

O CARÁTER ANTROPOCÊNTRICO DO CONCEITO HEIDEGGERIANO DE ANIMALIDADE: UMA CRÍTICA A PARTIR DE DERRIDA

THE ANTHROPOCENTRIC CHARACTER OF HEIDEGGER'S CONCEPT OF ANIMALITY: A CRITIQUE AS FROM DERRIDA

Juliana Oliveira Missaggia*

Resumo: O presente trabalho procura analisar o conceito de animalidade empregado por Heidegger em sua obra *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, com o objetivo de examinar os pressupostos antropocêntricos que estariam por trás de sua investigação. Para tanto, partimos de uma breve consideração sobre o procedimento metodológico por ele empregado, o qual permitiria ao filósofo manter uma série de concepções prévias tomadas sem maiores esclarecimentos. Em seguida, analisamos a crítica segundo a qual Heidegger manteria um antropocentrismo típico da tradição filosófica, não tendo sido capaz de avançar nesse aspecto em relação aos filósofos que o precederam. Por fim, investigamos a crítica de Derrida, exposta em sua obra *De l'esprit*, a partir da qual podemos extrair as possíveis consequências que tal antropocentrismo acarreta para a filosofia heideggeriana.

Palavras-chave: Animalidade. Antropocentrismo. Heidegger. Derrida.

Abstract: This paper analyzes the concept of animality employed by Heidegger in his book *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, aiming to examine the anthropocentric assumptions underlying his research. As a starting point we propose a brief consideration of Heidegger's methodological procedure, which would allow the philosopher to keep a set of preconceptions made without further clarification. We then analyze the criticism that claims that Heidegger would keep a sort of anthropocentrism typical of the philosophical tradition, due to which he has not been able to advance in this aspect in relation to the philosophers who preceded him. Finally, we investigate the critique of Derrida, exposed in his work *Of Spirit*, from which we can extract the possible consequences that such anthropocentrism entails for the Heideggerian philosophy.

Keywords: Animality. Anthropocentrism. Heidegger. Derrida.

Considerações preliminares: relação entre os conceitos de *mundo* e *animalidade*

O conceito de mundo é longamente desenvolvido por Heidegger em diversos textos, sob diferentes perspectivas, e é, sem dúvida, uma das bases de seu projeto

*Mestranda em Filosofia pela PUCRS. Bolsista Capes. juliana.missaggia@acad.pucrs.br.

filosófico. Na obra *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, o filósofo recorda alguns caminhos já percorridos por ele: o estudo da história da palavra mundo (desenvolvida no ensaio *Da Essência do Fundamento*) e a apresentação do fenômeno do mundo pela via da cotidianidade do comportamento humano (em *Ser e Tempo*). O modo de procedimento desta vez, no entanto, trata da questão a partir do que ele chama de uma “consideração comparativa”, remetendo a análise da relação que diferentes entes teriam com o mundo ao qual todos pertencem. É nesse contexto que surgem, ainda que soando um tanto dogmáticas, as três teses: a pedra é sem-mundo, o animal é pobre de mundo e o homem é formador de mundo.

Das análises anteriores, cujo centro era o homem, já está dada de antemão que este é não apenas parte do mundo, mas é, ao mesmo tempo, seu senhor e servo. Se agora Heidegger pretende questionar outros entes que também são parte do mundo, é notório que toda uma concepção de homem e mundo já está presente. Do mesmo modo, as três teses ali fixadas são introduzidas sem grandes justificações, ou, nas palavras de Heidegger, sobre a base de que ao questionar a relação de animais e outros entes com o mundo “se mostram, ainda que de modo deveras rudimentar, diferenças”¹ se compararmos com aquilo que sabemos de nossa própria relação com o mundo. Quais, quantas e de que natureza são essas diferenças, é o que fica para investigar. De fato, tais teses são o fio condutor para toda a longa investigação de Heidegger em direção a um esclarecimento do conceito de mundo. Não por acaso, o ponto de partida é a tese do meio (o animal é pobre de mundo), havendo a aposta de que a análise da tese intermediária permitiria ao mesmo tempo manter o olhar sobre as outras duas.

A ligação que acaba por estabelecer-se entre mundo e animalidade fica evidente diante da própria formulação das teses: a caracterização de pedra, homem e animal surge justamente da sua relação com o mundo. Este é não somente o ponto de partida da investigação heideggeriana, como também o que conduz toda a sua análise. O sequente desenvolvimento do exame pressupõe sempre a tese de que o animal é pobre de mundo e será a partir de tal tese que Heidegger dará maiores detalhes sobre o modo característico do comportamento animal, as razões de tal comportamento e, por meio dessa análise, a confirmação de que o animal não poderia manter outro tipo de relação com o mundo, senão uma relação de “pobreza”. O que está em questão é que existe uma mútua dependência entre os conceitos empregados pelo filósofo: o conjunto de suas

¹ HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica :mundo, finitude, solidão*. Porto Alegre:Forense Universitária, 2003, p. 207.

teses inclui em si, de modo não explícito, os pressupostos que os conceitos de mundo e animalidade carregam. De um lado, o conceito de mundo delimita os termos em que se conceberá a ideia de animalidade, de outro, a imagem prévia de animal determina que ele seja descrito como relacionando-se com o mundo em um sentido específico e limitado, como veremos a seguir.

Nos interessamos aqui não tanto por uma retomada do procedimento empreendido por Heidegger na conquista de fixar um conceito de mundo – o que certamente pressuporia um exame da sua exposição do tédio como a tonalidade afetiva fundamental que está na base de toda sua argumentação – mas sim pretendemos nos ater nas três teses já citadas, com a aposta de que seu surgimento aparentemente inofensivo esconde uma série de pressupostos filosóficos que resultam no que Heidegger entende por mundo, homem e, conseqüentemente, por animal.

Dificuldade metodológica e o uso das indicações formais

Já no parágrafo 43, logo após a exposição das três teses, Heidegger apresenta a questão metodológica de como ter acesso às diferenças entre animal, pedra e homem, as quais já estavam presentes na formulação das teses. Não trata-se apenas de determinar como ter acesso a essência da animalidade do animal ou da humanidade do homem, mas da própria “vitalidade do vivente”, na comparação com a pedra sem vida. O filósofo reconhece a dificuldade do alcance de seu questionamento e de que não há outro caminho senão aceitar o círculo: partir de pressupostos sobre a essência da vida para alcançar um conceito adequado de vida. De fato, o círculo já estava assumido desde sempre, com a formulação abrupta das teses.

Podemos observar que Heidegger é aqui coerente com sua metodologia filosófica. As teses podem ser entendidas como *indicações formais* que guiam o procedimento da análise na direção do conceito de mundo. Como veremos melhor a seguir, elas apontam para algo, mas são provisórias. Não poderia ser diferente: partimos daquilo que temos diante de nós (nesse caso, as diferenças entre pedras, animais e homens) para encontrar o que está por trás desses dados, e até mesmo para voltar a eles com novas informações que os modifiquem ou enriqueçam (a essência da animalidade, por exemplo).

Diante da possibilidade mais óbvia de objeção, segundo a qual poderíamos

questionar até que ponto é lícito pressupor a viabilidade de levantar teses a respeito dos animais, por exemplo, cabe um maior aprofundamento da metodologia que o filósofo emprega, já que ele afirma explicitamente que está ciente dessa dificuldade e que toma de modo consciente uma decisão por determinado método filosófico, que consiste justamente nas indicações formais. De fato, Heidegger esclarece no parágrafo 70, onde realiza uma “reflexão metodológica”, como devemos conceber os conceitos filosóficos por ele empregados:

O que nos ocupa é simplesmente a questão de como, levando em conta o nosso problema concreto, ou seja, a pergunta pela essência do mundo, podemos ir ao menos relativamente ao encontro desta aparência [dialética]. Para tanto, faz-se necessária uma meditação sobre o caráter genérico dos conceitos filosóficos, sobre o fato de eles serem indicadores formais. Eles são indicadores. Com isto, diz-se: o conteúdo significativo destes conceitos não tem em vista e não diz diretamente isto com o que eles se ligam. Ao contrário, ele dá apenas uma indicação, um aceno para o fato de que o que compreende é requisitado, por este contexto conceitual mesmo, a empreender uma transformação de si mesmo no ser-aí. Estes conceitos, se forem tomados, porém, sem referência a um tal caráter de indicação, como conceitos científicos na concepção vulgar do entendimento, o modo de colocação das questões intrínsecas à filosofia é induzido em erro em todos os problemas singulares.²

Em primeiro lugar Heidegger esclarece que não pretende estar descrevendo conceitos que pudessem ser tomados num sentido científico. Ainda que possamos questionar que o filósofo faz uso de um conhecimento científico prévio (e evidentemente o faz, como atestam os diversos exemplos que retira da bibliografia biológica), é preciso observar que sua reflexão em muito excede em intenção e consequências as análises meramente científicas. O que está presente não é apenas um conhecimento biológico pressuposto de antemão, mas sim toda uma concepção do que devemos entender por conceitos filosóficos e mesmo por filosofia em geral, como veremos abaixo.

Heidegger aponta duas dificuldades fundamentais que devemos evitar na análise de suas teses: a primeira diz respeito a tomar o que é significado como um ente simplesmente dado (*Vorhandensein*)³, a segunda é tomá-lo como algo isolado.⁴ Essas

2 HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Porto Alegre: Forense Universitária, 2003, p. 340.

3 Sobre *Vorhandensein*: É uma expressão técnica em Heidegger. Formada do substantivo “Hand”, que significa “mão”, e da preposição “vor”, que significa tanto “antes” (no sentido temporal) e “diante” (no sentido espacial). “Vorhanden” é um adjetivo que podemos traduzir por “disponível”. *Vorhandensein* (ou, ainda, *Vorhandenheit*), já foi traduzido de diferentes modos: ser-simplesmente-dado, *être-sous-la-main*,

dificuldades mantém uma relação entre si, pois de certo modo a primeira determina a segunda: é justamente na medida em que concebemos nosso objeto de investigação como algo simplesmente dado que acabamos por isolá-lo de todo contexto de significação em que está necessariamente inserido (pois nenhum ente pode ser analisado como se fosse algo isolado do conjunto de fenômenos e sentidos prévios que o determinam e condicionam nosso modo de concebê-lo). No entanto, Heidegger não desenvolve em maiores detalhes os fundamentos das indicações formais que utilizaria, chegando a afirmar que a “amplitude desta indicação para a conceptualidade conjunta da filosofia não pode ser apresentada aqui”.⁵

Assim, para compreender melhor o método empregado, é necessário analisar brevemente a formação do conceito de indicações formais (*formale Anzeige*), que surgem nos cursos ministrados por Heidegger em Freiburg e Marburg nos anos vinte, onde ele já demonstra um distanciamento do método fenomenológico tal como elaborado por seu mestre Husserl. Ainda que Heidegger continuasse vinculado à escola fenomenológica, já era clara a influência da hermenêutica em seus estudos desse período. As principais características do método enquanto indicações formais podem ser descritas a partir do modo como são expostos em tais cursos (especialmente no curso de 1920-1921, *Phänomenologie des religiösen Lebens* [Fenomenologia da vida religiosa], vol. 60 das *Gesamtausgabe*).

De um modo um bastante resumido, podemos apresentar as características principais das indicações formais como sendo um procedimento de formação dos conceitos filosóficos que procuram investigar os fenômenos a partir de três bases

being-objectively-present, objective presence, ser ante los ojos, estar-ahí, etc. É preciso notar que *ser* para Heidegger tem um duplo significado: abrange tanto o que algo é como o modo como algo é. Há muitos modos pelos quais as coisas são. Embora o homem tenha a tendência a entender todas as coisas como entes (inclusive o próprio ser), temos que diferenciar os diferentes modos de ser. *Vorhandensein* é justamente um desses modos de ser e se refere a coisas e não a pessoas. Mas não é qualquer tipo de coisa que é *vorhanden*, mas somente aqueles entes naturais, que não têm uma utilidade ou significado imediato para nós (uma pedra, por exemplo). Existe, além dessas, coisas que possuem um significado para nós e que nunca são vistas simplesmente como objetos no mundo: são os instrumentos e utensílios (*zuhanden*) que utilizamos e com os quais já nos relacionamos de um modo pré-determinado. Um martelo, por exemplo, não é visto como um *vorhanden*, algo que faz parte do mundo, como um ente natural qualquer, mas é sempre um objeto carregado de sentido com o qual nos relacionamos de um modo específico, que diz respeito à utilidade que ele tem para nós. Rivera diz em uma nota de sua tradução de *Ser e Tempo*: “O fundamental da idéia do *Vorhandenheit* é que a coisa simplesmente está, sem que sejamos afetados por ela. Ao contrário do *Zuhandenes*, que traduzimos por “o que é ou está a mão”, quer dizer, o que tem um significado para nós (...), o *Vorhandenes* é o que não faz mais do que estar aí; é, se se preferir, pura presença”. (p. 427).

4 HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Porto Alegre: Forense Universitária, 2003, p. 344.

5 Idem, p. 336.

principais: 1) O original “o que”, que é experienciado nos fenômenos (conteúdo); 2) O original “como” no qual eles são experienciados (relação); 3) O original “como” no qual o sentido relacional se realiza (realização).⁶ Tais direções de sentido (*conteúdo* do fenômeno, *relação* entre o sujeito e o fenômeno e *realização* dessa relação) não são coisas que existem em paralelo ou separadas, mas sim mantêm uma relação de mútua dependência.

O primeiro aspecto diz respeito ao objeto propriamente dito, pois está relacionado com seu conteúdo (ser, por exemplo, um objeto material e espacial, ou ser um sentimento, ou um objeto matemático, etc). A relação, segundo momento da análise, trata de tematizar o modo pelo qual o sujeito apreende o objeto, modo esse que depende do aparato cognitivo do sujeito, bem como do conteúdo do próprio objeto (um objeto material e espacial como uma cadeira não será apreendido do mesmo modo que um ente matemático). O terceiro aspecto, a realização, coloca em questão a maneira específica como a relação de apreensão do objeto pelo sujeito acontece em determinado momento contextual, que envolve os conhecimentos prévios do sujeito, seu momento histórico-cultural, suas crenças, a intersubjetividade na qual está inserido, etc.

Tal procedimento metodológico aplicado em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, explicaria por que Heidegger expõe de modo tão abrupto as suas teses: ele reconhece conscientemente que está carregado de pressupostos ao apresentar suas formulações iniciais. Isso é legítimo justamente na medida em que a filosofia não possui opções senão levar em conta seu contexto histórico e tudo que envolve o *Dasein* que realiza a investigação. Tentar livrar-se de tais pressupostos seria ingenuidade. O correto é formular uma primeira aproximação dos conceitos e das teses e, ao seguir a investigação no caminho por elas apontado, encontrar novas formulações e ao mesmo tempo entender melhor àquilo que serviu como ponto de partida.

Uma vez que as três teses – a pedra é sem-mundo, o animal é pobre de mundo e o homem é formador de mundo – guiam a investigação em direção ao conceito de mundo e dado que elas possuem seus próprios pressupostos não questionados nem apresentados em sua totalidade, o desenvolvimento da análise permite tanto a esclarecimento de tais pressupostos como seu questionamento. Porém, será que o caminho apontado por tais indicações formais permitiu que tudo aquilo que estava em sua base viesse à luz? Será que o modo circular do procedimento foi realizado de modo

⁶ HEIDEGGER, M. *The phenomenology of religious life*. Translated by Matthias Fritsch. Indianapolis: Indiana University Press, 2004, p. 43.

a voltar ao ponto inicial com outras perspectivas? Não seria a própria escolha metodológica (calcada em uma base contextual e histórica) que concede a Heidegger o risco de manter pressupostos pouco transparentes para si mesmo?

É justamente no questionamento dos pressupostos por trás das três teses que encontramos dificuldades. E, de todos eles, em um pressuposto especialmente: no conceito de animalidade defendido por Heidegger.

Os pressupostos antropocêntricos do conceito de animalidade

É vasta a bibliografia que cita a análise heideggeriana da animalidade para exemplificar o antropocentrismo remanescente na filosofia contemporânea.⁷ A argumentação geralmente segue a crítica segundo a qual a compreensão de animal exposta por Heidegger é limitada ao escopo da comparação com seu entendimento de homem. 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. O conceito de mundo apresentado pelo filósofo é o mundo humano, o mundo formado pelo homem, onde o animal não pode participar a não ser dentro de seus insuperáveis limites. As possíveis consequências de tal postura, defendem alguns, seriam a mentalidade vigente, anti-ecológica, um resquício metafísico que reflete o pensamento e as atitudes do homem ocidental em relação aos animais e ao meio-ambiente. Ser formador de mundo, de acordo com essa interpretação, possui o peso de ser o dono do mundo, o possuidor daquilo que forma.

Contra uma análise que siga esse raciocínio, citamos o próprio Heidegger:

Admite depreciação e valorização em termos de plenitude e ausência de plenitude [...]. Mas esta depreciação corrente não é apenas questionável na relação entre animal e homem, carecendo assim de prova quanto ao direito, aos limites e à aplicabilidade. A

⁷ Ver, por exemplo, os trabalhos de Agamben, Acampora, Wolfe e Fellenz. Como aponta Lotz, o antropocentrismo heideggeriano se insere numa tradição filosófica: “Embora a insistência heideggeriana na diferença ontológica entre o animal humano e o animal não humano tenha recebido considerável atenção nas discussões recentes, deve-se notar que ele não é o único fenomenólogo a fazer essa forte distinção. Não pode-se julgar a insistência de Heidegger na radical distinção entre o humano e o animal como uma consequência das peculiaridades de sua própria interpretação da fenomenologia, mas sim a distinção humano-animal vai para o coração, não só do método fenomenológico, mas da filosofia mesma. Em sua tentativa de pensar a relação dos humanos com outros animais, e com a natureza em geral, a filosofia se confronta com uma ambigüidade fundamental, que tradicionalmente tem sido expressa em termos do contraste entre vida e espírito”. (LOTZ, Christian; PAINTER, Corinne (Eds). *Phenomenology and the Non-Human Animal: At the Limits of Experience*. Berlin: Springer, 2007, p.42).

questionabilidade subsiste também para o julgamento no interior do reino animal. Em verdade, também aqui estamos acostumados a falar de animais superiores e inferiores. No entanto, é um equívoco fundamental achar que amebas e infusórios são animais mais imperfeitos do que animais como elefantes e macacos. Todo e qualquer animal, toda e qualquer espécie animal é tão plena quanto outra. Por tudo o que foi dito torna-se evidente que, desde o princípio, o discurso da pobreza de mundo e da formação de mundo não deve ser tomado no sentido de uma ordem de valores depreciativa.⁸

Ora, claramente não podemos compreender literalmente as teses de que a argumentação do filósofo parte. Os equívocos seriam muitos e desnecessários. Heidegger é explícito em afirmar que não pretende defender uma valoração que atribua superioridade ao homem em relação ao animal, ou de quaisquer outras espécies animais entre si. Todo e qualquer animal é pleno e “acabado” em si e não deve ser avaliado em uma comparação interespecífica sem sentido, afinal, dizer que um animal é superior à outro implica possuir um critério de avaliação exterior, que nos permitisse qualificar todos os animais de acordo com o mesmo ponto de vista.

Ainda que possamos constatar na história da filosofia diversos exemplos que demonstram um típico antropocentrismo – seja de fundo religioso ou não –, e mesmo que Heidegger esteja preso a fundamentos metafísicos que carregam essa marca, certamente trata-se de um antropocentrismo ao menos mais “sofisticado”, pois o filósofo cuida de afirmar explicitamente que não pretende que sua tese segundo a qual o animal é pobre de mundo seja interpretada como uma desvalorização, assim como não espera que a veracidade da tese segundo a qual o homem é formador de mundo implique em algum tipo de superioridade ontológica a este ente.

Mais interessante do que esse tipo de objeção, nos parece, são as análises que levam em conta o esforço de Heidegger em abster-se de um juízo de valor simplista, mas que ainda assim percebem, no interior de sua argumentação, uma série de pressupostos antropocêntricos que culminam no conceito de mundo.⁹ De fato, logo após

8 HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Porto Alegre: Forense Universitária, 2003, p. 225.

9 Diversos autores propõem interpretações que relativizam o suposto antropocentrismo heideggeriano. Entre eles, podemos citar Calarco: “O problema com as discussões de Heidegger da animalidade, tanto em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica* como em outras obras, parece-me, não reside na tarefa de repensar uma finitude especificamente humana em termos de ek-sistência, relação e responsividade, mas sim com o fato de que este projeto é inseparável da insistência de Heidegger sobre *determinações essenciais* e de *oposição* na diferença entre ser humano e animais. A partir desta perspectiva, o que as reflexões de Heidegger sobre a distinção humano/animal apresenta é, por um lado, um desafio efetivo ao humanismo metafísico (onde o ser humano é definido em termos de animalidade mais 'x', onde 'x' é figurado como lógos, razão, liberdade, individualidade, etc), mas, por outro, um reforço extremamente

esclarecer que pretende fugir de conceber a formação de mundo por parte do homem como uma superioridade deste, Heidegger apresenta um conceito provisório de mundo: “mundo é o ente sempre a cada vez acessível e corrente”, ao que acrescentará posteriormente: “mundo é a *abertura do ente enquanto tal na totalidade*”.¹⁰ Ter mundo é ter acesso ao ente. Por isso é a pedra sem mundo: a pedra não tem acesso algum aos entes do mundo. O animal, por sua vez, é pobre de mundo: possui algum acesso aos entes, mas esse é um acesso limitado (como dirá depois, os animais não são capazes de conceber os entes enquanto entes).

A crítica de Derrida e suas possíveis consequências para a interpretação de Heidegger

Derrida, em seu *De l'esprit (Do Espírito)*, sustenta uma crítica não somente ao que Heidegger parece entender por animalidade, mas também a sua concepção de humanidade. Derrida apresenta duas hipóteses: ou devemos entender a pobreza de mundo do animal como uma diferença *quantitativa* em relação ao mundo humano, ou como uma diferença *qualitativa*. No primeiro caso haveria uma distinção de grau: o animal participa em certa medida do mundo humano, mas em um grau muito reduzido. O animal teria acesso aos mesmos entes que estão disponíveis ao homem, mas não teria um acesso tão rico e complexo. Essa hipótese, mostra Derrida, é rejeitada por Heidegger, pois “o animal não tem uma relação menor, um acesso mais limitado ao ente, ele tem uma relação *diferente*”.¹¹

Nesse caso, a diferença é qualitativa: o acesso ao mundo pelo animal é essencialmente diferente do acesso ao mundo pelo homem. A palavra *essência* é importante aqui e tem seu peso. Para Derrida, a questão por trás disso é que mundo já está desde sempre ligado à espírito (ou razão). O animal é pobre de mundo – e, como vimos, essencialmente diferente do homem – pelo fato de que é pobre de espírito. O

problemático do antropocentrismo metafísico. (...) Eu não quero sugerir, no entanto, que as discussões de Heidegger da animalidade são antropocêntricas em um sentido clássico, e que deveriam, portanto, ser rejeitadas. Pelo contrário, é precisamente a tensão entre o comprometimento não antropocêntrico de Heidegger e sua abordagem relacional do animal em seus próprios termos, com a sua incapacidade para levar a cabo este projeto que torna o seu texto tão rico e interessante”. (CALARCO, Matthew; ATTERTON, Peter. (Eds). *Animal Philosophy: Essential Readings in Continental Thought*. New York: Continuum, 2004, p. 29).

¹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Porto Alegre: Forense Universitária, 2003, p. 228 e 326, respectivamente.

¹¹ DERRIDA, Jacques. *De l'esprit : Heidegger et la question*. Paris: Galilée, c1987, p. 78.

mundo de que fala Heidegger é o mundo espiritual, é o mundo do acesso ao ente enquanto tal, é o mundo do que permite tal acesso, e esse só é possível pela transcendência, por aquilo que possibilita o *lógos*. Ao haver uma separação essencial entre animal e homem, mostra Derrida, parece que Dasein é sempre Dasein espiritual e humano, mas nunca Dasein animal. A animalidade nos foi roubada. Nas palavras de Derrida:

Então não se pode dizer que toda a desconstrução da ontologia tal como se faz em *Sein und Zeit* e, de algum modo, a renúncia ao *spiritus* cartesiano-hegeliano pela analítica existencial acha-se aqui ameaçada na sua ordem, seu pôr-se em obra, seu dispositivo conceitual, pelo que se chama, ainda, tão obscuramente, de o animal? Comprometida principalmente por uma *tese* sobre a animalidade que pressupõe, é hipótese da tese irreduzível, e acredito que dogmática, de que existe uma coisa, um campo, um tipo de ente homogêneo, que se chama de animalidade em geral, para a qual qualquer exemplo faria efeito. Eis uma tese que, em seu caráter *mediano*, tal qual é nitidamente sublinhado por Heidegger (o animal entre a pedra e o homem), permanece claramente teleológica e tradicional, para não dizer dialética.¹²

Podemos pensar, partindo da crítica de Derrida, que as três teses heideggerianas possuem pressupostos e implicações altamente questionáveis. O sujeito de suas teses serem a pedra, o animal e o homem, não é um mero acaso. O que está em questão é uma diferença essencial entre esses três entes. A pedra é sem mundo de um modo que o animal jamais poderia ser. A pedra não poderia ter sequer acesso ao mundo. Se o animal é pobre de mundo, o é porque algum mundo lhe é possível. Existe, entre eles, uma diferença essencial. Mas o mesmo raciocínio é aplicado na comparação entre homem e animal. Existe, também entre eles, uma diferença de essência. O acesso ao mundo como abertura ao ente enquanto tal na totalidade está vetada ao animal. Ao fazer disso o critério para o que é mundo, temos de reconhecer o animal como desprovido de mundo (ainda que, paradoxalmente, saibamos que *algum* mundo lhe é acessível).¹³

12 Idem, p. 89-90.

13 Não somente essas, mas diversas outras dificuldades são apontadas por Derrida. Nas palavras de Lawlor: “(...) como Derrida conclui, a pobreza do animal é absolutamente diferente da pedra – os animais têm algum mundo, eles não são *weltlos* – e, além disso, a pobreza dos animais deve ser absolutamente diferente do ter-mundo humano, já que o mundo animal não é uma simples diferença de grau do mundo humano. Esta é uma idéia difícil. As dificuldades de lógica, para Derrida, parecem evoluir do fato de que Heidegger afirma que os animais podem ter mundo, que têm um poder, mas uma potência não realizada. Mas se a sua pobreza vem de uma possibilidade não-realizada, então não é possível dizer que o homem também pode ser privado de mundo? Ele tem possibilidades que não se atualizam”. (LAWLOR Leonard. *This Is Not Sufficient: An Essay on Animality and Human Nature in Derrida*. New York: Columbia UP, 2007, p.52).

O que está presente aqui é um conceito de animalidade altamente geral e pouco sofisticado. Isso por duas razões: todo e qualquer animal é entendido como pertencente à animalidade sem qualquer especificação, identificados entre si na sua relação com o mundo sem questionamentos de possíveis diferenças de acesso ao mundo. Não é necessário nenhum conhecimento complexo e aprofundado de Ciências Biológicas para saber que o acesso que os animais tem ao mundo varia enormemente de acordo com a espécie¹⁴ em questão. Parece uma abstração altamente radical e pouco coerente afirmar de modo categórico que os animais são “pobres de mundo”, uma vez que a suposta pobreza de mundo seria totalmente diferente entre animais como macacos e formigas, por exemplo.

Além disso, o que estranhamente não causa desconforto, o homem não é tomado como participante da animalidade em nenhum sentido. Ele é tratado como essencialmente distinto do animal, como o é a pedra. Heidegger em nenhum momento desenvolve o fato óbvio de que também o homem é um animal. 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: pedras, animais e homens abrangem diferentes entes que mantêm uma relação qualitativamente distinta com o mundo, o que servirá de critério para classificá-los; uma vez que o homem é formador de mundo e tem acesso ao ente enquanto tal, ele não será analisado como tendo alguma relação com a animalidade.

O conceito de mundo, é claro, acompanha essa cisão radical, e mundo passa a ser um conceito construído sobre a base do que seria a diferença essencial do homem: o acesso ao ente enquanto tal. Sem dúvida a dificuldade é grande: ao problematizar essas questões encontramos, de um lado, os pressupostos que carregam os conceitos de mundo e *Dasein*, tão fundamentais para a filosofia heideggeriana. De outro, podemos questionar até que ponto o próprio método empregado por Heidegger – o qual, ironicamente, teria por objetivo ir além dos limites da tradição – não acabou por permitir que os pressupostos tomados no início não fossem suficientemente questionados ao longo da investigação. De fato, a consideração de que necessariamente

14 O conceito de espécie é sem dúvida altamente problemático em Biologia, mas o utilizamos aqui em um sentido bastante geral, apenas para marcar a diferença entre os animais, sem entrar em dificuldades de classificação.

existem pressupostos em toda investigação pode ser compreendido como uma vantagem que permite uma atitude filosófica autoconsciente; porém, o risco do reconhecimento e aceitação de tais dados prévios como inerentes à investigação vimos na prática: todo um desenvolvimento guiado por pressupostos que acabam por não vir à tona com toda suas implicações em nenhum momento.

Sem dúvida a tarefa de buscar um conceito adequado de mundo em bases heideggerianas não é tarefa fácil: ao procurar diferenciar a relação que diversos animais teriam com o mundo enquanto acesso ao ente, correríamos o risco de cair num solipsismo interespecífico, pois se cada animal tem um acesso único e peculiar ao mundo e o conceito de mundo caracteriza-se justamente pelo acesso ao ente, até que ponto poderíamos dizer que trata-se do mesmo mundo? Apesar das dificuldades intrínsecas a questão, não podemos nos esquivar de reconhecer: o conceito de mundo apresentado por Heidegger é o mundo humano e o critério para sua elaboração aquilo que seria a diferenciação do homem como o único que tem acesso ao ente enquanto ente, o que, não por mera coincidência e a despeito das ressalvas de Heidegger, coincide em grande parte com a concepção de homem e de animal pela tradição filosófica.

Referências:

- ACAMPORA, Ralph R. *Corporal compassion: animal ethics and philosophy of body*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 2006
- AGAMBEN, Giorgio. *The open. Man and animal. Meridian, crossing aesthetics*. California: Stanford University Press, 2004.
- CALARCO, Matthew; ATTERTON, Peter. (Eds). *Animal Philosophy: Essential Readings in Continental Thought*. New York: Continuum, 2004.
- DERRIDA, Jacques. *De l'esprit: Heidegger et la question*. Paris: Galilée, c1987.
- FELLENZ, Marc R. *The moral menagerie: philosophy and animal rights*. Urbana, IL: University of Illinois Press, 2007.
- LAWLOR Leonard. *This is not sufficient: an essay on animality and human nature in Derrida*. New York: Columbia UP, 2007.
- LOTZ, Christian; PAINTER, Corinne (Eds). *Phenomenology and the Non-Human animal: at the limits of experience*. Berlin: Springer, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. *The phenomenology of religious life*. Indianapolis: Indiana University Press, 2004.
- _____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Porto Alegre: Forense Universitária, 2003.
- _____. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2003.
- WOLFE, Cary. *Zoontologies: the question of the animal*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

Artigo recebido em: 20/07/10
Aceito em: 24/11/10