



Heidegger: a vida como possibilidade e mistério

Heidegger: life as possibility and mystery

Róbson Ramos dos Reis

Doutor pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), professor na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Santa Maria, RS - Brasil, e-mail: robsonramosdosreis@gmail.com

Resumo

O objetivo deste artigo é identificar uma estrutura fundamental, resultante da ontologia da vida orgânica esboçada por Heidegger nos *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, que pode ser designada como “o mistério na vida”. Na primeira parte do texto destaco alguns elementos gerais da hermenêutica da vida. Na segunda, reconstruo a interpretação ontológica dos organismos animais que conduz ao conceito de aptidão, cuja determinação ontológica é que faz necessária a introdução de uma classe especial de possibilidade: o ser-possível como ser-apto. Na terceira parte, apresento a caracterização heideggeriana das aptidões como envolvimento em comportamentos estruturados pela perturbação cativada (*Benommenheit*), ressaltando como a perturbação impede que aos comportamentos possa ser atribuída a estrutura do algo enquanto algo, implicando que os organismos estão abertos a algo que não se lhes apresenta como aberto. Considerando a relacionalidade intrínseca aos organismos, essa limitação implica a impossibilidade de determinar completamente a essência da vida. Portanto, argumento na última parte, a ontologia da vida elaborada por Heidegger não apenas exige um tipo

especial de possibilidade para conceitualizar o ser apto orgânico, mas também resulta no reconhecimento de um mistério na vida.

Palavras-chave: Heidegger. Vida. Possibilidade. Aptidão. Intencionalidade.

Abstract

The aim of this paper is to identify a fundamental structure that can be named “the mystery in life”, which is an outcome of the ontology of organic life sketched by Heidegger in The Fundamental Concepts of Metaphysics. In the first part, I point out some general elements of the hermeneutic of life. In the second one, I reconstruct the ontological interpretation of animal organisms that leads to the concept of aptitude, whose ontological determination makes necessary to introduce a special class of possibility: being-possible as being-apt. In the third part, I present the heideggerian characterization of aptitudes as entanglements into behaviors structured by captivation (Benommenheit), putting into relief how the assignment of the as-structure to the behaviors is limited by the captivation, and this limitation entails the impossibility of a complete determination of life’s essence. In the last part I argue that the ontology of life developed by Heidegger not only demands a special kind of possibility in order to conceptualize the organic being-apt, but also has as an end result the acknowledge of a mystery in life.

Keywords: Heidegger. Life. Possibility. Aptitude. Intentionality.

A hermenêutica da natureza e a vida

Em 8 de outubro de 1930, Heidegger proferiu a conferência “Sobre a Essência da Verdade” na cidade de Bremen. Segundo Heinrich Petzet (1993, p. 18), após a conferência, um grupo de pessoas reuniu-se com Heidegger na casa de um comerciante local, e logo se formou uma acalorada discussão sobre a questão de se era possível para um ser humano estar no lugar de outro. Depois de ouvir, Heidegger teria solicitado que lhe fosse trazido o livro de Chuang Tzu, do qual leu a passagem conhecida como “a alegria dos peixes”:

Chuang Tzu e Hui-Tzu estavam na ponte sobre o rio Hao. Chuang Tzu disse: “Veja, como estes peixinhos ficam saltando em volta! Isto é a alegria dos peixes.”

“Tu não és um peixe”, disse Hui-Tzu, “como podes saber em que consiste a alegria dos peixes?”

“Tu não és eu”, respondeu Chuang Tzu, “como podes saber que eu não sei em que consiste a alegria dos peixes?”

“Eu não sou tu”, confirmou Hui-Tzu, “e não te conheço. Mas eu sei que tu não és um peixe; assim, tu não podes conhecer os peixes”.

Mestre Chuang Tzu respondeu: “Voltemos à tua questão. Tu me perguntaste: ‘Como podes saber em que consiste a alegria dos peixes?’ No fundo, tu sabias que eu sei, e mesmo assim perguntaste. Tanto faz. Eu sei isto desde a minha própria alegria sobre a água (TSCHUANG-TSE, 1951, p. 124)¹.

De acordo com Petzet, depois da leitura da passagem, a conversa tomou outro rumo, estendendo-se até tarde, e os participantes sentiram-se à vontade para abordar os temas da difícil conferência sobre a essência da verdade. Esse fato é relevante porque indica que Heidegger já estava em contato com o taoísmo após o seu curso de inverno de 1920/30 (publicado em 1983 sob o título de *Conceitos Fundamentais da Metafísica*), no qual foi elaborada uma tentativa de conceitualização da essência da vida. Contudo, a interpretação da conversa entre os dois mestres chineses oferece o ponto de partida para a definição do tema deste trabalho.

A imagem usualmente associada ao diálogo citado é a do místico *versus* o lógico. Chuang Tzu, seguro de seu conhecimento intuitivo, seria sarcástico com a argumentação cética de seu interlocutor, exemplificando, assim, os limites do pensamento inferencial, e também o privilégio da via mística para o acesso ao íntimo dos animais, da vida

¹ A passagem aqui citada foi retirada da edição organizada por Buber, que, segundo Petzet (1993, p. 18), foi aquela efetivamente lida por Heidegger na ocasião mencionada. O texto recebeu diferentes traduções, e recentemente os sinologistas têm chamado a atenção para o sentido locativo que está presente na interrogação “como podes saber [...]?” que deveria ser traduzida por “desde onde podes saber...?”. Com isso, resultaria mais plausível a interpretação do texto como o estabelecimento dialético da concepção perspectivista e posicional do conhecimento advogada por Chuang Tzu (HANSEN, 2010, p. 146-147).

Agradeço a Antônio Florentino Neto por me fornecer uma cópia do texto na edição de Buber.

e da natureza em geral. Essa interpretação foi criticamente discutida, resultando, ao contrário, na imagem de Chuang Tzu como um argumentador superior, dotado de clareza epistemológica maior do que a de seu interlocutor (HANSEN, 2010). Nessa interpretação, o mestre taoísta conduz o seu interlocutor a uma inconsistência, na medida em que a aceitação de seu pressuposto – o de que a única via de acesso legítimo ao conhecimento seria o do saber direto em primeira pessoa (somente sendo um peixe se pode saber da alegria dos peixes) – implica a impossibilidade de saber se alguém não sabe algo. Chuang Tzu, ao contrário, admitiria uma pluralidade de perspectivas de acesso ao conhecimento, por exemplo, o conhecimento inferencial, que parte da observação do comportamento dos peixes para concluir com atribuição de um estado afetivo, sem chegar à afirmação dogmática do privilégio da via subjetiva em primeira pessoa. Longe de qualquer afirmação de algum saber místico intuitivo por empatia entre indivíduos ou espécies, o que o diálogo estaria mostrando de forma exemplar é que a relatividade posicional no acesso ao saber não é compatível com a afirmação da exclusividade da via direta em primeira pessoa de acesso cognitivo (HANSEN, 2010, p. 154).

Tomando em consideração essa interpretação, a passagem parece-me ilustrativa da orientação de uma hermenêutica da natureza e da vida, na qual não apenas não há lugar para algo assim como um saber místico não conceitual, como também não se estabelece o privilégio epistêmico de um saber empático e intuitivo na determinação do modo de ser da vida. Posto isso, o objetivo da minha apresentação consiste em apresentar de que modo a ontologia da vida, esboçada nos *Conceitos Fundamentais da Metafísica* com procedimentos hermenêuticos, implica a aceitação de uma estrutura formal que pode ser designada como o mistério da vida.

Como pretendo ressaltar, a identificação dessa estrutura de opacidade não implica nenhum tipo de ceticismo em relação ao conhecimento científico dos entes vivos, e menos ainda a admissão de alguma forma de conhecimento intuitivo dessa estrutura. Ao contrário, a hermenêutica da natureza é em grande medida derivada da consideração dos supostos ontológicos presentes nos conceitos fundamentais da

Biologia dos anos 20. Assim sendo, a aceitação e incorporação discursiva do mistério que reside no modo de ser da vida não se compromete com a afirmação da sigética como ponto de partida da situação hermenêutica, mas sim com a responsabilidade fundamental de toda forma de dizer o ser da vida. Por certo, a obrigatoriedade de calar diante do que apresenta como mistério na vida é uma possibilidade incorporada em tal responsabilidade, mas como um resultado derivado e não como um ponto de partida.

Não obstante, a dependência dessa hermenêutica em relação ao conhecimento científico, é preciso ter presente que o problema que conduz à elucidação do estatuto ontológico da vida não é derivado de uma preocupação com os fundamentos epistemológicos das ciências biológicas. Ao contrário, a preocupação de Heidegger é metafísica, no contexto de seu esforço para edificar uma metafísica científica, entendida como ciência criticamente transcendental do ser (HEIDEGGER, 1989, p. 23; 2006, § 5). O problema central, que inclui a problemática da ontologia fundamental de *Ser e Tempo*, é o problema da transcendência, a ser desenvolvido no que ele chamou de metafísica do ser-aí (JARAN, 2010). O problema da transcendência, por sua vez, faz necessária a elucidação do conceito de mundo, na medida em que se parte de uma situação orientada para uma noção de mundo como o espaço de origem da significatividade.

Como é sabido, Heidegger considerava que a aproximação do fenômeno do mundo admite diferentes vias, sendo a via comparativa aquela que tornará necessário um longo percurso pelas noções fundamentais da Biologia. A via comparativa analisa três teses: a pedra é desprovida de mundo, os animais são pobres de mundo e o homem é formador de mundo (HEIDEGGER, 1983, § 42). A sentença da pobreza de mundo é que faz obrigatória a consideração das ciências da vida, na medida em que o conceito formal de privação – a falta de algo que poderia ou deveria não faltar – é insuficiente para determinar materialmente a pobreza de mundo dos animais. Heidegger recusa uma via abstrativa, que elucidaria o que significa mundo no âmbito da existência humana, para então, por uma via negativa, derivar aquilo de que a vida seria carente. Ao contrário, ele propõe uma via direta, que consiste em

partir de conceitos fundamentais da zoologia, para chegar à essência da vida animal, tomado como um caso significativo para ascender à essência da vida em geral. É nesse contexto que encontramos as análises e interpretações críticas de algumas doutrinas fundamentais da Biologia, que conduzirão a um surpreendente resultado ontológico de determinação conceitual da vida.

Em relação ao marco de abordagem, Heidegger esboçou as linhas gerais de uma fenomenologia da natureza que pode ser qualificada como hermenêutica². A hermenêutica da natureza é o projeto de interpretação dos modos de encontro com os entes naturais em uma situação compreensiva. A despeito das dificuldades com a própria noção de hermenêutica da natureza (pois a universalidade da situação hermenêutica pareceria implicar a universalização da historicidade nos modos de abertura a entes), nesse projeto são diferenciadas duas classes de encontro com entes naturais: os modos derivados e um modo originário de encontro com a natureza. A natureza produtiva e a natureza temática, que se mostram nos contextos diversos das ocupações práticas e na também diversificada tematização científica da natureza, são derivadas em relação a um modo originário do encontro com o natural (FOLTZ, 1985, p. 37-51). A minha hipótese é que no acompanhamento humano com animais e plantas mostra-se a natureza em sentido originário. A interpretação da situação desse encontro requer um rigoroso trabalho de destruição de encobrimentos, especialmente aqueles originados da cotidianidade existencial, permitindo que se reconheça na vida um modo de ser próprio e autônomo. Isso confere à interpretação ontológica da vida um papel privilegiado na hermenêutica da natureza em geral.

A seguir apresentarei de modo muito conciso os principais elementos que compõem a interpretação ontológica da vida, elaborada por Heidegger nos *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, para destacar, então, o problema que conduz ao reconhecimento de um enigma na própria essência da vida³. Não tenho como examinar agora os

² Para uma apresentação mais detalhada dos aspectos metodológicos da hermenêutica da natureza, ver Reis 2010a.

³ A documentação e o exame destes resultados podem ser conferidos em Reis 2010b.

problemas metatéticos que se apresentam nessa hermenêutica ontológica do ser vivo, e que têm consequências centrais para a justificação de toda a elaboração de Heidegger, assim como para a provisoriedade dos resultados obtidos. Abordarei diretamente a interpretação da vida como organismo, que conduz à estrutura mais originária da aptidão e, por fim, da possibilidade. A seguir, apresentarei a interpretação da possibilidade viva a partir da noção de perturbação/cativeiro (*Benommenheit*), que, ligada à noção de movimento, constitui a determinação ontológica da animalidade e da vida em geral. Essa ontologia da vida, em conjunto com um problema metodológico a respeito da própria possibilidade de conceber em primeira pessoa o que significa ser um ser vivo, dá lugar à questão cuja resposta é o reconhecimento de um mistério na vida.

A vida como organismo, aptidão e possibilidade

Inicialmente, é preciso ressaltar que Heidegger procura resguardar no horizonte da análise a autonomia da Biologia, o que exige uma orientação que não fique presa na alternativa do mecanicismo redutivo ou vitalismo metafísico. Ao contrário, Heidegger chega a uma noção de vida que sai dessa alternativa, e cuja estrutura ontológica será formulada a partir de um conceito próprio de possibilidade. Resumidamente, o movimento analítico consiste em partir da vida como organismo, para determinar o estatuto ontológico do órgão, levando, em última instância, ao conceito de aptidão. O conceito de aptidão, por sua vez, remonta-se a uma estrutura mais originária, a saber, o ser-possível, poder, possibilidade. Desse modo, a vida deve ser interpretada em seu estrato ontológico mais originário não apenas como organismo, mas como possibilidade.

Não obstante, Heidegger parte da qualificação biológica da vida como organismo. Os organismos são compostos de órgãos e o passo inicial na distinção entre vida e máquina consiste em fornecer uma diferenciação entre o órgão e o instrumento. Tanto utensílios quanto órgãos são entes relacionais e remissivos, e é preciso oferecer um esquema diferenciador a partir dessa característica comum. Inicialmente, o

procedimento heideggeriano permanece num plano meta-analítico em que o próprio esquema diferenciador é submetido a uma avaliação⁴. Nesse esquema são considerados os quatro momentos da estrutura relacional dos utensílios: a) a remissão ao material de que é feito, b) a remissão ao usuário, c) a remissão a outros utensílios, e d) a remissão funcional ou serventia. Desses quatro, apenas o último apresentará suficiência parcial como critério diferenciador.

No primeiro momento, a artificialidade distingue o órgão do instrumento. Uma vez produzidos pelos humanos, os utensílios pertencem necessariamente ao mundo, ao passo que os órgãos não são primariamente produzidos, não sendo necessariamente pertencentes ao mundo. A insuficiência do quesito não reside no estatuto artificial dos utensílios, mas no aspecto abstrativo da diferenciação, porque não se determina positivamente o órgão, mas apenas por referência à arte-factualidade humano-dependente. Mesmo que os órgãos possam ser fabricados, também chegando a ser entes intramundanos e históricos, essa é uma determinação contingente. A contingência da artificialidade dos órgãos ainda é uma determinação negativa, obtida por abstração da necessidade na artificialidade histórica dos utensílios.

Num segundo momento, tomados em conjunto, a remissão ao usuário e a outros utensílios pode fornecer um critério diferenciador. Utensílios são usados por um usuário qualquer, ao passo que os órgãos são empregados apenas por um indivíduo próprio. Da mesma forma, a remissão a outros utensílios não precisa ser uma dependência funcional, ao passo que o órgão somente opera funcionalmente se estiver conectado a outro órgão. A instalação no organismo próprio, contudo, não é um critério suficiente para diferenciar órgão e utensílio, e isso por duas razões. Primeira, porque já se suporia uma determinação ontológica do organismo, para dizer que o específico do órgão é a sua instalação e pertinência ao organismo. Segunda, porque a instalação

⁴ Recentemente o Prof. João Carlos Brum Torres (2010) apresentou uma análise crítica do esquema diferenciador elaborado por Heidegger, mostrando que os desenvolvimentos na engenharia biológica teriam feito anacrônicos os elementos diferenciadores resultantes do referido modelo. Nos limites deste trabalho não posso avaliar a crítica do Prof. Torres, que tem consequências importantes não apenas por problematizar a diferença entre órgão e utensílio, mas para a própria ontologia da vida esboçada por Heidegger, e também com implicações na ideia heideggeriana da história do ser.

no usuário não é suficiente para determinar se o órgão perdeu o caráter instrumental (órgãos seriam instrumentos instalados) ou se jamais possuiu o estatuto de instrumento.

Em suma, os critérios de não artificialidade (ou artificialidade contingente), instalação e autonomia não são considerados suficientes para apresentar uma diferença ontologicamente relevante entre órgãos e utensílios (HEIDEGGER, 1983, p. 321). Assim sendo, da análise crítica do esquema diferenciador resta apenas o quarto aspecto remissivo: a remissão de órgãos e instrumentos a um para quê, sua serventia ou função. Paradoxalmente, parece ser aquilo que há de formalmente idêntico entre órgão e utensílio que servirá de critério diferenciador entre ambos. Porém, também aqui se apresenta uma insuficiência no critério diferenciador, mas que é parcial, e por isso fornece um parâmetro inicial para distinguir adequadamente órgão e utensílio.

A relação de remissão funcional pode ser analisada em dois momentos: a natureza da remissão funcional, a serventia ou o servir enquanto tal, e o objetivo da função (o para quê da serventia). Em relação às metas da remissão funcional, a diversidade naquilo para que servem órgãos e instrumentos pode fornecer um critério, na medida em que se podem discriminar duas classes gerais de metas. Instrumentos servem para propósitos humanos e são relativos ao fazer humano, ao passo que órgãos não. Utensílios são humano-dependentes em relação às metas de suas serventias, mas os órgãos não, dado que as metas funcionais dos órgãos são autônomas. Novamente, a insuficiência do critério é por ser abstrativo. A autonomia das metas orgânicas não oferece uma determinação positiva dos objetivos especificamente próprios à serventia dos órgãos. Se a autonomia na diversidade de objetivos funcionais não é suficiente, então a diferença entre órgão e utensílio deve ser buscada na estrutura da própria serventia. É o caráter da própria relação de remissão funcional que precisa ser elucidado.

Tanto órgãos quanto utensílios são caracterizados por relações funcionais de serventia: algo que serve para algo. A característica formal dessa relação é a de dar ou promover uma possibilidade para algo diverso. Assim, por exemplo, algo que serve para bater promove a possibilidade de quebrar, de furar e de separar, mas também dá a

possibilidade de empurrar, de passar, de transpassar e fixar. Servir, ser útil para algo, significa dar uma possibilidade para algo diferente, possibilitar, poder. Portanto, aquilo que serve para algo é doador de possibilidades. Como tal, somente pode promover possibilidades se ele mesmo for possuidor de possibilidades (HEIDEGGER, 1983, p. 321). Em suma, utensílios e órgãos são doadores e possuidores de possibilidades. De acordo com Heidegger (1983, p. 332), essa característica formal não é uma propriedade ou marca adicional identificável nesses objetos, que poderia estar ausente sem prejuízo de suas identidades funcionais. Ao contrário, ter e promover possibilidades não designa uma categoria, mas constitui um modo de ser, e isso significa que há entes cuja **individuação se dá a partir do esquema propriedade-substrato** de propriedades, e há outros que se individualizam a partir do possibilitar, do ser possuidor e doador de possibilidades.

A diferença entre órgão e utensílio deve ser buscada na natureza desse possibilitar, na especificidade de seus respectivos ter e dar possibilidades. É na diferença interna da serventia de ambos, nos modos determinados de ter e promover possibilidades, que reside uma diferença capaz de distinguir ontologicamente órgão e utensílio, fornecendo um ponto de partida para uma determinação autônoma do modo de ser da vida. Heidegger introduz uma diferença terminológica para marcar uma distinção conceitual: utensílios estão prontos e órgãos são aptos (HEIDEGGER, 1983, p. 324). A prontidão (*Fertigkeit*) é a serventia específica dos utensílios, e a aptidão (*Fähigkeit*) é a serventia peculiar apenas aos órgãos. Essa diferença está dada por um duplo aspecto: 1) a relação de pertinência entre o órgão e a sua aptidão, e de pertinência entre o utensílio e a sua serventia (prontidão), e 2) o modo de cada uma das respectivas pertinências. É preciso prestar atenção, portanto, na conexão entre algo que serve e a sua serventia. A proposição fundamental aqui é que os utensílios possuem serventias, possuem uma prontidão ao estarem produzidos, mas os órgãos não. Entretanto, a pertinência é inversa: é a aptidão que possui órgãos. A relação de posse é reversa: utensílios têm prontidão e órgãos são possuídos por aptidões.

Heidegger reconhece que a justificação da inversão na relação de posse e da prioridade da aptidão em relação ao órgão é uma tarefa

complexa. Seria necessário considerar a estrutura do organismo, a multiplicidade e modo de ser dos seus órgãos, e a conexão entre órgãos particulares e o sistema nervoso central, investigando a estimulação, o estímulo e o comando nervoso (HEIDEGGER, 1983, p. 326). No entanto, Heidegger adota outra via, considerando a formação de organelas em organismos unicelulares, que são desprovidos de forma e estrutura, e que não possuem órgãos fixos. O resultado importante é que a aptidão, para a digestão, por exemplo, é anterior aos órgãos, que são formados reguladamente pela aptidão. Esse resultado é generalizado numa proposição geral: as aptidões são anteriores aos órgãos, e elas formam órgãos. Assim, pode-se dizer que os órgãos não possuem aptidões, mas as aptidões formam órgãos si, possuindo-os⁵. Em si os órgãos não são aptos para uma função, mas podem ter uma função apenas na medida em que estão ligados a uma aptidão e essa, por sua vez, ao organismo. O organismo é que, portanto, possui aptidões (HEIDEGGER, 1983, p. 324).

Contudo, não é apenas a conexão entre órgão e serventia que é distinta daquela que há entre utensílio e serventia. O modo da pertinência também é distinto. Esse é um ponto crucial. O utensílio fabricado está pronto e adquiriu uma serventia, uma prontidão. No entanto, ele não está atrelado a essa serventia, no sentido de que é preciso um ato adicional de emprego para que efetivamente ele sirva para o seu propósito, e promovendo possibilidades, ou seja, não há nenhum transladar-se autônomo do utensílio para o propósito para que serve. No caso do órgão, não! Ao ser formado por uma aptidão, o órgão permanece atrelado a ela em um sentido positivo. O órgão não apenas pode servir para algo, mas está servindo efetivamente. O órgão está sempre em uso, ele não é simplesmente útil, mas efetivamente utilizado, ele está a serviço da aptidão. Por assim dizer, não há folga ou pausa para os órgãos, a não ser

⁵ Diga-se de passagem, Heidegger toma em consideração as noções de autoprodução, autodireção e autorrenovação, que já eram apresentadas para distinguir organismos e máquinas. No entanto, dado que a aptidão para a produção, direção e renovação autônomas precisa ser explicada, e que não lhe parece aceitável a admissão de uma força ou agente vital, o apelo a esse esquema diferenciador é interdito, na medida em que impede o próprio surgimento do problema genuíno sobre a essência da vida (HEIDEGGER, 1983, p. 325-326). Além disso, um ponto central não é desenvolvido por Heidegger, referente à relação não indiferente sobre o tempo como critério adicional de diferenciação ontológica entre órgão e utensílio (HEIDEGGER, 1983, p. 328).

aquelas previstas pela própria regulação da aptidão, incluindo-se aqui o caso da atrofia. Estar a serviço significa, portanto, um transladar-se atual da aptidão para a possibilidade promovida pelo emprego do órgão (HEIDEGGER, 1983, p. 330).

Ora, se o órgão está sempre a serviço da aptidão, então é a própria aptidão que deve promover essa modalidade de efetiva utilização. A aptidão deve ser ela mesma qualificada pela condição de estar a serviço, de se efetivar como promotora de possibilidades. Em resumo, tanto na relação de pertinência entre órgão e serventia, quanto no modo da conexão, apresenta-se uma diferença estrutural em relação ao utensílio. Com o transladar-se efetivo para o interior da própria meta a que serve o órgão, abre-se um contexto modal específico e diferente do possibilitar próprio de utensílios e máquinas. Portanto, é no modo de possibilitar, de ter e dar possibilidades que órgãos se diferenciam de utensílios. A antecedência das aptidões em relação aos órgãos e a efetiva translação para os objetivos a que servem os órgãos indicam que são as aptidões que efetivamente possuem e promovem possibilidades.

Não posso examinar em detalhe o desenvolvimento desse critério de diferenciação entre órgãos e utensílios. Menciono apenas dois aspectos adicionais muito importantes. A translação da aptidão para o efetivo uso do órgão permite introduzir a noção de pulsão (HEIDEGGER, 1983, p. 334). As aptidões são impulsionadas, formando órgãos que se encontram sempre a serviço. Heidegger é cauteloso em impedir que sejam trazidas as noções de produção, renovação e direção autônomas para qualificar esse âmbito de translação, precisamente porque a analogia com uma ipseidade humana abriria passo para se falar de uma alma orgânica ou força vital. A dimensão pulsional da aptidão, no entanto, implica uma regulação escalar na translação até a efetiva utilização do órgão. Esse é o ponto de ancoragem para derivar uma noção formal de dimensão, que seria a base para as dimensões espaciais específicas dos organismos (HEIDEGGER, 1983, p. 334). Além disso, a especificidade modal dos órgãos abre passo para a determinação de um sentido especial de propriedade a si dos organismos. A aptidão desloca-se, impelindo-se adiante de si mesma, em direção ao atravessamento de uma dimensão que se finaliza no para quê de seus órgãos. Não obstante, a aptidão preserva-se

junto a si mesma. Há uma propriedade a si do organismo, sem que para tal seja preciso lançar mão das noções de reflexão e autoconsciência (HEIDEGGER, 1983, p. 340). Assim, a translação e a retenção da aptidão na unidade orgânica autorizam a noção de uma identidade não reflexiva.

Retomemos o ponto. No esquema diferenciador apenas a remissão funcional fornece um critério suficiente para distinguir órgão de utensílio. Órgão e utensílio são pertencentes a um mesmo modo de ser: o possibilitar. Contudo, há diferenças essenciais aqui. A específica serventia do órgão (a aptidão), a anterioridade da aptidão em relação ao órgão e o modo de sua conexão interna – estar a serviço e não simples utilidade – permitem dizer que os órgãos pertencem a uma classe específica de ser-possível, de ter e dar possibilidades. Com base nessa diferença, Heidegger formula uma noção de organismo como o estar dotado de aptidões que se articula em aptidões criadoras de órgãos e pulsionalmente transladadas para a efetivação do emprego de órgãos, retendo-se em uma unidade própria a si mesma (HEIDEGGER, 1983, p. 342). Organismos não são suportes de propriedades, mas modos de ser caracterizados como a dotação de aptidões, isto é, ser apto, possuindo e promovendo possibilidades. Não apenas os organismos têm o modo de ser do possível, a vida como tal deve ser assim concebida, tal como podemos ver na seguinte passagem:

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, grifos do autor).

Em suma, tendo submetido o esquema diferenciador a uma avaliação eliminatória dos três primeiros aspectos remissivos, a análise do quarto momento, referente à remissão funcional, abriu passo a uma diferença sustentável entre órgão e utensílio. Essa diferença está situada nos diferentes tipos de ter e dar possibilidades, de tal forma que não é possível tomá-los como diferentes subclasses de um mesmo

ser-possível, ou seja, a possibilidade orgânica não é uma subclasse de um poder-ser comum a utensílios.

Portanto, a vida é possibilidade em sentido próprio e específico. Um resultado surpreendente de toda essa interpretação consiste na qualificação da noção de organismo como insuficiente para a determinação ontológica da vida. Na medida em que os organismos são unidades de aptidões formadoras de órgãos, que possuem e promovem possibilidades, então a noção de aptidão tem um estatuto mais fundamental do que a de organismo. Mais do que organismo, a vida é possibilitação a partir de aptidões formadoras de órgãos. É evidente, portanto, que uma hermenêutica ontológica da vida deve buscar as condições internas que qualificam o modo específico do ser-possível, do possibilitar especificamente orgânico.

A vida como perturbação: a abertura para o não aberto

O problema que se apresenta após a determinação do organismo refere-se à natureza da aptidão. Aptidão para comer, correr, cheirar, perfurar etc. Essas ações são processos, acontecimentos. Qual o estatuto específico desses eventos? Heidegger está convencido de que a descrição indiferenciada desses eventos, da mesma forma que se pode descrever a elevação da temperatura ou o deslocamento pela ação de forças, põe a perder o que é específico de um evento orgânico (1983, p. 344). E o traço formal próprio desses eventos é que se desenrola em face de algo, em contraposição a algo. Assim, o organismo é uma unidade de aptidões para comportamentos. Portanto, a relacionalidade a algo diverso de si mesmo é constitutiva do organismo e da vida. Caso seja possível determinar a estrutura mais básica que possibilita os comportamentos proporcionados pelas aptidões, então se terá chegado a um plano ontológico muito fundamental, a essência do organismo e da vida, a essência mesma da possibilidade orgânica.

Heidegger (1983, p. 349) não deixa a questão sem uma resposta, apesar de reconhecer que se trata de uma abordagem incompleta e aberta do problema, portanto, unilateral. Essa resposta precisa lançar

mão de estudos experimentais sobre o comportamento animal, sobre insetos em particular. Não posso analisar aqui os passos interpretativos que conduzem à resposta para esse problema crucial, mas resumirei o núcleo doutrinal relevante. Como unidade de aptidões que se preserva em todos os seus comportamentos, o organismo permanece retido em si mesmo. A despeito de ligar-se a algo diverso em seu ambiente, o organismo está retido em si, mesmo que não de forma reflexiva ou consciente. Essa retenção não é um encapsulamento, mas, ao contrário, é uma forma de estar completamente tomado pelos correlatos comportamentais que estão presentes a partir da diversidade de aptidões orgânicas. O organismo está tomado, está preso em si e naquilo com o que se comporta. Ao ser perturbado por algo diverso de si mesmo, as pulsões que impulsionam as aptidões permanecem ligadas ao elemento perturbador. Nessa perturbação o organismo é tomado e retido, sem um espaço de jogo para transcender em direção ao que não seja outra perturbação. O organismo está cativo. Cativeiro, é a estrutura fundamental da unidade das aptidões, e determina os comportamentos orgânicos (HEIDEGGER, 1983, p. 347-349)⁶.

A estrutura de cativeiro implica que os comportamentos orgânicos estejam absorvidos, ligados de forma perturbada a algo diverso, algo que, por assim dizer, se apossa do organismo. Essa determinação não implica falta de plasticidade ou diversidade comportamental orgânica, mas sim uma limitação estrutural. Em seus diversos comportamentos, os organismos estão relacionados com algo, mas não apreendem algo como algo. Isso significa dizer que, mesmo possuindo uma abertura para algo, os organismos não estão abertos para algo enquanto algo, isto é, não têm o campo de segunda ordem em que se determina algo como ente ou como não ente (HEIDEGGER, 1983, p. 361). Nem em relação a seu ambiente, nem em relação a si mesmo é possível atribuir ao organismo uma abertura para algo como algo. Em termos fenomenológicos, a estrutura da perturbação cativante significa que aos organismos não está dada a transcendência

⁶ Emprego os termos “cativeiro” e “perturbação” em relação ao termo *Benommenheit*, que poderia ser traduzido como “perturbação cativante” ou mesmo “cativeiro perturbado”.

em direção ao espaço que é a fonte da *significatividade* e que permite que algo apareça como algo determinado e, em última instância, que algo apareça como algo.

Esse é um ponto crucial, pois implica um abismo ontológico (não biológico) entre a vida e a existência humana. No entanto, Heidegger formula um problema ainda mais básico. Organismos comportam-se para com algo, mas não se pode atribuir a esse polo quase-intencional o estatuto concedido pela estrutura do algo enquanto algo. Com o que se relacionam os organismos e os animais no espaço da sua abertura própria, na abertura proporcionada pela perturbação cativada? O que significa ser algo para um organismo? Considerando que os organismos são essencialmente relacionais, o problema não atinge apenas o estatuto ontológico do que se apresenta nos comportamentos orgânicos. Determinar o estatuto do “objeto” que se apresenta na abertura própria da vida é determinar o estatuto ontológico do próprio organismo, da vida como tal. Nos termos de Chuang Tzu, se soubermos em face de que o peixe está feliz, não saberemos apenas o que faz a alegria de peixe, saberemos o que é ser um peixe⁷.

O ponto de partida no tratamento desse difícil problema é a noção de unidade das aptidões orgânicas, que significa inicialmente que as pulsões não ocorrem isoladamente. Os impulsionamentos que promovem os comportamentos regulados pelas aptidões são comutados, formando um círculo. O organismo é envolvido pelo círculo de seus comportamentos pulsionais, sem abertura ou salto para além da comutação das pulsões. O que penetra nesse círculo são elementos desinibidores de pulsões, que desencadeiam os comportamentos. Portanto, na abertura orgânica delimitada pela perturbação, aparece algo que é desinibidor de pulsões (HEIDEGGER, 1983, p. 370). Desse modo, os organismos devem ser vistos como círculos de desinibições pulsionais, que promovem possibilidades a partir das regulações proporcionadas por suas aptidões (HEIDEGGER, 1983, p. 363). Não apenas fica

⁷ O problema para Heidegger não é o de justificar a atribuição de estados intencionais para alguns organismos, mas sim o de determinar a essência ontológica dos organismos pela via da determinação do estatuto daquilo que aparece na abertura própria dos organismos (CARMAN, 2003, p. 48, 50).

novamente evidenciada a identidade relacional dos organismos, mas até mesmo que a corporeidade orgânica precisa ser radicalizada para além de uma unidade morfológica.

Com esses elementos, podemos apresentar o conceito de organismo que seria adequado do ponto de vista ontológico. A vida, como organismo, é uma unidade de aptidões essencialmente ligada a um círculo ambiental de desinibições, no qual aparecem elementos desinibidores de pulsões, que cativam e mantêm o organismo retido em uma perturbação. Desde essas delimitações, os organismos comportam-se com algo e promovem possibilidades. Sendo mais exato, os organismos formam uma complexa articulação de círculos envoltórios, compartilhando parcialmente diferentes círculos e aberturas de desinibição pulsionais.

Dados esses resultados da interpretação ontológica da vida elaborada por Heidegger no curso do inverno de 1929/30, posso destacar agora a estrutura ontológica que autoriza usar não metaforicamente a expressão “mistério na vida”. Convém ressaltar inicialmente que Heidegger caracterizou sua interpretação da essência da vida animal como unilateral (HEIDEGGER, 1983, p. 349). Unilateral porque incompleta e aberta. A abertura refere-se à dependência em relação aos conhecimentos proporcionados pelas ciências da vida, elas mesmas em transformação histórica. A incompletude, por outro lado, diz respeito à ontologia, ou seja, ao projeto ontológico mais amplo em que se insere a ontologia da vida⁸. Além disso, Heidegger também identifica uma incompletude interna ao desenvolvimento da interpretação da vida. A determinação da vida como unidade de aptidões perturbadas em um círculo ambiental formalmente delimitada pelo cativamento sugere uma organização estacionária. No entanto, a vida como possibilitação contida na perturbação cativada é móbil. A incompletude refere-se, portanto, à falta de tratamento do problema do movimento, o qual está ligado ao problema da historicidade da vida.

⁸ Heidegger considerava que a incorporação da ontologia fundamental no projeto mais amplo de uma metafísica do ser-aí (JARAN, 2010) era suficiente para transformar metafísica em ciência crítico-transcendental do ser. Contudo, até mesmo esse projeto é abandonado e a ontologia da vida retorna a um ponto muito preliminar, pois não tem o enraizamento numa problemática metafísica suficientemente clarificada (HEIDEGGER, 1983, p. 349).

Naturalmente, tudo isso leva à questão de uma temporalidade exclusiva da vida (HEIDEGGER, 1983, p. 385).

Entretanto, o movimento dos organismos não é um movimento indiferenciado, mas é qualitativamente determinado, ou seja, a vida desenvolve-se como nascimento, crescimento, amadurecimento, hereditariedade, envelhecimento e morte (HEIDEGGER, 1983, p. 385). Não é por uma contingência que a vida se mobilize nessa qualidade, mas é essencial aos organismos a diversificação em aptidões que têm e promovem possibilidades, mas que definham e morrem. Essa historicidade própria da vida não é pertinente apenas aos indivíduos, mas Heidegger considera que também é preciso inserir o conceito de espécie (1983, p. 386). O tema fica sem elaboração e, por isso, a ontologia da vida permanece incompleta, mas não sem que seja indicado um fenômeno que possui uma função metódica especial no problema da mobilidade da vida: a morte. A vida como abertura perturbada e contida em um cativeiro traça possibilidades da morte, do chegar à morte. Nesse sentido, a pergunta pela morte natural – sem o concurso de causas externas e perigos – é o *locus* metodologicamente especial para considerar o problema do movimento vital. A morte está intrinsecamente ligada àquilo que é mais interno ao movimento qualitativo da vida (HEIDEGGER, 1983, p. 387). Portanto, a morte é a pedra de toque, como diz Heidegger (1983, p. 387-388), para saber se a pergunta pela essência da vida foi posta de modo originário.

Apesar da incompletude, a historicidade da vida não implica uma restrição no resultado alcançado, a saber, que os organismos possuem uma abertura para algo, mas permanecem cativos do círculo de desinibições pulsionais. A condição de perturbação, aturdimento, cativamento retira dos organismos a estrutura do algo como algo, que é a estrutura indicativa da transcendência para ser, indicativa da diferença entre ser e ente, a qual, por seu turno, torna possível a diferença entre ente e não ente. Desse modo, os organismos estão abertos, mas não a algo como algo, nem a algo diverso de si, nem a si mesmos.

É em relação a essa falta da estrutura transcendental do algo enquanto algo que Heidegger usa um termo que contém como radical a palavra “enigma” (*Rättsel*). O comportamento animal, promovido pela

desinibição de pulsões num círculo ambiental, tem uma característica de afastamento. Não se trata que o polo objetual do comportamento seja devorado, retirado, distanciado, pois se conhecem comportamentos de jogo, construção e cuidado no âmbito animal (HEIDEGGER, 1983, p. 364). O afastamento se dá no plano estrutural: expostos a algo, o aturdimento perturbado dos organismos afasta a apreensão de algo como algo, e nisso há uma enigmaticidade (*Rätselhaftigkeit*) (HEIDEGGER, 1983, p. 367). Há um enigma intrínseco à vida: nela acontece uma abertura constitutiva na qual não comparece algo como aberto. Na expressão de Agamben (2005, p. 80): a vida animal está exposta a um não desocultamento.

Heidegger declarou que não há “nenhum indício” (*kein Anzeichen*) de que os animais assumam ou possam assumir uma atitude em relação ao ente enquanto ente (HEIDEGGER, 1983, p. 368). Esse é um ponto que sinaliza a abertura da interpretação ontológica, pois é plausível admitir que se obtenham indícios dessa possibilidade, ou, quiçá, desse fato⁹. Contudo, essa é uma possibilidade que Heidegger manteve afastada em todo o seu pensamento sobre a vida animal, assumindo uma posição considerada discutível, quando não falsa, até mesmo por aqueles que seguiram seus passos. A falta da estrutura do algo enquanto algo nos organismos revela um abismo entre a vida e a existência humana (HEIDEGGER, 1983, p. 384). Portanto, não apenas há um enigma na vida animal, mas um abismo fende a proximidade entre existência humana e vida. Não obstante, tal como Chuang Tzu, Heidegger acredita decididamente na possibilidade de uma passagem que leve por sobre o abismo, chegando ao cerne mais íntimo da vida. A enigmaticidade da vida animal conduz a uma pergunta que está distante de qualquer ceticismo em relação à possibilidade de se saber, mesmo com o abismo em frente, o que é essência da vida. Como veremos a seguir, é esse caminho que conduzirá ao mistério na vida.

⁹ Os estudos sobre cultura em primatas (WHITEN et al., 1999) e sobre o pensamento em animais não linguísticos (BERMÚDEZ, 2003) apresentam fortes contracasos à afirmação feita por Heidegger no início de 1930. Ver também os estudos sobre filosofia da mente animal em Lurz, 2009.

Já antes de iniciar a interpretação da essência da vida, Heidegger discutiu o problema metodológico sobre a possibilidade de uma determinação ontológica não comparativa da vida. Essa dificuldade foi descrita como a possibilidade de uma transposição para o interior do contexto orgânico da vida, ou seja, é possível para a existência humana determinar o que é a vida a partir dela mesma? Na medida em que os organismos possuem uma dimensão de relacionamento com algo diverso, então com eles está dado um âmbito de transposição possível. É possível, portanto, transpor-se para esse círculo e determinar aquilo com o que se comportam os organismos. Na medida em que são relacionais, a determinação daquilo com o que os organismos se comportam é, em última instância, uma determinação ontológica dos próprios organismos (HEIDEGGER, 1983, p. 295-296). Saber com o que e como a vida se relaciona com algo é saber o que é a vida. A fenomenologia objetiva da vida, para usar um termo de Nagel (1971, p. 178-179), não é um procedimento de transposição, nem de empatia: não se trata de tornar-se algo diverso – tornar-se animal – ou mesmo de colocar-se afetivamente no lugar do outro, sentindo em conjunto com outro. Heidegger (1983, p. 299) concebe um procedimento de acompanhamento, designando com isso a possibilidade de trilhar em conjunto, preservando a própria identidade, as vias comportamentais dos organismos. O acompanhamento fenomenológico é uma possibilidade existencial, e, como tal, está intimamente exposta à historicidade e à liberdade da existência humana.

No entanto, apesar do campo aberto para essa fenomenologia no acompanhamento com animais, Heidegger considera que os seus próprios resultados interpretativos têm uma limitação estrutural: continuam sendo resultados obtidos por comparação. A essência da vida animal foi conceitualizada como unidade de aptidões limitada pela perturbação. A perturbação é uma exposição do comportamento a algo diverso, mas que também retira dessa abertura a estrutura do algo como algo. A essência da vida é determinada como a falta do horizonte de descobrimento de algo como algo. Nesse sentido, a interpretação é decisivamente comparativa, pois toma por base a estrutura ontológica fundamental da existência humana: a transcendência para ser que

informa os comportamentos humanos com a estrutura intencional da compreensão de ser e do algo como algo. Se assim for, então a ontologia da vida estará sob uma cláusula deflacionária que a enfraquece muito: ainda é comparativa e abstrativa, ainda é antropocêntrica, ou melhor, ontomórfica. Ao fim e ao cabo, a privação na essência da vida, a chamada pobreza de mundo dos animais, é comparativa, e precisaria ser abandonada como tese interpretativa sobre a essência da animalidade (HEIDEGGER, 1983, p. 393-394).

Nesse ponto, Heidegger (1983, p. 395) faz um movimento ainda mais surpreendente, afirmando que é possível uma determinação não comparativa de uma privação na essência íntima da vida animal. Em outros termos, é possível determinar a existência de uma privação não comparativa na essência da vida, que é obtida sem tomar como base comparativa a condição existencial de abertura para a diferença ontológica e tudo o que se segue daí. O movimento é também surpreendente porque nos leva de volta à passagem sobre a alegria dos peixes citada ao início. A questão é saber se estamos autorizados a atribuir aos organismos vivos uma falta em meio à possibilidade de uma posse: um não ter em meio ao poder ter. Mesmo sem ter universalidade, em certas variantes a privação implica um sofrimento. Em que medida se pode admitir um sofrimento e um mal atravessando o reino da vida em geral? Na medida em que antigas tradições humanas já expressaram desse modo um acompanhamento com a vida que compartilhou uma tal privação, um tal sofrimento.

Citando Paulo e os Apócrifos, Heidegger lembra que não é preciso compartilhar da fé cristã, e nem mesmo de algum tipo de pessimismo, para compreender aquela expressão que reconheceu o olhar nostálgico das criaturas para as quais os caminhos se tornaram estreitos, tristes e laboriosos (1983, p. 396). Em outros termos, o que foi expresso na tradição judaico-cristã acerca de uma tristeza nostálgica própria da vida pode ser compreendido como o reconhecimento de uma privação intrínseca, tal como podemos ler na seguinte passagem:

Pois com o seu estar aberto para o elemento desinibidor, o animal é, em sua perturbação, essencialmente expelido em direção a um outro.

Em verdade, este outro jamais pode ser revelado para ele nem enquanto um ente, nem enquanto um não-ente, mas sempre traz consigo enquanto desinibidor, com todas as variações aí envolvidas na desinibição, um abalo essencial na essência da animalidade (HEIDEGGER, 1983, p. 313).

Visto sob outro ângulo, a abertura para um não desocultamento, o estar expelido e exposto a algo que, no entanto, não se abre como ente nem como não ente, promove uma comoção na própria essência da vida. Tal comoção não precisa ser entendida necessariamente como um mal, ou como sofrimento, e talvez possam ser raras as ocasiões em que um compartilhamento humano permita acompanhar esse abalo. Entretanto, na hipótese de que aconteçam tais ocasiões de compartilhamento (e o texto bíblico pode ser um testemunho de tal possibilidade), então se pode atribuir uma privação na essência mesma da vida. A vida é um poder-ser historicamente comovido, abalado, inserido num movimento que tem na morte um momento essencial. Esse abalo essencial na vida também permite compreender porque, mesmo assumindo que os animais não morrem como os humanos (HEIDEGGER, 1983, p. 388), o morrer da vida orgânica não é um simples terminar, o fechamento de uma série. A elucidação da conexão interna entre a comoção a que está exposta a vida com o definhar das possibilidades – a morte orgânica como o não promover mais possibilidades – não foi elaborada por Heidegger. Ela está relacionada, entretanto, com o enigma antes referido. Como deve estar constituído ontologicamente um ente, para que seja capaz de, no transcurso de seu movimento de formação e definhamento de possibilidades, sofrer um abalo em razão de sua exposição a um não desocultamento? Essa questão conduz, finalmente, ao que denominei de “mistério na vida”.

O mistério na vida

Nos *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, Heidegger não utiliza a palavra mistério (*Geheimnis*), que se tornará central no posterior

desenvolvimento do seu pensamento sobre o ser e sobre a verdade. Não obstante, a sua interpretação da essência da vida identifica uma estrutura de opacidade que admite ser nomeada com a expressão “o mistério na vida”. A vida em geral, e a vida animal em particular, é determinada por um abalo, uma comoção essencial relativa à sua exposição ao não desocultamento: uma abertura para o não aberto, que deve impedir o emprego do conceito de ente para descrever os correlatos comportamentais na abertura da vida. A seguinte passagem aponta para o que designo com o termo “mistério”:

A dificuldade do problema reside no fato de o nosso modo de questionamento sempre impor a interpretação desta pobreza de mundo e deste envolvimento característico do animal no círculo a partir do pressuposto de que isto com o que ele se liga e o modo como ele se liga é um ente. Nós colocamos aqui a questão como se esta ligação mesma fosse uma ligação ontológica aberta para o animal. Uma vez que isto não procede, somos levados à tese de que *a essência da vida só é acessível no sentido de uma consideração desconstrutiva*; o que não significa que a vida seja menos valiosa ou esteja em um nível inferior ao ser-aí humano. A vida é muito mais um âmbito que possui uma riqueza de abertura tal que o mundo humano talvez não conheça de forma alguma (HEIDEGGER, 1983, p. 371, grifo do autor).

O procedimento desconstrutivo se impõe porque toda forma de interpretação traz consigo as determinações articuladas da nossa, humana, compreensão de ser. Nos compartilhamentos com a vida que devem guiar a fenomenologia objetiva da vida é preciso sempre operar uma negação. Daqui resulta que nem mesmo a categoria de ente pode ser empregada: animais se comportam com algo, mas que não se lhes aparece nem como ente, nem como não ente. Esse procedimento desconstrutivo chega a um fim? Por que, como na via apofática, a negação é continuada? Porque há um mistério na estrutura ontológica da vida. “Mistério” não significa aqui apenas algo desconhecido, ou algo que se deriva de uma limitação nas capacidades e práticas cognitivas humanas. Mistério está relacionado com um fechamento e um ocultamento estruturais, não contingentes e não elimináveis. Utilizo a

palavra “mistério” no sentido que Heidegger elucidou no pequeno texto *Gelassenheit*, designando o âmbito daquilo que se oculta precisamente ao vir ao nosso encontro: o que se nos mostra, mas ao mesmo tempo se retira (HEIDEGGER, 2004, p. 24).

Esse âmbito se encontra na essência mesma da vida e pode ser descrito como a impossibilidade de um compartilhamento completo no acompanhamento da abertura intencional humana com a abertura perturbada da vida animal. Heidegger admite como certa a possibilidade de uma transposição para o interior da abertura orgânica, ou seja, podemos compartilhar em nossa abertura intencional aquilo com o que estão relacionados os comportamentos dos organismos. Entretanto, esse compartilhamento não é completo. Algo permanece fora da abertura humana, mas não por uma razão localizada na abertura existencial, no alcance cognitivo ou expressivo das práticas epistêmicas. É a própria vida, segundo Heidegger (1983, p. 308), que impede uma transposição completa, um acompanhamento final e exaustivo. Se assim for, mesmo que a historicidade da existência e das formas de descobrimento possa ampliar continuamente o compartilhamento com a abertura dos animais, sempre nos fica oculto algo presente no campo ambiental dos organismos. Considerando a identidade relacional dos organismos, conclui-se que algo da essência dos animais, dos organismos e da vida se retira de nossa abertura, permanecendo oculto. Assim sendo, esse é um aspecto central em que se pode falar de um mistério na vida.

Como observação final, menciono apenas uma questão relacionada a esse resultado ontológico de segunda ordem. Qual a atitude existencialmente adequada em relação ao reconhecimento do mistério na vida? Não por acaso, Heidegger emprega a expressão sublimidade (*Erhabenheit*) para caracterizar o movimento interno da vida (1983, p. 402-403). Na medida em que há um elemento sempre oculto na vida, tem-se uma analogia com uma totalidade que nunca se faz completamente abarcada. Ao mistério corresponde uma atitude que Heidegger designou como contenção (*Verhaltenheit*) (HEIDEGGER, 1983, p. 397). Contenção como guarda do mistério na vida não significa descrédito do conhecimento, da ciência e da linguagem capaz de dizer a vida. Se admitida uma relação de mútua

dependência entre ciência e ontologia, a admissão de uma estrutura de ocultamento necessário deve afetar a maneira de conceber o conhecimento e as práticas cognitivas em relação à vida. Diferentemente de implicar uma conclusão cética ou anticientífica, o reconhecimento do mistério desempenha uma função normativa nos conceitos de organismo e vida, da qual talvez se possa derivar uma responsabilização nas práticas discursivas, não exclusivamente científicas, sobre a vida. Nesse caso, o diálogo sobre a alegria dos peixes ainda é esclarecedor, pois se no enigma há um fator de admiração que cativa os seres humanos em sua condição de descobridores e investigadores, essa mesma admiração não pode derivar em um ofuscamento da própria situação compreensiva, circundada pelo oculto do mistério.

Um problema crucial resulta dessas considerações, apesar do evidente anacronismo com que está marcado o vocabulário do abismo, do enigma e do mistério diante da velocidade e gigantismo científico-tecnológicos: em que medida o reconhecimento da sublimidade do que permanece oculto em tudo que se torna descoberto implica uma limitação no imperativo de ampliação continuada do conhecimento? Naturalmente, não há como abordar essa questão aqui, mas registro como especulação final a hipótese de que o sacrifício potencialmente implicado nessa limitação não atingiria apenas o intelecto. Com o desenvolvimento do pensamento maduro sobre a técnica moderna na história do ser, Heidegger aparentemente colocou-se numa posição para a qual nem mesmo a alternativa formulada por Max Weber está mais aberta: não há abrigo nos braços das velhas Igrejas para quem realizou o sacrifício do intelecto diante do mistério na vida.

Referências

AGAMBEN, G. **Lo abierto. El hombre y el animal**. Valencia: Editorial Pre-Textos, 2005.

BERMÚDEZ, J. L. **Thinking without words**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

CARMAN, T. **Heidegger's analytic**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

FOLTZ, B. **Inhabiting the earth**. New York: Humanity Books, 1995.

HANSEN, C. The relatively happy fish. **Asian Philosophy**, v.13, n. 2-3, p. 145-164, 2010.

HEIDEGGER, M. **Die Grundbegriffe der Metaphysik Welt: Endlichkeit - Einsamkeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

HEIDEGGER, M. **Die Grundprobleme der Phänomenologie**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

HEIDEGGER, M. **Gelassenheit**. 13. ed. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004.

HEIDEGGER, M. **Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant**. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2006.

JARAN, F. Toward a metaphysical freedom: Heidegger's Project of a Metaphysics of Dasein. **International Journal of Philosophical Studies**, v. 18, n. 2, p. 205-227, 2010.

LURZ, R. W. **The philosophy of animal minds**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

NAGEL, T. What is like to be a bat? In: NAGEL, T. **Mortal Questions**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

PETZET, H. W. **Encounters and dialogues with Martin Heidegger, 1929-1976**. Chicago: Chicago University Press, 1993.

REIS, R. R. Natureza e normatividade na hermenêutica ontológica de Martin Heidegger. **Natureza Humana**, v. 12, n. 2, p. 1-46, 2010a. (Parte 2).

REIS, R. R. Natureza e normatividade na hermenêutica ontológica de Martin Heidegger. **Natureza Humana**, v. 12, n. 2, p. 1-30, 2010b. (Parte I).

TORRES, J. C. B. Sobre a distinção heideggeriana entre órgão e instrumento e a revolução biológica contemporânea. **Revista Filosófica de Coimbra**, v. 19, p. 315-340, 2010.

TSCHUANG-TSE, R. G. T. T. **Deutsche Auswahl von Martin Buber**. Zurich: Manesse Verlag, 1951.

WHITEN, A. et al. Cultures in chimpanzees. **Nature**, v. 399, p. 682-685, 1999.

Recebido: 28/10/2011

Received: 10/28/2011

Aprovado: 21/03/2012

Approved: 03/21/2012