Lagarteando: problemas ontológicos e semânticos na hermenêutica da natureza viva de Heidegger¹

“Lizard-things”: Semantical and ontological issues in Heidegger’s hermeneutic of living nature

Róbson Ramos dos Reis²
Universidade Federal de Santa Maria

Resumo: No presente artigo abordo a hermenêutica da natureza viva sugerida por Martin Heidegger em *Os conceitos fundamentais da metafísica*. A partir de procedimentos hermenêuticos complexos, Heidegger sustentou a conhecida tese acerca da pobreza de mundo dos animais. Minha hipótese é que a relevância desta tese deve ser deflacionada em favor do reconhecimento de uma pobreza no mundo própria dos seres humanos. A pobreza no mundo designa o resultado da comparação entre a estrutura da intencionalidade animal e a estrutura formativo-transcendental da existência humana. Tal comparação não indica apenas a ausência da estrutura do algo enquanto algo na intencionalidade animal, mas também a necessária fragmentação no compartilhamento humano com a intencionalidade da vida. Daqui resulta uma limitação semântica importante, pois todo dizer significativo sobre a vida animal deve orientar-se pela incompletude no compartilhamento das esferas intencionais da vida e da existência humana. Concluo com a indicação de um conjunto de problemas que precisariam ser tratados em uma hermenêutica construtiva da natureza viva.

Palavras-chave: Heidegger, hermenêutica da natureza, vida, intencionalidade.

Abstract: In this paper I approach the hermeneutic of living nature as suggested by Martin Heidegger in *The Fundamental Concepts of Metaphysics*. On the basis of complex hermeneutic procedures, Heidegger held the well-known thesis about the animal’s poverty of world. My hypothesis is that the relevance of this thesis should be minimized for the sake of the acknowledgment of a poverty in the world proper to human beings. Poverty in the world refers to the main result of a comparison between the structure of the intentionality of

¹ Agradeço ao CNPq pelo apoio para a realização do presente trabalho. A expressão portuguesa “lagartear” é usada no sul do Brasil e designa o ato de deitar-se ou sentar-se ao sol em dia de muito frio com a intenção de aquecer o corpo.

² Professor Associado II no Departamento de Filosofia da UFSM e Pesquisador 1D do CNPq. Universidade Federal de Santa Maria. Campus Universitário, Camobi, km 09, Prédio 74, sala 2314 Camobi, 97119-000, Santa Maria, RS, Brasil. E-mail: reis@smail.ufsm.br

animals and the transcendental-formative structure of human existence. Such a comparison does not only point out the lack of the “something as something-structure” in the intentionality of animals, but also the necessary fragmentation in the human sharing of life’s intentionality. From here results a very important semantic limitation, for every meaningful speech about animal life should take into account the incompleteness in the sharing of the intentional spheres of living beings and humans. I conclude suggesting a set of questions that should be focused in a constructive hermeneutic of living nature.

Key words: Heidegger, hermeneutic of nature, lfe, intentionality.

Hermenêutica da natureza e hermenêutica da natureza viva

Na *Carta sobre o humanismo*, Heidegger emprega a palavra “abismo” para nomear a distância que separa a essência da vida e a essência ek-sistencial dos humanos. A máxima dificuldade em se pensar o ser vivo resulta de uma ambiguidade. De um lado, guardamos com a vida o parentesco mais próximo; mas, de outro, os seres vivos estão separados de nossa essência por um tamanho abismo que até mesmo a essência do divino nos seria mais próxima. Assim, o parentesco corporal com os animais abre um abismo quase inesgotável para o nosso pensamento (Heidegger, 1996b, p. 326). Esse tipo de afirmação dá lugar a duas classes de objeções. O pensamento evolutivo ensina que a diversidade da vida não é fixa, e a figura da árvore das espécies apresenta uma evolução unificadora se estende retroativamente no tempo, chegando a um ancestral comum do qual todas as espécies são descendentes. Deste modo, não há abismo entre as espécies vivas, pois ao longo de sua história a vida evoluiu a partir de ancestrais comuns. A resposta filosófica a esta consideração, localizando a diferença abissal no plano ontológico, dá lugar a uma objeção mais grave. Falar de um abismo entre essências revelaria um compromisso ainda presente com uma forma metafísica de antropocentrismo (Calarco, 2008, p. 43-53; 2005, p. 332; 2004, p. 29). Assim, mesmo o pensamento que tentou preparar a ultrapassagem da metafísica estaria erguido sobre o solo de uma diferença intransponível entre a essência humana e a essência da vida: unidade biológica e diferença metafísica abissal entre o ser humano e as criaturas vivas.³

O meu objetivo nesta contribuição é estabelecer uma hipótese interpretativa contrária a essa descrição, enfraquecendo muito a tese de uma diferença abissal entre a existência humana e a vida orgânica.⁴ Sustento que o correto entendimento de tal proposição é possível com base na admissão das premissas de um programa

³ Não é o meu propósito responder agora a esta objeção. É pertinente observar, no entanto, que uma leitura atenta de *Ser e tempo* e dos *Conceitos fundamentais da metafísica* mostra que a problemática ontológica de Heidegger não se confunde com uma consideração objetificante que estivesse preocupada em obter diferenças categoriais essenciais. A despeito desta possível resposta, ainda persiste uma objeção que localizaria na compreensão de ser e na formação de mundo um resto de antropocentrismo metafísico (certamente não no sentido de um antropocentrismo baseado em propriedades humanas essenciais, mas na abertura para ser). Neste sentido, a presente contribuição é uma tentativa de responder a esta objeção. Agradeço a sugestão de um avaliador anônimo que me permitiu tornar este ponto mais esclarecido.

⁴ A crítica de antropocentrismo metafísico, que pertence a um espectro mais amplo de objeções, parte de um conjunto de pressuposições que já foram apropriadamente discutidas na literatura (Winkler, 2007, p. 522-23, Eldred, 2002; McNeill, 2006) e não está no foco da presente contribuição.

filosófico que pode ser chamado de *hermenêutica da natureza*.⁵ O campo temático da hermenêutica da natureza é a conceitualização das estruturas compreensivas que condicionam todo comportamento para com entes naturais e seres vivos. Nesse contexto de condições de inteligibilidade, não há redução de estruturas primitivas a uma unidade ontológica simples. Os tipos de comportamentos para com entes vivos não são redutíveis àqueles que seriam os mais originários. Assim sendo, cabe à hermenêutica da natureza assegurar e interpretar os modos de encontro com a natureza, sem assumir uma relação de prioridade entre eles.

Concretamente, isso implica que, para assegurar a autonomia dos sentidos do ser natural, a hermenêutica da natureza precisa considerar apropriadamente a tematização científica da natureza em geral e da natureza viva em particular. A interpretação da natureza cientificamente descoberta reside na articulação conceitual da experiência pré-teórica a partir da qual se originam os conceitos e a projeção científica da natureza. Esta é uma das tarefas da abordagem existencial da tematização científica (Heidegger, 1986, § 69b). Para o tema da presente contribuição, isso implica a identificação da constituição dos conceitos fundamentais da Biologia a partir de um campo ainda não teórico, mas suscetível de conceitualização e apresentação discursiva.

Essa interpretação ontológica da natureza viva procede por dois movimentos gerais. O primeiro é a interpretação privativa, que consiste em assegurar desconstrutivamente a autonomia ontológica da vida, prevenindo as confusões categoriais que resultam da transcendência humana para os sentidos de ser. Este passo é indicado por Heidegger em *Ser e tempo*, mas não pode ser entendido como um processo abstrativo (Heidegger, 1986, p. 50, 58, 194). O segundo passo foi exemplificado nos *Conceitos fundamentais da metafísica* e pode ser denominado de interpretação circular. Trata-se de obter as indicações sobre o *a priori* que torna compreensível a vida com base numa articulação recíproca entre resultados empíricos e interpretação ontológica (De Beistegui, 2006). Não há circularidade viciosa neste procedimento, pois não se trata de elucidar as condições a partir do condicionado. Caso se entenda a figura do círculo em termos topológicos e não lógicos (Malpas, 2007, p. 125-126), então o procedimento consiste em um contínuo de exame de conceitos fundamentais a partir de resultados empíricos e de avaliação retrospectiva desses mesmos resultados a partir das interpretações provisórias alcançadas. Circulando em torno do centro, com o olhar dirigido para o centro e não para a frente, o intérprete tem a possibilidade de alternar fundo e frente. Vendo algo sobre diferentes aspectos, sobretudo vendo aquilo que num ponto da circunferência é condição, mas em outro aparece como condicionado, a interpretação dos supostos hermenêuticos da tematização científica da vida tem a chance de um avanço construtivo (Heidegger, 1983, p. 276-277).

A minha hipótese é que os resultados da hermenêutica da natureza viva apresentados por Heidegger nos *Conceitos fundamentais da metafísica* são muito limitados, e assumidos explicitamente como provisórios, incompletos e insuficientes. Essa insuficiência não é apenas epistemológica, mas resulta da identificação de um problema ontológico fundamental motivado pela natureza viva: a intencionalidade humana encontra uma abertura estruturalmente diferente daquela que está em sua formação de mundo. Os animais têm acesso a algo, são relacionais de modo próprio, mas aquilo com o que eles têm relações intencionais não é completamente

⁵ Uso a expressão “hermenêutica da natureza” de acordo com as indicações formuladas por Manfred Riedel, (1989, 1991), mas sobretudo a partir do livro de Axel Beelmann (1994). Foge do escopo desse trabalho uma apresentação detalhada dos problemas e procedimentos de uma hermenêutica da natureza (ver Reis, 2007a, 2007b). Deixo em aberto o problema da relação entre a hermenêutica da natureza e os assim chamados estudos sobre animais (*animal studies*), centrados no tópico formulado por Derrida sob a denominação de “a questão do animal” (Calarco, 2008, p. 1-12; Wolfe, 2003).

compartilhado por nós. Há o oculto dos seres vivos. A despeito de se fazer no aberto, a existência humana está parcialmente fechada para o que são os organismos e a vida. Neste sentido, o abismo não é relativo a algum traço ontológico que os humanos teriam e a natureza viva não. Na falta da visualização completa do outro lado, o que se perde é a estabilidade de toda diferença.⁶

Esta leitura é concessiva, mas não tanto com a articulação construtiva da interpretação dos organismos vivos feita por Heidegger, e sim para com os procedimentos que implicam a precariedade de toda hermenêutica da natureza viva. Tal fragilidade também é presente na relação entre os supostos ontológicos que normatizam a experiência da natureza e as condições do falar significativo sobre a vida. A exigência de adequação nas categorias para falar com sentido sobre diferentes tipos ontológicos implica que também para o domínio da vida deve haver uma semântica apropriada. Apesar de precário, o resultado da hermenêutica dos seres vivos impõe uma severa limitação e uma excepcional responsabilidade no desafio de falar sobre a vida orgânica.

O problema ontológico da hermenêutica da vida pode dar lugar a uma objeção contundente, em razão dos termos essencialistas em que é formulado: a busca pela essência dos organismos, pela animalidade dos animais, pela essência da vida. Considerando a imensa diversidade de formas, estruturas e funções dos organismos, e considerando a admirável variabilidade dos comportamentos dos indivíduos e grupos de indivíduos vivos, a noção de essência não é apenas anacrônica, mas é, acima de tudo, limitadora. Falar de essência da vida é altamente discutível quando se admite a concepção evolutiva da diversidade das espécies vivas. Aparentemente, o essencialismo está muito próximo de uma concepção fixista e tipológica das espécies.⁷

Essa resistência pode ser desfeita se observamos o sentido verbal em que o termo “essência” (*Wesen*) é usado na hermenêutica ontológica. Neste caso, não se trata de uma qualidade necessária ou do fundamento da possibilidade de determinação interna de um objeto. Antes disso, essência refere-se ao modo como algo pode ser determinado, designando muito mais as modalidades em que algo pode se tornar presente. Assim entendido, o termo “essência” não implica a fixidez de qualidades, admitindo, portanto, a dinâmica que é requerida para uma abordagem evolutiva das espécies vivas. Além disso, entendido como o sentido que torna possível todo relacionamento intencional com entes vivos, inclusive o comportamento científico nas ciências da vida, o termo “essência” também não se compromete com alguma forma de realismo de formas.

Antes de qualquer compromisso com essências fixas, o sentido verbal de “essência” implica uma ontologia não reduitiva. A diferença nas formas em que algo pode ser modificado por qualidades implica diferentes modos do seu acontecer e apresentação determinados. Isto significa que não é apenas o domínio da existência que deve possuir estruturas formais próprias, irredutíveis a categorias (os existenciais). Também o domínio da vida não pode ser estruturado por categorias, se por categoria se entende as formas que regulam a maneira como as coisas não vivas têm propriedades. Perguntar pela essência dos animais, dos organismos e da vida significa tematizar a compreensão normativa que deve estar suposta em relação ao modo do acontecer determinado dos organismos e da vida. Neste sentido, os procedimentos de interpretação privativa e circular são as duas operações que pre-

⁶ Não posso examinar aqui o problema da necessária incorporação da hermenêutica da natureza não viva na ontologia da vida. Apenas ressalto que não se trata de uma complementação externa, mas sim da elucidação do papel desempenhado pelo acesso a entes absolutamente não intencionais na formação humana de mundo.

⁷ Por contraste, os filósofos da biologia são enfáticos em afirmar: “não há algo como a ‘essência genética’ de uma espécie” (Griffiths e Sterelny, 1999, p. 7)

tendem assegurar o mínimo de adequação para a ontologia não redutiva da vida.

Nessa elucidação não redutiva, a abordagem privativa justifica-se pelo reconhecimento da necessária tendência humana para nivelar todos os diferentes sentidos de ser. É importante notar que a redução de tudo à categoria de coisa subsistente é o suposto das abordagens mecanicistas da vida, que pretendem analisar os organismos em termos de processos físico-químicos. Coisas vivas seriam agregados de fatos ou processos bioquímicos e físicos. Contudo, essa não é a única fonte de encobrimentos. Também há o perigo da redução da vida ao domínio que nos é mais próximo: o da existência. Não seria exagerado dizer que esse é o grande esforço desenvolvido por Heidegger nos *Conceitos fundamentais da metafísica*, isto é, examinar criticamente a suposição de que os organismos precisam ser concebidos como máquinas complexas, cujas peças componentes seriam os órgãos. Na base desta concepção está a aceitação de que os órgãos são instrumentos ou ferramentas. Numa elucidação que introduz o tema da temporalidade dos organismos e da vida (distinta da temporalidade da existência humana), Heidegger (1983, §§ 51-54) mostra que órgãos não são utensílios (*Zeug*) e que, portanto, não podem ser compreendidos a partir da disponibilidade (*Zuhandenheit*).

De outro lado, assim como a existência humana, os organismos formam uma totalidade especial que não pode ser conceitualizada pela agregação de um princípio vital (*entelecheia*, ao modo de Hans Driesch). Tão insinuante é a tendência de conceber a vida a partir da existência humana (tomada como formadora de utensílios e entes identificados pelos propósitos a que servem) que deve ser evitada expressamente a confusão de projetar nos organismos o componente relacional da existência. Heidegger reconhece o grande avanço na Biologia representado pela introdução do fator relacional e ecológico, mas isso não pode conduzir à tese ontológica de que os organismos possuiriam mundo. Este é o centro do principal encobrimento a que pode sucumbir uma ontologia da vida: desconhecer a autonomia e a especificidade da abertura que também os organismos vivos possuem. De fato, trata-se de não encobrir aquilo que será chamado de o enigma, o mistério da vida (e que não é o problema científico da origem e diversidade das espécies vivas).

Entendida em acepção puramente formal, a interpretação privativa da vida está na base da adoção de procedimento comparativo na hermenêutica da vida. O procedimento comparativo é amplamente utilizado por Heidegger, e não apenas na comparação dos entes vivos com os objetos físicos inanimados (animal e pedra) e da vida com a existência humana (animal e homem). A comparação também é decisiva nos momentos construtivos da interpretação, quando Heidegger lança mão de conceitos fundamentais e de resultados experimentais da Biologia. A comparação entre o organismo como conjunto de células e como conjunto de órgãos. A comparação entre o utensílio, a ferramenta e o órgão. A comparação entre a serventia de uma ferramenta e a aptidão de um órgão. A comparação entre o estudo de comportamentos isolados e de comportamentos relacionados. Talvez o ponto mais importante, como já foi mencionado, seja a comparação entre o relacionamento dos organismos com um ambiente e a relação humana com o mundo.

Portanto, com as restrições implicadas pela interpretação privativa, a abordagem ontológica da vida coloca-se numa situação hermenêutica altamente privilegiada. De fato, a recepção crítica deste momento especial da obra de Heidegger assim parece entender. Deste modo, a frase muito repetida segundo a qual o animal é pobre de mundo, que pertence ao quadro mais amplo de uma elaboração do conceito de mundo e não a um projeto específico de uma ontologia da vida, é tomada como uma proposição estabelecida e justificada. A formulação da noção de organismo, nos termos de uma aptidão para o envolvimento em um círculo de desinibições pulsionais, também é vista como sendo uma base sólida e definitiva,

a partir da qual se deveria apenas completar a ontologia da vida. Mesmo sendo capazes de uma relação com algo que se apresenta no seu meio ambiente, os organismos são pobres de mundo, pois não podem se relacionar com algo *como* algo. O que aparece para os entes vivos são apenas elementos perturbadores e desinibidores de pulsões, razão pela qual os organismos não são transcendentais, ficando presos no círculo de comutação de pulsões. Com esse tipo de entendimento das operações da hermenêutica da vida, é natural que os predicados de subjetivismo e antropocentrismo metafísico sejam identificados no cerne daquele mesmo projeto que pretendeu superar o primado da subjetividade e ultrapassar a metafísica.

Problemas ontológicos: o tempo e possibilidade na vida

Em oposição a esse enfoque, a interpretação que pretendo sustentar enfraquece muito o resultado da hermenêutica dos organismos. Essa hipótese exige uma reconstrução e documentação detalhadas, em especial do movimento interpretativo elaborado por Heidegger com base na análise crítica de conceitos fundamentais de teorias biológicas, e também na discussão de experimentos e resultados da zoologia experimental. É certo que Heidegger está na busca de um conceito correto e de uma caracterização normativa de organismo (Heidegger, 1983, p. 376-375). Tratando-se de um conceito fundamental, a normatividade a ele vinculada implica uma relevância metodológica excepcional. Toda e qualquer questão biológica concreta, seja no campo da construção dos órgãos ou no domínio dos comportamentos e aptidões, deve reportar-se a noção de organismo como a unidade da totalidade estrutural da perturbação (Heidegger, 1983, p. 377). Considere-se, não obstante, a seguinte afirmação, apresentada logo após a formulação resumida dos momentos estruturais do fenômeno da perturbação:

Através daí, com certeza não está dito que esta é uma elucidação definitiva da essência da animalidade: uma elucidação para além da qual jamais conseguiremos colocar questões. Ela é muito mais uma ilustração concreta (*konkrete Auszeichnung*) da concepção fundamental em relação à essência da vida, no interior da qual se movimenta toda meditação sobre a essência da vida (Heidegger, 1983, p. 378).

Comprometida com a historicidade do conhecimento científico e dos próprios conceitos filosóficos, é evidente que toda articulação hermenêutica não pode ser apresentada como definitiva. Além disso, apesar de muito fundamental, o conceito de organismo apresentado é qualificado como uma “ilustração concreta” no interior de uma concepção fundamental. Esta concepção fundamental, por sua vez, pertence à história da investigação biológica, na medida em que nela teria operado aquilo que Heidegger considera o decisivo na ciência: uma mudança no ver e no interrogar (Heidegger, 1983, p. 379). Nestes termos, mudanças nos fundamentos das ciências da vida devem proporcionar uma desejável mudança nos conceitos de vida e de organismo. Essa é uma qualificação importante. Porém, além de ser uma ilustração concreta, a explicitação da noção de organismo é avaliada por Heidegger como insuficiente. A interpretação da essência do organismo não pode ser supervalorizada, porque ela é incompleta. Esta incompletude não é extrínseca, mas baseada em uma razão ontológica: “Toda a vida”, diz Heidegger, “*não é apenas organismo*. Ela é ao mesmo tempo um processo *igualmente essencial* e, portanto, *movimento*” (Heidegger, 1983, p. 385). Ou seja, apenas com o conceito de organismo não se alcança

o fenômeno da vida.⁸ Para tal é preciso considerar o problema do movimento, em suma, o problema da temporalidade e historicidade da vida.

Essas restrições já são em si mesmas muito importantes. Porém, até mesmo a tese da pobreza de mundo dos animais é relativizada pelo próprio Heidegger. Ao fim da análise, e a despeito da insuficiência da elucidação, mesmo assim a noção de organismo como aptidão para envolvimento em um círculo de desinibições das perturbações pulsionais é tomada como frutífera para retornar ao ponto inicial de esclarecimento do sentido da tese da pobreza de mundo. O que muitos parecem ignorar é que Heidegger apresenta uma objeção de princípio, que obriga a tomar essa tese apenas como um problema, e não como uma proposição estabelecida (Heidegger, 1983, p. 396). Em síntese, o conceito de organismo é qualificado como uma ilustração provisória e insuficiente para determinar a essência da vida, e a tese da pobreza de mundo possui um sentido comparativo, mas cujo sentido não relacional permanece apenas como uma questão em aberto.

Visto sob este aspecto, o problema decisivo é o seguinte: por que a tese da pobreza de mundo dos animais (dos organismos vivos, em última instância) resta apenas como um problema, como uma pergunta em aberto? Creio que pelo fato dela, mesmo com todos os ganhos hermenêuticos obtidos, ter em princípio um significado comparativo, que toma por base a ontologia da existência humana em sua abertura formativa de mundo. Dito de outra maneira, porque ela enuncia a estrutura ontológica da intencionalidade dos organismos vivos a partir do ponto de vista da intencionalidade da existência humana. Apenas em termos comparativos os animais podem ser ditos como pobres de mundo. E isto restringe o significado da tese.⁹ Resta a questão de se haveria um sentido não comparativo da pobreza de mundo. Neste caso, seria um sentido essencial, não obtido por comparação com a abertura de mundo dos humanos, isto é, pela privação da estrutura do algo como algo e de todo o complexo de estruturas dela derivado (o ter linguagem, o ter linguagem proposicional, a tematização veritativa dos entes, a formação de mundo e de história, etc.). No que segue esboçarei o quadro para situar o significado não comparativo da afirmação sobre a pobreza de mundo dos organismos. Para isso, tomarei em consideração a noção de organismo, em conjugação com o problema do movimento (a dimensão complementar necessária para a interpretação da vida, e que não foi desenvolvida por Heidegger). Essa temática conduzirá a um problema ontológico muito fundamental, com consequências diretas para toda tentativa de falar significativamente – seja na filosofia ou na ciência – sobre a vida e a natureza viva (Winkler, Eldred, McNeill).

O conceito de organismo é elaborado a partir de discussões sobre fundamentos da Biologia. Tendo apresentado as restrições a uma noção de organismo definida a partir das noções de célula, de órgão e de totalidade, Heidegger promove uma interpretação que considera, de um lado, a relação de pertinência dos órgãos ao organismo e, de outro, a estrutura da intencionalidade dos entes vivos. Os organismos não são máquinas complexas, cujas peças seriam os órgãos. O que dá identidade para o órgão é a sua pertinência ao todo do organismo, mas entendida esta totalidade em termos de aptidões. Os comportamentos animais são instâncias particulares de possibilidades comportamentais, e o organismo é a unidade das aptidões para certos comportamentos. A pertinência a essas aptidões dá a identidade para cada órgão em particular, para a sua construção e função. Neste sentido, os

⁸ Heidegger afirmará posteriormente que o conceito de organismo é um conceito técnico-mecânico, puramente moderno (Heidegger, 1996a, p. 255).

⁹ Heidegger afirma que não possuímos nenhum indício (*Anzeichen*) de que os animais assumam ou possam assumir um comportamento para com o ente enquanto tal (Heidegger, 1983, p. 290).

organismos também devem ser concebidos ontologicamente como um tipo especial de poder-ser, uma forma específica de possibilidade (Heidegger, 1983, § 57). E aqui já está presente a temporalidade específica da vida, no modo como um órgão é temporalmente determinado, diferentemente dos instrumentos, por exemplo. No nível mais elementar, os organismos são uma aptidão, um “ser capaz de...”. Entes vivos são aptidões para ingressar num círculo de desinibições. E isto conduz ao problema da intencionalidade animal

Os comportamentos animais podem ser vistos como dotados de uma classe muito própria de intencionalidade. A forma geral dos relacionamentos comportamentais dos entes vivos é a perturbação. Perturbação é um termo retirado da psiquiatria, referente a um estado psíquico intermediário entre consciência e inconsciência; uma forma de ausência, por assim dizer (Heidegger, 1983, p. 348). Tal como entendido no contexto biológico, os organismos não se comportam propriamente em relação a algo, mas são perturbados. A perturbação é, em suma, o acionamento de um movimento pulsional que pode ou não ser efetivamente descarregado. As perturbações diante de algo formam um círculo, no sentido de que as pulsões nunca saem do âmbito estritamente pulsional, sendo apenas constantemente comutadas. A perturbação pulsional, exercida com os órgãos em comportamentos regrados por aptidões, nunca leva para além de si mesma: de pulsão a pulsão fecha-se o círculo do comportamento animal. Entretanto, a descrição mais completa do fenômeno dos organismos precisa considerar a imbricação mútua dos círculos de desinibição pulsional.

Em termos do correlato desses comportamentos, os entes que aparecem na intencionalidade animal são apenas instâncias de funções de desinibição. Os organismos relacionam-se com algo que atua apenas como agente desencadeador de perturbações, acionando o movimento pulsional. Neste sentido, Heidegger considera que o comportamento de perturbação sempre é de afastamento, na medida em que o objeto pulsional, por assim dizer, nunca sai da função de desinibição (Heidegger, 1983, § 60a).¹⁰ É isto que lhe permite afirmar que o círculo de comutação das perturbações pulsionais nunca é rompido, e o organismo individual permanece sempre em si mesmo. Dito de outra maneira, não há transcendência do organismo em direção aos entes de seu ambiente, mas apenas em direção a algo que desinibe e comuta pulsões. Nestes termos, há condições para se pensar uma ipseidade dos organismos, mas não no sentido de uma identidade reflexiva. O importante é que não há transcendência para fora do círculo pulsional.

Como foi visto, Heidegger considera essa noção como sendo uma ilustração concreta e não definitiva. Ele afirma que as investigações de von Uexküll preparam o terreno para uma interpretação mais radical do organismo (Heidegger, 1983, p. 383). O que se tem em mente aqui é a noção de unidade ou totalidade dos organismos. Vistos em termos ecológicos, os organismos são totalidades relacionais. No limite, até mesmo a corporeidade animal – entendida como uma totalidade singular – deve ser remetida ao plano mais fundamental dos círculos de desinibições. Os círculos de desinibição, que correspondem a fenômenos essencialmente relacionais, constituem a estrutura elementar e originária dos organismos.

É muito importante que se observe a estrutura ontológica modal dos organismos. Organismos são aptidões, isto é, capacidades de..., em suma: possibilidades. A conclusão ontológica central é que devemos reconhecer uma classe autônoma

¹⁰ Heidegger discute o fenômeno do fototropismo, que seria um contracaso, esboçando uma resposta de cunho holístico, isto é, que os comportamentos não podem ser tomados isoladamente. Fica sem resposta a objeção (por ele mesmo formulada) de que existem comportamentos animais que claramente não são de aniquilamento, afastamento ou repulsão do objeto desinibidor. Por exemplo: a construção de ninhos, o cuidado com a prole, o jogo, etc., e poderíamos acrescentar os comportamentos descritos como altruístas.

de possibilidades próprias dos organismos vivos. Assim como há uma possibilidade existencial, também há uma possibilidade vital: as aptidões, o ser-possível e o poder-ser orgânicos. Diz Heidegger:

Por fim, pertence justamente à essência da realidade do animal o ser-possível e poder em um sentido determinado; não apenas de modo tal que tudo o que é atual, conquanto o seja, precisa ser em geral possível, não esta possibilidade. Ser-*apto* pertence muito mais ao ser-*atual* do animal, à essência da vida. Só o que é e continua sendo *apto* vive. (Heidegger, 1983, p. 343).

Como vimos acima, a insuficiência do conceito de organismo para uma ontologia da vida reside na necessidade de tratar do problema do movimento. Como possibilidades, isto é, como aptidões para o envolvimento nos círculos de desinibição, os organismos são dotados de uma plástica e de uma flexibilidade. A noção de perturbação não pode ser interpretada como um tipo de rigidez, como uma espécie de enfeitiçamento fixo (Heidegger, 1983, p. 361). Ao contrário, as perturbações delineiam uma margem de jogo no qual acontece a comutação pulsional. É no acontecer das perturbações regradas por aptidões que se formam os órgãos e as instâncias individuais de comportamentos. Entretanto, a vida não é esgotada pela noção de organismo. Já na diferenciação entre órgão e utensílio, Heidegger apontava para a relevância ontológica do fator tempo, que leva ao problema do movimento, isto é, à historicidade da vida.

O movimento dos organismos vivos não é redutível ao fenômeno físico do movimento. Trata-se de um processo qualitativo: a dinâmica de nascimento, crescimento, envelhecimento e morte. Nesse contexto deve ser considerado o problema da hereditariedade – e não apenas dos indivíduos, mas também na história das espécies (Heidegger, 1983, p. 386). A perturbação não é um estado estacionário, mas uma mobilidade determinada que se desdobra e define. A própria espécie é concebida como capaz de possuir uma história. O pertencimento a uma espécie faz com que o círculo de desinibições de cada indivíduo orgânico seja ampliado, mas não apenas isso: a espécie alcança maior proteção e se sobrepõe ao ambiente (Heidegger, 1983, p. 386). No entanto, os indivíduos morrem, e também as espécies. A vida deve ser compreendida, portanto, como um tipo de possibilidade formativa de círculos de desinibições, de estruturas e órgãos, mas também como um ser-possível que está sob a lei de um movimento em direção ao definimento e à morte, e ao longo do qual uma herança é transmitida.

Em que medida essas considerações indicam um sentido não comparativo da tese da pobreza de mundo dos organismos? Em sentido comparativo, os organismos são pobres em mundo, porque, apesar de ter uma intencionalidade dirigida para algo e apesar de ser uma estrutura relacional e ambiental, isto com o que eles se relacionam não se lhes aparece como algo, como ente. O povoamento ambiental de um organismo é dado apenas na função de desinibição. Não há acesso a algo como algo para os organismos, e por isso eles são pobres em mundo. É evidente que esta é uma tese comparativa, que toma por base a estrutura da intencionalidade humana. A existência humana como ser-aí é que se comporta com algo enquanto algo. A existência humana é que transcende aos entes, por compreender ser. O índice disto está na linguagem, especialmente na linguagem proposicional e apofântica. Há discurso veritativo, há apresentação proposicional de algo como algo determinado. Isto é possível porque os humanos dispõem da estrutura da abertura pré-predicativa, do como hermenêutico. Os organismos não nos dão indício disso. Logo, eles são pobres de mundo, porque estão privados do acesso a algo como algo e cativos da imanência ao círculo da comutação pulsional. Eles têm acesso a algo, mas não a

algo como algo. Se isto for o caso, e Heidegger aparentemente admite a diferença entre existência e vida como sendo a própria diferença ontológica, então haveria um abismo qualitativo entre organismos e existência (Heidegger, 1983, p. 384).

No entanto, mesmo concedendo essa hipótese ontológica, ela ainda é comparativa. Em relação à intencionalidade humana – que possui a estrutura do algo como algo – a intencionalidade animal é privada, é pobre. Em sentido essencial, não comparativo, portanto, a tese da pobreza de mundo possuiria outro significado. Tanto os organismos quanto a existência humana são privados de propriedades de estado ou determinações substantivas. Eles são tipos de poder ser, formas dinâmicas e especificamente mortais de possibilidades. Contudo, esse significado não comparativo de pobreza somente pode ser elucidado ao se considerar um outro problema ontológico, aquele que Heidegger qualifica com o termo enigma. A intencionalidade animal é dirigida para algo desinibidor. Porém, há uma estrutura ontológica que impede que esta seja uma resposta conclusiva. Esta estrutura permite que se fale de uma pobreza NO mundo da existência humana. E é a partir deste problema que passo a examinar as questões semânticas.

Problemas semânticos: riscando os nomes da vida

A minha hipótese interpretativa assevera que a elucidação da noção de organismo é provisória e insuficiente para uma ontologia da vida e que a tese da pobreza de mundo somente pode ser admitida comparativamente. Em termos não comparativos ela é muito mais um problema, uma questão em aberto. A esta limitação hermenêutica deve corresponder também uma restrição semântica. Se este conceito precário de organismo tem uma função normativa, então todo dizer significativo sobre a vida, seja na Filosofia ou na Biologia, também está submetido a uma condição limitativa muito forte. Desde já é preciso ressaltar que não há nenhum tipo de ceticismo semântico em relação à capacidade da linguagem humana proporcionar um discurso significativo sobre os entes vivos. Contudo, há uma restrição – e das mais fundamentais – originada da possível inadequação entre a linguagem humana, que traz consigo a abertura para diferentes sentidos de ser, e a autonomia ontológica da vida.

Heidegger refere-se à arbitrariedade presente na escolha da terminologia para descrever a estrutura da intencionalidade dos organismos animais. Os animais se comportam (se perturbam, *benehmen*), e os seres humanos assumem atitudes (*verhalten*). O inverso seria possível (Heidegger, 1983, p. 346). As ações humanas podem ser descritas como perturbações e os comportamentos animais como tomada de atitudes. Os comportamentos animais podem ser descritos como processos, como eventos, da mesma forma que os processos e eventos físico-químicos. É possível usar os termos “processo” e “evento” para descrever entes vivos e não vivos (Heidegger, 1983, p. 344-345). Por fim, as perturbações no comportamento animal são descritas como movimentos pulsionais, da mesma forma que se pode qualificar um evento físico como um impulsionamento. Apesar de possíveis, estes usos indiscriminados trazem consigo uma inadequação categorial. A arbitrariedade da escolha terminológica pode implicar a transgressão categorial, abrindo espaço para aquela abordagem reducionista da vida que a hermenêutica procura interditar. Deste modo, o problema não é apenas o de um exagero na escolha da terminologia, segundo o qual não poderíamos dizer “O cachorro sobe a escada”, “O lagarto se aquece sobre a rocha ao sol”,

etc.. Trata-se de uma inadequação entre a linguagem e a lógica, portanto, uma inadequação ontológica:

No entanto, tomada de forma puramente linguística, a terminologia é aqui uma vez mais arbitrária [...] Assim, resulta daí que a linguagem não se encontra totalmente sob o domínio da lógica. Ao contrário, pertence à essência da linguagem e das significações ser inconsequente; ou, dito de outro modo, a linguagem é algo que pertence à essência da finitude do homem. Pensar em um deus que fala é um absoluto contrassenso (Heidegger, 1983, p. 272-273).

Com ouvidos atentos aprende-se que frases como “Cesar é um número primo.” contêm uma transgressão categorial a ser corrigida por uma gramática lógica. De modo análogo, Heidegger também pensa que é possível submeter a arbitrariedade da escolha terminológica à adequação categorial. Na linguagem viva a arbitrariedade está desfeita, pois a denominação se faz tendo em vista a coisa pensada e nomeada (Heidegger, 1983, p. 345). Essa relação de adequação ele chama de interpretação objetiva, que fornece o ponto de partida e o ponto de referência para uma concepção objetiva da coisa nomeada. Tal interpretação limita a arbitrariedade da escolha linguística. Não posso elucidar agora esta concepção hermenêutica da adequação categorial, pela qual não seria a análise lógica que ofereceria a terapia da linguagem, mas a própria linguagem viva. Apenas chamo a atenção para a declaração de que é possível adequação linguística, ou seja, um falar com sentido sobre entes que preserve a adequação ao seu respectivo sentido de ser. A despeito dos riscos que a compreensão de ser oferece para a linguagem humana, é possível falar sobre a natureza viva sem perder o sentido de ser específico da vida.

Contudo, isto significa que a finitude na qual se enraíza a necessária inconsequência da linguagem pode ser ultrapassada? O que quer dizer finitude humana nesse contexto? Parece-me que é possível dar um significado bem definido para a noção de finitude humana que está na raiz de toda transgressão categorial. Como veremos, ela conduz a um difícil problema ontológico, do qual resulta um limite na adequação de todo aparato conceitual para falar sobre a vida. Em última instância, estaremos diante do que Heidegger chamou de enigma da vida.¹¹ O abismo que separa a existência humana de todo o reino da vida não reside em algum traço único, que os humanos teriam e os organismos não. O abismo reside na impossibilidade de traçar este limite. Em termos semânticos, isto implica que todo dizer significativo sobre a vida precisa adotar, em alguma medida, a forma do discurso apofático.¹² E é isto que está implícito na longa passagem que transcrevo a seguir:

O lagarto não aparece simplesmente sobre a pedra aquecida no sol. Ele procura a pedra, costuma procurá-la. Apartado dela, ele não fica em qualquer lugar: ele a busca novamente – se chega a reencontrá-la, isto é indiferente. Ele se aquece ao sol. Assim o dizemos, apesar de ser duvidoso se ele se comporta aí como nós, quando deitamos sob o sol: se o sol é acessível para ele enquanto sol, se a rocha é experienciável para ele enquanto rocha... No entanto, o lagarto tampouco está apenas ao lado da rocha e

¹¹ A enigmaticidade (*Rätselhaftigkeit*) está referida inicialmente ao traço de afastamento do correlato da intencionalidade animal (Heidegger, 1983, p. 367). Juntamente com a expressão “enigma”, no curso sobre Parmênides aparecerá também a palavra “mistério”, relativa ao oculto para nós da ligação da vida com algo (Heidegger, 1992, p. 238-239).

¹² Salvo melhor juízo, não há um estudo sistemático sobre a relação entre a teologia negativa e a fenomenologia hermenêutica, nem mesmo no debate sobre a relação entre desconstrução e teologia apofática. Sobre a via apofática ver Laird (2001), Sells (1994), Franke (2007). Heidegger (1983, p. 371) afirma que a essência da vida somente é acessível em uma consideração desconstrutiva.

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, com o sol e o resto. Há uma certa tentação para afirmar: o que encontramos aí como rocha e sol são para o lagarto justamente coisas de lagarto. Quando dizemos que o lagarto está sobre a rocha, precisamos riscar a palavra “rocha” para indicar que isto sobre o que ele se encontra lhe é dado em verdade de algum modo, mas, não obstante, não é conhecido por ele enquanto rocha (Heidegger, 1983, p. 291).

O problema formulado por Heidegger, e que apanha um aspecto da finitude humana, refere-se ao limite na comparação entre a estrutura da intencionalidade existencial e a estrutura da intencionalidade dos animais. Este é um problema de segunda ordem que já dá por resolvido o problema de primeira ordem sobre se os animais possuem ou não estados intencionais. Pode-se dizer que Heidegger assume uma posição analógica transformada na questão da atribuição de intencionalidade aos organismos não humanos.¹³ Desta forma, ele sai das restrições de uma abordagem relacional estrita, segundo a qual nenhum tipo de atribuição de conteúdos linguísticos e intencionais é inteligível separadamente. Em sentido mais exigente, somente podemos atribuir estados intencionais a um sistema capaz de se expressar em enunciados descritivos bipolares. Como Heidegger admite que há comportamentos para com algo enquanto algo mesmo nos níveis pré-predicativos e não dóxicos, então ele não está sob essa restrição. Mesmo que os animais não possam se expressar em proposições descritivas, é possível que eles tenham ligações com algo.¹⁴ Para Heidegger é admissível uma intencionalidade orgânica e animal. Este é o problema de primeira ordem.

A questão é a estrutura da intencionalidade animal. Até certo limite é possível identificar e conhecer essa estrutura. Por conseguinte, é possível compará-la com a estrutura da intencionalidade humana até certo ponto. Os humanos possuem uma intencionalidade hermenêutica, porque ela é condicionada pela transcendência e pela compreensão de ser. Isso lhes permite relacionar-se com algo enquanto algo. Já os organismos, eles são aptos para descarregamentos pulsionais em círculos de desinibição. Algo aparece para o organismo em seu ambiente, contudo apenas na função de desinibição e comutação de pulsões. Até aqui a comparação pode ser feita. Temos dois tipos de intencionalidade, com duas formas de estrutura. Porém, mesmo esta comparação é limitada. O limite é dado por um fenômeno muito especial que é decisivo: o acompanhamento na intencionalidade animal.

Ao analisar o significado do termo “pobreza”, Heidegger pergunta se podemos nos transpor para o campo dos organismos, isto é, se somos capazes de acompanhar os organismos nas suas ligações com algo em seus respectivos ambientes. A resposta é decisivamente afirmativa. Afastando o termo “transposição”, e ficando com a palavra “acompanhar”, ele diz que temos essa experiência cotidianamente, e não apenas em relação a animais domésticos. Podemos compartilhar a nossa relação intencional com a relação dos animais para com algo no ambiente. Também aqui não há ceticismo, nem mesmo ceticismo prá-

¹³ Taylor Carman (2003, p. 48, 50) oferece essa descrição da abordagem de Heidegger como uma transformação no modelo analógico da conexão entre intencionalidade e linguagem que fora introduzido por Brandom (1994, p. 150-153).

¹⁴ O problema surgido do fato de certos primatas não conseguirem passar no teste da falsa crença, inviabilizando a atribuição de teoria da mente para estes animais, tem sido objeto de discussões em relação ao modo de elaboração dos experimentos com não humanos (Pennisi, 2006, p. 1737). No modelo pragmático normativo adotado por Heidegger, a questão efetivamente não se coloca, pois a intencionalidade não é descrita como sendo fundamentalmente representacional ou dóxica. Sobre a interpretação normativa da intencionalidade transcendental humana, ver Crowell (2005, 2007a, 2007b) e Brandom (2002).

tico: conseguimos compartilhar nossa intencionalidade com a intencionalidade dos animais, acompanhando-os em suas ligações com “algo”. Com *algo*? Isto já não se pode mais afirmar. Os organismos animais vedam, recusam um acompanhamento completo nos seus trânsitos intencionais. Seres-humanos nunca estão sós, pois são estruturalmente junto a outros humanos, compartilhando completamente a intencionalidade. Com os animais e com a vida em geral o mesmo não acontece. E isto não em razão de uma limitação nas capacidades cognitivas humanas. É a própria constituição ontológica dos organismos que impede o completo acompanhamento pelos seres humanos nos caminhos da vida orgânica (Heidegger, 1983, §§ 49-50).

Esse é um fenômeno muito especial e implica que não podemos saber e dizer integralmente com o que os organismos estão relacionados. Negativamente sim: os animais não são coisas subsistentes que se ligam a coisas subsistentes. O limite no acompanhamento e na transposição ao campo da intencionalidade animal não permite dizer exaustivamente com o que os organismos estão ligados. Os animais são expelidos em direção a algo diverso. Esse outro, que não se apresenta como ente nem como não-ente, ainda proporciona um abalo na essência modal dos organismos (Heidegger, 1983, p. 396). Como perturbador, o “objeto” da intencionalidade animal proporciona um abalo na essência dos organismos animais. Essa é uma afirmação não desenvolvida por Heidegger. Dela fica sugerida uma importante conclusão. Se os organismos são unidades relacionais abaladas em sua essência pelo encontro com algo que os perturba, então não é apenas o seu correlato ambiental que fica vedado para a intencionalidade humana. É o organismo como unidade relacional que fica parcialmente de fora da abertura formadora de mundo dos homens.

Consideradas essas premissas, surge um problema de segunda ordem. A comparação entre a estrutura hermenêutica da intencionalidade humana e a estrutura perturbacional da intencionalidade animal não é completa, e não pode ser completada. Há um limite na comparação das respectivas estruturas intencionais. Esse é propriamente o abismo que separa humanos e organismos não humanos. Não há como determinar completamente o que significa ser um organismo vivo intencional. Na medida em que falta o segundo termo da comparação, então esse traço de finitude permite dizer que pobres – pobres mesmo – são aqueles que possuem mundo. Portanto, é admissível falar numa pobreza humana *no* mundo, que reside em não poder compartilhar completamente a ligação intencional dos organismos.¹⁵ A interpretação ontológica da experiência do fechamento da intencionalidade animal para a abertura humana de mundo implica uma condição semântica. A pobreza no mundo deve ser a cláusula normativa de todo dizer significativo sobre a vida (Winkler, 2007, p. 537). De outro lado, como já foi dito, a tão comentada tese da pobreza de mundo dos animais possui um significado comparativo, mas que não exclui a possibilidade de encontrar um significado essencial e autônomo para a privação de mundo dos organismos. Assim sendo, se esta é a finitude humana da qual brota toda transgressão categorial e se ela representa um limite intransponível, como falar significativamente da vida? Em última instância, não seria o caso que sempre estaríamos incorrendo em transgressões categoriais e usando uma linguagem sempre banhada na transcendência e na compreensão humana de sentidos de ser? Resta outra possibilidade a não ser riscar os nomes da vida?

¹⁵ Essa não é uma expressão usada por Heidegger em 1929, mas estará presente em textos posteriores, quando se falará de uma pobreza essencial dos seres humanos (Heidegger, 1994), e da pobreza do pensamento não calculador (Heidegger, 1996b, p. 342, 352, 364). O tema aparece em outro contexto central, ligado ao acontecer finito de ser e à história do ser, no tratado *Geschichte des Seyns* (Heidegger, 1998, p. 110-111). Rafael Winkler desenvolve a tese de uma pobreza humana no mundo, numa linha argumentativa que está assumida integralmente na presente contribuição, sobretudo nas implicações semânticas que acarreta para o dizer significativo sobre a natureza viva.

Outra volta no círculo hermenêutico?

Apesar de insuficiente e ilustrativo, o conceito de organismo obtido na interpretação em cooperação com a Biologia oferece um complexo de problemas adicionais. Os organismos vivos também devem ser concebidos como um tipo autônomo de poder-ser: a aptidão para o envolvimento no círculo de perturbações pulsionais. Por outro lado, como um movimento qualitativo de nascimento, amadurecimento e morte, a historicidade dos organismos coloca o difícil problema de conceitualizar a relação entre a temporalidade da vida e a temporalidade existencial (Winkler, 2007, p. 536-537). Entretanto, nenhuma dessas questões pode ser enfrentada sem tomar por base a experiência da limitação na comparação das estruturas da intencionalidade humana e animal. Considerando a abertura humana de mundo, há uma transposição incontornável do ser humano para o interior dos círculos ambientais dos organismos. Em *Sobre a essência do fundamento*, está afirmado que a natureza aparece originariamente revelada no ser-aí (Heidegger, 1929, p. 36, n. 55). Tal declaração parece implicar o sentido normativo dessa transposição parcial: não há formação de mundo sem uma referência a entes vivos, com os quais não é possível partilhar completamente a ligação com algo.

Esse resultado propõe uma tarefa tão complexa quanto aquela de elaborar uma semântica dos conceitos para falar da existência humana. A construção de uma semântica para os organismos vivos é tão fundamental quanto a teoria das indicações formais. O princípio normativo que deve guiar esta semântica, a saber, a limitação no acompanhamento da intencionalidade animal, não implica nenhuma forma de ceticismo ou de sigética. Não se trata de calar diante da vida. A vida não é o inefável. Trata-se de seguir as operações da hermenêutica da natureza viva, a interpretação privativa e o movimento de cooperação circular entre ciência e filosofia. Por fim, a pobreza no mundo traz o imperativo de não se desviar diante da obrigação a que se está exposto: a obrigação de mudar o modo de falar ou até mesmo deixar de falar sobre a vida.

A hermenêutica tem um compromisso com a historicidade. Ora, certa forma de historicidade aparentemente também foi concedida para os organismos vivos (Heidegger, 1983, p. 386). Consequentemente, também as ciências da vida devem assumir uma historicidade própria. Como foi mencionado, a interpretação circular implica um trabalho cooperativo entre a interpretação filosófica e a investigação científica. E Heidegger afirma que a noção holística e relacional de organismo é uma ilustração em meio a uma nova concepção acerca da vida. Essa nova concepção gerada na Biologia teria sido possível por uma mudança no modo de questionar e de ver o fenômeno da vida. Não seria exatamente o caso em que as mudanças ocorridas nas ciências biológicas ao longo do século 20 estivessem a exigir um novo trabalho hermenêutico? Não seria o momento de voltar a girar em torno dos problemas e conceitos fundamentais da Biologia e das ciências do comportamento animal? Em minha opinião, sim. Há um imenso campo de problemas que estão a exigir o trabalho construtivo de uma hermenêutica da vida.

Por exemplo, em relação às bases científicas da interpretação feita por Heidegger em 1929-1930, dois pressupostos fundamentais podem ser discutidos. Inicialmente, tomando por premissa certos experimentos sobre comportamento animal, Heidegger conclui que os animais não se comportam para com algo enquanto algo (Heidegger, 1983, p. 351-352). Entretanto, na própria fenomenologia já foi mostrado como o animal enquanto objeto de experimento laboratorial é um artefato, um tipo especial de preparado. Desta forma, conclusões retiradas dos testes com animais podem guardar uma grande distância do comportamento animal em seu ambiente extralaboratorial (Morris, 2005, p. 53). Essa objeção pode ser contornada

na hermenêutica de Heidegger, na medida em que ela exige que os organismos sejam considerados em suas relações ambientais. Contudo, há uma segunda objeção mais grave. Heidegger estaria sob o preconceito do animal isolado.

Este é um pressuposto muito usual quando os filósofos comparam a espécie humana com as demais espécies vivas. Os humanos são vistos como sociais e coletivos, não sendo possível descrever o ser humano dissociado de sua relação com outros humanos. Porém, quando se faz a comparação com os organismos vivos, as unidades comparativas das espécies vegetais e animais são indivíduos. Compara-se com *uma* abelha, com *um* lagarto ao sol, com *um* cachorro subindo a escada, com *uma* cotovia elevando-se para o sol em júbilo. Esses são todos exemplos de Heidegger: o preconceito do animal solitário, do animal só (Morris, 2005, p. 53-59).

Esse preconceito é decisivo, porque, na medida em que a Biologia deixou de estudar o comportamento animal com base nessa premissa, os resultados foram surpreendentes. Experimentos com abelhas, primatas e cães apresentaram resultados que talvez relativizassem a afirmação de Heidegger segundo a qual não temos nenhum indício de que o animal pudesse ter uma relação ao ente enquanto tal (Heidegger, 1983, p. 290).¹⁶ Ao estudar o comportamento grupal e as relações corporais dos indivíduos que atuam em conjunto, aparecem indícios de um certo descolamento da fixação da perturbação pulsional. O indivíduo estaria cativo da perturbação pulsional, mas o grupo não, ao ponto de que se poderia dizer que eles podem transcender os imperativos pulsionais.¹⁷

Esses casos são importantes, mas eles não implicam o abandono do princípio da hermenêutica. Trata-se de interpretar os supostos presentes no conceito de animal em laboratório e do animal em grupo. No entanto, há uma série de mudanças que Heidegger não considera, simplesmente porque não eram existentes nas ciências biológicas de então. Refiro-me ao grande impacto nas ciências da vida que aconteceu no que foi chamado de nova síntese, ou a síntese moderna. O surgimento da genética de populações, inclusive com a modelagem matemática, acontece num contexto de unificação das disciplinas biológicas. Ecologia, genética, paleontologia, biogeografia, embriologia, fisiologia e anatomia comparadas encontraram uma base hermenêutica na evolução. Deste modo, a ideia de uma história natural ganhou uma nova e promissora forma (Farber, 2000, cap. 8).

Em relação a esse e outros movimentos surpreendentes na história da Biologia, é preciso novamente pôr o círculo hermenêutico em movimento. Um ponto especialmente importante do ponto de vista conceitual e ontológico é o que Ernst Mayr chamou de pensamento populacional, contraposto a uma concepção tipológica das espécies vivas. Talvez uma das implicações dessa noção seja que a busca de uma ontologia da vida não deva privilegiar apenas a noção de organismo, mas também a de população (Mayr, 2006; Sober, 2006). Que consequências essa mudança no modo de ver e perguntar traria para a hermenêutica da natureza?¹⁸ As transformações na Biologia não estariam mostrando que, a despeito de Heidegger, as ciências, sim, pensam? Essas perguntas escapam ao quadro da presente con-

¹⁶ Esta é uma afirmação empírica que deve ser contrastada com os surpreendentes resultados e problemas revelados nas pesquisas sobre comportamento animal e em primatologia cultural (Cohen, 2007; Matsuzawa, 2005; Pennisi, 2006; de Waal, 2005; Whiten *et al.*, 1999; Joly, 1985). Em que medida tais indícios comprometem até mesmo o sentido comparativo da tese da pobreza de mundo? Não há uma resposta simples. Contudo, essa pergunta tem que fomentar o trabalho cooperativo da filosofia hermenêutica com as disciplinas científicas que investigam o comportamento animal.

¹⁷ Ver os exemplos com colmeias de abelhas, grupos de cães e grupos de macacos citados por Morris (2005, p. 59-69).

¹⁸ Acrescente-se também a superação da disputa entre mecanicismo e vitalismo e a incorporação da teoria de sistemas e da cibernética (Wuketits, 1982), assim como a incorporação das noções de replicadores (genes), veículos (organismos) e cadeias de replicadores copiados (Griffiths e Sterelny, 1999, cap. 3).

tribuição, porque exigem avaliar a mudança da hermenêutica ontológica para o pensamento da história do ser (no qual a ciência é pura e simplesmente a expressão da história da metafísica e do pensamento calculador).¹⁹ A minha alegação é que, considerada a hermenêutica ontológica dos anos 20, estas mudanças não seriam apenas o signo da fecundidade das ciências da vida, mas acima de tudo apontariam para a necessidade de uma hermenêutica filosófica da vida.

Os poucos problemas mencionados são totalmente consistentes com a minha hipótese interpretativa de que a hermenêutica da vida feita por Heidegger nos *Conceitos fundamentais da metafísica* é muito limitada, na medida em que assume a provisoriade e insuficiência do conceito de organismo. No entanto, parece-me que, se uma hermenêutica da vida precisa ser feita em cooperação com as ciências da vida, então uma premissa básica deve ser mantida. Todo dizer científico e filosófico, que é sempre um pensar conceitual, encontra sua raiz em experiências fundamentais, pré-teóricas e pré-temáticas. O elemento construtivo e normativo oferecido por Heidegger reside na experiência da limitação e fragmentação da transposição humana para a esfera de abertura dos animais e organismos. Que os organismos possuam uma abertura apenas parcialmente compartilhada e que vedem para a abertura humana um completo acompanhamento de suas ligações intencionais, isso significa que o estar situado no aberto também é sempre um estar situado no que está fechado. A historicidade dos organismos seria também parte da historicidade da formação humana de mundo, no sentido de que toda ampliação no compartilhamento de mundo com os animais é também uma ampliação na fragmentação desse compartilhamento.²⁰

O que foi chamado de pobreza humana no mundo seria a experiência a preservar em todo dizer significativo sobre a vida. Como foi visto, não há ceticismo aqui. Mas uma pergunta derradeira e muito ampla permanece: como seria possível falar não comparativamente sobre o que aparece para os animais? Creio que a correspondência à dignidade da linguagem humana é o que permitiria alargar a esfera de compartilhamento da abertura dos entes vivos com a abertura humana, orientando-se por um princípio hermenêutico de atenção.²¹ Uma indicação acerca do que poderia ser entendido com o significado não comparativo da tese da pobreza de mundo dos animais estaria nos Evangelhos. Heidegger pede que se leia São Paulo (Romanos VIII, 19) e o livro de Esdras (VI, 7, 12) sem o compromisso com a fé cristã ou com o pessimismo (Heidegger, 1983, p. 396). Aqui se fala sobre o modo nostálgico com que olham as criaturas, para as quais o tempo tornou-se triste e laborioso. Nostalgia, tristeza e labor no tempo. Para se compreender a pobreza essencial dos animais deve-se prestar atenção no modo como eles estão afinados emotivamente com seu ambiente? Seria a afetividade dos animais, e não apenas a cognição, o campo para onde se precisaria olhar, caso se procure compreender o sentido não relacional da pobreza de mundo?

Em escritos posteriores, no contexto de discussão da poesia de Rilke, Heidegger volta ao tema do enigma da vida, que também é exemplificado numa comparação entre a pedra, um animal e uma máquina. Com o reconhecimento de que o conceito

¹⁹ Neste sentido, a perspectiva formulada por Rouse (2005, p. 186-189) parece-me mais acertada, ao mostrar exemplos da história da ciência que não podem ser reduzidos simplesmente a instâncias do pensamento calculador.

²⁰ O alcance dessa afirmação não pode ser exposto aqui, mas ela atinge os próprios fundamentos da história do ser (ver Michel Haar, 1993).

²¹ Não se trata de tentar falar daquilo que fica fora do compartilhamento das esferas mundana e ambiental da intencionalidade; não se trata de falar sobre o oculto da vida. Antes disso, toda ampliação no compartilhamento intencional, se desejável, deve partir da pobreza no mundo, preservando aquilo que pertence ao ambiente da vida e que fica fora de nossa formação de mundo.

de organismo é uma noção puramente moderna, técnica e mecânica (Heidegger, 1996a, p. 255) e que a ciência moderna pertence à história da metafísica, surge uma questão muito mais grave do que o dilema entre vitalismo e mecanicismo: a hominização de animais e plantas por meio da oscilação entre uma abordagem química ou psicológica da vida.²² Observe-se a seguinte passagem do curso sobre Parmênides, no inverno de 1942/1943:

Jamais seria possível para uma pedra, não menos do que para um aeroplano, elevar-se para o sol em júbilo e fazer-se sentir como uma cotovia, a qual, no entanto, não vê o aberto. O que ela “vê”, como ela vê e o que é isto que chamamos “ver”, já que constatamos nela “olhos”, isso permanece por ser interrogado. De fato, seria necessária uma capacidade poética originária para deixar pressentir (*ahnen*) este oculto dos seres vivos (*dieses Verborgenes des Lebendigen*), um poetizar (*eines Dichtens*) ao qual estão encarregadas mais coisas, coisas mais elevadas, coisas essenciais – porque genuinamente essenciais – em contraposição àquele que se entrega a hominizar plantas e animais... Desse modo, o mistério do ser vivo permanece fora de atenção na metafísica e em sua repercussão para toda ciência; pois ou os seres vivos são expostos ao assalto da Química ou eles são transpostos para o campo da “Psicologia”. Em ambos os caminhos se pretende buscar o enigma da vida. Jamais se o encontrará... porque o enigma da vida jamais será encontrado onde o mistério do ser vivo já tiver sido abandonado (Heidegger, 1992, p. 238-239).

Saber se o dizer dessa capacidade poética pode ao menos chamar a atenção para o abandono do mistério do ser vivo, esta é uma pergunta que nos leva muito adiante, mas que certamente está a exigir outra volta no círculo hermenêutico da vida. Essa questão conduz a um tópico importante, e que apenas será indicado a título de conclusão. A imagem do abismo não precisa ser vista apenas como sinalizando uma diferença intransponível, uma diferença essencial entre os humanos e os entes vivos. O abismo é a figura do inalcançável, do difícil de aproximar e acolher. Nesse sentido, a hermenêutica da natureza esboçada por Heidegger em *Ser e tempo* e nos *Conceitos fundamentais da metafísica* traz o importante resultado da pobreza humana no mundo como uma condição de todo dizer e agir. Essa condição permite uma resposta apropriada ao oculto da vida e dos animais. O que se mostra no compartilhamento humano com a intencionalidade dos animais é sempre num contexto parcial. A ampliação de tal compartilhamento é factível, desejável ou não. Ora, reconhecer essa condição semântica e ontológica não é um lance no debate sobre os direitos dos animais. Trata-se de uma mudança de orientação.

A pobreza no mundo pode ser vista como a formulação hermenêutica do que Cora Diamond chamou a dificuldade da filosofia em face da dificuldade da realidade (Diamond, 2008, p. 52-53, 55, 75, 78). O reconhecimento da exposição humana a algo que não é posto e definido por nós mesmos – o que permanece oculto e diante do qual tendemos a desviar – talvez seja a exigência trazida pela hermenêutica da natureza. Nela está assumida a contenção (*Verhaltenheit*) estrutural da formação de mundo (Heidegger, 1983, p. 397), o que também significa uma exposição da fraqueza da filosofia. O esquecimento de que a vida se apresenta no mundo a partir de um contexto inaparente significa um desvio diante da dificuldade da natureza viva. Nesse sentido, perante o abismo resta a responsabilidade de não recuar no compartilhamento e no abalo essencial

²² Talvez aqui também se encontre um amplo campo de cooperação entre a hermenêutica e as várias disciplinas que convergem para o estudo do comportamento animal, por exemplo, a primatologia cultural, na qual convergem zoologia, psicologia, antropologia e arqueologia (Matsuzawa, 2005).

presentes no acesso a algo. Afinal de contas, mesmo que o nascimento e a morte existenciais possam ser diferentes do morrer e nascer da natureza viva, o compartilhamento das esferas intencionais nos expõe ao acompanhamento do abalo que essa finitude proporciona em nós e nos animais. Se a contenção é limitadora da formação humana de mundo, então uma tal responsabilidade pode ser acompanhada com uma atitude hermenêutica de atenção. E é essa é a atenção que está presente na interpretação feita por Heidegger no esboço de uma hermenêutica da natureza.

Referências

- BEELMANN, A. 1994. *Heideggers hermeneutischer Lebensbegriff*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 280 p.
- BRANDOM, R. 2002. Dasein, the Being That Thematises. In: R. BRANDOM, *Tales of the Mighty Dead*. Cambridge/London, Harvard University Press, p. 324-347.
- BRANDOM, R. 1994. *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discourse Commitment*. Cambridge, Harvard University Press, 768 p.
- CALARCO, M. 2008. *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*. New York, Columbia University Press, 169 p.
- CALARCO, M. 2005. Another Insistence of Man: Prolegomena to the Question of the Animal in Derrida's Reading of Heidegger. *Human Studies*, 28:317-334. <http://dx.doi.org/10.1007/s10746-005-7413-y>
- CALARCO, M. 2004. Heidegger's Zoontology. In: P. ATTERTON; M. CALARCO, *Animal Philosophy*. London/New York, Continuum, p. 18-30.
- CARMAN, T. 2003. *Heidegger's Analytic*. Cambridge, Cambridge University Press, 344 p. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511498060>
- COHEN, J. 2007. The World Through a Chimp's Eyes. *Science*, 316:44-45. <http://dx.doi.org/10.1126/science.316.5821.44>
- CROWELL, S. 2007a. *Sorge or Selbstbewusstsein?* Heidegger and Korsgaard on the Sources of Normativity. *European Journal of Philosophy*, 15:1-19. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-0378.2007.00267.x>
- CROWELL, S. 2007b. Conscience and Reason: Heidegger and the Grounds of Intentionality. In: S. CROWELL; J. MALPAS, *Transcendental Heidegger*. Stanford, Stanford University Press, p. 43-62.
- CROWELL, S. 2005. Subjectivity: Locating the First-Person in Being and Time. In: R. POLT, *Heidegger's Being and Time: Critical Essays*. New York, Rowman & Littlefield Publishers, p. 117-139.
- DE BEISTEGUI, M. 2006. Philosophie et biologie dans un esprit de 'coopération'. *Noesis*, 9:119-142. Disponível em: <http://noesis.revues.org/document281.html>, acessado em: 11/10/2007.
- DE WAAL, F. 2005. A Century of Getting to Know the Chimpanzee. *Nature*, 437:56-59. <http://dx.doi.org/10.1038/nature03999>
- DIAMOND, C. 2008. The Difficult of Reality and the Difficult of Philosophy. In: S. CAVEL et al., *Philosophy & Animal Life*. New York, Columbia University Press, p. 43-89.
- ELDRED, M. 2002. As: A Critical Note on David Farrel Krell's 'Daimon Life'. Disponível em: http://www.webcom.com/artefact/as_krell.html, acessado em: 10/10/2007.
- FARBER, P.L. 2000. *Finding Order in Nature*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 136 p.
- FRANKE, W. 2007. Apophasis as a Genre of Discourse. In: W. FRANKE, *On What Cannot be Said*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, p. 1-9.
- GRIFFITHS, P.; STERELNY, K. 1999. *Sex and Death: An Introduction to Philosophy of Biology*. Chicago/London, The University of Chicago Press, 440 p.
- HAAR, M. 1993. *The Song of the Earth*. Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 181 p.
- HEIDEGGER, M. 1929. *Vom Wesen des Grundes*. 5ª ed., Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 54 p.
- HEIDEGGER, M. 1983. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 542 p.
- HEIDEGGER, M. 1986. *Sein und Zeit*. 17ª ed., Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 445 p.
- HEIDEGGER, M. 1992. *Parmenides*. Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 252 p.
- HEIDEGGER, M. 1994. Die Armut. *Heidegger-Studien*, 10:5-11.

- HEIDEGGER, M. 1996a. Vom Wesen und Begriff der PHYSIS. In: M. HEIDEGGER, *Wegmarken* (Gesamtausgabe 9). Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, p. 239-301.
- HEIDEGGER, M. 1996b. Brief über den 'Humanismus'. In: M. HEIDEGGER, *Wegmarken* (Gesamtausgabe 9). Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, p. 313-364.
- HEIDEGGER, M. 1998. *Geschichte des Seyns*. Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann.
- JOLY, A. 1985. The Evolution of Primate Behavior. *American Scientist*, **73**:230-239.
- LAIRD, M. 2001. Whereof we Speak: Gregory of Nissa, Jean Luc Marion and the Current Apophatic Rage. *Heythrop Journal*, **XLII**:1-12.
<http://dx.doi.org/10.1111/1468-2265.00151>
- MALPAS, J. 2007. Heidegger's Topology of Being. In: S. CROWELL; J. MALPAS, *Transcendental Heidegger*. Stanford, Stanford University Press, p. 119-134.
- MAYR, E. 2006. Typological versus Population Thinking. In: E. SOBER, *Conceptual Issues in Evolutionary Biology*. 3ª ed., Cambridge/London, The MIT Press, p. 325-28.
- MATSUZAWA, T. 2005. Primate Viewing: Chimpanzee Behaviour Shows Remarkable Regional Variation. *Nature*, **434**:21-22. <http://dx.doi.org/10.1038/434021a>
- MCNEILL, W. 2006. *The Time of Life*. New York, State University of New York Press, 236 p.
- MORRIS, D. 2005. Animals and Humans, Thinking and Nature. *Phenomenology and Cognitive Science*, **4**(1):49-72. <http://dx.doi.org/10.1007/s11097-005-4257-x>
- PENNISI, E. 2006. Social Animals Prove Their Smarts. *Science*, **312**:1734-1738.
<http://dx.doi.org/10.1126/science.312.5781.1734>
- REIS, R. 2007a. Contenção e aprisionamento humanos: a sublimidade da natureza em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*. In: R. WALTON; Z. LOPARIC, *Phenomenology 2005/2: Selected Essays from Latin America Part 2*. Bucarest, ZETA Books, p. 467-480.
- REIS, R. 2007b. A interpretação privativa da vida em *Ser e Tempo* e a relação circular entre Biologia e ontologia nos *Conceitos Fundamentais da Metafísica*. In: I CONGRESSO LUSO-BRASILEIRO DE FENOMENOLOGIA, Lisboa, 2007. *Atas...* Lisboa, SBF.
- RIEDEL, M. 1989. Naturhermeneutik und Ethik im Denken Heideggers. *Heidegger Studies*, **5**:153-172.
- RIEDEL, M. 1991. Das Natürliche in der Natur. In: H. GANDER, *Von Heidegger her. Martin Heidegger Gesellschaft – Schriftenreihe. Band 1*. Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, p. 51-72.
- ROUSE, J. 2005. Heidegger's Philosophy of Science. In: H. DREYFUS; M. WRATHALL, *A Companion to Heidegger*. Malden/Oxford, Blackwell Publishing, p. 173-189.
<http://dx.doi.org/10.1002/9780470996492.ch11>
- SELLS, M. 1994. *Mystical Languages of Unsayings*. Chicago/London, The University of Chicago Press, 316 p.
- SOBER, E. 2006. Evolution, Population Thinking, and Essentialism. In: E. SOBER, *Conceptual Issues in Evolutionary Biology*. 3ª ed., Cambridge/London, The MIT Press, p. 329-359.
- WINKLER, R. 2007. Heidegger and the Question of Man's Poverty in World. *International Journal of Philosophical Studies*, **15**(4):521-539.
<http://dx.doi.org/10.1080/09672550701654933>
- WHITEN, A.; GOODALL, J.; MCGREW, W.C.; NISHIDA, T.; REYNOLDS, V.; SUGIYAMA, Y.; TUTIN, C.E.G.; WRANGHAM, R.W.; BOESCH, C. 1999. Cultures in Chimpanzees. *Nature*, **399**:682-685. <http://dx.doi.org/10.1038/21415>
- WOLFE, C. 2003. *Zoontologies: The Question of the Animal*. Minneapolis/London, Minnesota University Press, 203 p.
- WUKETITS, F. 1982. Die Überwindung von Mechanismus und Vitalismus – auf dem Weg zu einer neuen Biophilosophie. *Philosophia Naturalis*, **19**:371-391.

Submetido em: 24/09/2009

Aceito em: 18/10/2010