3

Natureza: uma visão de Heidegger sobre Kant

De acordo com Heidegger, há um modo de lidar com o mundo que o entende como algo simplesmente dado: é possível ao *Dasein* interpretar o mundo como um conjunto de coisas que nos defronta, e é justamente esta interpretação, de acordo com o pensador, que orientou toda a ontologia tradicional. Heidegger diz que a filosofia orientou-se até então por uma abordagem do mundo como natureza. É o que pretendemos explicar nesse capítulo.

Em *Ser e tempo*⁵³, a ontologia investigada com o intuito de caracterizar esse modo de pensar o mundo é a de Descartes, através de discussões acerca de uma interpretação da *res extensa*. Apesar de este trabalho ser fundamentalmente um estudo de uma parte da obra *Ser e tempo*, este capítulo não refaz alguns passos dados nesse livro. Para pensar como Heidegger entende essa abordagem ontológica do mundo enquanto natureza, nos apoiaremos em outra obra, do mesmo ano de *Ser e tempo*, denominada *Die Grundprobleme der Phänomenologie*⁵⁴, citada no fim do capítulo precedente. Nela é caracterizada, dentre várias outras coisas, a interpretação de Kant a respeito do mundo como natureza. Essa opção não tem conseqüências drásticas para o nosso propósito geral, pois, de certo modo, tanto Descartes quanto Kant, para Heidegger, compreendem o mundo como algo simplesmente dado, visto que toda a ontologia tradicional assim se estrutura. A análise da obra escolhida talvez seja mais proveitosa por essa abordar, de forma mais explícita, o sentido de natureza como forma de lidar com o mundo; lembrando também que em uma nota, no trecho em que discorre sobre a desmundanização, Heidegger esclarece que a natureza está sendo pensada em sentido kantiano.

Antes de iniciar a empreitada é preciso fazer outra ressalva, talvez a mais importante: a interpretação da filosofia kantiana a ser apresentada precisa ser compreendida dentro do contexto deste trabalho, a saber, como um exemplo da determinação ontológica de mundo enquanto natureza, ou seja, da desmundanização do mundo. A afirmação seguinte, de Ernildo Stein, bem

---

⁵³ Primeira parte, primeira seção, terceiro capítulo, item B.

⁵⁴ Esta obra é, inclusive, considerada por muitos como a terceira seção da primeira parte de *Ser e tempo* (Ver HERRMANN, F-W. V. *Being and time and The Basic problems of phenomenology*. In: SALLIS, J. (Edited by). **Reading Heidegger**: commemorations, pp. 118-135).

representa o que quero dizer: “Também a tese de Kant sobre o ser serve para repetir a tese de Heidegger sobre o ser”⁵⁵, isto é, também a investigação sobre o conceito de natureza em Kant aqui visado é amparada e revestida por um problema ou tema do pensamento de Heidegger. Assim, não se pretende aqui fazer uma interpretação imparcial ou direta do pensamento kantiano, o que poderia colocar em risco a sustentação e coesão do presente estudo, pois provocaria desdobramentos suficientes para desenvolver outro trabalho. A escolha da obra *Die Grundprobleme der Phänomenologie* se deu, inclusive, por neste caso estar presente uma interpretação mais adequada para o meu projeto como um todo, pois o objetivo de Heidegger nesse texto é, dentre outros, indicar, através de Kant (como um representante da tese da ontologia moderna), que o ser (ou o ente) foi, desde a origem da filosofia, compreendido como algo simplesmente dado. O trecho que segue indica, de alguma forma, o que devemos buscar para pensar essa abordagem ontológica do mundo:

Vimos até então que a filosofia antiga interpreta e entende o ser dos entes, a realidade do real [*Wirklichkeit des Wirklichen*], como ser simplesmente dado [*Vorhandensein*]. O ente ontológico exemplar, de onde o ser e seu sentido são recolhidos, é a natureza [*Natur*] em seu sentido mais amplo, incluindo coisas naturais e ferramentas feitas a partir delas, as coisas disponíveis em geral ou, na linguagem comum desde Kant, objetos [*Objekte*].⁵⁶

De saída, podemos dizer que natureza, para Kant, não significa um conjunto de coisas não modificadas pelo homem; significa, simplesmente, objeto. Nos interessa saber como Heidegger justifica essa afirmação, isto é, em que bases ele se apóia para afirmar uma relação entre natureza e objeto, e, principalmente, uma relação entre o objeto (kantianamente entendido) e o modo de ser do ente simplesmente dado. Para tanto, nos deteremos, a princípio, em duas perguntas, ambas circunscritas pela visão heideggeria do pensamento de Kant: “o que, precisamente, é natureza?”; “como é a natureza?”. A primeira questão acena para uma demarcação do conjunto de entes pertencentes à natureza, e a segunda para o modo de ser desses entes, ou, ao menos, para o modo como eles nos afetam. Veremos, sobretudo, que a natureza, para Kant, é o conjunto de entes que podem ser percebidos, e assim, conhecidos. Ao contrário trazer em si o sentido de uma

⁵⁵ STEIN, E. “Nota do tradutor”. In: HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Os Pensadores), p. 182.

⁵⁶ *The basic problems of phenomenology*, p. 123; G. A., 24, p. 173.

malha de relações que Heidegger enxerga na lida mais comum com as coisas, a interpretação desmundanizada do mundo o enxerga como o conjunto de entes isolados que podemos conhecer. Isso visando deixar claro que, para Heidegger, o que fundamenta a visão do mundo a partir da natureza é a caracterização do homem como o ente capaz de conhecer o mundo, como se no ato do conhecimento o elo entre nós e o mundo fosse estabelecido. A interpretação do mundo como natureza é, em suma, uma desconsideração da proveniência dessa incontornável relação que o *Dasein* tem com seu mundo.

3.1.

O que é natureza para Kant?

Temos uma indicação: natureza é objeto, ou seja, a totalidade das coisas, sejam elas “naturais” ou produzidas pelo homem. Essa afirmação se sustenta e se reforça com a pergunta em forma negativa: o que não é natureza? O homem, ou, o sujeito. E é através dessa forma negativa que Heidegger estabelece e circunscreve a natureza como objeto (*res extensa*), aquilo que se distingue do sujeito (*res cogitans*).

O ego, em Kant, é discutido no terceiro capítulo da obra *Die Grundprobleme der Phänomenologie* sob três aspectos: *personalitas transcendentalis*, *personalitas psychologica* e *personalitas moralis*. Não discutiremos, a respeito do segundo, pois não é decisivo para nosso tema. Mesmo a investigação sobre o sujeito moral feita mais à frente, propícia para firmar a distinção kantiana entre homem e coisa, delimitando o que pertence propriamente à natureza, será mais tarde posta em segundo plano. Disso não se conclui que tal investigação seja dispensável ou menos importante. Como veremos, a partir dessa distinção marcante entre sujeito e objeto fundamentada pela *personalitas moralis*, uma oportuna questão será colocada.

Quanto ao primeiro aspecto, a *personalitas transcendentalis*, Heidegger diz que Kant mantém (e aprofunda) a posição de Descartes, da primazia intransferível do *cogito*. A *personalitas transcendentalis* é o ponto de partida da relação entre sujeito e objeto, na medida em que pensar as coisas significa, sobretudo e inevitavelmente, pensar sobre nós mesmos. Como em uma estrutura lógico-

gramatical (sujeito-predicado), os objetos dizem respeito ao sujeito, mas somente naquilo que de antemão ele permite. Não se pode dizer a “água é sedosa”, pois o sujeito “água” traz consigo as suas possibilidades de predicação; nós, igual e ao mesmo tempo diferentemente da água, ao pensarmos (*cogitare*) as coisas, estabelecemos e conhecemos nossas possibilidades de predicação: “O ego é um sujeito no sentido de uma consciência de si [*Selbstbewußtseins*]. Esse sujeito não é apenas *distinto* de seus predicados mas também os *possui* enquanto conhecimento, ou seja, como *objeto*. Essa *res cogitans*, a coisa pensante, é um sujeito de predicados enquanto um sujeito *para* o objeto”⁵⁷. *Personalitas transcendentalis*, significa, em Kant, a condição de possibilidade de toda e qualquer combinação entre sujeito e objeto; condição essa que está, inevitavelmente, na base e começo de todo o pensamento do homem sobre o mundo, por isso se disse: todo e qualquer pensamento sobre as coisas envolve, quer se saiba ou não, uma consciência de si, de nós mesmos, como algo não só diferente dos objetos, mas também propício e desde já organizado para eles⁵⁸. Segundo Deleuze, a revolução copernicana promovida pelo filósofo de Königsberg se concentra na afirmação de que as formas de nossas faculdades internas são as mesmas dos objetos sensíveis. Isso faz com que o sujeito não seja uma coisa isolada dotada de certas configurações e funções, fechada em si mesma, mas um sujeito transcendental, isto é, desde já ligado ao objeto enquanto intuição sensível⁵⁹. Por isso Heidegger diz que na *personalitas transcendentalis* há uma relação do sujeito consigo mesmo ao relacionar-se com os objetos. Essa breve noção do sujeito transcendental kantiano será retomada mais à frente, quando for exigido certo esclarecimento da diferença entre a *res cogitans* (sujeito) e a *res extensas* (objeto); entre homem e natureza.

Tal separação entre nós e as coisas, tão cara ao pensamento moderno, está, para Heidegger, mais fortemente justificada na caracterização kantiana da *personalitas moralis*. Fazendo uma analogia com o sujeito transcendental, pode-se dizer que também no âmbito da moralidade há uma relação com o objeto que implica, necessariamente, uma relação consigo mesmo. O homem é um ser que tem desejos, onde estão em jogo uma vontade de algo e o próprio sentimento de “ter

⁵⁷ *The basic problems of phenomenology*, p. 126; G. A., 24, p. 178.

⁵⁸ Cf. KANT. *Prefácio à segunda edição da Crítica da razão pura*, IN: Textos Seletos. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 29, [BXVII].

⁵⁹ Cf. DELEUZE, *A filosofia crítica de Kant*, p. 15.

vontade de”. A consciência de si da *personalitas moralis* não é um conhecimento dos predicados do objeto, mas uma constatação, ao desejar algo, de que se é um ser que tem desejos. Por isso, não se trata nesse momento de uma relação de conhecimento, mas de sentimento; e isso não quer dizer que a *personalitas moralis* está restrita ao empírico, ou ainda, às inclinações, desejos de objetos; diz Heidegger: “Deve ser notado que para Kant nem todo sentimento é sensível, isto é, determinado pela inclinação [*Lust*], pela sensibilidade”⁶⁰. O que pretende ser indicado é uma vontade ou sentimento por algo que não é empírico, sensível, e que não está associado ao sentimento de prazer, deleite, agrado, pois aquilo que caracteriza a *personalitas moralis* como tal, e, segundo o próprio Heidegger⁶¹, o que para Kant caracteriza o homem como tal, de modo mais decisivo, é seu sentimento de respeito pela lei moral. Trata-se de um respeito pela lei que nos é dada *a priori*, ou seja, ela é lei não porque a respeitamos, mas a respeitamos porque ela é lei⁶². Nesse sentido, uma ação guiada pela lei moral consiste em uma negação de todas as inclinações, provenientes do sensível, *por causa* de um respeito à lei, que é *a priori*. A consciência de si na *personalitas moralis* é este respeito:

Ao me submeter à lei, submeto-me a mim mesmo enquanto razão pura; mas é preciso dizer que nessa submissão [*Unterwerfen*] elevo-me a mim mesmo como um ser livre, que determina a si próprio. Essa minha submissiva auto-elevação [*Sicherheben*] para mim mesmo abre-me para minha própria dignidade.⁶³

No sentimento de respeito pela lei há, como se indicou acima, uma caracterização do homem em sua singularidade. Em termos kantianos: o que singulariza o sujeito como tal é, sobretudo, sua capacidade de ser livre submetendo-se à lei, que é digna como aquele que a segue. O sujeito, então, distingue-se de todas as outras coisas por ser capaz de submeter-se a si mesmo e nessa submissão se libertar. É justamente nesse ponto que Heidegger apóia a sua tese da distinção, no pensamento moderno, mais especificamente, kantiano, entre *res cogitans* e *res extensas*, sujeito e objeto, homem e natureza. Nós temos um fim em nós mesmos,

⁶⁰ *The basic problems of phenomenology*, p. 133; G. A., 24, p. 188.

⁶¹ Cf. *The basic problems of phenomenology*, p. 131; G. A., 24, p. 185.

⁶² Cf. *The basic problems of phenomenology*, p. 135; G. A. 24, p. 191.

⁶³ *The basic problems of phenomenology*, p. 135; G. A., 24, p. 192.

nossa ação mais própria é um respeito por aquilo que só nós podemos almejar, a lei moral. Neste sentido, só o homem é livre: capaz de submeter-se a si mesmo.

A distinção entre dois tipos de seres, de *res*, é confirmada com a própria necessidade kantiana de desenvolver duas metafísicas, duas ontologias: uma que investiga o homem, ou melhor, a possibilidade de uma vontade pura, e uma que investiga a natureza, ou seja, a possibilidade de a conhecermos:

Com isso obtivemos uma rude, mas principal noção de como Kant distingue, em princípios ontológicos, a *res cogitans* da *res extensas*, assim como a pessoa [*Person*] da natureza [*Natur (Sache)*], e como ele autoriza diferentes ontologias para diferentes tipos de coisas.⁶⁴

A afirmação de Heidegger a respeito do sentido de natureza em Kant, isto é, dela como objeto, ressurgue do seguinte modo: natureza em sentido kantiano é tudo aquilo que não possui um fim em si, que não é livre para submeter-se a si mesmo, enfim, as outras coisas que não nós mesmos.

Poderíamos dizer, então, que natureza em Kant corresponde a tudo o que é, fora o homem? Essa pergunta traz consigo uma outra: “como é a natureza?”. Pois uma coisa é responder o que é algo; outra completamente diferente é responder se esse algo é e como é.

3.2. Como é a natureza para Kant?

Perguntamos, aqui, pelo modo de ser do objeto. E nessa pergunta pressupomos que o objeto é. Recuamos e refazemos, então, a pergunta: para Kant, o objeto é?

Essa última pergunta evoca, inevitavelmente, um esclarecimento a respeito da seguinte tese de Kant: “Ser não é, evidentemente, um predicado real, isto é, um conceito de algo que possa acrescentar-se ao conceito de uma coisa”⁶⁵. O ponto chave dessa afirmação está na termo “acrescentar-se”: ser, enquanto predicado, acrescenta algo ao conceito da coisa, concede realidade a ela? Segundo Kant, não.

Para explicar essa tese, Heidegger diz ser indispensável esclarecer a noção kantiana de realidade, que de modo algum corresponde àquilo que chamamos de

⁶⁴ *The basic problems of phenomenology*, p. 140; G. A., 24, p. 198.

⁶⁵ KANT. I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2001, p. 504, [B626].

real, existente, nomeado por Kant de realidade objetiva. A possibilidade de determinação de uma coisa, e não ela mesma enquanto existente, é sua realidade. O predicado é real quando acrescenta algo ao conceito da coisa, e todo predicado assim procede. Se digo “a casa é branca” estou, com o predicado “branca”, acrescentando algo ao conceito de casa, estou, em termos kantianos, concedendo realidade à coisa. Quando tentamos descrever uma pessoa a alguém listando suas características, profissão, sobrenome, etc., estamos concedendo realidade à pessoa, e isto não quer dizer que estamos a tornando presente, como um objeto à nossa frente, ou mesmo tornando-a existente em algum lugar qualquer. Daí a afirmação de Heidegger comentando uma frase de Kant: “Cem *Taler* (antiga moeda alemã) possíveis e cem *Taler* reais [*wirkliche*] não se diferem quanto a realidade [*Realität*]”⁶⁶. Realidade não é o oposto de possibilidade. A “mula sem cabeça” é tão real quanto o lápis à minha frente, em sentido kantiano, pois ambos possuem suas possibilidades de determinação.

Quando Kant diz que ser não é um predicado real está inferindo que o uso do verbo ser como predicado (“a casa é”, “a casa existe”) não é válido, pois não acrescenta algo ao conceito do sujeito, ou melhor, não o determina. Contudo, é comum utilizarmos esse verbo na função mencionada. Se alguém nos conta um caso inesperado, perguntamos: “- É mesmo?”, ou seja, “esse caso é, existe?”, ao passo que obtemos a resposta: “- É.”, “esse caso existe”. A formulação não nos é alheia.

Não sendo o verbo ser um predicado real, o que ele significa ao ser usado como predicado? O que queremos dizer quando afirmamos que algo é, existe?

Na proposição “A é B”, B é um predicado real acrescentado [*hinzugebracht*] a A. Porém, na fala “A existe [*existiert*]”, A é posto absolutamente, e ainda junto de todas as suas determinações reais B, C, D, e assim por diante. Essa posição é acrescentada a A, mas não do mesmo modo que B foi acrescentado a A no exemplo anterior. O que é essa posição acrescentada? Claramente é ela mesma uma relação, contudo não uma real-relação, não uma relação entre coisas, não uma determinação real de A, mas a referência de toda a coisa (A) ao meu pensamento dela. Por meio dessa referência aquilo que é posto se relaciona com o meu estado-ego [*Ich-Zustand*]. Desde que A, que é a princípio algo meramente pensado, já se relacione comigo nessa referência ao pensado [*Denkenbezug*], seguramente essa referência meramente pensada, a mera representação de A, se torna diferente diante da adição da posição absoluta. Na posição absoluta o objeto do conceito, o ente real [*wirkliche Seiende*] correspondente a

⁶⁶ *The basic problems of phenomenology*, p. 38; G. A., 24, p. 50.

ele, é posto em relação, enquanto real [*als Wirkliches*], com o conceito que é meramente pensado.⁶⁷

Segundo Heidegger, o tipo de relação presente no uso do verbo ser como predicado está diretamente associado a uma correspondência entre o objeto do conceito e o conceito meramente pensado, entre o ente real e o pensamento dele. Relembrando que o sentido de realidade que acompanha esse ente é aquele da realidade objetiva, e não das possibilidades de determinação da coisa⁶⁸. O ganho que se tem ao dizer “A existe”, isto é, ao referir-se à coisa em uma posição absoluta, única, desvinculada de outra, não é de modo algum determinante para a coisa em questão, mas apenas para sua possibilidade como objeto sensível.

A definição de existência como posição apresentada por Kant, desemboca na compreensão dessa como percepção. Não determinando o objeto, isto é, não relacionando o conceito de coisas distintas (A é B) e não concedendo realidade ao sujeito da proposição, a existência como predicado pode somente adicionar ou relacionar isto que é meramente pensado com a coisa enquanto existente (atual). Ou seja, ao dizermos “a Torre Eiffel existe” estamos afirmando a possibilidade de sua percepção. E isso deve ser afirmado enfaticamente: a existência de algo não se fundamenta na percepção dele, “mas justamente o contrário: eu só posso percebê-lo se existe e porque existe”⁶⁹. Dizer que algo é significa autorizar a possibilidade de sua percepção.

Segundo o próprio Heidegger, os conceitos, apresentados por Kant, de ser e existência enquanto percepção ou possibilidade da mesma necessitam de uma investigação mais precisa, mais profunda. O nosso propósito não é, por enquanto, acompanhar o filósofo nesse aprofundamento do conceito kantiano de ser, pois é satisfatório, para o objetivo desse capítulo da dissertação, essa associação entre ser e percepção.

⁶⁷ *The basic problems of phenomenology*, p. 45; G. A., 24, p. 61.

⁶⁸ Como diz Heidegger: “O conceito kantiano de *realidade objetiva*, que é idêntico à realidade [*Wirklichkeit*], deve ser distinguido do conceito de realidade [*Realität*] antes elucidado” (*The basic problems of phenomenology*, p. 37; G. A., 24, p. 49).

⁶⁹ *The basic problems of phenomenology*, p. 49; G. A., 24, p. 66.

3.3.

Natureza: ser simplesmente dado em vista do conhecimento

Em uma citação feita no início desse capítulo (“... a filosofia antiga interpreta e entende o ser dos entes, a realidade do real, como ser simplesmente dado. O ente ontológico exemplar, de onde o ser e seu sentido são recolhidos, é a natureza em seu sentido mais amplo, [...] ou, na linguagem comum desde Kant, objetos”), Heidegger faz uma associação entre o ser dos entes, ser simplesmente dado, natureza e objeto. Desde Kant, diz ele, o ente exemplar a partir do qual se interpretou o ser dos entes como simplesmente dado, a natureza, passou a ser chamado de objeto. O nosso propósito agora é responder à seguinte questão: de que modo pode-se pensar, a partir do que foi dito até aqui, a relação entre objeto, natureza e ser simplesmente dado, dentro do pensamento kantiano tal como interpretado por Heidegger?

Procurando delimitar o conjunto que abriga os entes naturais, ou melhor, a natureza, mostrou-se que nele encontram-se aqueles objetos que não possuem um fim em si mesmos, que não são livres para seguir a lei moral, isto é, “a natureza em seu sentido mais amplo, incluindo coisas naturais e ferramentas feitas a partir delas, as coisas disponíveis em geral...”. Mesmo que essa definição negativa de natureza (os entes que não possuem um fim em si mesmos, o que não é o homem), que é, segundo Heidegger, decisiva para uma separação entre homem e coisa, esteja pouco esclarecida, pode-se extrair algo de substantivo dela: natureza, para Kant, é uma coisa distinta do homem. Mas o fato de ser uma *res* faz dela um objeto, um *Vorhandensein*? Não é também o sujeito uma *res*? Sim. Ser uma coisa (*res*) não é suficiente para concluirmos que ela é objeto. A questão que talvez mais importune é esta: para Heidegger, o sujeito kantiano é simplesmente dado, está diante (da mão – *Vorhandensein*) assim como um objeto, uma coisa? Ele mesmo esclarece:

Nós precisamos aderir à disjunção [*Scheidung*] que Kant fixa na base da análise do ego moral, a *disjunção* [*Scheidung*] entre pessoa [*Person*] e coisa [*Sache*]. Ambos, pessoa e coisa, são, de acordo com Kant, *res*, coisa [*Dinge*] no sentido mais amplo, o que tem existência, o que existe. Kant usa os termos *Dasein* e *Existieren* para existência no sentido de ser simplesmente dado [*Vorhandensein*]. Ainda que ele use essa indiferente expressão “*Dasein*”, no sentido de ser simplesmente dado, para o modo de ser da pessoa e da coisa, devemos reparar que ele faz uma nítida distinção

ontológica entre pessoa e coisa enquanto dois fundamentais modos de ser [*Grundarten von Seiendem*].⁷⁰

A princípio, tanto o sujeito quanto o objeto são *res*, *Dasein* (no sentido tradicional de existência, designado por Heidegger de *Vorhandensein*) porque ambos existem. Uma ressalva, contudo, é feita: estão em jogo nessa classificação unilateral de existência diferentes modos de ser, de existir. Poderia-se até dizer que tanto o sujeito quanto a natureza, como objeto, são, em Kant, simplesmente dados. Mas a ressalva não permite que essa afirmação seja suficiente. É preciso perguntar: de que modo a natureza é simplesmente dada para se distinguir do sujeito?

Heidegger diz que ambos são *res* no sentido mais geral, isto é, que ambos existem. É propício, então, retomarmos o sentido de existência em Kant, através da tese em parte discutida, a saber: ser não é um predicado real, isto é, não determina o conceito de uma coisa, não concede realidade à mesma. Afirmativamente, Kant diz que existência como predicado é “... apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas”⁷¹. Segundo Heidegger, Kant não aprofunda nem desenvolve o conceito de posição, até porque esse não é seu objetivo⁷². Através, contudo, da investigação de uma relação entre o objeto e ser simplesmente dado, que tem por objetivo caracterizar a existência, posição é associada à percepção: “Kant diz: ‘As categorias da modalidade têm a particularidade de nada acrescentar, como determinações do objeto, ao conceito a que estão juntas como predicados, e apenas exprimir a relação com a faculdade de conhecimento’”⁷³. A existência de algo significa, sob certo aspecto, a possibilidade de sua percepção, ou, nos termos kantianos, a relação entre o objeto e nossa faculdade de conhecimento. Com isso não se quer afirmar que há conhecimento no enunciado “A existe”, pois “uma representação não basta por si

⁷⁰ *The basic problems of phenomenology*, p. 139; G. A., 24, p. 197.

⁷¹ KANT. I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2001, p. 504, [B626].

⁷² O conceito de existência em Kant é apresentado por ele, principalmente, na ocasião da refutação da prova da existência de Deus que se apóia na utilização do verbo ser como predicado (Cf. *The basic problems of phenomenology*, p. 27-28; G. A., 24, p. 35-36).

⁷³ *The basic problems of phenomenology*, p. 45; G. A., 24, p. 61. O trecho traduzido da *Crítica da razão pura* foi retirado de: KANT. I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2001, p. 238, [B266].

só para formar conhecimento”⁷⁴. Relacionar o objeto com a faculdade de conhecimento significa somente autorizar a possibilidade de sua percepção.

Ora, vimos, através da exposição de Heidegger a respeito da *personalitas transcendentalis* kantiana, que o ego não pode ser objeto da percepção. Isso por um simples e básico motivo: o sujeito kantiano não pode manifestar-se como objeto porque ele é a própria possibilidade de combinação entre sujeito e objeto; ele é “o fundamento de possibilidade de toda representação, todo percebendo [*Wahrnehmens*], portanto de toda perceptibilidade [*Wahrgenommenheit*] das coisas e, assim, o fundamento de todos os entes”⁷⁵.

Dito isso, pode-se afirmar com mais segurança que a natureza é simplesmente dada de um modo distinto do sujeito, que inevitavelmente é também uma *res*. A diferença entre sujeito e objeto, no pensamento de Kant, possui seu acento, nesse caso, em uma possibilidade de percepção. Apesar de Heidegger estabelecer, como vimos, a distinção entre *res cogitans* e *res extensas* através da *personalitas moralis*, é mais propício para o objetivo da dissertação nos focarmos nessa diferença que possui esse outro ponto de apoio⁷⁶.

É suficiente para nós lembrarmos que objeto, em sentido kantiano, é tudo o que existe, e isso quer dizer: tudo aquilo que podemos perceber, a natureza. Nos *Prolegómenos a toda metafísica futura*, Kant diz: “Aqui, porém, não temos a ver com coisas em si mesmas (cujas propriedades deixamos de apresentar), mas simplesmente com coisas enquanto objetos de uma experiência possível e a totalidade das mesmas é propriamente o que aqui chamamos natureza”⁷⁷. Ou seja, coisa, em Kant, enquanto *Vorhandensein* (ser simplesmente dado), não guarda um sentido abstrato, vago, indeterminado, tampouco referente à essência das coisas

⁷⁴ DELEUZE, G. *A filosofia crítica de Kant*, p. 12.

⁷⁵ *The basic problems of phenomenology*, p. 128; G. A., 24, p. 181.

⁷⁶ Não acompanharemos Heidegger também em toda a sua busca de esclarecimento e elucidação das bases do conceito kantiano de existência enquanto percepção. É suficiente para nós estabelecer uma relação entre natureza, objeto e ente simplesmente dado, o que sem dúvida necessita de um esclarecimento desse termo (percepção), mas não tão radical quanto o apresentado por Heidegger no § 9, que atinge, inclusive, a questão da diferença ontológica, tão central no pensamento heideggeriano (*The basic problems of phenomenology*, p. 73).

⁷⁷ KANT, I. *Prolegómenos a toda metafísica futura*, p. 68, [A 75]. É respeitoso lembrar aqui que estamos privilegiando um dos sentidos do termo natureza no pensamento kantiano, a saber, o sentido material. Pois natureza também significa, formalmente, as próprias leis que a regem, não sendo elas, de modo algum, perceptíveis como o aspecto material da *Natur*: sequer oriundas da experiência sensível. O próprio Kant diz: “A palavra natureza assume ainda outro significado, que determina o objecto, ao passo que na significação precedente ela indicava a conformidade a leis da existência das coisas em geral. Portanto, *materialiter* considerada, a natureza é a totalidade de todos os objetos da experiência” (KANT, I. *Prolegómenos a toda metafísica futura*, p. 67, [A 73]).

nelas mesmas: é, sobretudo, uma experiência possível. Por isso, Merleau-Ponty diz, em sua obra *A natureza*, que no pensamento kantiano “a existência não é um predicado; ninguém pode instalar-se no Ser: é preciso circunscrever-lhe o sentido com a ajuda de uma experiência”, “...mediante a *Erfahrung*, que é experiência sensível”⁷⁸. Dizer que natureza significa a totalidade de coisas enquanto “objetos de uma experiência possível” é afirmar, de outra forma, que ela é tudo aquilo que podemos perceber e, só assim, conhecer.

Nessa afirmação não se indica somente o que é coisa, ente, mas também desde já se estabelece o modo de ser da mesma, o que tentaremos explicar agora.

Não sendo a existência um predicado, resta-lhe um sentido muito peculiar, que em parte já elucidamos. Segundo Kant, na proposição “A é B” há uma determinação do conceito de A: algo é acrescentado a ele, pois nesse caso se estabelece uma relação entre coisas distintas. Ao dizermos, contudo, “A existe”, não estamos acrescentando algo ao conceito da coisa, estamos, como vimos, afirmando uma possibilidade de sua percepção, pois a existência, enquanto uma categoria de modalidade do juízo, uma forma de enunciar uma proposição, “expressa somente a relação [do objeto] com a faculdade do conhecimento”. Não relacionando coisas distintas, a existência reserva à coisa em questão, de certo modo, um isolamento:

O sujeito traz si mesmo perceptivelmente para a coisa em uma relação que a percebe e a suporta [vernehmenden und hinnehmenden] em si e para si. A coisa é posta na relação de conhecimento. Nessa percepção o existente, o ente simplesmente dado [Vorhandene], dá-se em si mesmo. A coisa real [Reale] mostra-se como real [Wirkliches].⁷⁹

Compreender a existência (das coisas, da natureza) como possibilidade de percepção envolve uma compreensão da mesma restrita ao âmbito do conhecimento. Nesse caso, a natureza é vista como o conjunto das coisas que podem ser conhecidas através da percepção, da experiência sensível. Heidegger, ao dizer que nesse tipo de relação o objeto se apresenta “em si e para si”, não afirma que está em jogo uma relação do sujeito com as coisas em si mesmas, o que para Kant é impossível, mas apenas indicando que a existência das coisas, no pensamento kantiano, está associada unicamente com a faculdade de

⁷⁸ MERLEAU-PONTY, M. *A natureza*, p. 31.

⁷⁹ *The basic problems of phenomenology*, p. 47; G. A., 24, p. 63.

conhecimento do sujeito, ou seja, que ela não é um predicado, pois mantém a coisa desarticulada de outras que podem determiná-la; a mantém no lugar que é, necessariamente, pré-requisito para o conhecimento das coisas, isto é, para o conhecimento empírico.

É indispensável lembrar, a esta altura, que, para Heidegger, a visão das coisas como ser simplesmente dado, *Vorhandensein*, é derivada, ou, para usar um termo mais caro à nossa proposta, é desmundanizada. Não justificaremos a fundo, por agora, essa afirmação. O objetivo desse capítulo é somente caracterizar, através da interpretação de uma ontologia tradicional, a compreensão de mundo como natureza. Com isso, ganha-se uma base um pouco maior para entender isso que está sendo nomeado como o modo de ser simplesmente dado.

No §14 de *Ser e tempo*, são apresentadas quatro formas de se compreender mundo, sendo duas delas propícias à abordagem fenomenológica pretendida por Heidegger. A primeira forma, inadequada à fenomenologia, compreende o mundo como o conjunto de coisas que pode simplesmente se dar dentro dele, uma definição bem parecida com aquela dada por Kant ao definir a natureza como a totalidade das coisas enquanto objetos de uma experiência possível. Ambas, diria Heidegger, privilegiam um determinado modo de ser-no-mundo (o conhecimento) estabelecendo-o como parâmetro para a interpretação da sua mundanidade.

Por isso que a visão kantiana de mundo como natureza, que engloba as coisas possíveis de serem percebidas, é desmundanizada. Toda a exposição a respeito da relação entre sujeito e objeto, homem e mundo, no pensamento de Kant apresentado por nós esbarra no conhecimento das coisas, mesmo que se trate de um conhecimento, por parte do sujeito, de seus predicados, mesmo que não esteja em jogo um conhecimento, de fato, das coisas, mas apenas sua possibilidade, sendo a natureza aquilo que se pode perceber. Pois, como veremos melhor mais à frente, o salto por cima dado pela ontologia tradicional não desconsidera somente a essência das coisas, mas sobretudo a essência do “ente que nós mesmos somos”, interpretando-o como aquele que conhece outros entes, como se não fosse a partir do mundo que a relação (inclusive a de conhecimento) com toda e qualquer coisa fosse possível. Como diz Heidegger, “o *Dasein* só pode descobrir o ente como

natureza num determinado modo de seu ser-no-mundo”⁸⁰ O que ele procura mostrar é que o conhecimento, enquanto a percepção de algo, enquanto a percepção do mundo como natureza, já é ser-no-mundo, sendo absolutamente desnecessário se comprovar a possibilidade do salto em direção às coisas e conseqüente elo entre sujeito e objeto:

E, mais uma vez, a percepção do que é conhecido não é um retorno para o “casulo” da consciência (*Bewusstsein*) com uma presa na mão, após se ter saído em busca de apreender alguma coisa. De forma nenhuma. Quando, em sua atividade de conhecer, o *Dasein* percebe, conserva e mantém, ele, *como Dasein, permanece fora*. Tanto num mero saber acerca do contexto ontológico de um ente, num ‘mero’ representar-se a si mesmo, num ‘simples’ ‘pensar’ em alguma coisa, como numa apreensão originária, eu estou fora no mundo, junto ao ente.⁸¹

A tarefa que nos cabe agora esclarecer em que sentido Heidegger pensa o *Dasein* como o ente que é fora de si mesmo, que é ser-no-mundo e, assim, porque ele ao interpretar ontologicamente o mundo constantemente salta por cima deste. A expressão “salto por cima”, utilizada por Heidegger para caracterizar a abordagem do ente predominante na ontologia tradicional, é o tema do capítulo seguinte.

---

⁸⁰ *Ser e tempo*, p. 113; G. A., 02, p. 88, [65].

⁸¹ *Ser e tempo*, p. 109, [62].