

SERIA HEIDEGGER UM AUTOR ANTROPOCÊNTRICO? INVESTIGAÇÕES EM TORNO DO CONCEITO DE ANIMALIDADE

Rafael Ribeiro Almeida*

Resumo: Em *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, Heidegger dedica-se a analisar comparativamente o existente e o vivente, ou seja: o homem e o animal. Em vista disso, não raros são os intérpretes que atestam que o Filósofo alemão se envereda num pensamento antropocêntrico mediante tal comparação. Assim, o objetivo deste trabalho procura responder a seguinte pergunta: estaria Heidegger abordando a Animalidade enquanto tal ainda imersa em pressupostos antropocêntricos? Para tanto, investiga-se as teses centrais desenvolvidas em *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, de 1929/30. Ao cabo, indica-se que as leituras que criticam as teses heideggerianas como carregadas de antropocentrismo descerram-se como contestáveis.

Palavras-chave: Antropocentrismo. Heidegger. Animalidade. “Ser-pobre-de-mundo”. Privilégio ontológico.

WOULD HEIDEGGER BE AN ANTHROPOCENTRIC AUTHOR? INVESTIGATIONS AROUND THE CONCEPT OF ANIMALITY

Abstract: In *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, Heidegger presents an ontological and comparative analysis between man and animal. In view of this, several authors state that Heidegger, through this comparison, develops anthropocentric thinking. Thus, this work aims to answer the following question: Would Heidegger be developing his concept of Animality still loaded with anthropocentric assumptions? To this end, we will investigate the main theses developed in *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, 1929/30. Finally, we intend to indicate that the criticisms accusing Heidegger of anthropocentric are, at least, contestable.

Key-word: Anthropocentrism. Heidegger. Animality. “Being-poor-in-the-world”. Ontologic privilege.

Considerações introdutórias

Variações na natureza. Evolução das espécies. Luta pela sobrevivência. Eis as expressões-chave a partir das quais Charles Darwin (1809-1882), em 1859, com a publicação d’*A origem das espécies*, nos apresentou sua tese acerca da “seleção natural”. Embora a sua teoria trate, grosso modo, de explicar o porquê da existência de uma variedade tão grande de organismos na natureza, dela podemos extrair, entre outros, o seguinte corolário: *não há uma diferença tão radical entre os animais e os*

* Graduando em filosofia pela Universidade Estadual de Santa Cruz (Uesc) - BA, Ilhéus. Áreas de Interesse: Ontologia Fundamental, Filosofia Alemã Contemporânea, História da Metafísica, Fenomenologia Hermenêutica e Filosofia da Existência

animais humanos. C. Darwin instaurou polêmica e espanto na comunidade **científica** e na sociedade em geral da época, e isso porque a teoria do naturalista inglês relaciona e reaproxima o animal e o homem, de modo a indicar, por exemplo, uma comum ancestralidade de todos os seres vivos. O (animal) humano, então, pela primeira vez, é situado lado a lado com o restante dos animais a ponto de, inclusive, estar como parente (próximo ou distante, mas parente). Consoante a isso, poder-se-ia pensar: não tem cabimento, sendo assim, um discurso que verse sobre a diferença radical entre os animais e os (animais) humanos. Ledo engano, porém. O questionamento que visa distinguir a relação *Humanitas-Animalitas* – o que separa o homem do animal não-humano? – ainda se depara com respostas permeadas de aporias, tensões, ambiguidades, e, sobremaneira, traços antropocêntricos que demarcam uma fronteira – seja qual for – entre o homem e o animal, de sorte a sempre posicionar o primeiro acima e em detrimento do segundo. Desnecessário explicar, nessa introdução, o quanto escutamos no meio científico, mesmo mais de um século depois da morte de Darwin, esse tipo de elaboração que nos posiciona como eminentemente superiores – “o homem é o ápice da criação, o senhor da natureza” – em relação aos demais seres vivos. Nesse sentido, no que consiste o liame de Martin Heidegger, fenomenólogo alemão, com essa discussão?

Em sua preleção de 1929/30 denominada *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, Heidegger dedica-se a analisar de modo comparativo o existente e o vivente, ou seja: o homem e o animal. Diferente, porém, de uma abordagem ôntico-biológica (para se fazer referência a Darwin), o filósofo de Meßkirch se propõe a compará-los de um ponto de vista ontológico. Heidegger se interessa, na obra citada, pelo homem enquanto tal (modo de ser do ser-aí) e pelo animal enquanto tal (modo de ser do ser-vivo). Ou, em termos mais especificamente heideggerianos: o homem enquanto ser-no-mundo, e o animal enquanto ser-pobre-de-mundo. Não obstante, é sob esse aspecto que aqui se traz à tona a problemática de nossa pesquisa em consonância com a abertura do presente artigo: estaria Martin Heidegger incorrendo num antropocentrismo mediante a sua proposta de comparação entre vivente e existente aludida acima?

Com efeito, não é insignificante o número de autores que, *sim*, atestam que Heidegger envereda-se num certo pensamento antropocêntrico. O livro *O animal que logo sou*, de Jacques Derrida, é um exemplo. Nesse texto, Derrida corrobora que a ontologia de Heidegger incorre em antropocentrismo na medida em que o Animal é

constituído nessa ontologia como uma espécie de espelho negativo do Homem. Para Derrida, a tese de que o homem é formador de mundo implica em certo tipo de superioridade deste com relação aos animais, de modo que o filósofo francês filia o pensamento de Heidegger à tradição chamada por Derrida de *logocentrismo*, “que é antes de mais nada uma tese sobre o animal, sobre o animal privado de logos, privado do poder ter logos, posição nascida com Aristóteles” (DERRIDA, 2002, p. 54)¹³¹. Outro intérprete que entende a tese heideggeriana de que o animal é pobre de mundo como uma desvalorização ontológica é Peter Sloterdijk. Em seu texto *Regras para o parque Humano*, Sloterdijk explicita a sua perspectiva de acordo com a qual Heidegger envereda-se num antropocentrismo metafísico. Para Sloterdijk, Heidegger encaminhou sua comparação entre o animal e o homem sob o único propósito de “impedir qualquer comunhão ontológica” entre eles (SLOTERDIJK, 2000, p. 25).

Em vista disso, a divisória *mundana* estabelecida por Heidegger entre o ser-no-mundo e o ser-pobre-de-mundo é recepcionada por alguma parte de seus intérpretes como uma divisória que se move, por assim dizer, em fundamentos os quais carregam a típica marca do antropocentrismo. No caso dessa leitura interpretativa sustentar-se como plausível, conseqüentemente a filosofia heideggeriana se depararia, de alguma forma, em apuros (em termos teóricos), já que o conceito de mundo apresentado pelo autor estaria refletindo uma mentalidade enrijecida da tradição filosófica, que é, inclusive, objeto de problematização do próprio Martin Heidegger de forma que ele busca abalar essa tradição: “Sabemos que, desde Aristóteles, a metafísica orienta o problema do ser pelo ‘é’ intrínseco à proposição, e que nos encontramos diante da tarefa descomunal de fazer esta tradição sair da estabilidade de suas bases” (HEIDEGGER, 2011, p. 414). Em vista disso, inquirir até às suas últimas conseqüências as teses heideggerianas (homem *formador-de-mundo*, animal *pobre-de-mundo*) e o hipotético caráter antropocêntrico implicado em tais teses, equivale a realizar o que o próprio Filósofo alemão se propôs como investida filosófica, a saber: abalar as bases da petrificação tradicional da metafísica. Ou seja, indicar na medida do possível a presença ou não de um aspecto *antropocêntrico* no pensamento de Heidegger significa, de alguma forma, a fazer jus ao próprio projeto do autor, na medida em que ele propõe (HEIDEGGER, 2011, p. 384) ao

¹³¹ Interpretação semelhante a esta crítica já havia sido apresentada pelo próprio Jacques Derrida no seu livro *Margens da Filosofia*, especificamente no segundo capítulo nomeado de “Os fins do homem”.

leitor de suas lições de 1929/30 problematizar e questionar esta metafísica substancialista e dogmática.

Posto isto, o objetivo deste trabalho repousa na tentativa de responder a seguinte questão: em *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, Heidegger apresenta suas teses centrais desenvolvendo-as sob a marca do antropocentrismo? Embora seja expressivo o número de prestigiados intérpretes estrangeiros – Agamben, Acampora, C. Lotze, Wolfe, A. Macintyre, Fellenz, W. McNeill, Derrida, Sloterdijk – que apontam o caráter antropocêntrico na concepção heideggeriana de animalidade, limitaremos-nos neste trabalho a privilegiar a igualmente vasta e especializada bibliografia brasileira de artigos científicos, e dissertações de mestrado e doutorado (a maioria da década de 2010) que se debruçam na análise heideggeriana da animalidade, e, corroborados em certas linhas argumentativas, atestam o antropocentrismo remanescente no pensamento do jovem professor de filosofia de Freiburg.

Estaria Heidegger abordando a animalidade enquanto tal ainda imersa em pressupostos antropocêntricos? A tese heideggeriana do homem *formador*-de mundo remete-nos a uma mentalidade antropocêntrica? Haveria algum indício no pensamento heideggeriano, em especial no *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, que justificasse uma interpretação de acordo com a qual o autor incide em antropocentrismo? Ou seja, o pensamento que se propôs abalar a enrijecida tradição filosófica estaria preso num baluarte ainda antropocêntrico?

Heidegger e sua análise comparativa entre o modo de ser do *ser-dado*, o modo de ser do *ser-vivo* e o modo de ser do *ser-aí*

Com o propósito de respondermos as perguntas aludidas na introdução, tentaremos contemplar, em primeiro lugar, de que forma o Filósofo alemão se defronta com a questão: “o que é mundo?”; afinal de contas, segundo o pesquisador Fernando Rodrigues, no seu artigo *No limiar do mundo: a posição de Heidegger sobre a diferença entre animais e humanos* (publicado no *Cadernos de Filosofia Alemã*): “Compreender a peculiaridade da noção heideggeriana de mundo é condição para uma apropriação adequada de sua tese sobre a diferença entre animais e humanos” (RODRIGUES, 2009, p. 42). Com efeito, no jovem Heidegger década de 1920 há três caminhos investigativos para se abordar o supracitado problema: [i] Na obra *Sobre a*

essência do fundamento, de 1928, o autor compromete-se com uma consideração historiográfica, por assim dizer, acerca do conceito de mundo. Mais especificamente, Heidegger propõe-se investigar a história da palavra “mundo” e a respectiva história da cunhagem deste conceito no pensamento filosófico ocidental¹³². [ii] Já em sua maior obra, *Ser e tempo*, de 1927, ele se decide por trazer à tona o conceito de mundo desde o ser-aí humano em sua (pré)compreensão cotidiana. No tocante a essa segunda obra, Heidegger lança-se no afã de alcançar uma caracterização do fenômeno do mundo a partir de uma interpretação do modo como o ser-aí, de início e na maioria das vezes [zünachst und zumeist], move-se cotidianamente no mundo – a saber, a partir do que está à mão¹³³. [iii] Por último, na preleção *Conceitos fundamentais da metafísica*, de 1929/30, o autor se decide por outro caminho investigativo no que diz respeito ao problema aqui em questão, qual seja: “o caminho de uma *consideração comparativa*” (HEIDEGGER, 2011, p. 230. Grifo do autor). Quer dizer, neste caso Heidegger interpela o fenômeno do mundo não só em função do ser-aí humano, mas, também, através de uma comparação dos demais entes que, como o homem, também são uma parte do mundo: “O que dizer dos animais, das plantas, das coisas materiais, como as pedras, por exemplo?” (HEIDEGGER, 2011, p. 230). É sob esse aspecto que M. Heidegger, nessa preleção, apresenta uma tese tripartite: a pedra é sem mundo, o animal é pobre de mundo, e o homem é formador de mundo¹³⁴. Posto nestes termos, inquirir as três partes dessa tese equivale a auscultar, respectivamente, o modo de ser da natureza material (pedra), o modo de ser da vida¹³⁵ (animal), e o modo de ser da existência (homem).

¹³² “Tentei percorrer esse caminho no ensaio *Da essência do fundamento*, p. 23-37 (6ª Edição). Sem dúvida, a apresentação lá oferecida para o conceito *mundus*, mundo, é meramente uma indicação para as etapas características desta história. [...] para uma primeira orientação sobre o conceito de mundo, o que é apresentado lá pode ajudar” (HEIDEGGER, 2011, p. 228).

¹³³ “procurei alcançar uma primeira caracterização do *fenômeno do mundo* em *Ser e tempo* através de uma interpretação do modo *como nos movimentamos de início e na maioria das vezes cotidianamente em nosso mundo*. Desta forma, parti do que está para nós cotidianamente à mão, do que usamos e empreendemos; e, em verdade, do que está à mão de uma maneira tal que não tomamos conhecimento algum da peculiaridade desta conduta e, se temos de descrevê-la, a falseamos com conceitos e questões que provêm de um outro lugar” (HEIDEGGER, 2011, p. 229. Grifos do autor).

¹³⁴ “Em verdade, o terceiro caminho – o caminho da consideração comparativa – ainda parece ser o mais facilmente viável porque possui uma grande mobilidade e porque chegamos a ver pela primeira vez em meio à diferenciação e à apreensão das diferenças justamente o que é concordante e o mesmo” (HEIDEGGER, 2011, p. 231).

¹³⁵ “vida significa: *ser* sob o modo de ser do animal” (HEIDEGGER, 2011, p. 269).

Em primeiro lugar, é preciso aludir à diferença que o autor estabelece entre materiais (pedra), animal e homem que, juntos, contemplam o tema no interior do qual Heidegger visa investigar. Diferenciar ontologicamente os supracitados entes significa que, na evidenciação destas diferenças, reside o que denominamos *mundo*. Contudo, é preciso destacar que na medida em que o autor realça a distinção entre tais entes, com isto ele não busca, por assim dizer, “dar informações sobre como homens e animais se diferenciam em um aspecto qualquer” (HEIDEGGER, 2011, p. 231), mas, ao invés, Heidegger se interessa em tratar o que perfaz a *essência* do animal (isto é: a sua *animalidade*) e a *essência* do homem (isto é: a sua *existencialidade*). Posto isso, uma tarefa se apresenta ao nosso autor: “*como é que temos de determinar afinal a essência da vida em geral? Como é originariamente acessível o vivente enquanto tal?*” (HEIDEGGER, 2011, p. 232. Grifos do autor). Quer dizer, ele tem como tarefa – e nisso reside sua dificuldade metodológica, como o próprio Heidegger afirma¹³⁶ – lançar-se num caminho de modo a chegar à constituição fundamental da (essência da) vida. Indo além, examinemos, então, a *análise comparativa* (comparativa e não *valorativa*) de Heidegger relativamente ao modo de ser do *ser-dado* (pedra), acerca do modo de ser do *ser-vivo* (animal) e com relação ao modo de ser do *ser-aí* (homem).

Segundo Heidegger (2011, p. 230), “a pedra (o material) é *sem-mundo*”. Para que se clarifique conceitualmente essa ausência (carência) de mundo, é necessário trazer à liça o que o próprio autor, nessa preleção de 1929/30, entende inicialmente pelo termo “mundo” – o mundo como acessibilidade do ente: “Dizemos provisoriamente: mundo é o ente sempre a cada vez acessível e corrente. Mundo é o que é acessível, isto com o que uma lida é possível ou necessária para o modo de ser do ente” (HEIDEGGER, 2011, p. 253). Heidegger considera, assim, “o termo *mundo com o significado de acessibilidade do ente*” (HEIDEGGER, 2011, p. 256). (Como adendo, urge observar que, com essa definição provisória, o autor se posiciona de modo contrário à acepção que se baseia num *conceito natural de mundo*¹³⁷). O conceito de mundo, na preleção de

¹³⁶ “a dificuldade não é apenas uma dificuldade *de conteúdo* em relação ao que a vida é em geral, mas igualmente, e talvez mesmo ainda mais intensamente, uma dificuldade *metodológica*” (HEIDEGGER, 2011, p. 232. Grifos do autor)

¹³⁷ De acordo com este conceito, o termo “mundo” exprime por assim dizer o *conjunto do ente*, ou seja, este termo passa a contemplar tudo o que há aí conjuntamente: “Um homem vem ao mundo, vê a luz do mundo (a luz do dia). Isto significa: ele mesmo torna-se um ente entre outros; e, em verdade, de um modo tal que ele mesmo encontra diante de si estes outros entes e a si mesmo em meio a estes outros entes”

1929/30, visa muito mais à acessibilidade do ente mesmo enquanto tal. É evidente que, mesmo nesse conceito provisório de Heidegger, o ente também pertence ao mundo, isto, porém – e esta é a diferença decisiva –, na medida em que o ente é *acessível*: “O fato de o ente fazer parte do mundo só é verdadeiro se o ente enquanto tal *puder se tornar manifesto*” (HEIDEGGER, 2011, p. 358. Grifos do autor). Assim sendo, é fundamental explicitar a carência de mundo do ser-dado, da pedra, tendo em vista essa inicial caracterização do mundo como aquilo que é acessível. Nesse sentido, a afirmação “a pedra é sem-mundo” também pode ser expressa, de alguma forma, por “a pedra é sem-acesso”, ou seja, à constituição ontológica da pedra pertence uma *ausência de acesso*, e somente, e tão somente neste sentido, então, que a pedra não tem mundo. A essência da pedra equivale à ausência de acesso, e mundo, conforme explicitado, é o que é acessível. A pedra é, por isso, sem-mundo.

Posto isso, é possível destacar a diferença entre o modo de ser das coisas materiais e o modo de ser, por exemplo, dos animais. O exemplo escolhido pelo autor é um lagarto: esse não aparece simplesmente dado sobre uma pedra aquecida no sol, antes, porém, ele *procura* a pedra aquecida. Ainda que o lagarto seja afastado da pedra, ele tende sempre a buscá-la novamente a fim de se aquecer ao sol:

o lagarto tampouco está *ao lado* da rocha e *entre* outras coisas tais como o sol. Ele não está simplesmente dado como uma pedra que se encontra aí ao lado, mas possui sim a sua *ligação própria* com a rocha, o solo e o resto (HEIDEGGER, 2011, p. 255. Grifos do autor).

O que está em questão aqui é que Heidegger ressalta a ligação própria do animal no que tange ao seu meio, ao seu alimento, à sua presa, aos seus parceiros de reprodução. O animal é determinado em seu modo de ser através do fato de ter um acesso (ter uma *ligação*, uma *conexão*, um trânsito) no que tange ao seu meio (caça, alimento, procriação, presa, ninho, etc):

Daí dizermos em virtude desta conexão: o animal tem seu mundo ambiente (meio ambiente) e movimenta-se nele. Durante sua vida, o animal está encerrado em seu mundo ambiente (meio ambiente) como em um tubo que não se amplia nem se estreita (HEIDEGGER, 2011, p. 256)

(HEIDEGGER, 2011, p. 358). Nota-se, portanto, que o conceito natural de mundo define o fenômeno do mundo como a soma de todos os entes em si.

Sendo assim, emerge, então, uma pergunta: como podemos afirmar que o animal é pobre de mundo visto que ele de fato tem *acesso* ao ente? Com efeito, o próprio Heidegger se coloca essa questão¹³⁸, e respondê-la nos impele a interpelar, necessariamente, a questão dos organismos e as suas implicações intrínsecas com os órgãos, do modo como Heidegger os apreende. Quer dizer, em *Conceitos fundamentais da Metafísica* a tese da pobreza de mundo do animal é elucidada com o auxílio da determinação da essência do organismo, ou seja, a tese da animalidade é elucidada a partir da consideração da estrutura essencial do organismo.

Não obstante, Heidegger debruça-se sobre a definição de “órgão” de modo a caracterizá-lo como *aptidão* [*Fähigkeit*]:

Enquanto possibilidade, a possibilidade que um utensílio tem e oferece é diversa da possibilidade, do poder, que atribuímos a uma *aptidão*. O *utensílio provém de uma prontidão*. [diferente do utensílio] Cada *órgão tem* – assim afirmamos – sua própria *aptidão* (HEIDEGGER, 2011, p. 283. Grifos do autor).

Ou seja, o órgão passa a ser diferenciável com relação ao utensílio em função da sua essência de ser *apto*: “O utensílio sempre implica a cada vez uma prontidão determinada, o órgão tem sempre a cada vez uma aptidão” (HEIDEGGER, 2011, p. 283); “conhecemos a aptidão como um momento constitutivo do modo de ser do animal” (HEIDEGGER, 2011, p. 302). Cumpre, porém, destacar uma observação: não é que os órgãos sejam equipados com (possuem em si mesmos) aptidões, mas, pelo contrário, o organismo, enquanto um “ser-apto” – “*O ser-apto [...] é um momento constitutivo do modo como o animal é enquanto tal – o modo de seu ser*” (HEIDEGGER, 2011, p. 301. Grifos nosso) – é que cria (demanda) determinados órgãos para si a fim de executar suas aptidões, quais sejam, o ver, o ouvir, o comer, o agarrar, o digerir e outros exemplos do gênero. É nesse sentido que a aptidão [*Fähigkeit*] liga o órgão ao organismo: é o *organismo* que vê, que ouve, que come, que procria etc., mas ele o faz *através* dos órgãos, isto é, o organismo enquanto ser-apto coloca o órgão a seu serviço, “o que é apto em seu ser-apto enquanto tal está a serviço

¹³⁸ “o mundo do animal – se já podemos falar assim – não é uma espécie e um grau do mundo do homem. Mas o animal também não é apenas algo simplesmente dado. Ao contrário, ele é determinado em seu modo de ser através do fato de ter acessibilidade a... A pergunta é, então agora mais precisa: em relação ao que afinal se comporta o animal? Como ele se encontra relacionado com o que ele procura como alimento, com o que ele persegue como presa e com o que ele caça como inimigo?” (HEIDEGGER, 2011, p. 257).

de” (HEIDEGGER, 2011, p. 289). E mais: “o órgão permanece atrelado à aptidão. Com relação a ela, ele está *a serviço de*” (HEIDEGGER, 2011, p. 292. Grifos do autor). Indo além, podemos indicar com maior exatidão: “não é o órgão que possui uma aptidão, mas é sim o *organismo que possui aptidões*. Ele pode ver, ouvir, e coisas do gênero. Os órgãos são ‘apenas’ para ver” (HEIDEGGER, 2011, p. 284. Grifos do autor).

Ademais, Heidegger diz: o organismo “*traz ele mesmo consigo suas regras e é ele mesmo regulador*” (HEIDEGGER, 2011, p. 292). Isto significa que o organismo *impelle a si mesmo* para o *interior de seu ser-apto*, ou seja, o organismo, enquanto tal, é um ser-apto (ser-apto para...), e este seu caráter de auto-regulador faz que o próprio organismo provoque (impulsione) a si mesmo para o interior de seu ser-apto, para o interior de seu modo de ser. Além disso, este caráter de impelir-se, de acordo com Heidegger, é acima de tudo *pulsional*: “só há aptidão onde há pulsões” (HEIDEGGER, 2011, p. 292). E mais: é este caráter específico que confere ao animal, por exemplo, a característica de mensuração (medir espaços, dimensões). Assim, o caráter de manter-se impelido pulsionalmente para o interior de seu ser-apto é “a condição de possibilidade para que o animal possa mensurar de uma maneira totalmente determinada um espaço, seja no sentido de um espaço de voo ou do espaço específico que o peixe possui” (HEIDEGGER, 2011, p. 293). Exemplifiquemos de uma maneira didática: o fato de uma ave estar voando em direção ao seu ninho ou em direção a uma caça (e o mais relevante aqui, o fato dela *conseguir mensurar a dimensão e a direção de seu voo*) significa, grosso modo, que o organismo impele-se a si mesmo, *de modo pulsional*, para o interior de seu modo de ser – é isto que Heidegger denomina “regular a si mesmo”¹³⁹. O desempenho e o caráter orgânicos do voo de uma ave são determinados, *de modo pulsional*, em função de uma inserção em seu próprio ser-apto. Voar em direção a seu ninho indica, neste caso, ganhar a cada vez o interior de seu próprio e específico modo de ser, ou seja, ganhar (em termos de alcançar) a si mesma, ou, como assinala o Filósofo alemão, “adiantar-se-e-ganhar-a-si-mesmo de modo pulsional” (HEIDEGGER, 2011, p. 298). Em suma: é próprio do organismo o caráter de manter-se impelido pulsionalmente para o interior de seu ser-apto.

¹³⁹ “O impelir-se para o interior do ‘para-quê’ próprio, e, com isto, este ser mensurador intrínseco à aptidão é já um regular a si mesmo” (HEIDEGGER, 2011, p. 293)

Com efeito, o corolário do que foi explicitado anteriormente desemboca no seguinte: Heidegger acaba mesmo por abordar o específico do movimento dos animais, “o específico do movimento da minhoca, o fato de ela fugir, e o específico do movimento da toupeira, o fato de ela perseguir” (HEIDEGGER, 2011, p. 303). Heidegger com isso desentranha a forma total e originariamente própria de se movimentar dos animais como um tipo de *comportamento* [*Verhalten*]. Segundo diz: “caracterizamos o ver, o ouvir etc., assim como a alimentação e a procriação, como um *comportamento*, como um *comportar-se*” (HEIDEGGER, 2011, p. 303). Então, pergunta-se: qual a diferença, por exemplo, em relação ao comportar-se do homem? “Uma pedra não pode se comportar desta forma. Não obstante, porém, o homem o pode – ele comporta-se bem ou mal” (HEIDEGGER, 2011, p. 303). A diferença do comportamento humano, porém, é que o ente humano envolve o que Heidegger chama de “a *assunção de uma atitude*” (HEIDEGGER, 2011, p. 303. Grifo do autor). Assim, o modo de ser do homem é um modo de ser totalmente diverso do animal, no sentido de que o comportamento, no caso do ente humano, é marcado por excelência por uma *assunção* de uma atitude em relação a... “Nós chamamos o modo de ser do homem a *assunção de uma atitude*; e chamamos o modo de ser do animal o *comportamento*” (HEIDEGGER, 2011, p. 303). Podemos afirmar, em consonância com que foi evidenciado, que uma ave não voa em direção a seu ninho, por exemplo, porque ela realiza uma *assunção (um consentimento)* deste ato enquanto tal, antes, porém, ela voa por intermédio de uma *pulsão* que visa regular a si mesmo, ou seja: visa inserir a si mesmo no interior de seu modo de ser (no interior de seu ser-apto). Eis os dois termos-chave que distinguem, por assim dizer, os modos de ser do homem e do animal: [i] *assunção*, (em contraposição à) [ii] *pulsão*. Esta é a diferença no que tange ao modo de ser do homem: o homem, este sim, faz a *assunção* de seus atos, e por isso é mais rico, em termos de mundo, que o animal, pois o que está em jogo com o animal é meramente uma conexão pulsional. O ser-apto pulsional do animal implica a aptidão [*Fähigkeit*] para um comportamento [*Verhalten*], “O ser-apto enquanto poder-ser do animal é *ser-apto para o comportamento*” (HEIDEGGER, 2011, p. 304), e uma vez mais isto significa que o comportamento do animal não é um *fazer* ou um *agir*, tal como o é a *assunção* – *deliberação* – de uma atitude por parte do ente humano.

Uma ave voa em direção ao seu ninho; mas, por quê? Ela *constata* – delibera? – a necessidade de retornar a seu ninho? Ela voa em razão de um deliberar? Não obstante, as perguntas acima devem ser enfaticamente respondidas de um modo *negativo*. Não, a ave de nosso exemplo não voa rumo ao seu ninho em função de uma deliberação. Na verdade, temos de interpretar este ato animal – tendo em vista à sua animalidade – como um impelir e um ser-impelido, ou seja, “como um comportar-se e não como a assunção de uma atitude” (HEIDEGGER, 2011, p. 309). Quer dizer: o voar e o retorno a seu ninho se dão, por excelência, enquanto *movimentos pulsionais* do modo de ser do animal em questão, e isso de tal forma que no comportamento, em seu movimento pulsional, o animal é impelido cada vez mais para dentro de seu modo de ser. Neste raciocínio, o comportamento de uma ave face a seu ninho não acontece por conta de uma *constatação*, ou deliberação, ou *assunção*, mas, ao contrário, o que está em questão é que o voar rumo ao ninho se dá como um ser-impelido pelo retorno ao lugar de origem. Em vista do exposto, podemos colocar o problema da seguinte forma: o comportamento do animal é de tal modo que se mantém *preso* em si mesmo, em seu próprio modo de ser. Mas, *preso* em que sentido? Vejamos: ao voar rumo ao seu ninho o animal indica que está preso pelo ninho, este *aprisionamento*, em última instância, traduz o próprio movimento pulsional do animal; quer dizer, voar rumo ao seu ninho significa, grosso modo, impelir-se num movimento pulsional para o *aprisionamento* do interior de seu modo de ser. Isto significa: o voar em retorno ao seu ninho equivale a estar pulsionalmente *preso* (pulsionalmente *aprisionado*) por esse ninho; e uma vez mais, pergunta-se: o que justifica o termo “prisão” e “aprisionamento” neste caso? É que esta atividade pulsional de voar em direção a seu ninho não é uma *escolha*, mas, sim, é o próprio comportamento da ave enquanto ave (animalidade). Afirmar que a ave voa em direção ao seu ninho em função de seu aprisionamento (a este ninho) corresponde à afirmação: a ave está *simplesmente entregue*¹⁴⁰ ao seu ninho, sem, com isso, *apreender* ou *constatar* o ninho enquanto ninho. Logo, os termos “prisão” ou “aprisionamento” neste caso não indicam

nenhuma percepção, mas um *comportamento*, um impelir, que precisamos apreender assim, porque é *retirada* do animal a possibilidade da percepção de algo enquanto algo. [...] esta possibilidade é negada ao animal (HEIDEGGER, 2011, p. 317).

¹⁴⁰ Neste caso, estar entregue equivale a estar impelida pela pulsão: “Este ser-impelido para uma direção é e permanece integrado à pulsão [...] por retornar ao lugar de origem” (HEIDEGGER, 2011, p. 316)

Com isso, conclui-se que afirmar que uma ave retorna ao seu ninho porque, enquanto ave, está *aprisionada* pelo ninho, significa que este animal é privado “*de toda e qualquer possibilidade de perceber algo enquanto algo*” (HEIDEGGER, 2011, p. 317), ou seja, *estar aprisionada por ...* aqui indica *estar-absorvida* [Benommenheit] *por...*, e isso de tal modo que é negado ao animal a possibilidade de relacionar-se e de ligar-se a este ninho enquanto ninho propriamente: “Em contraposição ao estar-aberto-para... do animal, o ‘enquanto’ é algo distintivo disto para o que o homem está aberto. Para o animal, o estar-aberto-para... implica a absorção” (HEIDEGGER, 2011, p. 426-427). Vê-se, assim, que a ave *está-absorvida por ...* significa que “é retirada do animal esta possibilidade de perceber isto ao que ele se liga *enquanto algo*” (HEIDEGGER, 2011, p. 317). Quer dizer, em toda comutação pulsional de seu comportamento, o animal é, por excelência, *absorvido* por isto com o que ele se encontra em seu comportamento: “Portanto, isto *com o que* ele se encontra em ligação nunca é dado para ele enquanto tal em sua quididade. O comportamento do animal não é nunca um perceber algo enquanto algo” (HEIDEGGER, 2011, p. 398. Grifo do autor). Nesse sentido, o voo da ave rumo ao seu ninho não indica que o animal *escolhe* buscar abrir um ente enquanto ente: “*o animal não se encontra enquanto tal em meio a uma abertura do ente. Nem o seu assim chamado meio ambiente, nem ele mesmo estão abertos enquanto entes*” (HEIDEGGER, 2011, p. 318. Grifos do autor). E mais: “Um animal só pode comportar-se, mas nunca está em condições de perceber algo enquanto algo” (HEIDEGGER, 2011, p. 331). Deste modo, nota-se que o animal de nosso exemplo, ao voar em direção a seu ninho, ele está cada vez mais se impelindo pulsionalmente para o interior de seu *modo de ser ave*:

O comportamento é muito mais justamente um *manter-se um* e um estar preso a si mesmo, e, em verdade, sem reflexão. O comportamento enquanto modo de ser em geral só é possível em função do fato de o animal estar preso em si (HEIDEGGER, 2011, p. 305. Grifos do autor).

Um homem que, por exemplo, sinaliza a parada de um ônibus, ou aciona desembarque no metrô, a fim de retornar para a sua casa, faz isso em função de uma *assunção* (consentimento) *de atitude*, diferente, portanto, da constituição ontológica do animal. Uma ave voa rumo a seu ninho porque é *pulsionamente* impelida para tal e não porque sabe do seu ninho como tal. A ave não está nem aberta nem fechada, ao mundo,

antes, porém, *o mundo lhe é impenetrável, inacessível*. Ela está no mundo, mas não tem – não constitui, *não acessa* – mundo, ou, dito o mesmo por outras palavras, “Pedras, árvores, vacas e martelo estão no (âmbito do) mundo” (INWOOD, 2004, p. 43), mas só ao ser-aí cumpre o privilégio de ser-no-mundo.

Com efeito, anteriormente procurou-se introduzir a seguinte tese: “Dissemos: mundo significa acessibilidade do ente” (HEIDEGGER, 2011, p. 344). Embora não seja falsa, esta afirmação, porém, carece de um complemento, qual seja: “Precisamos dizer: mundo não significa acessibilidade do ente, mas mundo diz *entre outras coisas* acessibilidade do ente *enquanto tal*” (HEIDEGGER, 2011, p. 344. Grifos do autor). Deste modo, nota-se o porquê da tese de acordo com a qual o animal é pobre de mundo: é pobre de mundo *em comparação, em referência* às relações dos seres-aí no mundo, quer dizer, diferente do modo de ser dos animais, pertence ao modo de ser do ente humano a possibilidade de acessibilidade do ente *enquanto*¹⁴¹ ente, e neste sentido destacamos a diferença entre o ente animal e o ente humano no tocante ao problema do mundo. O animal tem um acesso a..., e, mais do que isso, “ele tem um acesso a algo que é realmente” (HEIDEGGER, 2011, p. 344), todavia, só o ente que *nós mesmos somos* está em condições de ter manifesto o ente enquanto ente propriamente. Sendo assim, se à essência do mundo pertence, como quer Heidegger, “a acessibilidade do ente enquanto tal” (HEIDEGGER, 2011, p. 344), então o animal não pode ter riqueza em termos de mundo, já que, por sua própria essência, *ele não pode penetrar (acessar)* o interior deste mundo tal qual ser-aí humano, tendo em vista que este, e tão somente este, é caracterizado por uma assunção de atitude. O animal tem, sim, acesso ao mundo, entretanto, acesso no sentido de um *comportamento pulsional*; o animal confere, sim, abertura aos entes do mundo, a questão, porém, é que isso se dá enquanto um ser-*apto pulsional*. Deste modo, é preciso enfatizar outra vez: a tese de pobreza de mundo do animal só se sustenta em referência à riqueza do homem de mundo:

a pobreza de mundo será um caráter definido em comparação com o homem. *Apenas visto a partir do homem, o animal é pobre de mundo.* [...] Portanto, a tese da pobreza de mundo do animal não é nenhuma

¹⁴¹ Segundo André Silveira, em sua dissertação de mestrado de título *A relação ontológica entre vida e existência na abordagem hermenêutico-fenomenológica de Martin Heidegger*: “Concernente à estrutura ‘enquanto’, em *Ser e Tempo* ela caracteriza o comportamento cotidiano do existente humano com os entes. Contudo, na preleção *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, a estrutura- ‘enquanto’ é a estrutura geral da ligação do existente humano com os entes, na medida em que ela é um elemento fundamental da formação de mundo” (SILVEIRA, 2013, p. 107-108)

interpretação essencialmente própria da animalidade, mas tão somente uma ilustração comparativa (HEIDEGGER, 2011, p. 346-347. Grifo nosso).

Alcançamos aqui a primeira leitura interpretativa segundo a qual Heidegger incide num antropocentrismo. Em consonância com a citação acima, uma crítica de antropocentrismo que se endereça a Heidegger consiste no seguinte: o autor só tipifica a essência “negativa” da Animalidade em função tão-somente da essência “positiva” do modo de ser do ser-aí. Tal crítica se encontra, por exemplo, na pesquisadora Juliana Missaggia, cujo título é *O caráter antropocêntrico do conceito heideggeriano de animalidade: uma crítica a partir de Derrida* (publicado na *Revista Kínesis*); segundo ela diz: “O animal, na medida em que é pobre de mundo, é limitado em relação ao homem, que é formador de mundo. Nesse sentido, o animal permaneceria em um nível de inferioridade” (MISSAGGIA, 2010, p. 7). A crítica da autora (no caso do supracitado artigo, a partir de Derrida) indica que o Filósofo alemão ainda estaria imerso numa mentalidade antropocêntrica, já que, de acordo com o que ressalta, Heidegger estaria enfatizando a riqueza de mundo próprio do homem em função da superioridade (antropocêntrica) deste com relação ao animal. Outro artigo que segue a mesma linha argumentativa é o do pesquisador Jonas Ferreira, em seu texto *Heidegger, Agamben e o animal* (publicado na *Tempo Social – Revista de Sociologia da USP*). Segundo diz o autor: “Pensar o humano, assim, pressupõe uma definição negativa do animal, e é nesse contexto que surge a proposição: o animal é pobre em mundo” (FERREIRA, 2011, p. 209). E ele também ressalta: “*Constatamos nossa riqueza em mundo exatamente quando percebemos a pobreza do animal*” (FERREIRA, 2011, p. 216. Grifo nosso). De acordo com esse raciocínio, Heidegger estaria nos indicando que o ser do animal *carece de mundo não em si e por si mesmo, antes, porém, carece de mundo em relação à* riqueza de mundo do homem, isto de tal forma que o autor designaria positivamente o modo de ser do ser-aí (distinguindo-o como superior) em *detrimento* da Animalidade. Segundo essa leitura interpretativa:

Constatamos nossa derrelição (e portanto a possibilidade de nossa liberdade) quando constatamos a determinação, cativação instintiva, o torpor, do animal. Pode-se assim dizer que o animal continua funcionando como espelho negativo na empreitada filosófica heideggeriana (FERREIRA, 2011, p. 216. Grifo nosso)

Entretanto, é preciso que se leve em conta o projeto filosófico do autor para que se entenda, de modo pertinente, o porquê de Heidegger conferir esta centralidade – aparentemente antropocêntrica – ao modo de ser do homem. A preleção *Conceitos fundamentais da metafísica*, de 1929/30, ao lado dos outros textos mencionados até aqui em nossa pesquisa (*Sobre a essência do fundamento*, de 1928; e *Ser e tempo*, de 1927) estão situadas no interior do que se convencionou de chamar “Heidegger I”, ou seja, o primeiro período do pensamento do autor, que também podemos aludir por Heidegger pré-*Kehre*. Podemos afirmar que o projeto filosófico do autor se pauta por uma questão fundamental: o sentido do Ser em geral. Entretanto, embora a “questão do ser” é aquela que Heidegger nunca abandona realmente” (CERBONE, 2012, p. 37), não raro são os intérpretes que indicam possíveis “fases” ou “evolução” do pensamento heideggeriano no tocante a questão mais fundamental da Filosofia. Talvez não seja exagero afirmarmos que os estudiosos do filósofo alemão tendem a se inclinar para um consenso (quicá, mais didático do que hermenêutico) de que há um “primeiro Heidegger” (o representado por *Ser e Tempo* e pelo *O que é a Metafísica?*) e um “último Heidegger” (que se revela a partir de 1929 e culmina em seus escritos sobre o que significa pensar, sobre a linguagem e outros). “Não temos, como se quis pensar, um Heidegger diferente – Heidegger I e Heidegger II –, mas dois momentos distintos de um mesmo pensar que mutuamente se esclarecem” (NUNES, 2004, p. 9). Em suma, essa divisão se refere ao Heidegger anterior ao que ele mesmo chama de *Kehre* (em português viravolta, conversão ou virada) e do Heidegger propriamente do *Kehre* (o “último Heidegger”, período em que o autor, por vezes, escreve *Seyn* a fim de fazer uma distinção do *Sein* pré-*Kehre*):

o engajamento mais explícito de Heidegger com a fenomenologia durou aproximadamente uma década, até o fim dos anos de 1920. Estudiosos de Heidegger geralmente distinguem entre o ‘primeiro’ e o ‘segundo’ (ou o ‘último’) Heidegger, com a divisão ocorrendo em torno dessa época (o que o próprio Heidegger se refere como ‘a virada’ [*Kehre*]) (CERBONE, 2012, p. 37).

Ora, a justificativa de se trazer à luz essa divisão que separa dois momentos distintos de um mesmo pensar, por assim dizer, está relacionada com a (suposta) centralidade (ou posição “positiva”) do modo de ser do homem que, na referência

acima, o artigo *Heidegger, Agamben e o animal* interpretou como antropocêntrica¹⁴². Na verdade, no seu primeiro período filosófico (pré-*Kehre*) Heidegger, levando a cabo a interrogação “Que é Ser?”, procurou se debruçar sobre o ser-aí [*Dasein*] em sua armação ontológica de ser-no-mundo [*in-der-Welt-sein*] a fim de atingir o Ser [*Sein*] em geral. “O que Heidegger de fato diz é que é o *Dasein* que faz a pergunta ‘O que é o Ser?’” (INWOOD, 2004, p. 32). Para o Heidegger pré-*Kehre*, o Ser só se manifesta ao passo que o ente humano existe, quer dizer, o Ser se vela e se desvela nos entes sempre em consonância com a clareira aberta que é o próprio ser-aí: “a analítica existencial em seu movimento inicial colocava o homem numa vinculação estreita com o problema do ser” (STEIN, 2011, p. 169).

Neste sentido, o autor confere uma posição privilegiada à figura do modo de ser do homem em consonância com seu próprio escopo filosófico da década de 1920, e não em função de uma perspectiva antropocêntrica, isto porque o filósofo de Meßkirch procura explicitar e acessar a questão do Ser em geral a partir de uma determinada entidade, qual seja: o *Dasein*. O que está em questão aqui, portanto, é um privilégio ontológico do ente que nós mesmos somos, a saber: o ser-aí é o ente que faz a pergunta, e, ao mesmo tempo, tem uma (pré) compreensão do Ser; sob essa perspectiva, Habermas corrobora nosso raciocínio: “Segundo essa compreensão pré-ontológica do Ser, o homem está originalmente envolvido na relação de mundo e ocupa um lugar privilegiado perante todos os entes intramundanos restantes” (HABERMAS, 2000, p. 208). O próprio fato de colocarmos em questão “O que é o Ser?” e nos empenharmos em lhe dar uma resposta já admite que temos, preliminarmente, alguma compreensão de Ser. Em sua principal obra, *Ser e tempo*, o fenomenólogo alemão assinala: “Toda questão, ontologicamente explícita, sobre o ser do *Dasein* já se acha preparada [de modo não temático] pelo próprio modo de ser do *Dasein*” (HEIDEGGER, 2005, p. 105). O ente que nós mesmos somos é preeminente em relação aos animais, por exemplo, porque à medida que temos, desde sempre, uma (pré) compreensão – e nisso reside nosso privilégio ontológico –, abre-se à realidade do Ser (que contempla os animais e demais entes). “O homem já sempre compreende o ser. A existência é compreensão de ser. [...] Desse modo abre-se o lugar em que se revela o Ser, que já

¹⁴² “Pode-se assim dizer que o animal continua funcionando como espelho negativo na empreitada filosófica heideggeriana” (FERREIRA, 2011, p. 216).

sempre se manifesta na pré-compreensão” (STEIN, 2011, p. 45). Eis, então, porque Martin Heidegger – o “primeiro Heidegger”, pré-*Kehre* – confere centralidade à figura do homem: o intuito do autor é abrir um caminho metodológico para a compreensão do Ser em geral. O ente humano, devido à sua própria constituição ontológica, existe de tal modo que as entidades em geral são manifestas em seu modo de ser: “Logo, ao escolher o *Dasein* como o ponto de partida de sua investigação, Heidegger não se concentra numa entidade com exclusão das outras; o *Dasein* traz consigo o mundo inteiro¹⁴³” (INWOOD, 2004, p. 33). Nota-se, dessa maneira, porque o (modo de ser do) homem é preeminente com relação aos animais:

O ser dos seres, tanto de outras entidades como do próprio *Dasein*, não é independente do *Dasein*: teorias, questões, instrumentos, cidades – tudo isso depende, para existir, e no tocante ao seu modo de ser, do fato de ser elaborado, feito, usado, habitado, e interpretado por seres humanos. (INWOOD, 2004, p. 33).

Ademais, é preciso lembrarmos até que ponto se sustenta a centralidade do Homem no mundo segundo o pensamento heideggeriano, afinal de contas o autor se propõe a fazer Ontologia e não Humanismo ou Existencialismo. Quer dizer, é preciso frisarmos que a analítica existencial empregada por Heidegger no tocante ao Homem é um mero estágio preparatório para a formulação de uma questão mais fundamental (a questão do sentido do Ser), e não ao contrário (a questão ontológica do Ser subordinada à análise do Homem). Ou seja, o autor põe primeiramente o homem em questão (ele o faz em *Conceitos fundamentais da metafísica*, de 1929/30, e em *Ser e tempo*, de 1927) não com o intuito de fazer uma antropologia filosófica, mas, sim, com vistas à Ontologia:

O que Heidegger censura a Sartre ou ao menos a razão pela qual ele se mantém à distância disso que se chamou *existencialismo*, é que tal pensamento volta da questão do ser à do homem como centro de sua preocupação. [...] Desde o início, a questão de Heidegger não é outra senão a ‘questão do Ser’, e, se o ser do homem é nele descrito e analisado, é somente porque no homem se situa o lugar, o ‘aí’ (*Da*) onde o Ser se desvela (DARTIGUES, 1992, p. 126).

¹⁴³ “O ser dos seres, tanto de outras entidades como do próprio *Dasein*, não é independente do *Dasein*: teorias, questões, instrumentos, cidades – tudo isso depende, para existir, e no tocante ao seu modo de ser, do fato de ser elaborado, feito, usado, habitado, e interpretado por seres humanos. [...] O *Dasein* não é mera coisa entre outras coisas; ele está no centro do mundo, reunindo os fios deste” (INWOOD, 2004, p. 33).

Em sendo assim, à medida que Heidegger ressalta a “riqueza” do Homem em termos de mundo (em detrimento da “pobreza” de mundo da Animalidade), com isso o autor se refere, basicamente, a dois pontos: o ser-aí, preliminarmente, *compreende* e forma *compreensibilidade* de Ser e, justamente por isso, relaciona-se com o ente enquanto tal (o raciocínio inverso se aplica ao modo de ser do animal). Posto nestes termos, podemos afirmar que, sim, Heidegger confere centralidade e posição privilegiada ao Homem, desde sua analítica existencial empregada em *Ser e tempo*, entretanto cumpre não perder de vista também que o intuito do autor com isso é desentranhar uma *via metodológica* para se alcançar uma questão ontológica – esta sim fundamental para ele –, qual seja: *Seinsfrage*, a questão do Ser.

Outra linha argumentativa que procura destacar indícios antropocêntricos na filosofia de Heidegger, desde a preleção *Conceitos fundamentais da metafísica*, apoia-se no seguinte raciocínio: Martin Heidegger apresenta uma abordagem homogeneizante acerca dos animais, de forma que ele desconsidera as particularidades e especificidades diferenciadores entre os animais, tratando-os, assim, de modo uniforme. Em conformidade com esse raciocínio, na medida em que Heidegger foca sua análise sem levar em conta as propriedades específicas no que tange aos animais, estaria o autor ainda circunscrito à tradição filosófica que compreende o mundo dos animais não-humanos de forma homogênea, e, por isso mesmo, antropocêntrica. Tal crítica encontra-se, por exemplo, no artigo *Trapaça, abstração e a tese heideggeriana “O animal é pobre de mundo”* – *Leituras de MacIntyre e Derrida* (publicado na *Revista Controvérsia*) de autoria da pesquisadora e médica veterinária Kelly Ferreira. Conforme sugere o título, Kelly Ferreira traz à tona o filósofo britânico Alasdair MacIntyre (mais especificamente, o seu livro *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*) com o propósito de evidenciar o caráter antropocêntrico em Heidegger, na medida em que o autor não diferencia os animais em suas devidas especificidades. De acordo com o referido artigo:

A proposição de Heidegger segundo a qual ‘o animal é pobre de mundo’ é analisada por MacIntyre em *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. [...] A análise de MacIntyre inicia-se pela constatação de que Heidegger concentra sua argumentação em animais como abelhas, mariposas, lagartixas e ouriços do mar. Heidegger, segundo MacIntyre, esquiva-se de examinar a condição de animais como gorilas, chimpanzés e golfinhos, estando limitado, ainda, à tradição filosófica que entende o

mundo dos animais não-humanos de forma homogênea (FERREIRA, 2006, p. 3).

E mais:

O argumento heideggeriano, porém, perderia força quando analisada a condição de ‘cães, chimpanzês, gorilas e várias outras espécies’. Nestes casos, segundo MacIntyre, alguns comportamentos relevantes não foram analisados por Heidegger. ‘Membros destas espécies não só respondem às características de seu entorno, mas também o exploram ativamente; dedicam uma atenção perceptiva aos objetos com que se deparam, os examinam de diferentes ângulos’. E mais: ‘Mostram em seu comportamento intenções que supõem crenças e intenções guiadas por crenças, e são capazes de entender as intenções que outros lhes comunicam e respondem a elas, tanto se provêm de outros membros de sua espécie como quando provêm do ser humano’. ‘Uma grande parte do que o ser humano tem de inteligente não é especificamente humano’. ‘Alguns animais se orientam já por um tipo de raciocínio prático, o que se manifesta no fato de que assumem que isto é uma razão para fazer aquilo, um tipo de raciocínio que deve ser caracterizado por analogia com o entendimento humano’ (FERREIRA, 2006, p. 4).

Quer dizer, segundo o que a autora explana (valendo-se dos argumentos de MacIntyre), uma vez que Heidegger se desvia em relação a ter em conta que os animais são extremamente diferentes entre si (com inúmeras particularidades diferenciadoras), o Filósofo alemão deixa de contemplar, com isso, determinadas espécies que vão ao encontro com aquilo que ele coloca como tese: “o animal é pobre de mundo”. Na medida em que Heidegger assinala, por exemplo, que um animal – tendo em vista à sua animalidade – voa em direção ao seu ninho não por deliberação, não por assunção, mas, sim, em função de movimentos meramente pulsionais, de modo que esse animal é impelido a ficar preso cada vez mais em seu modo de ser, estaria o autor incorrendo num equívoco haja vista que há, sim, determinados animais, tais como “cães, chimpanzês, gorilas e várias outras espécies” (FERREIRA, 2006, p. 4), que não só não permanecem presos apenas ao seu entorno, mas também “o exploram ativamente” (FERREIRA, 2006, p. 4) de maneira a manifestarem, inclusive, “crenças e intenções guiadas por crenças, e são capazes de entender as intenções que outros lhes comunicam e respondem a elas” (FERREIRA, 2006, p. 4). Ademais, ao longo do artigo, a pesquisadora e médica veterinária Kelly Ferreira traz à tona vários exemplos de animais que apresentam poder de escolha, capacidade de reflexão abstrata e até mesmo

inteligência análoga ao do homem¹⁴⁴. Outro artigo que também se alinha a esta crítica é o já citado *O caráter antropocêntrico do conceito heideggeriano de animalidade: uma crítica a partir de Derrida*, de Juliana Missaggia. Segundo o que ela diz:

Seu conceito de animalidade, além de não complexificar as diferenças entre os animais, mantém o homem como um ser exterior, que não é abrangido nessa esfera. O próprio fato de que o filósofo trate da animalidade em geral, sem maiores qualificações, revela o essencialismo por trás de sua argumentação (MISSAGGIA, 2010, p. 11).

Ora, primeiramente é problemático indicar um caráter antropocêntrico nas considerações de Heidegger sob a justificativa de que o autor desconsidera *propriedades ônticas* entre os animais (ou entre animais e homens). Desde o início de sua preleção o autor explicita, de modo enfático, que ele fala a partir de um nível *ontológico*, ou seja: a diferença que o autor articula entre o animal e o homem é uma diferença *ontológica*. Ao tratar da pedra, Heidegger traz à tona o modo de ser da natureza material (pedra), que também poderíamos exprimir por modo de ser do ser-dado. E o mesmo se aplica ao animal (modo de ser da vida ou modo de ser-vivo) e ao homem (modo de ser da existência ou modo de ser do ser-aí). Tendo em vista que a distinção que ele estabelece é de cunho *ontológico*, a diferença entre o animal e o homem corresponde à diferença entre o modo de ser do ser-vivo e modo de ser do ser-aí (ou modo de ser da vida e modo de ser da existência). Portanto, não interessa ao escopo filosófico da preleção *Conceitos Fundamentais da Metafísica* (e ao escopo filosófico de modo geral de Martin Heidegger) uma diferenciação a partir de configurações ônticas entre homens animais, quer dizer, o Filósofo alemão não leva em conta propriedades quididativas – tais como fisiologia, capacidade cognitiva, bioquímica, estrutura física, diferença anatômica etc – ao se referir à Animalidade: o animal é pobre de mundo não é uma “tese zoológica, mas sim uma tese *metafísica*” (HEIDEGGER, 2011, p. 242. Grifo do autor). Sob esse aspecto, podemos até afirmar: o cachorro não *existe*, mas o homem sim¹⁴⁵, tendo em conta que Heidegger se circunscreve numa diferenciação modal-ontológica e apenas. Isto significa: o autor não pretende esclarecer o problema do

¹⁴⁴ Por exemplo, Chantek, um orangotango (*Pongo pygmaeus*) que “é capaz de mentir” (FERREIRA, 2006, p. 6), ou a Koko, uma gorila das planícies (*Gorilla gorilla*) que é capaz de se comunicar através de sinais (FERREIRA, 2006, p. 6). Outro caso é o “Washoe, considerada a primeira chimpanzé (*Pan troglodytes*) a comunicar-se com humanos através de uma linguagem humana” (FERREIRA, 2006, p. 7).

¹⁴⁵ “o cachorro não existe, mas apenas vive” (HEIDEGGER, 2011, p. 269-270).

“animal pobre de mundo” de maneira zoológica/biológica (ou morfológica-fisiológica), na verdade ele pretende esclarecer a supracitada tese a partir do que é propriamente inexplicável zoológica-biologicamente, e, acima de tudo, a partir do que não é assim apreensível é levado em consideração por Heidegger em sua investigação. Quer dizer, o que está em questão para ele é a interpretação metafísica da animalidade do animal enquanto tal, isto é: aquilo que possibilita a própria investigação (ôntica) da zoologia ou biologia. E mais. A abordagem que Heidegger nos apresenta é *comparativa* e não *valorativa*, ou seja, ele não se coloca a proposta de examinar a (dita) “superioridade” do homem com relação ao animal:

a pobreza de mundo será um caráter definido em *comparação* com o homem. Apenas visto a partir do homem, o animal é pobre de mundo. [...] *Portanto, a tese da pobreza de mundo do animal não é nenhuma interpretação essencialmente própria da animalidade, mas tão somente uma ilustração comparativa*” (HEIDEGGER, 2011, p. 346-347. Grifo nosso).

Neste sentido, indaga-se: por que nesta comparação se sobressai por parte do animal uma “carência” de mundo? Segundo Heidegger, por conta da própria estrutura ontológica da animalidade, a saber: o organismo enquanto um ser-apto determinado por movimentos pulsionais: “o caráter de organismo do animal é [...] a condição de possibilidade da pobreza de mundo” (HEIDEGGER, 2011, p. 347). Quer dizer, a privação no animal da possibilidade da abertura do ente enquanto tal é, por assim dizer, “a condição de possibilidade da pobreza de mundo” (HEIDEGGER, 2011, p. 347). Assim sendo, ao passo que Heidegger contrapõe o homem e o animal a partir das oposições “riqueza” e “pobreza”, “formação” e “privação”, seu intuito não é valorar um e depreciar o outro, mas sim compará-los do ponto de vista metafísico: o animal não pode ter riqueza em termos de mundo, já que, por sua própria constituição ontológica, *ele não pode penetrar (acessar)* o interior deste mundo tal qual ser-á humano, tendo em vista que este, e tão somente este, é caracterizado por uma assunção de atitude. Quer dizer, o animal tem, sim, acesso ao mundo, entretanto, acesso no sentido de um *comportamento pulsional*; o animal confere, sim, abertura aos entes do mundo, a questão, porém, é que isso se dá enquanto um ser-apto pulsional. Isto posto, quando o autor diz que o animal é “pobre de mundo” [*Weltarm*] de forma alguma ele tem em vista uma desvalorização (pobreza aqui significa acessibilidade *pobre* no mundo) ou que o homem é “formador de mundo” [*Weltbildend*] indique uma posição de superioridade,

isto porque o que há em comum entre estes enunciados é o caráter ontológico, ou seja, são enunciados que “se expressam sobre o ente enquanto tal, e, em verdade, em relação ao que torna o ente o ente que ‘é’ – e exatamente isto chamamos o ser do ente. O ontológico é o que concerne ao *ser* do ente” (HEIDEGGER, 2011, p. 460).

Algumas considerações finais

As leituras que criticam as teses elaboradas por Martin Heidegger em *Conceitos Fundamentais da Metafísica* como carregadas de antropocentrismo revelam-se, no mínimo, como contestáveis. É problemático interpretar o pensamento do autor, desde o supracitado livro, como um pensamento que se baseia em critérios antropocêntricos, e isso por vários motivos.

Em primeiro lugar, Heidegger não tipifica o modo de ser “negativo” da Animalidade sob o pretexto de exaltar e privilegiar o modo de ser “positivo” do ser-aí. É preciso que se leve em conta o projeto filosófico do autor para que se entenda pertinentemente o porquê desta centralidade ao modo de ser do homem: o primeiro período do pensamento do autor, que também podemos aludir por Heidegger pré-*Kehre*, é pautado pela interrogação “Que é Ser?” a partir do ser-aí em sua armação ontológica de ser-no-mundo. Não só em *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, mas durante a década de 1920 Heidegger privilegia metodologicamente o ente que nós mesmos somos com o propósito de acessar a questão do Ser em geral. O ente que nós mesmos somos é preeminente em relação aos animais porque, devido à nossa própria constituição ontológica, existimos de tal modo que as entidades em geral são manifestas em nosso modo de ser. E mais. Ao distinguir ontologicamente o ente humano como o único que tem acesso ao ente enquanto ente – *condição de possibilidade* para a própria formação de mundo –, Heidegger não está se relacionando com indícios antropocêntricos da petrificada tradição filosófica, antes, porém, trata-se de um mero estágio preparatório para a formulação de uma questão mais fundamental (a questão do sentido do Ser), e não ao contrário (a questão ontológica do Ser subordinada à análise do Homem).

Além disso, é problemático indicar um caráter antropocêntrico nas considerações de Heidegger sob a justificativa de que o autor desconsidera propriedades ônticas entre os animais (ou entre animais e homens). Na preleção de 1929/30 aqui em questão, o autor explicita, de modo enfático, que ele fala sempre a partir de um nível

ontológico. A diferença entre o animal e o homem corresponde à diferença entre o modo de ser do ser-vivo e modo de ser do ser-aí. Heidegger se circunscreve numa diferenciação modal-ontológica e apenas.

Vale ressaltar também que a abordagem que Heidegger nos apresenta é *comparativa* e não *valorativa*. O animal não pode ter riqueza em termos de mundo não em função de uma “inferioridade”, algo depreciativo, mas sim é em função de sua própria constituição ontológica que ele não pode penetrar (acessar) o interior deste mundo tal qual ser-aí humano. Quando o autor diz que o animal é “pobre de mundo” de forma alguma ele tem em vista uma desvalorização (pobreza aqui significa acessibilidade *pobre* no mundo). Sendo assim, se o pensamento heideggeriano foi visto como um pensamento imerso em indícios antropocêntricos, percebemos agora que suas abordagens ontológicas ofuscam essa leitura, e que o projeto filosófico do autor, se articulado pertinentemente com suas teses, nos encaminha a situar Heidegger num terreno mais originário do que o antropocêntrico.

Agradecimentos

Esta pesquisa é dedicada às pesquisadoras e aos pesquisadores de Humanidades que, mesmo mediante os problemas advindos do obscurantismo difundido nas Universidades brasileiras, persistem no trabalho sério.

Referências bibliográficas:

CERBONE, David. **Fenomenologia**. Trad. Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2012

DARTIGUES, André. **O que é a Fenomenologia?** 3. Ed. Trad. Maria José J. G. de Alemida. São Paulo: Editora Moraes, 1992;

DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou**. São Paulo, Editora Unesp; 2002.

FERREIRA, Jonatas. Heidegger, Agamben e o animal. *Tempo Social – Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, SP, v. 23, n. 1, p. 199-221, 2011;

FERREIRA, Kelly. Trapaça, abstração e a tese heideggeriana "O animal é pobre de mundo" – leituras de MacIntyre e Derrida. *Revista Controvérsia*, São Leopoldo, RS, v. 2, n. 1, p. 01-09, Junho, 2006;

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade** – doze lições. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da Metafísica** – mundo, finitude, solidão. 2. Ed. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011;

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo** – parte II. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. 12. Ed. Petrópolis: Vozes, 2005;

INWOOD, Michael. **Heidegger**. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2004;

MISSAGGIA, Juliana. O caráter antropocêntrico do conceito heideggeriano de animalidade: uma crítica a partir de Derrida. *Revista Kínesis*, Marília, SP, v. 2, n. 4, Dezembro, p. 1-13, 2010;

NUNES, Benedito. **Heidegger & Ser e Tempo**. 2. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

RODRIGUES, Fernando. No limiar do mundo: a posição de Heidegger sobre a diferença entre animais e humanos. *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 14, p. 31-53, Dezembro, 2009;

SILVEIRA, André Luiz R. **A relação ontológica entre vida e existência na abordagem hermenêutico-fenomenológica de Martin Heidegger**. 135 f. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Santa Maria, RS, 2013;

SLOTERDIJK, Peter. **Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo**. Trad. de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000;

STEIN, Ernildo. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: EdIPUCRS, 2011;

STEIN, Ernildo. **Racionalidade e Existência** – uma introdução à filosofia. Porto Alegre, RS: L&PM Editores, 1988.