno, isto é, na contemporaneidade.

Isso porque articular a fenomenologia a estes âmbitos do conhecimento permite tratar de temas relacionados ao sujeito sem recair-se em qualquer espécie de subjetivismo, solipsismo, humanismo ou etnocentrismo, assim como também possibilita uma investigação sobre a natureza que não a objetifique, pura e simplesmente.

A crítica ao humanismo que se inicia com Heidegger e é aprofundada por Derrida pressupõe justamente um descentramento ou deslocamento do sujeito, e se, por um lado, pode-se ressaltar com Derrida que a crítica à metafísica é contemporânea do surgimento do discurso antropológico, por outro lado é possível dizer-se também que a crítica à metafísica (compreendida aqui no âmbito do período moderno iniciado com Descartes – como indica Heidegger em seu ensaio sobre a época das imagens do mundo e em outros textos) surge por necessidade eco-lógica, isto é, de compreender-se a relação dos seres humanos consigo mesmos e com os demais entes no contexto de algo mais abrangente a que poderíamos chamar de “Sistema Terra” (VIVEIROS DE CASTRO; DANOWSKI, 2014).

Desse modo, o que é visado pela crítica ao humanismo não é, absolutamente, uma teoria antihumanista tão radical a ponto de destruir qualquer possibilidade de defesa racional “da integridade das pessoas, dos direitos humanos, das liberdades cívicas, etc.” (WOLIN, 1995, p. 321), como afirmou Wolin em seu livro *Labirintos*.

Ao fazer tal afirmação, torna-se patente o fato de que o autor de *Labirintos* ignorou aquilo que Heidegger disse a propósito do teor de sua crítica em *Sobre o humanismo*: como dito acima, o filósofo alemão criticou o humanismo com o intuito de alçar o pensamento sobre o ser humano em um nível mais aprofundado, a fim de compreender sua especificidade como ente que tem o caráter de ser-no-mundo e, portanto, se configura como abertura e compreensão de ser.

Tal perspectiva não é isenta de críticas e tais foram desenvolvidas a partir de Derrida no capítulo anterior. Vale salientar, portanto, sem concordar com Wolin mas também à revelia de Heidegger, que este é um filósofo hiperhumanista, no sentido de que não rejeitou simplesmente os princípios políticos básicos daquilo que vem a ser chamado de direitos humanos, mas procurou problematizar os pressupostos epistemológicos dos mesmos de um ponto de vista ontológico radical, com o intuito de pensar o ser humano em sentido mais elevado que aquele transmitido pela tradição humanista.

O sentido dessa crítica é precisamente o de refletir-se sobre quem é o sujeito, o que é o homem ou o ser humano – pergunta cujo esclarecimento é fundamental para o estabelecimento positivo de normas, princípios, direitos ou deveres, bem como para a instituição de práticas formativo-educacionais, projetos

relativos às políticas públicas ou tomadas de decisão sobre os destinos das comunidades humanas e suas tradições etc.

Portanto, a crítica mencionada não visa rechaçar os direitos humanos⁷⁰ ou defender algum tipo de política da diferença relativista/niilista e sim colocar o humanismo em perspectiva. Esse colocar em perspectiva que a desconstrução do humanismo⁷¹ (mais especificamente, do sujeito definido humanisticamente) permite empreender visa deslocar o humanismo do centro de referência ético, político, epistemológico, teórico e/ou prático, ideológico por fim que sustenta uma ideia de soberania do sujeito, como diria Derrida ou, nos termos de Wolin “uma posição de absoluta preeminência” (Id., 318).

Desse modo, não se trata de abdicar do sujeito propriamente dito, mas de situá-lo em contexto mais amplo e retirá-lo de uma posição soberana incompatível com aquilo que fenomenologicamente se busca atender (e, sobretudo, compreender): as coisas mesmas.

3.3 Possibilidades e limites da fenomenologia no Antropoceno

A fim de avaliar a pertinência da investigação fenomenológica no contexto compreendido a partir da ideia de Antropoceno, faz-se sumamente importante indagar se a fenomenologia, cujo objetivo explícito é o de “mostrar o ente tal qual ele se mostra em si mesmo” (HEIDEGGER, 2012a, p. 121) a partir da questão pelo sentido de ser, poderia estar, de algum modo, atrelada ao que Latour denominou a

⁷⁰ Afinal de contas, “[m]arcar uma distância em relação a toda e qualquer ‘insistência no homem’, inclusive àquela percebida no texto de Heidegger, não significa, portanto, aderir a um pensamento inumano ou simplesmente assumir uma hostilidade ao homem. Significa, antes, afastar-se do enclausuramento em torno da autoridade da presença; mesmo que já não se trate da presença enquanto algo presente, mas enquanto um vir-à-presença, uma presentificação, que se dá à luz da verdade [...], da autoridade dessa verdade – do ser” (DUQUE-ESTRADA, 2005, p. 254-255).

⁷¹ A respeito da desconstrução do sujeito, Duque-Estrada afirma: “Liquidação, eliminação ou dissolução do sujeito é uma falsa imputação. A desconstrução do sujeito – mas isso vale também, como Derrida faz questão de deixar claro com frequência, para muitas outras formas de questionamento do sujeito que se desenvolveram notadamente na França por autores como Foucault, Deleuze, Lyotard e outros – significa, antes, um questionamento e um deslocamento de sua pretensa centralidade, de seu pretense caráter originário ou fundacional. O sujeito passa a ser pensado a partir de múltiplas determinações, como ocupando certo lugar dentro de certa economia. Enfim, ele é reinscrito numa rede mais ampla de conceitos, e isso nada tem a ver com liquidação, eliminação ou dissolução” (Id., p. 253).

Constituição⁷², isto é, ao ato/processo que funda aquilo que é considerado como próprio do Moderno. Em outras palavras, “[a] possibilidade epocal da subjetividade humana [teria ainda sido] pensada subjetivamente”, mais especificamente,

[A] partir de uma “concepção”, ou seja, de um determinado comportamento ou possibilidade de ser do homem, como se este fosse capaz, notadamente por meio do exercício da liberdade suposta como espontaneidade incondicionada, de constituir para si, unicamente a partir de si mesmo, a posição de sujeito enquanto verdade do ente (VALENTIM, 2011, p. 121)[?]

Tal pergunta adquire sentido ao compreendermos o “próprio do Moderno” como o trabalho de purificação que constitui o conhecimento científico de modo distinto e superior ao processo marginal de proliferação dos híbridos (ou “misturas de formas puras”, “quase-objetos”) a partir dos quais os cientistas, mediante seu trabalho de purificação, identificam o que neles é sujeito e o que é objeto e, por conseguinte o que é verdadeiro e o que é falso e assim por diante.

As explicações modernas assim concebidas, segundo Latour, “consistiam (...) em clivar os mistos para deles extrair o que era proveniente do sujeito (ou do social [poderíamos acrescentar: ou do histórico]) e o que era proveniente do objeto” (LATOURE, 2013, p. 76).

Bem compreendidos o significado dos termos “Constituição” e “Moderno” e a intenção geral do projeto heideggeriano (precisamente o de dar um passo atrás e tematizar a questão do ser como o impensado na história da filosofia), com todas as suas consequências para a compreensão dos conceitos de sujeito e objeto no interior de seu pensamento (deslocamentos, mudanças, “destruições” ou desconstruções), cabe perguntar: seria o caso de o pensamento de Heidegger poder ser considerado como um dos “quatro repertórios modernos”⁷³ de explicação da

⁷² Ato/processo que funda aquilo que é considerado como próprio do Moderno, segundo Latour.

⁷³ “O primeiro repertório trata da realidade exterior de uma natureza da qual não somos mestres, que existe fora de nós e que não conta nem com nossas paixões nem com nosso desejo, ainda que sejamos capazes de mobilizá-la e de construí-la. O segundo repertório trata do laço social, daquilo que liga os humanos entre si, das paixões e desejos que nos agitam, das forças personificadas que estruturam a sociedade – a qual nos ultrapassa, ainda que seja construída por nós. O terceiro trata da significação e do sentido, dos actantes que compõem as histórias que contamos uns aos outros, das provas que eles enfrentam, das aventuras que atravessam, dos tropos e dos gêneros que os organizam, das grandes narrativas que nos dominam infinitamente, ainda que sejam simultaneamente texto e discurso. O quarto, enfim, fala do Ser, e desconstrói aquilo de que nos esquecemos quando nos preocupamos apenas com o ente, ainda que a diferença do Ser esteja distribuída pelos entes, coextensivos à sua própria existência” (LATOURE, 2013, p. 87).

realidade, vinculados ao propósito de “acomodar a proliferação de quase-objetos” (LATOUR, 2013, p. 87), isto é, de híbridos? Isto é, Latour está correto ao incluir Heidegger entre os modernos e, assim, tomá-lo como um pensador enclausurado no pensamento dicotômico entre sujeito-objeto que pretendeu ele mesmo criticar e deslocar?

Trazer à tona o problema exposto por Latour não obriga necessariamente a interrogar o pensamento de Heidegger de maneira extrínseca ou superficial. Pelo contrário, essa possível pertença indesejada à comunidade dos modernos no que tange a uma suposta permanência de motivos problemáticos em sua ontologia é bastante sugestiva, por permitir uma avaliação cuidadosa sobre o grau de comprometimento⁷⁴ do fenomenólogo alemão com a dicotomia que interessa mais diretamente aqui, a dicotomia (até mesmo oposição) entre natureza e história em termos ainda não discutidos nas seções e nos capítulos anteriores.

O problema exposto no interior da filosofia de Heidegger apresenta ainda sob outra forma (não explorada ainda), uma articulação igualmente surpreendente com a questão que se impõe presentemente, a partir da crise ambiental/civilizacional, estabelecida neste trabalho como pano de fundo da discussão teórica proposta.

Com o advento do homem como agente geológico e da Terra como agente histórico, surge uma nova situação em que se faz necessário questionar o estatuto onto-epistemológico das noções de sujeito e objeto a partir do quadro teórico assumido, isto é, a partir da fenomenologia. O que remete necessariamente para a questão colocada a Heidegger acima.

⁷⁴ Que há comprometimento, viu-se a partir da discussão desenvolvida ao longo dos dois primeiros capítulos, sobretudo (naquele contexto, viu-se o comprometimento de Heidegger com o humanismo metafísico por uma certa “insistência no homem” que o impediu de elaborar apropriadamente a questão do animal – nesse sentido, Heidegger seria ainda um pensador antropocêntrico, o que se observou a partir do modo como o pensador alemão caracterizou o ser humano, a saber, formador de mundo. Interessa no entanto averiguar se o envolvimento heideggeriano com a metafísica ocorre igualmente em um sentido do qual Heidegger procurou mais explicitamente se desviar por meio da “transversão” da metafísica – como bem observou Gadamer em *Hegel – Husserl – Heidegger* (2015): logo, é fundamental entender qual o grau de comprometimento da filosofia heideggeriana com a epistemologia moderna. Caso a crítica seja infundada, o que se pretende demonstrar a seguir, será possível observar as múltiplas vias abertas à investigação fenomenológica no cenário contemporâneo.

Por tratar-se de uma crise ambiental/civilizacional e não simplesmente intracivilizacional, econômica ou social, a mesma faz emergir novas questões, novos problemas; quiçá, novas respostas a problemas historicamente recorrentes, clássicos por assim dizer. Pois, se “[o]s materiais e análises das causas (antrópicas) e as consequências (catastróficas) da ‘crise’ planetária vêm se acumulando com extrema rapidez [...]” (VIVEIROS DE CASTRO; DANOWSKI, 2014, p. 11), então não apenas a tradicional pergunta acerca do humano retorna com certa urgência ao centro dos interesses filosóficos, científicos e políticos contemporâneos. A própria forma de interrogar e investigar tal tema deve mudar – quer se pense nos termos da economia, como exemplificado em seção anterior deste trabalho ou se tenha em mente a forma de fazer ciência criticada por Latour.

Assim, ao considerar-se a imbricação entre natureza e história não admitindo como referência central o sujeito que conhece (transcendental) ou o *ser-aí* que compreende e interpreta, atribuindo um sentido (justamente o que se procurou fazer ao longo do trabalho), é possível perceber que o ente humano já não pode mais ser compreendido pura e exclusivamente como ser histórico – nem tampouco como ser “meramente” natural. Se a moderna ruptura entre história e natureza torna-se questionável devido ao acúmulo de experiências e de conhecimento teórico/científico sobre as causas antrópicas dos problemas naturais que ora enfrentamos e Heidegger já havia questionado tal ruptura de modo particularmente original⁷⁵, então o humano não é pura transcendência histórica em relação à natureza, assim como esta já não pode ser tomada como passado puro, presente eterno ou universal estático correlacionado a uma multiplicidade histórica (dinâmica) de culturas.

Essa ruptura, fundada no que Bruno Latour chamou “Constituição” moderna (LATOURE, 2013, p. 19), permitiu até o momento não apenas concepções filosóficas e científicas que consideram natureza e história dispostas hierarquicamente e de modo assimétrico, nas quais a natureza tem pouco valor (exceto, diria Heidegger, como recurso a ser explorado, “reserva de energia”), mas estranhamente a própria história (a partir da perspectiva científica), normalmente

⁷⁵ Sobre esse tema, veja-se o capítulo 1, mais especificamente a seção “Existência e história”.

considerada prerrogativa do humano, tem pouca relevância para a compreensão das coisas naturais, posto que desvinculada das mesmas.

A natureza objetiva segundo tal perspectiva seria, assim, indiferente para a realidade humana, histórica, subjetiva, a não ser pelo fato de a sua manipulação viabilizar ocasionais vantagens no interior do mundo histórico, isto é, humano. Nesse sentido, a Constituição mencionada por Latour apresenta uma tensão e um paradoxo difíceis de conciliar. Em suas palavras:

No mundo da revolução copernicana, onde tudo deveria poder ser colocado entre os pólos [sic] da natureza e da sociedade, a história no fundo não valia nada. Tudo o que se fazia era descobrir a natureza ou desdobrar a sociedade ou aplicar uma coisa sobre a outra. Os fenômenos nada mais eram do que o encontro de elementos que estavam presentes anteriormente. Havia uma história contingente, mas apenas para os humanos, desvinculada das coisas naturais (LATOURE, 2013, p. 80).

Situada nesse quadro teórico e prático da situação política e onto-epistemológica contemporânea, encontra-se a crítica latouriana à fenomenologia (como já se buscou indicar acima). Segundo Latour, a fenomenologia realizaria, pela última vez, a grande separação entre natureza e história

abandonando os dois pólos da consciência pura e do objeto puro, e deitando-se, literalmente, no meio, para tentar cobrir com sua grande sombra o espaço agora vazio que ela sentia não ser mais capaz de absorver” (LATOURE, 2013, p. 58).

Assim, diz o filósofo, “[a] noção de intencionalidade transforma a distinção, a separação, a contradição em uma tensão insuperável entre o objeto e o sujeito” (LATOURE, 2013, p. 58).

O aspecto notado acima a propósito da crise ambiental/civilizacional encontra-se vinculado ao contexto de surgimento do problema epistemológico e ontológico que interessa pensar a partir da fenomenologia: a constatação recente de que a “transformação dos humanos em força geológica, ou seja, em um fenômeno ‘objetivo’, em um objeto ‘natural’, em um ‘contexto’ ou ‘ambiente’ condicionante” implica diretamente a “intrusão de Gaia [Terra] no mundo humano, dando ao Sistema Terra a forma ameaçadora de um sujeito histórico, um agente político, uma pessoa moral” (VIVEIROS DE CASTRO; DANOWSKI, 2014, p. 26).

Assim, uma fenomenologia dedicada a pensar as questões ontológicas, políticas, os pressupostos filosóficos e as questões éticas e antropológicas que emergem com o advento do Antropoceno, para ser elaborada conseqüentemente deve responder à questão suscitada pela crítica latouriana. A partir da resposta a tal questão a princípio tão abstrata e aparentemente mais próxima da discussão metafísica e epistemológica, pretende-se alcançar uma maior clareza sobre a articulação natureza-história, aqui tomada como objeto a ser investigado no interior das mudanças cosmopolíticas contemporâneas.

A crítica de Latour, contudo, é extrínseca e insuficiente, pois a relação entre sujeito e objeto não é determinada pelo horizonte denominado por ele Constituição do Moderno. Não se trata para Heidegger de um sujeito puro que compreende um objeto puro, isto é, portanto, da reprodução do modo de pensar moderno em relação ao modo de conhecer científico que ocorreria por “purificação” daquilo que é sujeito e daquilo que é objeto e conseqüente acomodação em relação assimétrica daquilo que não é nem sujeito puro, nem tampouco objeto puro – mas um “híbrido” com valor epistêmico reduzido. Pelo contrário, para Heidegger a relação entre sujeito e objeto é determinada pelo mundo enquanto estrutura de significância. Nesse sentido, o filósofo afirmou que

de maneira tão originária quanto o ser-aí é com os outros, ele é originalmente ser com um ente à mão e um ente presente à vista. [...] Ele é [...] ser-aí, como o ente para o qual o que está em jogo é ele mesmo, de modo co-originário como ser-com os outros e ser junto ao ente intramundano (HEIDEGGER, 2016, p. 431).

É, portanto, graças a essa abertura promovida pela filosofia heideggeriana para a colocação da questão sobre a relação entre natureza e história em sentido diverso daquele tradicional que se pode entrever possibilidades de investigação relevantes no âmbito dos problemas teóricos e práticos que surgem com o advento do Antropoceno.

Se, porventura, como expresso no capítulo 2 acerca da crítica de Derrida a Heidegger se pode acenar para os limites da tematização heideggeriana da relação em questão, faz-se sobremaneira importante reconhecer a importância e atualidade de suas ideias para a compreensão de aspectos fundamentais do mundo contemporâneo. Nesse sentido, a crítica derridiana a Heidegger se mostra como

herdeira de um potencial reflexivo e compreensivo bastante vasto e a respeito do qual (e como foi evidenciado no capítulo mencionado acima) soube manter-se à altura, avançando em direção a uma concepção da relação entre história e natureza que não mais se pauta pela demarcação de uma fronteira ou limite entre ambas, mas complica tais fronteiras ou limites com o intuito de captar aquilo que surge em sua singularidade – em sua diferença.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do desenvolvimento temático do problema tão clássico quanto contemporâneo da relação de oposição entre natureza e história, aquilo que pode ser constatado de modo a não deixar espaço para dúvidas é precisamente a pertinência do resgate do discurso fenomenológico sobre a supracitada questão. Diante disso, é possível observar que a tradição fenomenológica é constantemente referida neste trabalho como especialmente importante para a expressa elaboração de um quadro teórico-conceitual consistente e adequado à necessidade de pensar-se sobre um assunto que parece ser tão indiferente e tão intimamente conectado com as principais aspirações humanas modernas.

O propósito de pensar a natureza e a história em chave fenomenológica surgiu diante de um problema urgente nos tempos que correm: o advento do Antropoceno. O reconhecimento da importância e do impacto da ação humana em nível global e como fenômeno que tende a intensificar-se e agravar-se progressivamente caso não haja qualquer tentativa de resistência animou cada etapa da incursão realizada no trabalho. Vale ressaltar que a fenomenologia não foi, nesse sentido, uma opção teórica selecionada no “mercado de teorias” por comodidade ou de modo arbitrário.

A fenomenologia deixa entrever seu potencial liberador de uma nova perspectiva sobre a história e a natureza, como se pode compreender a partir do que foi apresentado no capítulo 1, ao contrário de outras tradições epistemológicas que se constituem acriticamente sobre o terreno filosófico moderno, sem questionar seus pressupostos. Nesse sentido, aquelas tradições não questionaram suficientemente os problemas eco-éticos, epistemológico-políticos, econômicos e metafísicos subjacentes à ordenação e hierarquização ontológica das coisas e das pessoas em um contexto gradativamente menos sustentável em qualquer sentido que se possa conceber ao considerar-se. Assim, a primeira parte destinou-se a explicitar a via aberta e trilhada por Heidegger no sentido de pensar a *diferença ontológica* e o lugar da natureza na ontologia heideggeriana profundamente imbuída pela preocupação com a história.

Se a apresentação das ideias heideggerianas acerca da história e da natureza ensejou, por um lado, uma crítica à concepção indiferenciada de natureza e uma reflexão ontológico-histórica sobre a formação de mundo e a posição do

sujeito no contexto moderno – reflexão esta que permitiu lançar luz sobre alguns dos elementos que caracterizam o surgimento do Antropoceno de um ponto de vista metafísico e epistemológico; por outro lado, expôs os limites do tratamento de Heidegger a tais questões, precisamente o objeto de estudo do capítulo 2.

Desse modo, o segundo capítulo versou sobre dois pontos principais: aspectos centrais do pensamento da desconstrução derridiano e a crítica de Derrida a Heidegger a partir da detecção de elementos metafísico-humanistas remanescentes na ontologia fundamental e que foram determinantes para a elaboração das noções de *ser-no-mundo*, *ser-aí* e a sua consideração como *formador de mundo* em detrimento dos animais não humanos que seriam *pobres de mundo*. Essas duas vias seguidas no capítulo em questão permitiram a compreensão do ponto de partida derridiano para a crítica a Heidegger, sem a qual o próprio entendimento da importância da crítica de Derrida poderia ser prejudicado.

Nesse contexto, pode-se observar em que sentido Heidegger, apesar de todos os abalos à metafísica causados pela sua reflexão ontológica não pode realizar sem problemas sua busca por uma transversão da metafísica. Com o desenvolvimento dos dois capítulos, a sequência do trabalho, no terceiro capítulo, deu-se a partir de uma apresentação mais direta do cenário contemporâneo no qual a fenomenologia deve ser situada, do ponto de vista teórico e prático, para em seguida defender-se a ideia de uma reformulação da fenomenologia de acordo com a necessidade que as mudanças históricas, políticas, geológicas, certamente naturais, também culturais em sua conexão com questões metafísicas e filosóficas bastante amplas impõem ao pensamento atual.

A necessidade que tais mudanças geram em termos de uma fenomenologia por vir, portanto, é a de uma fenomenologia desenvolvida sistematicamente em consonância com a antropologia e a ecologia, posto que uma renovação da tradição fenomenológica parece ser desejável, a fim de que continue tendo um papel importante nas discussões filosóficas contemporâneas, sobretudo na emergente era em que as ações humanas possuem uma relevância incomparável do ponto de vista planetário com qualquer outro período ou momento da existência humana (e mesmo anterior) na Terra.

Referências

ALVES, J. E. D. Os sete anos mais quentes do Antropoceno. **Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, 23 jun. 2016.

_____. **Antropoceno: a força destruidora de uma espécie**. Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, 26 jan. 2017.

AUBENQUE, P. **Desconstruir a metafísica?**. Trad. de Aldo Vanucchi. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

BAIMA, C. Antropoceno, a Humanidade como força planetária. **Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, 15 jan. 2016.

BARASH, J. A. **Heidegger e o seu século – tempo do Ser, tempo da história**. Trad. de André do Nascimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

BIMBENET, É. **O animal que não sou mais**. Trad. de Maurício José d'Escragnolle Cardoso. Curitiba: Ed. UFPR, 2014.

BROCKWAY, G. P. **A morte do homem econômico: princípios para uma economia no futuro**. Barueri, SP: Ed. Nobel, 1995.

CARVALHO, M.; LYRA, E. **Heidegger**. São Paulo: ANPOF, 2015.

CARVALHO, M. C. A. **Heidegger e a relação homem-técnica-natureza na crise ambiental contemporânea**. 2014. 81 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUCRJ, Rio de Janeiro, 2014.

COCCIA, E. **A vida sensível**. Trad. de Diego Cervelin. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2013.

COSTA, A. de C. **Guerra e paz no Antropoceno: uma análise da crise ecológica segundo a obra de Bruno Latour**. 2014. 133 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUCRJ, Rio de Janeiro, 2014.

DERRIDA, J. **Do espírito: Heidegger e a questão**. Trad. de Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papyrus, 1990.

_____. **Margens da filosofia**. Trad. de Joaquim T. Costa; Antonio M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991.

_____. **A voz e o fenômeno: introdução ao problema do signo em Husserl**. Trad. de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1994.

_____. **Mal de arquivo: uma impressão freudiana**. Trad. de Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001a.

_____. **Posições**. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001b.

_____. **O animal que logo sou**. Trad. de Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

_____. **De que amanhã...: diálogo**. Trad. de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

_____. **Gramatologia**. 2 ed. Trad. de Mirian Schnaiderman; Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2011.

____. **A escritura e a diferença**. Trad. de Maria Beatriz M. Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 2014.

____. **A besta e o soberano** (Seminário): vol. I (2001-2002). Edição estabelecida por Michel Lisse, Marie-Louise Mallet e Ginette Michaud. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016a.

____. **O monolinguismo do outro ou a prótese de origem**. Trad. de Fernanda Bernardo. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2016b.

DUQUE-ESTRADA, P. C. (Org.). Derrida e a escritura. In: **Às margens**: a propósito de Derrida. São Paulo: Loyola, 2002.

____ (Org.). Alteridade, Violência e Justiça: Trilhas da Desconstrução. In: **Desconstrução e ética** – ecos de Jacques Derrida. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004.

____. Derrida e a crítica heideggeriana do humanismo. In: **Pensar a desconstrução**. NASCIMENTO, E. Org. São Paulo: Estação liberdade, 2005.

____ (Org.). **Espectros de Derrida**. Rio de Janeiro: NAU Editora: Ed. PUC-Rio, 2008a.

____. Sobretudo... o perdão: (im)possibilidade, alteridade, afirmação. In: P. C. DUQUE-ESTRADA (Org.). **Espectros de Derrida**. Rio de Janeiro: NAU Editora: Ed. PUC-Rio, 2008b.

EECKHOUT, L. V. Efeito do aquecimento global sobre o equilíbrio nutricional será fatal, aponta estudo. **Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, 07 mar. 2016.

EYBEN, P.; RODRIGUES, F. W. Org. **Cada vez o impossível**: Derrida. Vinhedo: Editora Horizonte, 2015.

FISCHER, M. **Futuros antropológicos**: redefinindo a cultura na era tecnológica. Trad. de Luiz Fernando Dias Duarte e João de Azevedo e Dias Duarte. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

FLORES, S. A Cúpula de Paris e o aquecimento global que nos empurra para o abismo. Trad. de Cepat. **Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, 01 dez. 2015.

GADAMER, H.-G. **Hermenêutica em retrospectiva**. 2 ed. Trad. de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012a.

____. **Hegel – Husserl – Heidegger**. Trad. de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012b.

GEORGE, S. **O Relatório Lugano**: sobre a manutenção do capitalismo no século XXI. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

GUIGNON, C. Org. **Poliedro Heidegger**. Trad. de João Carlos Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**: doze lições. Trad. de Luiz S. Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

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. **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

____. **A origem da obra de arte**. Trad. de Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 1992.

- ____. **Caminhos de Floresta**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002a.
- ____. O tempo da imagem no mundo. In: **Caminhos de Floresta**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002b.
- ____. **Ensaio e conferências**. 8 ed. Trad. de Emmanuel Leão, Gilvan Fogel, Márcia Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2002c.
- ____. **Os Conceitos fundamentais da metafísica**: mundo, finitude, solidão. Trad. de Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- ____. **Introdução à Metafísica**. 2 ed. Trad. de Marco Antonio Casanova. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- ____. **Ser e tempo**. Trad. de Fausto Castilho. Campinas: Editora da UNICAMP; Petrópolis: Vozes, 2012a.
- ____. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Trad. de Marco A. Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012b.
- ____. **Ontologia**: hermenêutica da faticidade. 2 ed. Trad. de Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2013.
- ____. **Ser e tempo**. 9 ed. Trad. de Márcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2014a.
- ____. **Fenomenologia da vida religiosa**. 2 ed. Trad. de Enio Paulo Giachini; Jairo Ferrandin; Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014b.
- HODGE, J. **Heidegger e a ética**. Trad. de Gonçalo Couceiro Feio. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- INWOOD, M. **Heidegger**. Trad. de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- KAHLMAYER-MERTENS, R. S. **10 lições sobre Heidegger**. Petrópolis: Vozes, 2015.
- LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. 3 ed. Trad. de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 2013.
- ____. Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno. Trad. de Renato Sztutman. **Revista de Antropologia (USP)**, São Paulo, v. 57, n. 1, p. 11-31, jan. 2014.
- LÉVINAS, E. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Trad. de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget: 1997.
- LINS, F. A hiperfenomenologia: espectros de Husserl em Derrida. **Sens Public** (Lyon), v. --, p. -/ n 365, 2006.
- LLORED, P. A ética animal de Jacques Derrida. In: **Cada vez o impossível**: Derrida. Piero Eyben e Fabricia Wallace Rodrigues. Org. Vinhedo: Editora Horizonte, 2015.
- LOPARIC, Z. A metafísica e o processo de objetificação. **Natureza humana**, v. 10, n. 2, São Paulo, dez. 2008.

____. Martin Heidegger e os fundamentos da existência. In: **O pensamento alemão no século XX: grandes protagonistas e recepção das obras no Brasil**. Vol. 1. Jorge de Almeida e Wolfgang Baader. Org. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

MARTINI, B.; RIBEIRO, C. G. Antropoceno: A época da humanidade?. **Ciência Hoje**, São Paulo, p. 38-43, 01 jul. 2011.

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.

MOOSBURGER, L. B. **“A origem da obra de arte” de Martin Heidegger**: tradução, comentário e notas. 2007. 149 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Paraná, UFPR, Curitiba, 2007.

NETO, M. P. **A linguagem em Derrida e Agamben**: escritura e gesto. In: Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS, 2011, Porto Alegre. Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011. p. 79-95.

____. **A Escritura da Natureza**: Derrida e o materialismo experimental. 2014. 299 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS, Porto Alegre, 2014.

PEETERS, B. **Derrida**. Trad. de André Telles. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

POE, E. A. Berenice. In: **Histórias Extraordinárias**. Trad. de Brenno Silveira et al. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

REIS, R. R. Hermenêutica da natureza e Biologia, em Ser e Tempo e nos Conceitos Fundamentais da Metafísica. In: I Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia, 2007, Lisboa. **A fenomenologia luso-brasileira Resumos das Conferências**. Lisboa, v. 1, 2007.

____. Natureza e normatividade na hermenêutica ontológica de Heidegger – parte I. **Natureza Humana**, v. 12(1): 9-54, jan.-jun., 2010a.

____. Natureza e normatividade na hermenêutica ontológica de Heidegger – parte II. **Natureza Humana**, v. 12(2), p. 1-30, jul.-dez., 2010b.

____. Lagarteando: problemas ontológicos e semânticos na hermenêutica da natureza viva de Heidegger. **Filosofia Unisinos**, v. 11(3), p. 225-243, set/dez. 2010c.

____. A interpretação privativa da vida e a relação circular entre biologia e ontologia. **Revista de Filosofia Aurora**, v. 22, n. 31, p. 423-435, 2010d.

REIS, R. R.; SILVEIRA, A. A interpretação privativa: sobre o método da hermenêutica da vida em ‘Ser e Tempo’. In: **Heidegger e Aristóteles**. FLEIG, M.; FRANCISCO, J. Org. São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2010.

SILVEIRA, A. Finitude e natureza na abordagem hermenêutico-fenomenológica de Martin Heidegger. In: **Heidegger**. São Paulo: ANPOF, 2015.

ROMANDINI, F. L. **Para além do princípio antrópico**: por uma filosofia do outside. Trad. de Leonardo D’Ávila. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2013.

ROUDINESCO, E. **Filósofos na tormenta**: Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze e Derrida. Trad. de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

SAFRANSKI, R. **Heidegger, um mestre da Alemanha entre o bem e o mal**. Trad. de Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SALANSKIS, J.-M. **Heidegger**. Trad. de Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2011.

SANSON, C. Ação humana coloca planeta em nova era geológica, dizem cientistas. **Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, 21 mai. 2013.

SANTIAGO, S. (Supervisão). **Glossário de Derrida**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

SANTOS, A. V. dos. **Ecologia no Antropoceno: uma perspectiva objecto-orientada**. 2014. 92 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade de Lisboa, ULISBOA, Lisboa, 2014.

SANTOS, L. G. Apresentação. In: GEORGE, S. **O Relatório Lugano: sobre a manutenção do capitalismo no século XXI**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

SERRA, A. M. **Imagem e suporte: Fenomenologia e desconstrução**. Revista Ek-stasis, v. 3, n. 1, p. 25-42, 2014.

SLOTERDIJK, P. **Derrida, um egípcio: o problema da pirâmide judia**. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

STEIN, E. **Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

STENGERS, I. **No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima**. Trad. de Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

TAYLOR, C. **Argumentos filosóficos**. 2 ed. Trad. de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

UNGER, N. M. Crise ecológica: a deserção do espaço comum. **Educação e Realidade**, v. 1, p. 147-158, 2009.

VALENTIM, M. A. Como surge uma época? Sobre Heidegger e a modernidade. **Cadernos PET-Filosofia (UFPR)**, v. 12, p. 119-142, 2011.

_____. Naturereignisse: Heidegger e o extramundano. In: **A obra inédita de Heidegger**. WU, R.; REICHERT, C. Org. São Paulo: Editora LiberArs, 2012a.

_____. A inumanidade do homem: Heidegger e o enigma do acontecimento. In: **Heidegger e sua época: 1920-1930**. VEIGA, I. S.; SCHIO, S. M. Org. Porto Alegre: Clarinete, 2012b.

_____. Fora do mundo: lugar e sentido da não-humanidade na ontologia fundamental. **Discurso - Departamento de Filosofia da FFLCH DA USP**, v. 46, p. 287-333, 2016.

VANDENBERGHE, F. **As sociologias de Georg Simmel**. Trad. de Marcos Roberto F. Peres. Bauru, SP: EDUSC; Belém: EDUFPA, 2005.

VIEIRA, L. Antropoceno: uma nova era. **Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, 15 dez. 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, E.; DANOWSKI, D. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Florianópolis: Cultura e Barbárie; Instituto Socioambiental, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WHITEHEAD, A. N. **O Conceito de Natureza**. Trad. de Julio B. Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

WOLFREYS, J. **Compreender Derrida**. Trad. de Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2012.

WOLIN, R. **A política do Ser**: o pensamento político de Martin Heidegger. Trad. de Leonardo Mateus. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

_____. **Labirintos**. Trad. de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

ZIMMERMAN, M. Heidegger, budismo e ecologia profunda. In: **Poliedro Heidegger**. GUIGNON, C. Org. Trad. de João Carlos Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

ZOLNERKEVIC, I. A era humana. **Pesquisa FAPESP**. Ed. 243, p. 52-55, mai. 2016.

ZUBEN, N. A. V. A Fenomenologia como retorno à Ontologia em Martin Heidegger. **Trans/Form/Ação** (UNESP. Marília. Impresso), v. 34, p. 85-101, 2011.