

## O LIMITE DA EXPOSIÇÃO DO MUNDO EM SENTIDO FENOMENOLÓGICO A PARTIR DA TESE SOBRE “A POBREZA DE MUNDO DO ANIMAL”

THE LIMIT OF EXPOSURE OF THE WORLD IN A PHENOMENOLOGICAL SENSE FROM THE THESIS ON "POVERTY OF ANIMAL WORLD"

João Evangelista Fernandes\*

**Resumo:** O objetivo deste artigo é mostrar como, no curso de 1929/30, *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo finitude e solidão*, Heidegger expõe e defende, mediante a tese sobre a pobreza de mundo do animal, o mundo em sentido fenomenológico-transcendental como constitutivo ontológico do ser-aí que, enquanto ser-no-mundo e, portanto, formador de mundo (*Weltbildend*), difere radicalmente do animal que, enquanto pobre de mundo (*Weltarm*), não tem acesso ao ente enquanto ente e, por isso, é excluído da abertura do ser. Heidegger pretende, além de estabelecer um abismo entre o homem e o animal, demonstrar o mundo como um tema fundamental da metafísica, enquanto evento que ocorre no ser-aí e sua finitude e transcendência. No entanto, o limite da tese sobre a pobreza de mundo, seja pela inacessibilidade da vida em si mesma, seja pelo antropocentrismo latente no privilégio do ser-aí, leva Heidegger a, paulatinamente, abandonar a tese da pobreza de mundo do animal, de modo que, depois da viragem (*Kehre*), o animal passa a ser caracterizado como sem mundo. O artigo termina com a leitura de Agamben, cuja peculiaridade, sobretudo no modo como interpreta uma suposta proximidade entre a essência da animalidade, enquanto perturbação (*Benommenheit*), com o tédio profundo (*der tiefen Langweile*), enquanto tonalidade afetiva fundamental do ser-aí, além de denunciar o antropocentrismo nas análises de Heidegger e propor o que ele denomina de suspensão da suspensão da dicotomia entre homem e animal, aponta para os desdobramentos dessa problemática no pensamento de Heidegger depois da viragem.

**Palavras-chave:** Mundo, pobreza de mundo, mundo animal, transcendência, metafísica.

**Abstract:** The objective of this article is to show how, in the course of 1929/30, *The fundamental concepts of metaphysics: world finitude and solitude*, Heidegger exposes and defends, through the thesis on world animal poverty, the world in a sense phenomenological-transcendental as the ontological constitutive of the being-that, while being-in-the-world and therefore world-maker (*Weltbildend*), differs radically from the animal which, as a worldly poor (*Weltarm*), has no access to the being as being, therefore, it is excluded from the opening of being. In addition to establishing an abyss between man and animal, Heidegger intends to demonstrate the world as a fundamental theme of metaphysics, as an event occurring in being-there and its finitude and transcendence. However, the limit of the thesis on world

---

\* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) e mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). Email: [je\\_fernandes@hotmail.com](mailto:je_fernandes@hotmail.com)

poverty, either by the inaccessibility of life itself or by latent anthropocentrism in the privilege of being-there, leads Heidegger to gradually abandon the thesis of world poverty of the animal, of so that, after the turning (*Kehre*), the animal happens to be characterized as without world. The article ends with the reading of Agamben, whose peculiarity, especially in the way he interprets a supposed proximity between the essence of animality as a disturbance (*Benommenheit*) and deep boredom (*der tiefen Langweile*), as a fundamental affective tone of being-there, besides denouncing anthropocentrism in Heidegger's analysis and proposing what he calls the suspension of the suspension of the dichotomy between man and animal, points to the consequences of this problem in Heidegger's thinking after the turning.

**Keywords:** World, world poverty, animal world, transcendence, metaphysics.

No ensaio *Sobre a essência do fundamento*, que pode ser considerado o ápice da metafísica do ser-aí, o conceito de mundo é explorado de modo que se ressalte a precedência do ser-aí como ser-no-mundo que, sendo em si mesmo a transcendência, na medida em que existe, está cercado (*umfassen*) pelo ente e “já sempre ultrapassou (*überstiegen*) a natureza” (GA 9, p.139). Ou seja, enquanto existe como ser-no-mundo, o ser-aí projeta o mundo que, antes de ser uma totalidade de entes, é o horizonte transcendental em direção ao qual o ser-aí transcende. “Mundo constitui a estrutura unitária da transcendência; enquanto dela faz parte, o mundo quer dizer um conceito *transcendental* (*heißt der Weltbegriff ein transzendentaler*)” (GA 9, p.139). Por isso, Heidegger dirá que o ser-aí existe em-vista-de-si-mesmo (*das Dasein existiert unwillen seiner*), o que não significa uma subjetividade no sentido tradicional mas sim que, enquanto ser-no-mundo, o ser-aí é originariamente o projeto de suas possibilidades, isto é, o projeto de mundo no qual ele se temporaliza e o ente como tal se revela. “‘O ser-aí transcende’ significa: ele é, na essência de seu ser *formador de mundo* (*weltbildend*), e ‘formador’ (*bildend*) no sentido múltiplo de que deixa acontecer o mundo” (GA 9, p.158). Sendo assim, porque o mundo enquanto constitutivo ontológico-originário do ser-aí é simultaneamente o horizonte transcendental para que o ente se revele, de modo que o ser-no-mundo é também formador de mundo, pode-se identificar aqui uma familiaridade entre o ensaio *Sobre a essência do fundamento* e o curso sobre *Os conceitos fundamentais da metafísica*, embora nesse último Heidegger não caracterize o ser-aí como ser-no-mundo mas, sim, como formador de mundo.

Em relação a essa nova denominação para o ser-no-mundo nos *Conceitos fundamentais*, Christiane Bailey diz que a maneira como Heidegger expõe “a essência do

homem em termos de ‘apreender o mundo vis à vis’ e de ter uma relação com ‘o ente enquanto ente na sua totalidade’, detona (*détonne*) consideravelmente com o ser-no-mundo aprendido nas análises fenomenológicas feitas em *Ser e tempo*” (BAILEY, 2007, p.83). Agamben, pelo contrário, não vê nessa diferença uma aniquilação da noção de ser-no-mundo.

Através da relação entre a “pobreza de mundo” (*Weltarmut*) do animal e o homem “formador de mundo” (*weltbildend*), se trata para Heidegger de situar a mesma estrutura fundamental do *ser-aí* – o ser-no-mundo – com relação ao animal e, deste modo, de interrogar a origem e o sentido daquela abertura que se tem produzido no vivente com o homem. (...) (AGAMBEN, 2006b, p.94).

Ora, o próprio Heidegger afirma, no curso de 1929/30, que o que foi apresentado no ensaio *Sobre a essência do fundamento*, em relação ao conceito de mundo, pode ajudar a título de uma primeira orientação, mas o que foi lá alcançado “precisa ser completado (*sondern ergänzt*)” (GA 29/30, p.261). Isto justifica o uso do termo “formador de mundo” para se referir ao ser-aí sem, contudo, aniquilar a noção de ser-no-mundo, que foi conquistada na analítica existencial e radicalizada na metafísica do ser-aí. O que ocorre nos *Conceitos fundamentais* é que Heidegger segue, ao expor o fenômeno do mundo, “o caminho de uma *consideração comparativa (den einer vergleichenden Betrachtung)*” (GA 29/30, p.263), cujo objetivo é elucidar e radicalizar ainda mais a diferença entre mundo no sentido fenomenológico e mundo enquanto totalidade de entes.

Ou seja, foi preciso o salto na metafísica para que, ao mesmo tempo em que elucidava algumas teses problemáticas de *Ser e tempo*, Heidegger também buscasse consolidar a afirmação do ser-aí e sua finitude como fundamento ôntico para a ontologia, levando a cabo a metafísica do ser-aí. É nesse sentido que tentaremos, a seguir, uma breve exposição de como Heidegger trata a questão do mundo em sentido fenomenológico-existencial através da tese sobre “a pobreza de mundo do animal”, levantada no curso de 1929/30. O nosso objetivo é mostrar como a tese da “pobreza de mundo do animal”, além de tornar possível uma crítica à antropologia tradicional, também permite uma elucidação da diferença entre o mundo no sentido fenomenológico e o mundo enquanto totalidade de entes. Para tanto, Heidegger faz uma análise da vida em vista de desvelar o estatuto ontológico dos animais enquanto entes simplesmente viventes, o que implica um diálogo com a biologia, sobretudo a de Uexküll.

Da mesma forma que, na analítica existencial, a elaboração da tese da intramundandade deixou a natureza propositalmente à margem, pelo fato de ela se apresentar como um caso limite entre o intramundano e o extramundano podendo ser, portanto, uma

fonte de “catástrofe ontológica”<sup>1</sup>, já no § 10 de *Ser e tempo*, a analítica tem uma posição semelhante em relação à vida. Entretanto, no âmbito da analítica, a vida não se apresenta como algo ontologicamente ameaçador, justamente porque a ontologia fundamental tem o propósito de ser o fundamento das ciências ônticas, dentre as quais está a biologia. “A vida é um modo próprio de ser, mas, em sua essência, apenas acessível no ser-aí (*aber wesenhaft nur zugänglich im Dasein*)” (SZ, p.50). Há aqui, embora ainda não plenamente desenvolvida, a pressuposição de uma diferença radical entre o ser-aí (homem) e o animal, de forma que o modo de ser do animal, enquanto vivente, deve ser determinado a partir dos existenciais do ser-aí (ROMANO, 2009, p.259).

Se a natureza, a princípio, é extramundana, pressupondo o que viria a se confirmar, ou seja, uma independência, um si mesmo, em relação ao ser-aí; a vida, pelo contrário, no âmbito da analítica existencial e da metafísica do ser-aí, depende desse para ser compreendida. No entanto, porque a vida não é nem um ente subsistente, tampouco é a vida algo por meio da qual se apreende primordialmente o ser-aí, ela apresenta-se como indeterminada do ponto de vista ontológico. Isto é, anuncia-se, na analítica existencial, uma ontologia da vida que segue o caminho de uma “interpretação privativa”. Não se trata, contudo, de um discurso depreciativo da vida, antes, “a essência da vida só é acessível no sentido de uma consideração destrutiva (einer abbauenden Betrachtung)” (GA 29/30, p.371; HAAR, 1985, p.63). Nesse caso, se a questão da natureza teve de ser retomada no âmbito da metafísica do ser-aí, o mesmo se dá com a vida, a qual precisa ser caracterizada em sua essência, “mesmo que considerando particularmente o animal” (GA 29/30, p.310).

O principal desafio dos *Conceitos fundamentais* será esclarecer a distinção entre o homem enquanto configurador de mundo (*weltbildend*) e o animal pobre de mundo (*weltarm*), assim como dos seres inanimados como, por exemplo, a pedra sem mundo (*weltlos*), e, mediante essa distinção, trazer “para diante do olhar o caráter mundano do mundo (*Welthaft der Welt*) enquanto tema possível de um problema fundamental da metafísica” (GA 29/30,

---

<sup>1</sup> O termo “catástrofe ontológica” é de Marco Antonio Valentim, que o utiliza ao comentar um excerto do § 32 de *Ser e tempo*, no qual Heidegger afirma, a título de exemplo, que “O subsistente pode, como aquilo que vem ao encontro no ser-aí, igualmente assaltar o seu ser (*gegen dessen Sein gleichsam anlaufen*), como, por exemplo, eventos da natureza (*Naturereignis*) que irrompem e destroem” (SZ, p.152, tradução do autor). Segundo ele, o exemplo dado por Heidegger, “se refere ao ‘assalto’ do ser-aí pelos ‘eventos da natureza’ não simplesmente como desastre ôntico, mas como uma catástrofe genuinamente ontológica (...). Ou seja, a natureza possuiria também uma face oculta, inacessível à descoberta, pela qual se tornaria capaz de manter-se irreduzivelmente inapropriável por um projeto de existência. Essa inapropriabilidade fundamental é que lhe permitiria tanto sustentar e prover a formação de mundo (*fürsinnig*) quanto impor resistência e adversidade, como fonte de catástrofe (*widersinnig*), a esse acontecimento” (VALENTIM, 2016, p.304-305).

p.264) sem, contudo, incorrer em um antropocentrismo. Ou seja, todo o curso apresenta uma tensão entre o modo de ser do ente simplesmente vivente e o modo de ser do ser-aí, na qual se defende o privilégio ontológico desse último, o único que compreende o ente enquanto tal e, portanto, o único para quem se dá o ser. É nesse sentido que a tese da pobreza de mundo exerce a função de revelar a essência da animalidade, de modo que o animal também tem um acesso ao ente, porém não ao ente enquanto ente.

Com efeito, a tese “o animal é pobre de mundo”, situa-se entre a tese “a pedra é sem mundo” e a do “homem configurador de mundo”, permitindo assim que Heidegger, ao longo do curso, estabeleça uma diferença radical entre o homem e o animal, de modo que esse último vive em um mundo ambiente (*Umwelt*) e ao mesmo tempo é privado de mundo. “Se a pobreza (*Armut*) significa privação (*Entbehrung*), então a tese ‘o animal é pobre de mundo’ (*das Tier ist weltarm*) diz tanto quanto ‘o animal é privado de mundo’ (*das Tier entbehrt die Welt*), ‘o animal não possui mundo’ (*das Tier hat keine Welt*)” (GA 29/30, p.289). Essa última frase parece equiparar o animal à pedra, uma vez que essa também não possui nenhum mundo. No entanto, Heidegger diz que, entre a pedra e o animal, existe uma diferença na medida em que, no que diz respeito à pedra, ocorre a *ausência de mundo*, enquanto que, em relação ao animal, ocorre a *pobreza de mundo*. No caso da pedra, há a ausência de mundo porque ela simplesmente é ou não é, ou seja, enquanto inanimada, a pedra se caracteriza pela “a ausência de acesso ao ente *enquanto* ente (*Zugangslosigkeit zu dem Seienden als Seiendem*)” (GA 29/30, p.290). Por outro lado, servindo-se do exemplo do lagarto, que procura a rocha, sobre a qual ele se aquece sob o sol, Heidegger explica o porquê de o animal, de alguma forma, ter acesso ao ente, embora não *enquanto* ente. “Quando dizemos que o lagarto (*Eidechse*) está sobre a rocha (*Felsplatte*), precisamos riscar a palavra ‘rocha’ para indicar que isso sobre o que ele se encontra lhe é dado de *algum modo* (*irgendwie gegeben*), contudo, não é conhecido *enquanto* (als) rocha” (GA 29/30, p.291). O animal, enquanto vive, tem acesso a um mundo ambiente (*Umwelt*) que lhe é de alguma forma familiar, de modo que, se ele for transposto para outro ambiente, sua primeira reação é a de recusa, seguida de um retorno ao seu mundo ambiente. Por isso Heidegger dirá que o animal, durante sua vida, está preso (*eingesperrt*) em seu mundo ambiente “como em um tubo (*Rohr*) que não se amplia (*erweitert*) nem se estreita (*verengt*)” (GA 29/30, p.292). Isso significa que o animal não tem acesso ao ente enquanto tal, o que ocorre é que o animal somente tem acesso à sua desinibição (HAAR, 1985, p.68), a qual não é despertada pelos entes, mas sim pelos desinibidores que constituem o seu mundo ambiente, daí não ser ele caracterizado pela ausência de mundo mas,

sim, pela pobreza de mundo. O animal possui mundo, porém não como o homem. O mundo do animal é composto pelos desinibidores, com os quais ele se acasala, os quais ele persegue, dos quais ele se alimenta, mas que não têm, digamos assim, um significado que vai além daquilo que serve para suprir as necessidades imediatas da sua procriação e da sua sobrevivência.

A pobreza de mundo do animal, enquanto “privação” de mundo, somente pode ser compreendida se se tem em mente a diferença entre o mundo em sentido fenomenológico-existencial e o mundo enquanto totalidade de entes. Por isso Heidegger diz que, para a “solução originária” (*ursprünglichen Auflösung*) do aparente paradoxo da pobreza de mundo do animal, na qual o animal tem, a seu modo, acesso ao mundo e ao mesmo tempo é privado de mundo, “deve-se mostrar o que quer dizer mundo e, o que é ainda mais importante, se compreendemos o conceito de mundo e o fenômeno do mundo (*ob wir den Weltbegriff und das Phänomen der Welt verstehen*)” (GA 29/30, p.294). O mundo no sentido fenomenológico, de acordo com o propósito de Heidegger, pode ser abordado como um problema fundamental da metafísica enquanto evento cooriginário à finitude e à singularização no ser-aí, ou seja, no ser-aí enquanto transcendência. De fato, para Heidegger, o mundo ambiente (*Umwelt*), próprio do animal, não tem, ontologicamente, a mesma originariedade que o mundo fenomenológico, tampouco pode ser comparado ao mundo enquanto totalidade de entes.

Por isso, para demonstrar que o mundo no sentido fenomenológico é acessível somente para o homem e pode ser tratado como um problema metafísico, portanto, radicalmente diferente do mundo do animal, Heidegger polemiza com a zoologia e com a biologia, de forma que faz uma inversão na tese tradicional de que todo organismo é um composto de órgãos e células.

Em resumo, podemos dizer: o organismo tem órgãos. Certamente! Mas estes órgãos são instrumentos (*Werkzeuge*)? O organismo é um processo. Certamente! Mas o caráter fundamental do movimento (*der Bewegtheit*) deve ser concebido com a ajuda do conceito mecânico de movimento (*des mechanischen Bewegungsbegriffes*)? (...) Devemos tentar alcançar (*bringen*) na zoologia e na biologia o reconhecimento de que os órgãos não são meros instrumentos, de que o organismo não é uma mera máquina. Isto significa, portanto, que o organismo ainda é algo mais, algo por detrás (*dahinter*) e para além (*darüber*) (...) (GA 29/30, p.318).

Percebe-se que é contra o vitalismo e o mecanicismo, presentes na biologia e na zoologia, que Heidegger direciona sua crítica (ROMANO, 2009, p.282). O organismo possui órgãos, mas esses são completamente diferentes dos instrumentos, de modo que o organismo,

tomado no sentido ontológico, é muito mais que um complexo de órgãos. Há, portanto, a necessidade de se elucidar o caráter mais originário do organismo, o que Heidegger fará através de um longo excuro, no qual explicará a diferença entre órgãos e instrumentos. O órgão, de acordo com Heidegger, pode ser considerado um instrumento, porém “o órgão (*das Organ*) tem a característica de permanecer atrelado à própria aptidão (*Fähigkeit selbst verhaftet bleibt*), de não ser posto de lado como algo fabricado” (GA 29/30, p.329), ao passo que o instrumento, enquanto utensílio, pertence ao âmbito do ente subsistente, portanto, “exterior” ao organismo. Sendo os órgãos somente “dados no *modo de ser* do que chamamos *vida* (*in der Weise des Seins gegeben, die wie Leben nennen*)” (GA 29/30, p.329), fica claro que a principal diferença entre órgão e instrumento está no fato de que esse último é inanimado. Surge, portanto, outra diferença fundamental, que se refere ao fato de que o instrumento, enquanto inanimado, caracteriza-se pela *prontidão* (*Fertigkeit*), enquanto que o órgão, por ser um modo de ser da vida, é caracterizado pela *aptidão*. É na relação intrínseca entre o órgão e a aptidão que se apresenta a novidade da análise heideggeriana do organismo, pelo fato de que a aptidão cria o órgão e não o contrário.

[N]ão podemos dizer que o órgão possui aptidões, mas sim que a *aptidão possui órgãos* (*sondern die Fähigkeit hat Organe*). Antes dissemos: o utensílio (*das Zeug*) é de uma determinada prontidão (*Fertigkeit*), o órgão *tem* uma aptidão (*das Organ hat eine Fähigkeit*). Agora vemos: o inverso é mais adequado: o utensílio (*das Zeug*) *tem obtido* na fabricação (*Verfertigung*) uma determinada *prontidão para...* (*Fertigkeit für*) e a *possui*. O *órgão* é, inversamente, uma *posse de uma aptidão* (*eine Besitz einer Fähigkeit*). O que possui é aí a aptidão, não o órgão. O ser-apto proporciona (*verschafft*) órgãos para si, os órgãos não são equipados com aptidões ou mesmo prontidões (GA 29/30, p.324).

Essa anterioridade da aptidão, em relação ao órgão, é algo realmente vertiginoso do ponto de vista da biologia, simplesmente pelo fato de surgir a necessidade de a aptidão ter um estatuto biológico, uma vez que é ela quem proporciona o órgão. Entretanto, Heidegger pensa tanto a aptidão quanto o organismo em sentido ontológico, isto é, o ser-apto é um modo de ser que torna possível demonstrar como o órgão pertence ao organismo e este deve ser concebido a partir da pobreza de mundo do animal, de modo que “a tese ‘o animal é pobre de mundo’ é uma afirmação essencial (*Wesensaussage*) sobre a animalidade em geral e não uma afirmação acerca de uma qualidade que de algum modo se enquadraria ao animal (*dem Tiere zukommenden*)” (GA 29/30, p.331). Ou seja, a partir da diferença entre a aptidão, caracterizada pelo “*deslocar-se e antecipar-se* (*sich selbst Verlegen und Vorverlegen*)” (GA

29/30, p.331), proporcionando para si mesma os órgãos; e a prontidão do instrumento, cuja característica é a de estar pronto, portanto, estático, sem possibilidades, Heidegger pode demonstrar a relação íntima entre a aptidão e o órgão e, com isso, fazer uma exposição do mundo do animal, o que é possível somente a partir de uma ontologização da biologia, por isso a necessidade dessa inversão, arbitrária do ponto de vista científico, mas possível e necessária para uma ontologia da vida.

É por meio da aptidão que Heidegger expõe um si-próprio do animal sem que, com isso, recorra à descrição de uma ispeidade reflexiva, uma vez que o si-próprio do animal é não reflexivo. O modo de ser do animal, a essência da vida, funda-se numa *propriedade* cuja principal característica é a pulsão (*Trieb*).

A propriedade (*das Eigentum*) do animal diz: o animal, e, de início, seu específico ser-apto para... (*Fähigsein zu...*), é próprio a si. Ele não se perde, enquanto em um impulso instintivo (*triebhafter Drang*) para algo deixe a si mesmo para trás, mas mantém-se justamente na pulsão (*im Triebe*) e é ele mesmo, como dizemos, nesta pulsão e neste movimento pulsional (*in diesem Triebe und Treiben*) (GA 29/30, p.340).

Se a propriedade do animal é caracterizada pela pulsão, essa, no entanto, em si mesma, é mais uma orientação para o “objeto” do que uma retenção em si mesmo por parte do animal (HAAR, 1985, p.66), de modo que o si-próprio do animal revela uma tensão entre pulsões e aptidões e os desinibidores dessas pulsões e aptidões. “A aptidão é sempre acompanhada de uma pulsão, ela é uma com a vida pulsional. É a pulsão que conduz o animal a realizar suas aptidões por meio de seus órgãos” (ROMANO, 2009, p.288). Christiane Bailey diz que Heidegger conceitualiza a pulsão de uma maneira muito pouco ortodoxa, como estando primeiramente inibida e não impulsiva. Isso significa que há uma diferença entre pulsão (*Trieb*) e impulsão (*Antrieb*), de forma que a pulsão tem a necessidade de ser ativada por um dispositivo, um agente externo, um desinibidor (BAILEY, 2007, p.99), o que revela uma passividade e receptividade característica do animal, contudo, ele não percebe o desinibidor como ente.

O importante, aqui, é que a análise passa de uma diferenciação entre o órgão e o instrumento para a aptidão e, dessa, para o ser-apto do animal, culminando no si-próprio do animal, que nada mais é que a propriedade e a pulsão. Ou seja, Heidegger desvela um conjunto de estruturas do modo de ser do animal, o que nos lembra da totalidade estrutural do cuidado porém, se isso é possível, trata-se, no caso do animal, de um cuidado inautêntico. Contudo, de acordo com Claude Romano, é perfeitamente possível fazer uma analogia entre o

ser-aí e o animal uma vez que, ao se projetar para as suas possibilidades finitas e, portanto, para o poder ser mais próprio, o ser-aí existe em sentido próprio e em pessoa. Para o organismo animal também é pela aptidão que se cumpre uma referência a si, embora esse si mesmo não tenha o mesmo sentido que tem para o ser-aí (ROMANO, 2009, p.289). Independentemente de se poder ou não fazer uma analogia com o ser-aí, a aptidão e a pulsão, enquanto essência da animalidade, torna possível determinar ontologicamente o organismo e, com isso, o mundo animal (*Umwelt*). Resta, no entanto, uma análise do comportamento do animal (*das Benehmen des Tieres*), outro tema abordado pela biologia, ao qual Heidegger também dirige sua crítica mediante a ontologia da vida.

É da necessidade de se esclarecer o para quê e o para onde do ser-apto do animal que surge o conceito de comportamento animal, no qual Heidegger ressalta a diferença em relação ao comportamento humano. Seja enquanto vê, ouve, foge, persegue, se alimenta ou se reproduz, o animal se comporta. Ora, mas o homem também se comporta. Nesse caso, a diferença que há entre o comportamento do animal e o do homem é que “[o] comportamento do animal não é *um fazer e um agir (ist nicht ein Tun und Handeln)*, como o comportamento do homem, mas um *movimento pulsional (ein Treiben)*” (GA 29/30, p.346). Isto é, “[o] ser-apto enquanto poder-ser do animal é *ser-apto para o comportamento (Fähigsein zum Benehmen)*” (GA 29/30, p.346), que é o mesmo que a pulsão. Essa se diferencia substancialmente da ação humana porque se trata de uma “atividade pulsional do organismo” (GA 29/30, p.346), portanto, nada tem a ver com uma tomada de atitude em relação ao ente enquanto ente. Como modos de ser do animal, o ser-apto, a pulsão e o comportamento, ainda que desinibidos por algo pertencente ao mundo ambiente, têm em vista o próprio animal e seu si-próprio. Diferentemente do homem, o animal, além de não ter acesso ao ente enquanto ente, também não percebe o ente enquanto algo que desencadeie sua atividade pulsional. Pode-se dizer que o que Heidegger faz é demonstrar o animal enquanto isolado em seu si-próprio que, vivendo em seu mundo ambiente, nunca o apreende, embora seja constantemente pressionado por ele.

Para demonstrar isso, Heidegger irá dizer que o ser-junto-a-si mesmo, próprio do animal e no qual o animal está preso em si, funda-se na estrutura essencial da perturbação. “A perturbação (*die Benommenheit*) é a condição de possibilidade para isso, que o animal *se comporte segundo sua essência em um meio ambiente (in einer Umgebung), mas nunca em um mundo*” (GA 29/30, pp.347-348). Enquanto momento essencial da animalidade, a perturbação não se caracteriza como um estado, seja momentâneo ou duradouro, ela é a

condição de possibilidade do comportamento, portanto, se é que se pode usar este termo, cooriginária a este. Com isto, Heidegger evita definir a perturbação e o comportamento como mantendo uma relação de causa e efeito. De fato, enquanto essência da animalidade, a perturbação mantém uma simultaneidade com a aptidão, a pulsão e o comportamento de modo que, em qualquer atividade pulsional, que é a mesma que o comportamento, a perturbação está presente como condição de possibilidade.

A perturbação torna possível à análise manter o animal como aquele que não tem, de forma alguma, acesso ao ente enquanto ente. No comportamento, enquanto possibilitado pela perturbação, o animal nunca se orienta para algo enquanto algo. A abelha, por exemplo, embora perturbada pelo cheiro do mel, não apreende o mel enquanto mel, como algo presente; o que ocorre é um ser perturbado de maneira particular, que Heidegger denomina como uma forma de ligação. Se, por acaso, a abelha parar de sugar o mel, não cessa, contudo, a perturbação, o que ocorre é uma comutação da perturbação para o interior do voar de volta para a colmeia (GA 29/30, p.354). Entretanto, ainda que privado de qualquer possibilidade de perceber o ente enquanto ente, na perturbação é designado um modo de ser do animal, “um *ser absorvido por... (ein Hingenommenheit durch...)*” (GA 29/30, p.360). Com esse modo de ser do animal, Heidegger se aproxima da caracterização do animal como excluído, ou mesmo aquém, daquilo que ele denomina abertura do ente.

(...) A perturbação é a essência da animalidade, diz: *o animal não está enquanto tal em uma manifestação (Offenbarkeit) do ente. Nem o seu assim chamado meio ambiente (Umgebung), nem ele mesmo estão manifestos (Offenbar) enquanto entes.* Porque o animal, devido à sua perturbação e à totalidade de suas aptidões (*Befähigungen*) é movido no interior de uma multiplicidade de pulsões (*Triebmannigfaltigkeit*), ele não tem fundamentalmente a possibilidade de se inserir no ente que ele não é, assim como no ente que ele mesmo é. Por causa deste ser impelido (*Umgetriebenheit*) o animal, por assim dizer, suspende-se (*hängt*) entre si mesmo e o meio ambiente, sem que um ou outro seja experimentado *enquanto ente (ohne dass das eine oder das andere als Seiendes erfahren würde)*. Somente este não ter da manifestação (*Offenbarkeit*) simultâneo a um ser absorvido por... (*eine Hingenommenheit durch...*) Precisamos dizer que o animal está relacionado a... (*bezogen ist auf...*), que a perturbação e o comportamento mostram uma *abertura* para... (*eine Offenheit zeigen für...*) (...) (GA 29/30, p.361).

Se for permitida uma comparação, o animal, assim como o ser-aí, caracteriza-se por um estar suspenso, por uma espécie de negatividade, se bem que, nos termos da comparação entre ontologia fundamental e a ontologia da vida animal, o animal jamais tem acesso ao ente,

ao Nada e tampouco ao ser. “Se o comportamento não é nenhuma ligação com o ente, então ele é uma relação com o nada? Não! Mas se não está junto ao nada (*Nichts*), mesmo assim está ele junto a algo que precisa *ser e é* (*was dann doch sein muss und ist*). Com certeza!” (GA 29/30, p.368). Aqui se encontra, de forma implícita, a radicalização da diferença entre o animal e o homem no que tange à abertura para o ente. Entretanto, ainda que não esteja aberto para o ente, o animal se encontra “absorvido por...”, “junto a...”, “aberto para...”. Esse algo que de alguma forma precisa ser e é, mas que jamais pode ser o ente enquanto tal, segundo Heidegger, é o círculo de desinibição.

(...) O comportamento do animal não se relaciona (*bezieht*) nunca – como poderia parecer-nos – a coisas *subsistentes* e sua acumulação (*auf vorhandene Ding und derem Ansammlung*), mas se cerca com um círculo de desinibição (*Enthemmungsring*), no qual está introduzido como o que seu comportamento pode encontrar ocasião. Porque este cercar-se (*Sich-umringen*) pertence ao animal, ele sempre traz consigo a partir de si mesmo o círculo de desinibição e o carrega (*trägt*) à sua volta por toda a sua vida. Mais exatamente – sua vida é justamente o girar em volta desse círculo (*sein Leben ist gerade das Ringen um diesen Umring*), em cuja circunferência (*Umkreis*) pode emergir uma determinada multiplicidade estruturada de desinibições (...) (GA 29/30, pp.370-371).

Da mesma forma que o animal vive em um mundo ambiente, mas é privado de um mundo em sentido fenomenológico, ele também é aberto a algo que difere substancialmente tanto do mundo em sentido fenomenológico quanto do mundo enquanto totalidade de entes. Com a exposição do círculo de desinibição, a definição ontológica da animalidade, assim como a do mundo animal enquanto radicalmente diferente do mundo humano, é praticamente concluída. A pobreza de mundo do animal é uma privação de acesso ao ente enquanto ente e, portanto, ao mundo tal como o homem é capaz de compreender. O círculo de desinibição caracteriza-se como aquilo com o que o animal primária e unicamente se relaciona e, nesse caso, é ele que permite ao animal viver em um mundo ambiente sem ser diretamente estimulado pelos entes mas sim, pelos desinibidores, que por sua vez constituem o círculo de desinibição e desencadeiam, simultaneamente, a pulsão, a aptidão, a perturbação e o comportamento. Pode-se dizer que o círculo de desinibição apresenta-se como uma alteridade, de forma que o animal não percebe o ente como ente, contudo é de algum modo aberto para esse “outro”, por isso o animal tem e não tem um mundo, assim como tem e não tem uma abertura.

A maior dificuldade em conceituar a essência da vida, segundo Heidegger, está em que isso não pode ser feito com um recurso ao ente. Isto é, o círculo de desinibição, embora possa ser visto como uma alteridade, a única para a qual o animal é aberto, não é um ente. Entretanto, Heidegger diz que o fato de a tese da essência da vida ser acessível somente por via de uma consideração redutiva, não significa uma inferioridade da vida animal em relação ao ser-aí humano, pelo contrário, a vida constitui-se de uma riqueza de abertura que talvez seja inacessível ao mundo humano (GA 29/30, pp.371-372). Ou seja, parece que o objetivo de demonstrar - através da tese sobre a pobreza de mundo do animal - como o mundo em sentido fenomenológico enquanto aquilo que pode ser um problema metafísico, que somente pode ser compreendido pelo homem, se depara com a inapreensibilidade da essência da vida. Com efeito, o próprio Heidegger menciona um suposto limite da tese da pobreza de mundo do animal, na medida em que a perturbação, enquanto essência da animalidade não é “uma elucidação (*Aufhellung*) sobre a qual não se poderia mais perguntar. Mas, certamente, ela é um *reconhecimento concreto (eine konkrete Auszeichnung) da concepção fundamental em relação à essência da vida*” (GA 29/30, p.378). Isto é, a essência da animalidade possibilita uma meditação sobre a essência da vida, mas isso não significa que a questão está definitivamente resolvida, uma vez que a própria perturbação traz em si um limite, aparentemente intransponível, da mesma forma que a vida caracteriza-se por um enigma, de modo que é, em si mesma, inapreensível. A perturbação, assim como o círculo de desinibição, que pressupõem uma inibição dos sentidos, possibilitam uma descrição de um ambiente fechado em si mesmo, sem que tenhamos um acesso a ele, mesmo que indireto. Ou seja, um ambiente que não é completamente transparente a nós e tampouco comensurável ao nosso. O animal, portanto, tem uma abertura para o ente que consiste num enigma, pelo fato de não ser uma verdadeira abertura nem um total fechamento, uma espécie de fenda para o ente que resume a obscuridade da pobreza de mundo (ROMANO, 2009, p.294). Ora, se não temos um acesso direto ao ambiente do animal, pressupõe-se que esse, tampouco, tem acesso ao mundo humano.

Entretanto, na leitura de Agamben, essa fronteira entre o ambiente animal e o mundo humano parece ser passível de ser transposta a partir da vizinhança entre o tédio profundo e a perturbação. Isto é, Agamben propõe uma inversão do caminho traçado por Heidegger de modo que, ao invés de primeiro pressupor o mundo humano para daí, mediante uma “interpretação privativa”, analisar o mundo animal, talvez seja necessário primeiramente fazer uma exposição do não-aberto do mundo animal para que seja possível apreender a abertura do

homem ao conflito essencial entre desvelamento e velamento. “E o lugar desta operação – na qual a abertura humana em um mundo e a abertura animal ao desinibidor parecem por um instante tocar-se – é o tédio” (AGAMBEN, 2006b, p.115). Essa tese de Agamben surge de sua leitura do fim do § 67 dos *Conceitos fundamentais*, no qual o próprio Heidegger fala dessa “vizinhança entre o tédio profundo e a perturbação”, no entanto, Heidegger é enfático ao dizer que “será demonstrado que esta proximidade e vizinhança (*nächste Nähe*) entre ambas as constituições essenciais (*beider Wesensverfassungen*) é apenas ilusória, que entre elas encontra-se um abismo (*ein Abgrund liegt*) que não pode ser transposto (*überbrückt*) através de uma mediação em qualquer sentido” (GA 29/30, p.409). A perturbação do animal, que parece amar suas pulsões, nada tem a ver com feitiço no qual o tédio profundo mergulha o ser-aí. É nessa grande proximidade que se revela também a sua mais profunda diferença (ROMANO, 2009, p.257). Nesse caso, a possível aproximação não é pensada por Heidegger, sendo, portanto, uma tese aventada por Agamben.

Segundo Agamben, com a perturbação e o círculo de desinibição, de forma que é definido o estatuto ontológico do desinibidor, a análise é conduzida “ao coração da tese sobre a pobreza de mundo como caráter essencial do animal” (AGAMBEN, 2006b, p.101). No entanto, é justamente aqui que se inicia o caráter paradoxal da pobreza de mundo, que é uma abertura para algo que, enquanto desinibidor, jamais pode ser o ente.

(...) Esta *abertura sem desvelamento* define a pobreza de mundo do animal com respeito à formação de mundo que caracteriza o humano. O animal não está simplesmente privado de mundo, porque – diferente da pedra, ela sim privada de mundo – enquanto aberto na perturbação, o animal deve prescindir dele, privar-se (*entbehren*), isto é, pode estar determinado em seu ser por uma pobreza e por uma carência (AGAMBEN, 2006b, p.102).

É essa carência, enquanto sinônimo da pobreza de mundo, a qual pressupõe uma fenda e, portanto, uma abertura para o mundo ambiente, simultânea a um fechamento para o mundo no sentido fenomenológico, que torna a pobreza de mundo ambígua. Da parte de Heidegger, tudo indica que há a pretensão de uma separação radical entre o homem e o animal, entre a humanidade e a animalidade, de modo que o mundo ambiente do animal, embora possa ser comparado com o mundo fenomenológico-transcendental, próprio do homem enquanto formador de mundo, jamais pode se aproximar desse, pois há um abismo entre ambos. O que Agamben pretende é, a partir dessa carência, pressupor uma possibilidade de ligação entre os mundos, a partir da qual o animal devém humano, mediante um processo de liberação, de

ultrapassagem do círculo de desinibição, de passagem da perturbação para o tédio profundo, enfim, do vir-a-ser ser-aí por parte do animal.

(...) Aquilo do qual o animal é incapaz é precisamente de suspender e desativar sua relação com o círculo dos desinibidores específicos. O ambiente animal está constituído de tal modo que nunca pode manifestar-se nele algo assim como uma pura possibilidade. O tédio profundo aparece então como o operador metafísico no qual se realiza a passagem da pobreza de mundo ao mundo, do ambiente animal ao mundo humano: o que está em questão no tédio é nada menos que a antropogênese, o devir *Da-sein* do vivente homem. Mas esta passagem, este *devir-Dasein* do vivente homem (ou, como escreve também Heidegger no curso, esta assunção por parte do homem do fardo que é, para ele, o *Dasein*), não se abre sobre um espaço ulterior, mais amplo e luminoso, conquistado mais além dos limites do ambiente animal e sem relação com ele: pelo contrário, somente está aberto através de uma suspensão e uma desativação da relação animal com o desinibidor (...) (AGAMBEN, 2006b, p.126).

Com isso, Agamben não estaria realçando o antropocentrismo, latente nas análises de Heidegger e do qual ele se esforça por se esquivar? Ora, parece-nos que Agamben, como sempre, lança uma tese própria ao interpretar Heidegger, sobretudo pelo tom hegeliano com o qual ele descreve a antropogênese na qual, mediante o tédio profundo e a proximidade e, ao mesmo tempo, a distância com a perturbação, o homem enquanto mero vivente liberta-se da perturbação e torna-se capaz de entediar-se, ou seja, suprime a animalidade em função da humanidade. Isto é, Agamben procura preencher a lacuna na tese da pobreza de mundo do animal, inserindo Heidegger num antropocentrismo, cuja presença, no curso de 1929/30, é identificada por outros intérpretes, como por exemplo, Christiane Bailey, que diz que com o caráter essencialmente privativo do animal, exposto na ontologia da vida, Heidegger trairá seu antropocentrismo, seu logocentrismo, seu dogmatismo e seu humanismo recessivo, suas afinidades preocupantes com Hegel e, mais geralmente, seu fracasso ao desconstruir a tradição metafísica (BAILEY, 2007, pp.87-88). Em relação a essa questão, sobretudo à posição de Agamben, Michel Haar, embora também endosse a tese de um suposto antropocentrismo, se posiciona de forma relativamente oposta.

Em definitivo, a fenomenologia da animalidade nos ensina mais sobre o homem que sobre o animal! É um exorcismo, uma desmistificação da “ligação” com a natureza. Heidegger vai mostrar a impossibilidade de uma implicação ou de uma intrincação *originária* e fundante do ser-aí do homem com o vivente, destruir a ideia de um *parentesco animal*, excluir o mito da perfeição natural, que persiste de Rousseau a Bergson. O instinto não somente não é superior à inteligência, mas ele

é mais inferior que a simples compreensão do ser (HAAR, 1985, p.71).

Se, no curso de 1929/30, Heidegger não dá conta de suprimir essa intrincação originária e fundante do ser-aí do homem com o vivente, isso não significa que não era esse seu intento. Nesse ponto da ontologia da vida é interessante retomarmos uma comparação com a natureza, uma vez que ambas foram apontadas em *Ser e tempo* e retomadas no período da metafísica do ser-aí. No que diz respeito à natureza, embora ela se caracterize por um “si mesmo”, Heidegger propõe, como solução do problema, o fenômeno da entrada do ente no mundo, no qual a natureza pode se tornar intramundana. Entretanto, em relação à vida, mesmo com o esforço hercúleo que Heidegger faz nos *Conceitos fundamentais*, ela guarda um enigma, uma inacessibilidade, na medida em que sua essência é acessível somente de modo indireto, por meio da essência da animalidade (GA 29/30, p.378). A tese de que há um abismo entre o animal e o homem, sobretudo ao defender uma abertura do animal apenas para o círculo de desinibição e não para o ente enquanto ente, portanto, não abertura ao ser, atesta isso. Em que pese o fato de a tese da pobreza de mundo do animal ainda manter algum resquício de antropocentrismo, há que se considerar o empenho de Heidegger em defender a tese de que o ser-aí é o único que “compreende” o ser, portanto o único que, na medida em que existe em sua finitude, projeta um mundo fenomenológico-transcendental.

Tanto para a questão da natureza quanto para a questão da vida, no fim da metafísica do ser-aí, Heidegger acaba recorrendo a uma solução aletheiológica, o que não é, portanto, menos problemática. “Como compreender o ‘salto’ entre o animal e o homem se há uma reciprocidade e, portanto, aparentemente continuidade entre *alétheia* e *physis*?” (HAAR, 1985, p.71). Esse é um problema com o qual Heidegger se envolve no período posterior à metafísica do ser-aí, mas que surge no fim dos anos vinte.

Aliás, no próprio curso de 1929/30, pode-se encontrar um aceno a esse problema. Embora possa parecer uma violência ao texto do curso, a tese de Agamben ilustra bem essa questão da separação entre homem e animal a partir da *alétheia*. Ainda que se referindo a um texto dos anos quarenta, Agamben faz uma afirmação audaciosa no que tange à posição do animal na luta entre velamento e desvelamento.

No curso sobre Parmênides, Heidegger insiste várias vezes sobre a primazia da *léthe* a respeito da ilatência. A origem da latência (*verborgenheit*) com relação à ilatência (*Unverborgenheit*) permanece de todos os modos a tal ponto na sombra, que ela bem poderia ser definida de algum modo como o segredo originário da ilatência (...). Na perspectiva que temos tratado de delinear aqui, este segredo da

ilatência tem que ser descoberto no sentido em que a *léthe* que domina no coração da *alétheia* – a não verdade que copertence originariamente à verdade – é o não desvelamento, o não aberto do animal. A luta irresolúvel entre ilatência e latência, desvelamento e velamento que define o mundo humano é a luta intestina entre o homem e o animal (AGAMBEN, 2006b, pp.127-128).

Mais uma vez, Agamben parece desconsiderar a separação radical entre o homem e o animal, pretendida por Heidegger. A equiparação do não aberto do animal com o não desvelamento, enquanto esse é não verdade originária, o mistério, parece querer, a todo custo, inserir o animal na condição humana ou, o que é pior, o humano na condição animal. Ora, não obstante o risco de cair no antropocentrismo por meio de um logocentrismo, Heidegger recusa o *lóγος* assim como a abertura pré-lógica ao animal.

De acordo com aspectos individuais, é clara a diferença essencial entre o estar-aberto do animal (*Offensein des Tieres*) e a abertura de mundo do homem (*der Weltoffenheit des Menschen*). O estar-aberto do homem é um ir-ao-encontro (*Entgegengehaltenheit*), o estar-aberto do animal é um ser-absorvido por... (*Hingenommensein von...*) e com isso um ser tomado no círculo envoltório (*Eingenommensein in den Umring*) (GA 29/30, p.498).

De acordo com esse texto, que conclui a seção c do § 73 do curso de 1929/30, fica clara a pretensão de Heidegger de excluir o animal, enquanto aquele que não tem acesso ao ente enquanto ente, da abertura ao mundo no sentido fenomenológico. Essa está numa dimensão à qual o animal não tem acesso, ou melhor, da qual o animal está excluído, portanto, o que Agamben faz, ao equiparar o não aberto do animal à não verdade enquanto *léthe*, enquanto o não desvelado da *alétheia*, é tentar destruir a fronteira entre o animal e o humano, por meio de uma suposta identificação – e não uma simples “vizinhança” - entre a perturbação e o tédio. É o que ele dá a entender quando diz que o ser-aí “é simplesmente um animal que tem aprendido a entediar-se, tem se despertado *da* própria perturbação *e à* própria perturbação. Este despertar-se do vivente a seu próprio ser perturbado, este abrir-se, angustiado e decidido, a um não aberto, é o humano” (AGAMBEN, 2006b, p.129). Essa interpretação é criticada por Claude Romano, que diz que,

(...) O “fechamento” do meio animal é em um sentido anterior ao fechamento da *léthe*, porque nem mesmo tem acesso à diferença entre o aberto e o fechado, do retraído e do manifesto que aparece na verdade do ser como início. Ele é anterior, ou melhor, *posterior*: porque o animal não tem acesso à abertura do mundo como tal, seu mundo só pode ser dito fechado em referência àquele, ou seja, de

maneira comparativa, por aquele que possui um acesso a essa abertura, que antecede a ele, o ser-aí (ROMANO, 2009, pp.296-297).

Segundo Claude Romano, Agamben parece não levar em conta a precedência do ser-aí em relação ao animal, de como Heidegger tenta, por meio de uma via comparativa, demonstrar o mundo do animal como pobre, no sentido de que o animal é privado de um acesso ao mundo no sentido fenomenológico, ou se quiser, uma abertura à verdade enquanto desvelamento e que pressupõe um velamento. Se isso denuncia um antropocentrismo por parte de Heidegger, parece que a proposta de Agamben, ao inverter ou mesmo desconsiderar a precedência do ser-aí, não resolve o problema. Não obstante, Agamben tem o mérito de problematizar e sugerir uma solução para essa separação entre homem e animal, proposta por Heidegger.

O fato é que a tese da pobreza de mundo do animal é problemática e dá margem tanto ao antropocentrismo e o pior, para uma inserção do animal no âmbito da abertura para o ente e, por conseguinte para o ser, arbitrária, segundo as análises de Heidegger. Esse caráter problemático é comprovado quando, depois da metafísica do ser-aí, Heidegger não mais falará em pobreza de mundo do animal e, sim, em ausência de mundo, enfatizando cada vez mais o abismo entre homem e animal, entre a *humanitas* e a *animalitas*. O texto mais conhecido em que isso aparece é a *Carta sobre o humanismo*,

(...) A metafísica não pergunta pela verdade do ser mesmo (*der Wahrheit des Seins selbst*). Portanto, ela jamais pergunta de que modo o ser do homem (*das Wesen des Menschen*) pertence à verdade do ser (...). A metafísica pensa o homem a partir de sua *animalitas* e não o pensa na direção de sua *humanitas* (GA 9, p.322-323).

(...) Isto é, de todos os entes, o ser-vivo (*das Lebe-Wesen*) é provavelmente o mais difícil de ser pensado por nós, porque por um lado ele é o que mais se parece (*verwandt*) conosco, e, por outro lado, ao mesmo tempo, está separado de nossa essência ek-sistente por um abismo (*durch einen Abgrund von unserem ek-sistenten Wesen geschieden ist*) (...) (GA 9, p.326).

Atentemos para o fato de que, quando Heidegger repreende a metafísica por não pensar a verdade do ser a partir do ser mesmo, ele já fala depois do salto na metafísica, seguido de um afastamento dessa, mediante uma solução aleteiológica para a questão do ser. Isto é, pensar o ser em sua verdade sem um recurso ao ente. O homem, portanto, é o único que é aberto para a verdade do ser, pensar o homem a partir de sua animalidade é pensar de acordo com a metafísica, que pensa o homem como um ente entre os demais. Em contrapartida, pensar o homem a partir de sua racionalidade, ou de seus sinônimos, espírito,

eu transcendental ou pessoa, é pensar no modo metafísico, porque pensa a *humanitas* em comparação com a *animalitas*. Ora, então, como pensar o homem sem incorrer em uma metafísica? A sugestão de Heidegger é pensar o homem enquanto ek-sistente, que é radicalmente oposto ao ser vivo e, portanto, aos entes. Somente assim é que se pode pensar fora da metafísica e do antropocentrismo, uma vez que toda proeminência do homem é suprimida na existência, na qual o ser, enquanto evento, e o homem, enquanto abertura, pressupõe um acontecimento apropriativo em que nenhum dos dois assume o protagonismo. A proposta de Heidegger é a de que a existência seja uma “região” neutra, nem humano, no sentido de um humanismo metafísico, tampouco animal ou animal racional, o que redundaria no mesmo. Entretanto, segundo a leitura de Agamben, isso não é tão simples assim.

Se agora, seguindo a interpretação do curso de 1929/30 que temos sugerido até aqui, restituímos ao fechado, à terra e à *léthe* seu nome próprio de ‘animal’ e de ‘simplesmente vivente’, então o conflito político originário entre ilatência e latência será, por sua vez e na mesma medida, o conflito entre a humanidade e a animalidade do homem. O animal é o não abrível que o homem custodia e leva como tal à luz. Mas aqui tudo se complica. Por que se o próprio da *humanitas* é o permanecer aberto ao fechamento do animal, se o que o mundo leva ao aberto é própria e somente a terra enquanto fechando-se-em-si, então de que maneira devemos entender a reprovação que Heidegger faz à metafísica, e às ciências que dela dependem, de pensar o homem ‘a partir de sua *animalitas* e não em direção de sua *humanitas*’? Se a humanidade não tem sido obtida senão através de uma suspensão da animalidade e deve portanto manter-se aberta à clausura desta, em que sentido a tentativa heideggeriana da captar ‘a essência existente do homem’ escapa do primado metafísico da *animalitas*? (AGAMBEN, 2006b, pp.135-136).

Ora, como já afirmado acima, Agamben não leva em conta o abismo que Heidegger busca escancarar entre o homem e o animal. A interpretação agambeniana do homem e da existência é pautada pela antropogênese, na qual o animal devém humano, isto é, parece que ele inverte ou mesmo subverte o caminho seguido por Heidegger, de pensar o homem unicamente como existente e, portanto, como já superando a dicotomia entre o homem e o animal. Se existe alguma coerência em enfatizar a dívida heideggeriana com a metafísica, na medida em que, mesmo pensando o homem como existente, ainda continua devedor da dimensão animal, não vem ao caso entrar no mérito da questão aqui, até mesmo porque consideramos sua leitura muito peculiar e até mesmo original, uma vez que ressalta a pertinência da vida, bem como os limites e as possibilidades da pobreza de mundo, com o que

concordamos em parte. Antes de concluirmos o excuro sobre a leitura de Agamben, convém citarmos um trecho que, pode-se dizer, conclui o que ele propõe.

(...) Tornar inoperante a máquina que governa nossa concepção de homem significará, portanto, já não buscar novas articulações – mais eficazes ou mais autênticas –, senão exibir o vazio central, o hiato que separa – no homem – o homem e o animal, arriscar-se neste vazio: suspensão da suspensão, *shabbat* tanto do animal como do homem (AGAMBEN, 2006b, p.167).

Em relação a essa cisão interna no homem, pressupondo uma ligação íntima entre animal e homem, constituído simultaneamente de animalidade e de humanidade, se nossa leitura de Heidegger está correta, seria uma incompreensão do abismo que separa homem e animal e que ele defende. Não obstante, caberia a Agamben a questão: não seria esse vazio, essa suspensão da suspensão, esse *shabbat* tanto do homem quanto do animal, algo já pensado por Heidegger ao propor a neutralidade da existência? Com efeito, ao pensar a verdade do ser, bem como o homem, enquanto existente, como o pastor do ser, Heidegger pensa uma abertura na qual se dá o desvelamento e velamento e na qual não cabe um discurso sobre humanidade e animalidade.

Percebe-se, de acordo com o limite da tese sobre a pobreza de mundo do animal que, no período final da metafísica do ser-aí, salvo os ganhos essenciais que a análise heideggeriana obteve, não faz mais sentido falar em um fundamento ôntico para a ontologia, muito menos para a uma metafísica ôntica. Entretanto, ao demonstrar a diferença essencial entre o mundo em sentido fenomenológico e o mundo enquanto totalidade de entes, bem como a diferença e inacessibilidade ao mundo animal, o que ocorre é que, em contraposição ao animal, o privilégio ôntico-ontológico do ser-aí está no fato de ele ser o único que compreende o ser, que constitui-se originariamente de transcendência, de mundo em sentido fenomenológico-transcendental e, portanto, o único capaz de intencionalidade.

Em que pesem os resquícios metafísicos, devido ao antropocentrismo latente na tese sobre a pobreza de mundo, pode-se dizer que nesse período tais problemas direcionam o pensamento de Heidegger para a assim denominada viragem (*Kehre*). O mistério (*Geheimnis*), presente na verdade, enquanto *alétheia*, no desvelamento que pressupõe um velamento, para o qual a interpretação de Agamben aponta, na medida em que, a seu modo, propõe a não verdade enquanto velamento como o não aberto do animal, operante no seio da abertura, na qual joga velamento e desvelamento, ainda que aparentemente destoante da pretensão de Heidegger, tem o mérito de, além de apontar o limite na tese sobre a pobreza de

mundo do animal, mencionar seus desdobramentos no pensamento ulterior de Heidegger, assim como propor uma solução para se suspender a dicotomia entre homem e animal – interna ao homem, segundo ele – mas que, de acordo com nossa compreensão, já é proposta por Heidegger ao radicalizar a ek-sistência e sua naturalidade, a qual é despojada de todo o caráter subjetivista e voluntarista, ainda latente no fim da década de vinte.

## BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, G. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

\_\_\_\_\_. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo horizonte: Editora UFMG, 2006a.

\_\_\_\_\_. *Lo abierto: el hombre y el animal*. Trad. Flávia Costa e Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2006b.

BAILEY, Christiane. “La vie végétative des animaux: La destruction heideggériene de l’animalité comme réduction biologique”. In: *PhaenEx*. 2, nº2, 2007, pp.81-123.

HAAR, M. *Le Chant de la Terre: Heidegger et les assises de l’histoire de l’être*. Paris: Éditions de l’Herne, 1985.

HEIDEGGER, M. *Wegmarken*. Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 1976.

\_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 1977.

\_\_\_\_\_. *Die Grundbegriff der Metaphysik: Welt – endlichkeit – Einsamkeit*. Vittorio Klostermann GmbH – Frankfurt am Main, 1983.

\_\_\_\_\_. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

\_\_\_\_\_. *Marcas do caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia de Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 10.ed. Petrópolis: Vozes, 2015a.

\_\_\_\_\_. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015b.

JARAN, F. *La métaphysique du Dasein dans l'oeuvre de Martin Heidegger. Repenser l'essence de la métaphysique à partir de la liberté humaine*. Montreal-Canada. 324p. [Tese de Doutorado] - Université de Montréal: Département de Philosophie Faculté des Arts et des Sciences, 2006.

ROMANO, Claude. "Le monde animal: Heidegger et von Uexküll". In: JOVILET, S.; ROMANO, C. (éd). *Heidegger en dialogue 1912-1930*. Paris: J. Vrin, 2009, pp.255-298.

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

---

Recebido em 20/07/2018  
Aprovado em 05/10/2018