



Xilogravura do livro *Les songes drolatiques de Pantagruel* (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.

DOSSIÊ ESPECIAL

EXTRAMUNDANIDADE ALÉM DO HUMANO: UMA CRÍTICA ANIMALISTA AO CONCEITO DE MUNDO DE HEIDEGGER*

EXTRAMUNDANITY BEYOND THE HUMAN: AN ANIMALIST CRITIQUE OF HEIDEGGER'S CONCEPT OF WORLD

EXTRAMUNDANIDAD MÁS ALLÁ DE LO HUMANO: UNA CRÍTICA ANIMALISTA AL CONCEPTO DE MUNDO EN HEIDEGGER

Mateus Vinícius Barros Uchôa  

Universidade Estadual do Ceará (UECE), Fortaleza, CE, Brasil

* O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Submetido em: 19/02/2025

Aceito em: 07/05/2025

Publicado em: 07/10/2025

Como citar: UCHÔA, Mateus Vinícius Barros. Extramundanidade além do humano: uma crítica animalista ao conceito de mundo de Heidegger. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e57656, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.57656



Licenciado sob a [CC BY 4.0](#).

Resumo

O exercício de pensamento a seguir começa da problematização heideggeriana em torno da animalidade, intentando, a partir das críticas de autores como Jacques Derrida, Giorgio Agamben e Marco A. Valentim, dar conta das possíveis limitações da abordagem de Heidegger acerca dos animais não-humanos. Para isso, será necessário expor e repensar o estatuto metafísico do animal diante da criticável valorização do humano em seu antropocentrismo. Pretende-se reavaliar a condução da temática da animalidade para o território do pensamento metafísico, especificamente em *Os conceitos fundamentais da metafísica*. A exclusão da vida animal foi um elemento fundamental na própria construção da ideia de homem ao longo da história do ocidente. A forma como é fundamentada a noção de mundo nas teses da ontologia heideggeriana revela que a metafísica ocidental ensinou, principalmente, a viver *dentro* do espírito como determinação da humanidade do homem. Ao contrário, sustento nesse artigo a afirmação que deveríamos aprender como os animais a viver *fora* do espírito, qualificando potencialmente o seu não-lugar na ontologia fundamental como *extramundanidade*.

Palavras-chave

Heidegger; ontologia fundamental; animalidade; extramundanidade.

Abstract

The following thought exercise begins with Heidegger's problematization of animality, attempting, based on the criticisms of authors such as Jacques Derrida and Giorgio Agamben, to account for the possible limitations of Heidegger's approach to non-human animals. To do this, it will be necessary to expose and rethink the metaphysical status of the animal in the face of the criticized valorization of the human in its anthropocentrism. The aim is to re-evaluate how the theme of animality was taken into the territory of metaphysical thought, specifically in The Fundamental Concepts of Metaphysics. The exclusion of animal life has been a fundamental element in the very construction of the idea of man throughout the history of the West. The way in which the notion of the world is grounded in the theses of Heideggerian ontology reveals that Western metaphysics has mainly taught us to live within the spirit as a determination of man's humanity. On the contrary, in this article I argue that we should learn, like animals, to live outside the spirit, potentially qualifying its non-place in fundamental ontology as extramundanity.

Keywords

Heidegger; fundamental ontology; animality; extramundanity.

Resumen

El ejercicio de pensamiento que sigue parte de la problematización heideggeriana en torno a la animalidad, intentando, a partir de las críticas de autores como Jacques Derrida, Giorgio Agamben y Marco A. Valentim, dar cuenta de las posibles limitaciones del abordaje de Heidegger acerca de los animales no humanos. Para ello, será necesario exponer y repensar el estatuto metafísico del animal frente a la cuestionable valorización de lo humano en su antropocentrismo. Se pretende reevaluar la conducción de la temática de la animalidad hacia el territorio del pensamiento metafísico, específicamente en Los conceptos fundamentales de la metafísica. La exclusión de la vida animal fue un elemento fundamental en la propia construcción de la idea de hombre a lo largo de la historia de Occidente. La manera en que se fundamenta la noción de mundo en las tesis de la ontología heideggeriana revela que la metafísica occidental enseñó, sobre todo, a vivir dentro del espíritu como determinación de la humanidad del hombre. Por el contrario, sostengo en este artículo la afirmación de que deberíamos aprender, como los animales, a vivir fuera del espíritu, calificando potencialmente su no-lugar en la ontología fundamental como extramundanidad.

Palabras clave

Heidegger; ontología fundamental; animalidad; extramundanidad.

O exercício de pensamento a seguir começa da problematização heideggeriana em torno da animalidade, intentando, a partir das críticas de autores como Jacques Derrida e Giorgio Agamben, dar conta das possíveis limitações da abordagem de Heidegger acerca dos animais não-humanos. Para isso, será necessário expor e repensar o estatuto metafísico do animal diante da criticável valorização do humano em seu antropocentrismo. Pretende-se reavaliar a condução da temática da animalidade para o território do pensamento metafísico, especificamente em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, de Martin Heidegger. A relação entre o homem e o animal pode ser problematizada com uma pergunta fundamental que o humanismo produz: o que é o ser humano? Ao dispor o humano na vasta totalidade de entes, o humanismo toma o animal como horizonte a partir do qual propende continuamente a pensar o ser humano. Nesse horizonte, o animal continua sendo o seu *impensado*. Vale ressaltar que a aproximação da *humanitas* ao *animalitas* é apenas uma forma de expressar sua desconexão, por uma distância que torna o mundo da animalidade incompreensível e ininteligível. Inicialmente, podemos relativizar o problema com uma simples inversão do questionamento: O que é o animal?

A especulação de Heidegger parece deixar em suspenso a caracterização filosófica de algo que, em sua perspectiva, parece incontornável. Como determinar de forma precisa o que é próprio do homem e do animal? As atribuições que são dadas ao primeiro, também podem ser referidas ao segundo? Nesse limiar, o que é o humano em oposição ao animal? Onde se encontra o argumento que legitima e que permite designar o animal – um espaço de intensas multiplicidades – no singular?

As dificuldades em torno da designação que separa o que é da ordem do humano e do animal, certamente, dão lugar a equívocos e a implicações éticas e estéticas que refletem toda a *negatividade* a que estão sujeitos os animais no passado e no presente do pensamento ocidental. Intentamos a seguir demonstrar que é, infelizmente, na mesma apropriação filosófica da animalidade, de onde talvez derive a *violência sem trégua* praticada pela cultura ocidental contra a natureza em geral, e, em especial, contra os animais não-humanos. Essa terrível responsabilidade, é verdade, não pode ser unicamente atribuída à metafísica ocidental. Por outro lado, esta última não pode furtar-se à sua parcela de participação e culpa neste catastrófico cenário de fim de mundo que estamos testemunhando desde o final do século (XX) passado. Evidentemente seria impossível examinar todo o legado da "metafísica ocidental". Assim, como temos um interesse especial pela ontologia, aqui exposta através de uma análise do conceito de mundo, nossa crítica elegeu "o caso Heidegger" – coloquemos assim o problema – uma vez que, no terreno da ontologia, foi ele quem forneceu, de modo mais claro e talvez "exemplar" (mesmo se no mau sentido), as indicações reconhecidas atualmente como as mais explícitas, questionáveis e limitadas acerca da animalidade. Por onde começar? Ora, o fio condutor de nossa problematização da tese heideggeriana a respeito da animalidade gira em torno do esclarecimento da noção de mundo. Afinal, a visibilidade da condição vilipendiada do animal frente aos humanos concentra-se justamente na relação de "posse" com o mundo.

A análise do conceito de animalidade formulado por Heidegger em *Os conceitos fundamentais da metafísica* tem por objetivo o exame crítico dos

pressupostos antropocêntricos que estariam subjacentes em sua inquirição. Os aspectos metodológicos empregados pelo filósofo alemão permitem-no acondicionar toda uma série conceitual na qual se sustenta o seu antropocentrismo, não sendo capaz de superar, nesse aspecto, a tradição filosófica que o precedera. Sabe-se que o conceito de mundo é amplamente elaborado e desenvolvido por Heidegger nas mais diversas perspectivas, sendo indubitavelmente um dos alicerces de seu pensamento. Problematizando a exposição heideggeriana, meu intuito consiste em repensar o estatuto da categorização metafísica da animalidade, oposto ao questionável enaltecimento do humano. Cabe perguntar se os pressupostos dessa caracterização que rebaixa a condição do animal estão (ou não) atravessados por preconceitos antropocêntricos; e também se, apesar de haver tentado escapar dos preconceitos da tradição metafísica ocidental, Heidegger não acabou, paradoxal e involuntariamente, por sucumbir aos mesmos?¹

A obra *Os conceitos fundamentais da metafísica* retoma algumas investigações de Heidegger sobre a noção de mundo, que aí aparece no contexto de uma reflexão comparativa sobre a relação que os diferentes entes, habitantes do mundo, têm com ele. A partir da análise dessa relação, surgem três teses paradigmáticas: a pedra é sem mundo (*Weltloss*); o animal é pobre de mundo (*Weltrarm*); e o homem é formador de mundo (*Weltbildend*). Se nas suas análises precedentes, para alguns intérpretes, o homem já era o centro da questão, agora já está dado, a partir da tese tripartida, que este não é somente parte deste mundo, mas agora é concomitante servo e senhor. Se agora trata, para Heidegger, de questionar o estatuto ontológico de outros entes, é de se esperar que uma concepção de mundo e de homem já estivessem pré-estabelecidas. Tais teses são o fio condutor para a extensa investigação de Heidegger rumo ao esclarecimento do conceito de mundo – ainda que as três teses fixadas como centro da reflexão sejam postas sem muitas justificações. Assim, saber quantas e de qual natureza são essas diferenças é algo que fica para se refletir na investigação.

Vejamos a passagem que Heidegger afirma as três teses diretrizes:

Nós ouvimos: o homem não é apenas uma *parte do mundo*, mas é senhor e servo deste mundo, à medida que o “possui”. O homem possui o mundo. O que dizer do resto dos entes que, como o homem, também são uma parte do mundo? O que dizer dos animais, das plantas, das coisas materiais, como as pedras, por exemplo? Diferentemente do homem, que também *possui* o mundo, eles são apenas parte do mundo? Ou será que também o animal possui mundo? E como? Da mesma forma que o homem ou diversamente? Como é preciso apreender esta alteridade? O que dizer da pedra? Aqui se mostram, ainda que de modo deveras rudimentar, diferenças. Nós a fixamos através de três teses: 1. a pedra (o material) é *sem-mundo*; 2. o animal é *pobre de mundo*; 3. o homem é *formador de mundo*.²

¹ Estou de pleno acordo com a obra do filósofo brasileiro Marco Antônio Valentim intitulada *Extramundanidade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental*. Subscrevo com todas as letras a severa crítica a Heidegger que ele aí apresentou. E acrescento que foi bastante esclarecedora, para nosso trabalho, a seguinte passagem: “Mesmo quando, nos *Conceitos fundamentais da metafísica*, o filósofo considera criticamente a tese da pobreza de mundo do animal, admitindo que ‘somente visto a partir do homem é que o animal é pobre de mundo’ (HEIDEGGER, 2010: 393), suas considerações, apontando para a inefabilidade do vivente para o existente, só reforçam o abismo entre eles, sem implicar a admissão da animalidade do homem nem, muito menos, a da possível ‘humanidade’ do animal.” (Valentim, *Extramundanidade e sobrenatureza*, p. 58).

² Heidegger, *Os conceitos fundamentais da metafísica*, p. 230.

O ponto de partida para toda investigação de Heidegger é a tese do meio (o animal é pobre de mundo), considerando que a análise da tese intermediária permite manter o olhar apurado sobre as duas restantes. O que podemos dela inferir? O elo entre mundo e animalidade é manifesto na formulação mesma das teses. A pedra, o homem e o animal são caracterizados a partir da sua relação com o mundo.³ Eis a novidade⁴ (temos de reconhecer esse inegável contributo) que conduz a investigação heideggeriana.

O desenrolar de seu exame presume sempre a tese de que o animal é pobre de mundo, tese segundo a qual Heidegger acrescentará detalhes acerca do comportamento animal, e as "razões" que explicam esse comportamento, com a finalidade de asseverar que o animal não seria capaz de manter um outro tipo de relação com o mundo, senão a de pobreza. O que podemos ver é que há uma correlação entre os conceitos empregados pelo filósofo, e o conjunto de suas teses incluem implicitamente os pressupostos que os conceitos de animalidade e mundo carregam. À primeira vista, de um lado o conceito de mundo demarca a série de termos em que se compreenderá a ideia de animalidade, da outra margem do problema, a imagem preliminar que se estabelece do animal dispõe que a sua relação com mundo seja representada em um sentido específico e limitado.

Veremos a seguir, como a disposição de traços da animalidade realizada por Heidegger acentua de modo radical a separação entre o que pertence à ordem do humano e do animal. Nossa reflexão seguirá a proposta de que o conjunto de implicações éticas, estéticas e metafísicas dessa separação refletem a negatividade e degradação a que foram e ainda são sujeitos os animais. O fio condutor da problematização do trinômio metafísico heideggeriano não segue o rumo da crítica ao modo de acesso ao ente em geral, dado que o animal se relaciona com uma variedade de seres e coisas em seu *Umwelt*, mas pretende seguir a crítica às categorias que sustentam o impedimento do animal de acesso à mundaneidade permitida aos seres humanos.⁵

³ Sobre a importância da noção de mundo para a consideração comparativa das três teses é importante que possamos revelar qual é a resposta de Heidegger para a pergunta "o que é o mundo?". Uma primeira sugestão é acompanhamos a história da palavra "mundo", e também do conceito aí encerrados. Heidegger percorreu esse caminho no seu ensaio intitulado *Da essência do fundamento*, e a apresentação lá fornecida indica uma etapa característica desta história. Contudo, segundo o autor, a história da palavra mundo fornece apenas o "aperitivo" do problema metafísico em torno de uma apreensão do problema do mundo. N'*Os conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger abdica de repetir o que foi apresentado em reflexões anteriores, incluindo apenas de maneira genérica o que movimenta o problema do mundo. Afirma Heidegger que: "O ponto mais conhecido mostra-se na diferença entre Deus e mundo. O mundo é a totalidade do ente que não é divino e que se encontra fora do divino. Em sentido cristão, temos ao mesmo tempo o ente criado diante do criador. Com isto o homem é também uma parte do mundo assim compreendido. O homem, contudo, não vale apenas como uma parte do mundo. Ele não advém no interior do mundo e o co-perfaz, mas também se encontra diante do mundo. Este encontra-se diante de designar a posse do mundo como o lugar em que o homem se movimenta, com o que ele discute, o que ele domina e ao que ele ao mesmo tempo serve, ao que ele se vê entregue. Assim resulta daí: o homem é 1. uma parte do mundo; 2. enquanto esta parte, ele é ao mesmo tempo senhor e servo do mundo." (Heidegger, *Os conceitos fundamentais da metafísica*, p. 229).

⁴ Ainda que se pretenda criticar o pensamento heideggeriano, não se pode perder de vista a sua originalidade e o seu ineditismo. Basta compararmos o conceito de "mundo", por exemplo, em *Ser e Tempo*, com seu equivalente numa obra de um importante "representante" da metafísica ocidental, por exemplo, as *Meditações Metafísicas* de Descartes. Enquanto este último tinha de provar a existência do mundo, depois de ter provado a existência de Deus e de si mesmo (o famoso *Cogito*), a reflexão heideggeriana parte do mundo, situando o *Dasein neste mundo*, e fazendo questão de mostrar o quanto escandaloso era o tradicional problema metafísico.

⁵ É interessante e elucidativo o comentário de Agamben a respeito da recusa da "igualdade" entre humanos e não-humanos. A partir da privação de um discurso significativo ao vivente animal, a humanidade, formada a partir desse

Essa impossibilidade é marcada por uma zona de exceção que delimita uma distância intransponível que isola o animal do ente enquanto tal, cujo acesso é considerado exclusivo do ser-aí (*Dasein*) humano. É no “abismo ontológico entre *humanitas* e *animalitas*⁶ que se exclui a animalidade da possibilidade de tecer um outro tipo relação com o mundo (humano) e com outros mundos. Junto com Valentim, percebe-se que mesmo o pensamento anti-humanista de Heidegger não é capaz de dar acolhida lado não-humano, ao destacar o primado ôntico-ontológico do ser-aí humano, por exemplo, paradoxal e precisamente, na *Carta sobre o Humanismo* a Jean Beaufret sobre *Ser e Tempo*.⁷

Para Heidegger, a abertura ôntico-ontológica é acessível única e exclusivamente aos seres humanos, por conseguinte, as modalidades que estruturam a realidade do animal são incompatíveis com aquela “abertura”; aos animais é reconhecida uma abertura *própria*, caracterizada como “pobre” ou, com outras palavras, mais rudes: inferior. O involuntário antropocentrismo heideggeriano se insere numa tradição filosófica que insiste na diferença ontológica entre o animal humano e o não humano, portanto, deve-se destacar que ele não é o único a realizar essa distinção. A radical distinção humano-animal está situada no centro, não só da reflexão heideggeriana e de seu método fenomenológico, mas possivelmente no centro de toda a filosofia ocidental. Ao postular o ser humano como a “condição ôntico-ontológica da possibilidade de *todas* as ontologias” ou simplesmente, como “fundamento da possibilidade da metafísica”,⁸ o que nada mais quer dizer do que entender o pensamento (ou a capacidade de colocar a questão digna de ser pensada – que é a questão do ser) como a atividade essencial do *Dasein*, Heidegger parece recair em cheio na tradição da metafísica, da qual ele tanto tentara escapar.

Aliás, não seria correto dizer que ele só tentou “escapar”, pois, na verdade, muito mais do que isso, ele tentou “desconstruir” essa tradição. Como exemplo, na crítica que fez, em *Ser e Tempo*, a Descartes, o filósofo que, de maneira mais clara e distinta do que todos os demais, declarou que o homem era o “mestre e soberano de toda a natureza”. Como se sabe, Heidegger sempre se bateu contra essa tese arrogante e procurou incansavelmente destituir o ser humano desse lugar privilegiado no qual Descartes o pusera. Mas, não é simples tratar filosoficamente da relação dos humanos com a natureza e os animais, e com bastante frequência a filosofia recai involuntariamente nas múltiplas armadilhas de estruturas que a fundamentam, como é o caso, de novo, para exemplificar, da oposição entre vida e espírito. O antropocentrismo remanescente aparece de modo evidente na análise heideggeriana da animalidade, ao comparar o mundo animal ao entendimento do

gesto de exclusão, determina-lhe um sentido político que visa sobretudo salvaguardar o princípio da antropogênese, da “máquina antropológica” como projeto da ontologia fundamental. Citemos: “A ontologia ou filosofia primeira não é uma inócuia disciplina acadêmica, mas a operação, em todo sentido fundamental, em que se leva a cabo a antropogênese, o devir humano do vivente. A metafísica está presa desde o princípio nesta estratégia: ela concerne precisamente àquele *metá* que cumpre e guarda a superação da *physis* animal em direção à história humana. Essa superação não é um fato que se cumpriu de uma vez e para sempre, mas um evento sempre em curso, que decide a cada vez em cada indivíduo acerca do humano e do animal, da natureza e da história, da vida e da morte.” (Agamben, *Lo abierto*, p. 145 apud Valentim, *Extramundanidade e sobrenatureza*, p. 154).

⁶ Valentim, *Extramundanidade e sobrenatureza*, p. 58.

⁷ Heidegger, *Sobre o humanismo*. Nessa famosa carta, segundo a introdução do tradutor, “o humanismo deixa de ser um valor indiscutível” (Heidegger, *Sobre o humanismo*, p. 9).

⁸ Heidegger, *Ser e Tempo* apud Valentim, *Extramundanidade e sobrenatureza*, p. 155, grifo nosso.

humano. Nesta medida, o animal, que é pobre de mundo, é irrefutavelmente limitado em relação ao homem, que é "formador de mundo", criador de mundo. Nessa perspectiva é inevitável que o animal permaneça numa posição de inferioridade, dado que o conceito de mundo, utilizado como parâmetro pelo filósofo, é o de mundo humano, a partir do olhar humano, onde o animal figura como um ente cerceado por limites insuperáveis. Uma das consequências inevitáveis desse posicionamento seria a mentalidade anti-ecológica que reflete as atitudes do homem ocidental formador de mundo – e *possuidor* daquilo que forma – em relação ao meio ambiente e aos animais.

As discussões em torno de Jacob Von Uexküll e sua noção de *Umwelt* dão uma saída alternativa contra o reducionismo antropocêntrico de Heidegger a respeito da noção de mundo. Em oposição a um único mundo do qual apenas o homem é seu formador e legislador, opõe-se uma multiplicidade de mundos animais nos quais os viventes não-humanos são plenos agentes formadores. Explorarei, aqui, rapidamente algumas consequências filosóficas da zoologia extramundana de Uexküll, admitindo a partir dela um perspectivismo de mundos mais-que-humanos. Para o zoólogo estoniano de origem alemã Jacob von Uexküll, toda espécie animal vive num mundo próprio, diverso dos mundos das outras espécies ao qual se aproxima através dos seus sentidos. Segundo a idéia de múltiplos mundos de Uexküll, os padrões e medidas a partir dos quais erigimos o nosso mundo não correspondem aos que os animais adotam para construir os seus. Destaco a importância de não considerar os critérios do mundo humano nos mundos animais, pois, com isso, desencadeia-se um processo curioso e discreto: das incursões naturalistas deriva uma reflexão filosófica sobre as forma vivas dentre as quais está o animal, e que na visão do biólogo alemão, assume progressivamente a figura de um sujeito. Seguindo esse pensamento, a questão da subjetividade do animal avança no sentido de esclarecer que os seres vivos não se encaixam num único mundo, regido por critérios de tempo e espaço unitários. O tempo como aparece a nós, e é por nós compreendido, difere do tempo como o colibri o conhece; o espaço que nossa mente é capaz de perceber distingue-se daquele percebido pelo polvo gigante do Pacífico, daquele do lobo de Yellowstone, como também daquele da serpente amazônica. Cada animal está em relação com o seu meio ambiente com aquilo que Von Uexküll chama de mundo vivido, um espaço que depende sempre das ações do animal e das percepções subjacentes a elas.

A inédita concepção de natureza de Jacob von Uexküll foi despertada, sobretudo, pela vida dos animais marinhos, tais como o ouriço-do-mar, a medusa e a lagosta. Através de notáveis descrições da matéria viva, ele tentou solucionar conflitos entre concepções mecanicistas e vitalistas do ser vivo.⁹ O biólogo reinterpreta a relação mantida entre o animal e o seu mundo circundante, reinterpretação essa que o impulsionou a formular um de seus conceitos mais importantes: o de *Umwelt*. Dessa profunda intuição intelectual ele extraí muitas

⁹ Na passagem do século XIX para o XX, o campo de problematização dos estudos biológicos se ergue sobre novas bases epistemológicas e um conjunto de novos descobrimentos obrigam essa área a redefinir os esquemas herdados. Em virtude de críticas contundentes, o darwinismo sofreu profundas transformações. Podemos situar Jacob Von Uexküll e seu anti-darwinismo nesse contexto, motivado também pelo clima romântico que 36 rondava a Alemanha no início do século XX, contexto no qual desenvolveu sua crítica que alcançou não só o campo do biológico, como também o ontológico e o estético.

conclusões e erige praticamente um "novo mundo"; um mundo repleto de percepções e transbordamentos qualitativos. Estimamos que um dos principais resultados do novo entendimento do mundo animal que nos concede Uexküll é a descoberta de uma pluralidade de mundos perceptivos, que assinalam distintos modos de viver. Os viventes animais possuem afinidades imanentes que os levam a estabelecer relações associativas entre eles e seu mundo. Contra a concepção mecanicista darwinista – alicerçada em uma lógica de causa/efeito, Uexküll afirma uma biologia de caráter experimental que investiga na natureza e nos seres vivos relações da parte com o todo; contra a imagem quantitativa e homogênea que era oferecida até então, ele buscou uma imagem que expressasse a pluralidade qualitativa dos mundos biológicos e as heterogeneidades de funções, por eles reveladas. Para Uexküll não há razões plausíveis que justifiquem o vínculo antropocêntrico de conceber um privilégio particular ao nosso mundo. Ele não é senão o ambiente do homem. E este, em perspectiva, também pode variar de acordo com o modo como o observamos.¹⁰

No entanto, Heidegger parecia já estar atento a esse tipo de crítica, tanto que, em certa passagem d'*Os conceitos fundamentais da metafísica*, defendeu-se contra a denúncia de que suas teses sustentavam um ponto de vista depreciativo ou negativo acerca dos animais.

No parágrafo 46 o filósofo escreve que a relação entre "pobreza" e "formação de mundo" não aponta para nenhum nivelamento depreciador. A crermos em Heidegger a caracterização da pobreza de mundo não deve ser compreendida como privação de mundo e, muito menos, como imperfeição de vida. Podemos concluir da passagem abaixo que, para o filósofo, toda vida é plena. Não pode haver hierarquia sequer dentro do "reino animal".

O animal é pobre de mundo. Ele tem menos. Menos o quê? Algo que lhe é acessível, algo com o que ele pode lidar enquanto animal, pelo que ele pode ser afetado enquanto animal, com o que ele pode se encontrar em ligação enquanto um vivente. Menos em comparação com o mais, em comparação com a riqueza, da qual dispõem as relações do ser-aí humano.¹¹

E mais:

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 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.¹²

Ora, se o próprio autor nos adverte quanto ao risco de compreender negativa ou pejorativamente a noção de "pobreza", pois vimos Heidegger afirmar quase literalmente que não pretende defender a superioridade do homem em relação ao

¹⁰ Cf. Uexküll, *Dos animais e dos homens*.

¹¹ Heidegger, *Os conceitos fundamentais da metafísica*, p. 249.

¹² Heidegger, *Os conceitos fundamentais da metafísica*, p. 251.

animal, e nem mesmo dos animais entre si, como constatar e diagnosticar o antropocentrismo das teses heideggerianas? Se ele fala em "questionabilidade" (que quer dizer: pôr em dúvida), em "falta de provas quanto ao direito e à aplicabilidade" daquela "depreciação corrente"? Heidegger está chamando a atenção para a "depreciação" que é "corrente", isto é, comum, que está presente no senso comum, na inautêntica cotidianidade. Ele não está de acordo com essa "depreciação".

Ele a está pondo em questão, duvidando de suas "provas", de seu "direito" e de sua "aplicabilidade". Continuando, ele ainda adverte que todo animal é acabado em si e que a comparação interespécies é sem sentido, uma vez que exigiria um critério de avaliação exterior. Talvez possamos nos perguntar se Heidegger conseguiu desatrelar-se dos fundamentos metafísicos que já trazem consigo essa "marca" antropocêntrica. Talvez não se trate de um mero antropocentrismo de fundo religioso ou cultural, mas de um tipo mais sofisticado cuja análise demonstra o esforço do filósofo alemão em distanciar-se do lugar-comum metafísico, lembrando que essa expressão "lugar-comum metafísico" é um pleonasmo, já que todo senso comum é metafísico! Contudo, tentando alcançar um nível "superior" de objeção, talvez se possa perceber enraizados, na argumentação heideggeriana, pressupostos antropocêntricos que derivaram involuntária e indesejavelmente de seu importante e famoso conceito de mundo, de mundo como abertura do ente na totalidade.

Retomando sua tese tripartida, podemos afirmar que tem mundo aquele que tem acesso ao ente em sua totalidade. Em primeiro lugar, caberia a pergunta o que quer dizer "o ente na totalidade"? A reunião de todos os entes quer dizer "ser"? E o que significa "ter acesso ao ente em sua totalidade"? Significa a capacidade de transcender a si mesmo? A possibilidade de questionar, pôr a questão? A questão é um modo de acesso ao ente na totalidade? Trata-se de conhecer? Não temos muita clareza com relação às noções heideggerianas. Em todo caso, tomamos coragem para prosseguir, junto com o filósofo, concluindo que a pedra não pode ter mundo, porque a pedra não é capaz de "transcender", ir além dos entes, com os quais ela se "relaciona", e, nesse sentido, ela não tem "acesso" aos entes. O animal, por sua vez, é pobre de mundo: possui um tipo de acesso aos entes do mundo, todavia, é um acesso limitado - os animais não são capazes de conceber os entes enquanto entes. Diante destas teses, que tipo de crítica é possível? Uma primeira possibilidade de resposta é manter uma crítica não só ao que Heidegger comprehende por animalidade, mas também lançar um olhar crítico à sua noção de humanidade.¹³

Duas hipóteses podem nos guiar nesta reflexão: conceber a pobreza de mundo referente a animalidade como uma diferença quantitativa em relação ao mundo humano, ou compreender a diferença do ponto de vista qualitativo. De acordo com a primeira hipótese, seria um caso de distinção de grau: o animal não é *Weltloss*, ele participa do mundo humano, porém em uma escala bastante reduzida. O que implica dizer que o animal possui um acesso àqueles entes que estão disponíveis abundantemente ao homem, mas tal acesso não constitui um grau elevado de complexidade.

¹³ Essa é a crítica que, por exemplo, Jacques Derrida apresenta em *Do Espírito*, onde o filósofo afirma a hipótese das diferenças - que reiteramos em nosso texto -: uma de grau, portanto, quantitativa, e outra qualitativa, de diferença mesma da relação de acesso ao mundo pelo animal. Cf. Derrida, *De l'esprit*.

A via que a hipótese quantitativa abre é impossível do ponto de vista de Heidegger, uma vez que, para ele, a relação do animal não é menor, limitada, mas se constitui como uma relação diferente. Ao nosso ver, então, a diferença deve ser qualitativa: o acesso aos entes e ao mundo pelo animal é essencialmente dessemelhante do acesso ao mundo efetivado pelo homem. Neste ponto, palavras como "essência" e "espírito" têm relevância para a questão, pois se sabe que mundo mantém uma estreita correlação com o espírito.

O animal, diferente em essência do homem, é pobre de mundo, pois também é pobre de espírito. O mundo que Heidegger usa como referência para suas três teses é o mundo do espírito, ou seja, aquele do acesso ao ente enquanto tal, acesso que só é possível pela transcendência. Ao estabelecer uma diferença essencial entre *animalitas* e *humanitas*, parece-nos que o *Dasein* de Heidegger é exclusivamente "humano", isto é, jamais *Dasein* animal.¹⁴ Apenas esse mundo-do-espírito poderia garantir a grandeza do demasiadamente ser-aí humano. A categoria de espírito constitui o grande fator diferenciador (qualitativo) do animal e do humano. Assim, a tese mediana sublinhada por Heidegger, que é apresentada n'*Os conceitos fundamentais da metafísica* (o animal no medium entre a pedra e o homem) permanece tributária dos pressupostos teleológicos e não consegue impedir implicações bastante questionáveis. A forma como é fundamentada a noção de mundo nas teses revela que a metafísica ocidental ensinou, principalmente, a viver *dentro* do espírito como determinação da humanidade do homem. Ao contrário, salientamos que deveríamos aprender, como os animais, a viver *fora* do espírito, qualificando o seu não-lugar na ontologia fundamental como *extramundanidade*.

As consequências da inflexão existencial da ontologia são drásticas, tanto para modos humanos quanto para modos não-humanos de ser: se a humanidade constitui o "lugar do ser", os entes outros, não-humanos, têm o seu próprio ser determinado prioritariamente em função de possibilidades humanas de existência ou "ser-no-mundo". [...] No limite, todo vínculo de ser - entre o humano e o humano, entre o humano e o não-humano e até mesmo entre o não-humano e o não-humano - remete à relação comprensiva que somente o homem mantém com o ser enquanto tal, como à sua suprema condição: a "transcendência", pela qual o ser aí humano ultrapassa todos os outros entes em direção ao seu mundo (HEIDEGGER, 1990: 194-195).¹⁵

Retornando às três teses heideggerianas, os sujeitos que se apresentam (a pedra, o animal e o homem) demonstram que há uma a diferença essencial, poderíamos dizer: uma "diferença ontológica", entre eles. Evidentemente, a diferença entre a pedra e os seres vivos – animais e humanos – é menos problemática, não só para o senso comum, como também para a filosofia. Não é muito difícil verificar o abismo existente entre os seres inanimados (reino mineral) e as singularidades "animadas" (reinos humano, animal e vegetal). A diferença mais problemática é mesmo entre a *humanitas* e a *animalia*, pela proximidade entre eles.

Para Heidegger os animais podem ter mundo, mas se trata de uma potência não realizada, donde se atesta que sua pobreza vem justamente dessa possibilidade não-realizada. Será que poderíamos dizer que o homem também pode ser pobre de

¹⁴ Não custa recordarmos, junto com von Uexküll que o conceito de *Umwelt*, mais precisamente o par *indivíduo-Umwelt*, distancia-se do *Dasein* heideggeriano por problematizar as múltiplas diferenças e as variações de acesso ao(s) mundo(s) entre as espécies.

¹⁵ Valentim, *Extramundanidade e sobrenatureza*, p. 156.

mundo? Afinal, ele também tem potencialidades que não se atualizam e não se requalificam. Qual é também a contrapartida ontológica e política que subjaz na antropogênese dos *Conceitos fundamentais da metafísica*? Para Valentim, a ontologia fundamental heideggeriana busca, de diversos modos, dizer que o homem jamais pode ser cativo da condição de um animal e, para tanto, se demonstra como *antropogenética* e orientada pela autorreferencialidade da essência humana:

Mas, ao fazer da formação de mundo uma possibilidade exclusivamente humana, o filósofo trata a tese da pobreza de mundo dos animais não-humanos, a cuja aceitação “nós, homens”, estaríamos metafisicamente obrigados, como se ela não traduzisse por si só um laço social de dependência, oculto sob o aspecto da necessidade essencial: a pobreza de mundo do animal como contrapartida ontológico-política da soberania do homem formador de mundo.¹⁶

Em razão desses apontamentos, podemos afirmar que estamos diante de um conceito de animalidade demasiado geral e sem profundidade. Por qual motivo? Entre outros, apreender o problema de modo especificamente filosófico significa sempre tratá-lo de modo conceitual. Então, o animal “filosoficamente falando”, tem de aparecer como um conceito, que é uma generalidade, jamais um ente singular. Numa primeira abordagem, parece que só uma análise empírica seria capaz de dar conta das especificações da animalidade, ao interessar-se em questionar múltiplas diferenças de acesso ao mundo entre as espécies. Assim, não é difícil apelar para as zoologias de Jacob von Uexküll e de Aldof Portmann, que demonstraram suficientemente, contra Heidegger, que o modo de acesso ao mundo varia de acordo com a espécie, e em cada acesso há uma riqueza e uma força singular que revelam diferenças.

No entanto, numa obra recente, um filósofo brasileiro, Marco Antonio Valentim, provou que era possível pensar filosoficamente as relações entre os seres vivos *fora* da perspectiva antropocêntrica. Muito próximo e distante de Heidegger, ele nos propôs um termo tão frutífero quanto profícuo, *extramundanidade*. Esse termo, que foi introduzido primeiramente por Michel Haar, permitiu a Valentim atribuir um caráter *ontológico* às relações não apenas humanas, mas também às não-humanas, concedendo à antropologia especulativa de Eduardo Viveiros de Castro (autor que é igualmente inspiração para Valentim) um fundamento filosófico que a potencializa.

Falta ao pensamento ocidental sobre o ser, em suas vertentes hegemônicas, um conceito de *sentido* capaz de operar além da perspectiva antropocêntrica, em registro “animista”, solidário à possibilidade de uma “ontologia que postula[sse] o caráter social das relações entre as séries humana e não-humana” (Viveiros de Castro 2002: 364). [...]

Com a noção de extramundanidade - algo como *Ausserweltlichkeit* -, propõe-se que os limites do que “é” não equivalem aos do mundo existencialmente formado (*Welt*). Longe de significar o pura e simplesmente inefável, extramundano é um nome possível para o que não tem lugar na ontologia fundamental, um caráter “ontológico” que não seja determinado *a priori* em função do projeto humano de ser, o ser-no-mundo.¹⁷

¹⁶ Valentim, *Extramundanidade e sobrenatureza*, p. 158.

¹⁷ Valentim, *Extramundanidade e sobrenatureza*, p. 159.

A escolha por tratar a animalidade em geral sem os devidos cuidados denota o essencialismo implícito na fundamentação conceitual de Heidegger. Entes minerais, animais e humanos mantêm relações qualitativas de natureza diversa com o mundo, relações que também são a condição e o critério para a classificação deles. Devido ao fato (ou crença) de o homem ocupar o topo desta suposta hierarquia ontológica como formador de mundo e dotado de acesso ao ente enquanto tal, encontra-se salvaguardado do outro lado da fronteira que o separa da animalidade. O conceito de mundo, portanto, conduz a essa cisão radical, pois trata-se de um conceito cuja estrutura sustenta a diferença essencial do homem: o acesso exclusivo ao ente enquanto tal. Apesar da sua novidade, o conceito heideggeriano de mundo acaba por desvelar sua origem antropocêntrica, sustentando, assim, o traço ontológico que diferencia o humano. Se, por um lado, o animal se encontra capturado em seu meio natural, numa espécie de entorpecimento que o exclui do acesso ao ente enquanto ente, por outro, a capacidade de configurar o mundo encontra-se ancorada exclusivamente no humano.

A condição privativa associada à conduta do animal é negativa em relação à abertura de mundo humana, estando “entorpecido” pelo seu ambiente, o vivente não humano não é capaz de transcender, não tem acesso, portanto, segundo Heidegger, ao “aberto”, no qual o ente se apresenta em sua totalidade.

A categorização filosófica da animalidade erige uma fronteira intransponível entre a humanidade e o vivente não humano, e a negação do acesso do animal ao ente é justificada, do ponto de vista de Heidegger, pela incapacidade mesma de este se libertar de seu entorpecimento, de sua imersão na temporalidade presente. Face à tese do mundo, do desvelamento do ente e do ser, o animal encontra-se confinado (e isto não é uma metáfora) por sua condição de pobreza, através da qual Heidegger se serve para determiná-lo como excluído do drama ontológico, e a conduta do vivente não-humano em seu pensamento figura apenas como um contraponto para a fundamentação da abertura do humano.

Certamente o conceito de mundo é fundamental para o pensamento de Heidegger, porém os pressupostos empregados na sua argumentação tornam-se problemáticos, já que o caráter antropocêntrico do seu conceito de mundo, e o método para a elaboração daquilo que seria o critério distintivo do homem como ser capaz de acessar o ente enquanto tal, não difere dos pressupostos metafísicos de concepção do homem e do animal da tradição filosófica. Enfatizar o sentido do mundo como realidade espiritual, seguido da expressão “pobreza de mundo” como condição ontológica dos outros viventes. É o acesso (ou não) ao progresso do espírito, o que separa e distancia o ser humano do animal. Os conceitos de mundo e de espírito são os fios condutores da determinação da humanidade do homem. O animal permanece como o *impensado*. Se se pode dizer que a abertura do ser é a face do mundo, e esta condição ontológica é de posse exclusiva do ser humano, de fato, está excluída qualquer referência ao animal.

A exclusão da vida animal foi um elemento fundamental na própria construção da ideia de homem ao longo da história do Ocidente. Enquanto a vida qualificada espiritualmente é a do homem, a do animal é a vida biológica simples. O projeto da ontologia heideggeriana exclui qualquer possibilidade de participação ou aliança do não-humano. Valentim chega a escrever que, a fim de “garantir a centralidade ontológica do homem existente”, a filosofia ocidental destruiu, aniquilou e aboliu “as potências contra-existenciais (natureza, vida, animalidade,

sobrenatureza, espectralidade etc.)".¹⁸ O confronto entre a perspectiva animal e a tradição filosófica antropocêntrica alcançará somente uma dimensão epistemológica? Conflito entre conhecimento e ignorância? Entre pensado e impensado? Ou tomará as proporções de um conflito entre a vida e a morte?

O que significará pensar o impensado, isto é, pensar o animal? Tratar-se-á de pensar a partir de um lugar diferente da metafísica ou apenas orientá-la aos questionamentos que ela sempre recusa em tomar para si? Diante do animal como rastro do impensado, o ser humano sempre foi concebido como uma exceção; uma definição negativa do animal pressuposta, a fim de encarcerá-lo num automatismo incapaz de apreender o ambiente em que ele se encontra. Apesar de sua aguda crítica e até mesmo de sua posição "anti-humanista", o resultado da análise heideggeriana não difere muito da tradição filosófica e científica ocidental, para quem o animal não passa de um organismo vivo dotado de reflexos muito semelhantes aos humanos, mas que não dispõe, contudo, desse "algo mais", espiritual, suficiente para uma abertura de sentido.

Admitimos que "o animal pobre de mundo" heideggeriano representa um "avanço" em relação à perspectiva mecanicista, que comparou animais com sistemas mecânicos e reduziu-os à condição de engrenagens ou de entes meramente autômatos. No entanto, a pretensão de Heidegger de criticar e reavaliar o humanismo é impensável se o animal continuar definido como nosso espelho negativo. Requalificar o ser humano a partir de sua relação com o mundo, enquanto o ente capaz de colocar a questão da abertura para o ser, jamais poderia ser efetivada sem a reformulação da tese de que o animal é pobre de mundo, submisso aos estímulos que lhe são determinados pelo seu ambiente. A nossa "riqueza" não pode derivar proporcionalmente da "pobreza" da condição cativa dos estímulos do animal.

A condição de espelho negativo, que é atribuída à vida biológica do animal, instaura seus limites não só éticos e estéticos, mas também políticos, ousaremos dizer. Quando se olha o animal, sem jamais imaginar a possibilidade de um retorno deste outro olhar, a possibilidade de uma reciprocidade, de uma "resposta", isso corresponde ao olhar do tirano, do carrasco ou do torturador diante de sua vítima. Pensar a comunhão entre o humano e o animal é uma tarefa desafiadora que provoca questionamentos existenciais bastante incômodos. E também não se trata de um exercício que pretende negar a metafísica que, por séculos, permaneceu cega a tal desafio, mas diz respeito a enfrentar esses mesmos pontos cegos, na tentativa de desconstruí-los. Alguns pensadores contemporâneos, como o escritor inglês John Berger e o filósofo franco-argelino Jacques Derrida, sustentam corajosamente o incômodo do olhar do absolutamente outro, constatando que a animalidade do animal nunca deixou de nos mobilizar, trazendo aquilo que seguimos e que nos segue, aquilo que logo somos. Acontece que, na virada de pensamento, ao nos voltarmos para a vida animal, nós não apenas a contemplamos do alto de nossos pretensos privilégios, e nem a seguimos a uma distância que possa parecer prudente, mas é *ela que nos olha*.

Como reagir diante do olhar desse absolutamente outro? Veja que incômodo: ele também tem seu ponto de vista sobre mim! Nada nos fará pensar

¹⁸ Valentim, *Extramundanidade e sobrenatureza*, p. 156.

tanto nessa alteridade radical quanto estar diante do olhar de um animal. Eis uma brecha de dignidade do organismo vivo! De um ser que nos compele ao gesto ético no momento em que poderíamos torná-lo inconcebível. A viabilidade desse gesto ético e liminar frente à alteridade absoluta do outro, até então impensado, parte do reconhecimento de sua *nudez ontológica*.

Diante desse olhar, emudecemos, constrangidos. Concluo que a denegação da animalidade em vasta parte da metafísica ocidental instituiu uma série de problematizações em torno dos “próprios do homem”, em torno da relação de uma humanidade ciumenta com sua condição. afirmar a extramundanidade de não-humanos é também um gesto ético e biopolítico que possibilita a superação do empobrecimento ontológico do animal. Não é acidental que filósofos, como Derrida por exemplo, se coloquem em busca dessas zonas de liminaridade, nas reflexões sobre os diversos limites entre a espécie humana e outros entes mundanos, nos quais este outro se faz presente em sua absoluta alteridade. Seguir esse pensamento consiste em tentar rasurar os limites, dobrar sua linearidade, multiplicar suas figuras para ensaiar uma liberação da animalidade de sua subalternidade metafísica. Nessa zona de liminaridade estamos expostos a constrangimentos, estranhezas e incômodos, pois trata-se de uma região onde o fantasma do animal aparece clamando por reconhecimento e justiça, obrigando-nos a denunciar a violência que funda o antropocentrismo. Os mundos animais demandam um tipo de investimento reflexivo que se contrapõe à economia humano-animal cujas bases fundacionais sustentam a metafísica. A extramundanidade irredutível do outro deixa uma ferida aberta no humanismo ocidental, e, a partir dessa abertura, se manifesta um gesto ético que redime humanos e animais de seus condicionamentos biopolíticos; ambos estão livres da perspectiva transcendente, que sempre nos distanciou dos urgentes desafios éticos e ambientais do mundo que compartilhamos com eles.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *O aberto: o homem e o animal*. Portugal: Ed. 70, 2011. (Biblioteca de filosofia contemporânea, 42)
- DERRIDA, J. *De l'esprit: Heidegger et la question*. Paris: Galilée, 1987.
- HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- UEXKÜLL, Jacob von. *Dos animais e dos homens*. Trad. Alberto Candeias e Aníbal Garcia Pereira. Lisboa: Livros do Brasil, 1982.
- VALENTIM, Marco Antonio. Extramundanidade e sobrenatureza. *Natureza Humana - Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*, [S. l.], v. 15, n. 2, pp. 48-93, 2013.
- VALENTIM, Marco Antonio. *Extramundanidade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.