

DA NOÇÃO DE ORGANISMO NO EMERGENTISMO ONTOLÓGICO DE MARTIN HEIDEGGER

Rodrigo Benevides Barbosa Gomes¹

Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR)

 <https://orcid.org/0000-0002-0220-0503>

E-mail: rodrigobenevides.bg@gmail.com

RESUMO:

Ao contrário de ontologias de cunho pansiquista presente na obra de autores como Alfred North Whitehead e Gottfried Leibniz, Martin Heidegger propõe uma perspectiva emergentista ilustrada em sua célebre distinção na qual se afirma que a pedra é sem mundo, o animal é pobre de mundo e o homem é formador de mundo. Admitindo a ultrapassagem ontológica qualitativa que há entre matéria e vida ou não-intencionalidade e intencionalidade, Heidegger advoga por um emergentismo fenomenologicamente justificado. Dito isso, o artigo visa demonstrar como a ontologia heideggeriana pressupõe a distinção qualitativa entre esfera física, biológica e humana ao examinarmos o conceito de organismo proposto pelo filósofo alemão.

PALAVRAS-CHAVE: Heidegger; Ontologia; Emergentismo; Metafísica; Naturalismo.

ON THE NOTION OF ORGANISM IN MARTIN HEIDEGGER'S ONTOLOGICAL EMERGENTISM

ABSTRACT:

Contrary to pansychist ontologies present in the work of authors such as Alfred North Whitehead and Gottfried Leibniz, Martin Heidegger proposes an emergentist perspective illustrated by his well known distinction in which the stone is worldless, the animal is poor in world and men is world-forming. By admitting the qualitative ontological surpassing between matter and life or non-intentionality and intentionality, Heidegger advocates for a phenomenological justified emergentism. That being said, the paper demonstrates how Heidegger's ontology presupposes a qualitative distinction between physical, biological and human spheres by describing the concept of organism proposed by the german philosopher.

KEYWORDS: Heidegger; Ontology; Emergentism; Metaphysics; Naturalism.

¹ Doutor(a) em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR), São Carlos – SP, Brasil.

Introdução

Em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica* (2011), Martin Heidegger se utiliza da obra de Jakob Von Uexküll² ao argumentar que a demarcação do irrompimento da vida se dá no instante em que um determinado arranjo da matéria viabiliza a instauração normativa de um meio circundante atrelado a necessidades vitais. A vida, portanto, se traduz na emergência de um ponto de vista ou, mais precisamente, de um *Umwelt*.³ Na mesma linha, o médico e filósofo francês Georges Canguilhem afirma que “Viver é, mesmo para uma ameba, preferir e excluir.” (CANGUILHEM, 2009, p. 52). Ao pensar o vivo como aquilo que prefere e exclui, pode-se inferir que o conceito de vida significa o brotamento de um campo normativo idiossincrático, ou seja, estar vivo implica na delimitação perceptual de um entorno (*Umwelt*) que corresponde a discriminações valorativas fundamentadas nas necessidades vitais específicas de um dado organismo. Como diz Silvana de Souza Ramos, “um estímulo só ganha sentido para o animal e, por conseguinte, gera comportamentos, porque se apresenta ao organismo pela mediação do interesse vital que nele desperta.” (RAMOS, 2013, p. 32).

O grau de intencionalidade que discrimina e fundamenta o leque de possibilidade comportamental de uma ameba está evidentemente longe do tipo de campo fenomenológico característico ao homem. Não há qualquer evidência que protozoários sejam de algum modo conscientes, entretanto, apesar da gritante diferença, não é difícil assumir (ou pelo menos aceitar a possibilidade) que, da ameba ao homem, o que ocorre está mais próximo de um avanço gradativo que de uma ruptura qualitativa. Dito de outro modo, parece incontroverso afirmar que a distância entre uma ameba e um ser humano é menor que a distância entre uma pedra e uma ameba, ou seja, o caminho da ameba ao homem é mais inteligível que o da pedra à ameba. Todavia, se adotarmos a tese pampsiquista, pode-se indagar o seguinte: se é crível cogitar a continuidade entre a percepção de um protozoário e a de um mamífero, por que não dar um passo adiante e admitir que tal gradação perceptiva que desemboca na consciência humana perpassa, na verdade, a totalidade da *physis* e participa da constituição de quarks, elétrons, pedras e etc.? No fundo, o âmago do argumento a favor do pampsiquismo remonta ao princípio de Parmênides (οὐδὲν ἔξ οὐδενός), eternizado em latim por Lucrécio: *Ex Nihilo Nihil Fit*. Ao negar a possibilidade lógica de que a vida e a consciência possam surgir do não-vivo e do não-consciente, o pampsiquismo defende, em suma, que todo e qualquer configuração da matéria já deve conter aquilo que subjaz os fenômenos da vida e da consciência, pois o Ser não pode vir do Não-Ser.

Assumir a ontologia pampsiquista implica em aquiescer toda ocorrência da esfera biológica como manifestação (em um grau mais desenvolvido) de algum princípio ou propriedade que já atravessa todos os domínios de configuração da *res extensa*. Como diria Alfred North Whitehead, talvez o mais proeminente pampsiquista do século passado, “Não há nada na realidade que seja um mero fato inerte. Toda realidade possui sensibilidade: ela sente e é sentida.” (WHITEHEAD, 1979, p. 310, tradução nossa). Whitehead quer dizer com isso que, após a mudança de paradigma ocorrida na física durante a primeira metade do séc. XX, toda investigação no campo das ciências naturais se resume agora a um “estudo dos organismos. A biologia é o estudo dos organismos maiores, ao passo que a física é o estudo dos organismos menores.” (WHITEHEAD, 2006, p. 132). Não há uma passagem do não-vivo ao vivo, mas apenas um *continuum* no qual ‘organismos maiores’ derivam de ‘organismos menores’. Pensar a vida como proveniente da não-vida seria, por esse prisma, tão ilógico quanto postular o Ser como oriundo do Não-Ser.

² Cf. UEXKÜLL, J. *A Foray into the Worlds of Animals and Humans* (2010).

³ “Jakob Von Uexküll, um biólogo alemão, chamou atenção para o ponto de vista do animal, chamando-o de *Umwelt*. [...] Cada organismo, diz ele, percebe o ambiente à sua própria maneira” (DE WAAL, 2016, p. 7, tradução nossa). Cf. WAAL, F. *Are we smart enough to know how smart animals are?* (2016).

Além de Whitehead, a história do pensamento ocidental conta com outras posições similares em figuras como Gottfried Leibniz⁴ e William James⁵. Na tradição fenomenológica husserliana da qual Heidegger pertence, Maurice Merleau-Ponty se aproxima dessa visão nos escritos de seus últimos anos ao tentar harmonizar sua ontologia com as de Whitehead e Schelling⁶. A relação que o francês faz entre o elemento químico enxofre e o animal cachorro deixa claro o porquê de o agruparmos com os filósofos aludidos.

É por um desenvolvimento interno, e não por uma ruptura, que se passa do ser físico ao ser vivo. Se considerarmos produtos finitos como o enxofre e o cão, há entre eles diferenças de organização que a reflexão pode fornecer, mas há sobretudo um mesmo produto elevado a duas potências diferentes de organização, e trata-se de encontrar a qualidade percebida concentrando nosso pensamento nessa experiência, tal como se apresenta. (MERLEAU-PONTY, 2006, pp. 65-66)

Heidegger, ao contrário, defende que há de fato uma ruptura, colocando-o assim em franca oposição a tal gradação ou ‘desenvolvimento interno’ pampsiquista familiar ao pensamento de alguém como Merleau-Ponty e Whitehead⁷. Curiosamente, o próprio Merleau-Ponty é exemplo do tipo de emergentismo que apresentaremos mais à frente na figura de Heidegger. Em sua primeira obra, *A Estrutura do Comportamento* (1942), Merleau-Ponty oferece uma definição emergentista para caracterizar a ontologia subjacente ao seu projeto de descrição dos padrões comportamentais diferenciados do homem enquanto ser imerso em um mundo de linguagem. No entanto, sua obra tardia rejeita tal ontologia ao se aproximar das formulações de Whitehead e Schelling. Heidegger, por sua vez, oferece-nos uma posição decididamente contrária.

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 *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 (objeto material) é *sem-mundo*; 2. o animal é *pobre de mundo*; 3. o homem é *formador de mundo*. (HEIDEGGER, 2011, p. 230, grifo do autor).

A pedra é ausência de acesso ao ente e, uma vez que o mundo de um ser vivo se define como aquilo que é acessível a um determinado ponto de vista (*Umwelt*), a pedra é, portanto, uma configuração *sem-mundo* da matéria, um arranjo não-vivo, não-biológico. O próprio Heidegger admite que tais descrições soam banais para aqueles que intuitivamente adotam a visão emergentista: “Estas reflexões são óbvias, há muito correntes, tanto que não se compreende por que fazer tanto barulho por isto.” (Ibid., p. 250). Porém, esse esforço de diferenciação entre as diversas configurações da matéria se faz necessário quando pensamos naqueles que impõem a indagação pampsiquista, a saber, como pode o vivo brotar do não-vivo? Se nada vem do nada, como a intencionalidade poderia derivar de algo que não possua, ao menos em germe, a essência

⁴ Cf. LEIBNIZ, G. *A Monadologia e outros textos* (2009).

⁵ Cf. JAMES, W. *A Pluralistic Universe* (1988).

⁶ Cf. MERLEAU-PONTY, M. *A Natureza: Curso do Collège de France* (2000).

⁷ Convencionou-se na literatura anglo-saxã classificar a filosofia de Whitehead como pampsiquista, porém, o termo é escorregadio e enganoso. A nosso ver, uma melhor caracterização para ontologias como as do britânico ou as de Merleau-Ponty e William James se dá no uso do termo *panprotopsiquismo*, assim definido por David Chalmers: “[...] *panprotopsiquismo*: grosso modo, é a visão de que as entidades fundamentais são protoconscientes, isto é, que elas possuem certas propriedades especiais que são precursoras da consciência e que, coletivamente, podem originar consciência em sistemas maiores.” (CHALMERS, 2013, p. 2, grifo do autor, tradução nossa).

da atividade perceptiva? Essa lacuna explanatória, também conhecida como *Leibniz's Gap* ou *Hard Problem of Consciousness*, definitivamente legitima o desafio pampsiquista, impondo assim uma dificuldade lógica ao emergentismo. Pode soar trivial afirmar que a pedra não possui capacidade perceptiva, mas descartar sumariamente a possibilidade de que haja na matéria que a compõe alguma propriedade ou mônada que pré-configura a vida e a consciência não é tarefa simplória. Dito isso, vale ressaltar que Heidegger não parte da ciência natural positiva para sustentar sua tese (somente em um momento posterior ele se utiliza de dados da biologia, como veremos). Sua perspectiva é, essencialmente, fenomenológica. É pela descrição fenomênica do ponto de vista do *Dasein* que o filósofo alemão pretende argumentar a favor da diferenciação qualitativa mencionada. Heidegger, portanto, decide a favor do “caminho da consideração comparativa” (Ibid., p. 231), admitindo assim que seu argumento “não é uma tese zoológica, mas sim uma tese *metafísica*.” (Ibid., p. 242, grifo do autor). Metafísica por não partir do esforço empírico-indutivo, apenas intuída e descrita fenomenologicamente para um possível uso posterior na própria ciência. Desse modo, a tese heideggeriana pretende apenas tornar-se um recurso conceitual passível de utilização ulterior na esfera científica se, e somente se, mostrar-se adequada aos eventuais fatos empiricamente coletados. Heidegger, então, visa oferecer um pressuposto teórico que oriente a atividade científica e não um conceito que seja retirado dela: “esta proposição [emergentismo ontológico] não pode ser um resultado da investigação zoológica, mas precisa ser sua *pressuposição* [...] se reside na tese uma pressuposição para toda a zoologia, então ela não pode ser primeiramente conquistada através da zoologia” (Ibid., p. 241).

Dito isso, o artigo visa, primeiramente, demonstrar a posição heideggeriana ao examinar os três postulados que categorizam os entes mencionados: matéria física como um ente *sem-mundo*; matéria animal como um ente *pobre de mundo*; matéria humana como um ente *formador de mundo*. Por fim, veremos o que caracteriza, segundo Heidegger, um organismo, de modo a evidenciar o caráter emergentista de sua ontologia.

I

Heidegger define sua investigação como um esforço de comparação fenomenológica entre pedra, animal e homem. No entanto, tal delimitação já impõe, como se vê, uma diferenciação entre os três domínios. O ponto de partida da análise já parece pressupor aquilo que se pretende concluir. Como justificar que, desde o início, se deve presumir um salto entre animal e homem ou pedra e animal? Heidegger admite esse impasse, mas também fornece as bases que legitimam sua postura, isto é, toda a questão gira em torno de estabelecer a via de análise que pode fornecer algum vislumbre acerca daquilo que define cada alçada do Ser. Tal via se dá pela análise fenomenológica do vivente.

Encontram-se como tema para a consideração comparativa: coisas materiais (pedra), animal, homem. Por conseguinte, para que nos movamos no interior do tema, já precisamos ter à disposição diferenças essenciais entre estes três. Ou precisamos ter ao menos a possibilidade de nomear a qualquer momento tais diferenças. A questão é que a própria diferença entre homem e animal é difícil de determinar. Em verdade, é fácil dizer: um é um ser racional, o outro é irracional. Mas a questão é justamente: o que significam aqui razão e irracionalidade? Mesmo se isto é clarificado, permanece incerto se justamente esta diferença é o mais essencial e metafisicamente relevante. [...] não temos de estar em condições de dar informações sobre como homens e animais se diferenciam em um aspecto qualquer, mas sim sobre o que perfaz a *essência da animalidade* do animal e a *essência da humanidade* do homem, assim como sobre através de que perguntas tocamos em geral a essência de tais entes. Só podemos determinar uma vez mais a animalidade do animal se estiver claro o que perfaz a *vitalidade do vivente* em sua diferença ante o sem-vida, ante o que não tem sequer a possibilidade de morrer. Uma pedra não pode estar morta porque não vive. (HEIDEGGER, 2011, pp. 231-232).

Com isso, Heidegger aponta o fio que conduz sua investigação fenomenológica: trata-se aqui de definir o que é o vivente, compreender a “Constituição fundamental da vida” (Ibid., p. 233) para que, enfim, seja possível discernir entre fisicalidade, animalidade e humanidade. No entanto, vale ressaltar que Heidegger admite não pretender esgotar a questão. Como veremos mais adiante, apesar do filósofo alemão definir univocamente o que é um organismo, ainda há uma hesitação em sua definição do que é de fato o fenômeno da vida.⁸

Nunca é demais lembrar que “um fato por si só não nos oferece nada - todo e qualquer fato conduzido ao campo de investigação é já transpassado por uma interpretação.” (Ibid., p. 246). É exatamente no terreno que oferece conceitos interpretativos aos fatos que Heidegger decide atuar para contribuir na definição do vivente. Além disso, tal esforço, a seu ver, define a atuação do filósofo como tal. O papel da filosofia, diz Heidegger, é servir como uma espécie de arcabouço conceitual que paira sobre as ciências, se permitindo também ir além delas (o que definitivamente afasta sua perspectiva do neopositivismo do Círculo de Viena); a filosofia é como que uma atividade metalinguística crítica que se alimenta dos fatos empiricamente coletados: “A ciência não se insere aí porque já está por demais entregue à utilidade prático-técnica. O que restou e resta mesmo é: a filosofia produz conceitos fundamentais e a ciência distribui fatos.” (Idem). Apesar disso, há uma inquestionável e inultrapassável unidade interna entre ciência e atividade teórica: “Não se deve cindir, com isto, investigação positiva e metafísica, jogando-as uma contra a outra.” (Ibid., p. 244). Metafísica e ciência, nesse prisma, são momentos de um só empreendimento, a saber, o desvelamento (*Aletheia*) do Ser.

Definido o papel do filósofo, podemos agora retomar a investigação que nos ocupa. Pois bem, ao contrapor o homem ao animal, Heidegger afirma que “esta diferença se revela como uma diferença do grau dos níveis de plenitude na posse do ente respectivamente acessível.” (Ibid., p. 249). Com isso, Heidegger pensa a abertura ou acessibilidade ao ente a partir do homem como referência. O mundo, ou campo fenomênico de um dado organismo, é nada mais que “a soma do ente acessível, seja para o animal ou para o homem, variável segundo a abrangência e a profundidade de penetração;” (Ibid., pp. 249-250). É importante notar que não há em Heidegger a tentativa de relativizar os diferentes domínios fenomenológicos dos seres vivos. Para o filósofo, não há dúvida alguma quanto a superioridade da abrangência fenomenológica humana, pois ao “ler as mais recentes pesquisas biológicas com um olhar filosófico, nós encontraremos aí uma ampla possibilidade de ilustração desta tese [o animal é pobre de mundo].” (Ibid., p. 248). Heidegger pode muito bem ser caracterizado pela antropologia contemporânea como um autor antropocêntrico ao delinear sua ontologia colocando a perspectiva humana no centro, mas o aluno de Husserl não se importaria. A seu ver, não há evidências que abalem a posição privilegiada do *Dasein*. É fato que “se tornou usual desde J. v. Uexküll falar de um *mundo ambiente* [*Umwelt*] dos animais” (Ibid., p. 248, grifo do autor), porém, a possibilidade de atuação e percepção dos organismos não-humanos é, ao que tudo indica, limitada em comparação. Ela não é igualmente elástica como a do homem que possibilita, no espaço de uma ou poucas gerações, mudanças substanciais no que diz respeito ao comportamento alimentar, econômico, sexual, cultural, etc. Os fatos coletados pela biologia nos informam inequivocamente que “o animal está encerrado em seu mundo ambiente [*Umwelt*] como em um tubo que não se amplia nem estreita.” (Ibid., p. 256). Por outro lado, quando Heidegger diz que o animal é *pobre de mundo*, não significa negar que haja

⁸ Para discussões na qual se pretende estabelecer sem rodeios o que é o ser vivente, recomenda-se a leitura da obra do ex-aluno de Heidegger, Hans Jonas, da qual comentaremos no decorrer do artigo. Uma outra conceituação - bastante próxima da de Jonas - se encontra na noção de *autopoiese* apresentada por Humberto Maturana e Francisco Varela. No âmbito da ciência física, por sua vez, a visão de Erwin Schrödinger ainda mantém-se relevante. Cf. SCHRÖDINGER, E. *O que é vida?* (1997); MATURANA & VARELA. *De Máquinas e Seres Vivos - Autopoiese: A Organização do vivo* (1997); JONAS, H. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology* (1991).

aspectos perceptuais de determinadas espécies que, colocados lado a lado, se provem superiores aos do homem. Não há da sua parte a omissão da evidente existência de caracteres que ultrapassam diversas de nossas funções cognitivas.

Contudo, mesmo uma meditação rudimentar torna questionável se a pobreza é em si necessariamente o menos ante a riqueza. Poderia ser justamente o inverso. [...] Pois se comparamos, por exemplo, a capacidade de captação do olhar de um falcão com a do olhar humano ou a capacidade olfativa do cachorro com a do homem, caímos imediatamente na maior aporia junto à pergunta pela maior ou menor plenitude de cada um deles na acessibilidade do ente. (HEIDEGGER, 2011, p. 250)

Não obstante, reconhecer a superioridade da visão de uma ave ou do olfato de um dado mamífero não implica, para Heidegger, a negação da capacidade *formadora de mundo* do homem. O *Dasein*, portanto, é o centro de referência para a compreensão da emergência da consciência, da linguagem, da tecnologia ou, de modo geral, da cultura. Mesmo que tais elementos, de modo limitado, façam parte da constituição comportamental de outras espécies, é no homem que estágios superiores ocorrem. Com isso, ao pensar o animal como *pobre de mundo*, a *pobreza* referida aqui se dá apenas em comparação ao campo fenomenológico humano. Analisadas isoladamente, as perspectivas fenomenológicas dos demais seres vivos são integralmente satisfatórias ou plenas em si mesmas (já que, partindo do bem estabelecido paradigma darwinista, tais características são, por definição, a otimização da sobrevivência de uma espécie). Apesar de não ser possível uma hierarquização do ponto de vista darwinista, Heidegger define que seu exame parte do pressuposto da consideração comparativa na qual o homem é fenomenologicamente privilegiado. Não obstante, o filósofo compreende o aspecto legitimamente problemático de sua postura.

No essencial, há em geral um mais elevado e um mais baixo? É a essência do homem mais elevada do que a essência do animal? Tudo isto é problemático já enquanto questão. [...] O animal é pobre de mundo. Ele tem menos. Menos o quê? [...] Menos em comparação com o mais, em comparação com a riqueza, da qual dispõem as relações do ser-aí humano. [...] 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. [...] o discurso da pobreza de mundo e da formação de mundo não deve ser tomado no sentido de uma ordem de valores depreciativa. (HEIDEGGER, 2011, pp. 249-251)

A citação acima deixa claro que Heidegger é ciente do estorvo atrelado a um humanismo vulgar ou antropocentrismo exacerbado, posições que não devem ser confundidas com sua filosofia. O paradigma darwinista impede a afirmação de que, e.g., o homem seja superior ao cachorro ou de que o aparato cognitivo da coruja é melhor que a do tardígrado, etc. Do ponto de vista da evolução, o critério de avaliação do valor de uma espécie é simplesmente a sua capacidade de sobrevivência. Com isso, homens, formigas e amebas possuem valor equivalente em termos de manutenção bem sucedida de descendências com modificação. Na grande árvore filogenética da evolução, nenhum vivo possui lugar privilegiado. Se há alguma maneira de classificar as diferentes criaturas entre melhores ou piores, o único parâmetro aceitável é diminuir o valor das espécies que pereceram e elevar o daquelas que permanecem. Heidegger, porém, não se atém à régua da sobrevivência. Os fatos da etologia o levam a designar o homem como ápice do processo evolutivo por conta da contínua abrangência fenomenológica que pertence ao *Dasein*. Não há negação do darwinismo aqui, apenas a introdução de uma fenomenologia que, obviamente, emana do homem e submete os demais animais ao seu critério auto-referenciado. Portanto, quando Heidegger enfatiza a *pobreza* de mundo do animal, o filósofo está ciente da equivalência

darwinista, no entanto, mantém-se a pressuposição da superioridade do *Umwelt* humano. Ao avaliarmos um determinado animal tomado em si mesmo, claramente não há razão para caracterizá-lo como desenvolvido ou subdesenvolvido, apenas quando o colocamos ao lado do homem é que a hierarquização fenomenológica é passível de ser efetivada. Afirmar a pobreza do campo perceptivo de seres não-humanos reside no simples fato da existência do homem ser dotada de uma abrangência comportamental inegavelmente excepcional e documentada. O entorno fenomênico do animal, por sua vez, apresenta uma carência de capacidade de *formação de mundo*. Dessa forma, para que não reste ambiguidades, Heidegger salienta a exigência de que “é necessário que determinemos adequadamente o conceito de *pobreza* [...] O pobre não é de maneira alguma o mero ‘menos’, o mero ‘menor’ em face do ‘mais’ e do ‘maior’. [...] ser pobre significa: ser privado.” (Ibid., p. 251). Essa privação é definida não apenas em termos de entes passíveis de percepção e manuseio, mas no poder de incremento valorativo do objeto, ou seja, quando se observa, por exemplo, um grupo de três homens, o objeto ‘grupo de três’ não está presente como propriedade daquilo que é observado. Esse simples exemplo de *penetração do ente*, como diz Heidegger, claramente atinge um patamar qualitativamente distinto no *Dasein*. É evidente que pensar o homem como algo apartado da história evolutiva ou como um suposto ‘objetivo final’ da seleção natural não convém, mas Heidegger coloca em parênteses o fato darwinista e propõe a disparidade entre ordem humana e ordem animal.

O mundo das abelhas é limitado a uma determinada região e fixo em sua abrangência. No que concerne ao mundo dos sapos, ao mundo dos pintassilgos existe uma correspondência. Porém, o mundo de todo e qualquer animal não é apenas restrito em sua abrangência, mas também no modo de penetração no que é acessível ao animal. As abelhas trabalhadoras conhecem as flores que visitam, sua cor e aroma, mas não conhecem os estames destas flores *enquanto* estames. Elas não conhecem as raízes das flores, elas não conhecem algo assim como o número de estames e folhas. Perante este mundo, o mundo do homem é rico, maior em abrangência, mais amplo em penetração (HEIDEGGER, 2011, p. 249, grifo do autor).

Para ainda continuarmos no exemplo da capacidade de abstração numérica do ente como ilustração da discrepância entre animal e homem, lembremos a descrição de outro continuador da tradição husserliana. Fazer uma operação de adição, diz Jean-Paul Sartre, é nada mais que o ato de “discriminação ideal no interior de uma totalidade desagregável e já dada. O número obtido pela adição não pertence a qualquer dos *istos* contados” (SARTRE, 1998, pp. 254-255, grifo do autor). Perceber três homens como totalidade desagregável é um nível de abertura ao ente acessível tanto ao cachorro quanto ao homem, mas apenas o último possui o grau de penetração que possibilita a percepção de um ‘grupo de três’. Como diz Sartre,

Esses três homens que conversam à minha frente [...] o fato de contá-los como *três* deixa perfeitamente intacta a unidade concreta do grupo. Não é uma propriedade concreta do grupo ser “grupo de três”. Nem é uma propriedade de seus membros. De nenhum deles pode-se dizer que seja três, sequer que seja o *terceiro* [...] cada um deles pode ser o *terceiro*, mas nenhum o é. A relação de quantidade [...] não pertence nem às coisas nem às totalidades” (SARTRE, 1998, p. 255, grifo do autor).

A atitude fenomenológica comparativa na qual Heidegger apoia-se explica o porquê da matéria física, a seu ver, não poder ser categorizada como *pobre de mundo* como no caso do animal. Já que *pobreza* aqui significa um grau inferior de *penetração ao ente* em relação ao *Dasein*, parte-se do pressuposto de que uma pedra, um elétron ou um quark sequer possuem qualquer acesso fenomênico que seja passível de comparação. Não há *pobreza de mundo* em ser-quark ou ser-

próton, pois não há abertura ao ente que possibilite a valoração hierárquica da abrangência de penetração, ou seja, não há na matéria física (ao que tudo indica) a instauração de qualquer *Umwelt*, por mais *pobre* que seja. Enquanto que a abertura fenomenológica dos diversos animais pode ser hierarquizada pela definição do homem como apogeu cognitivo, a esfera puramente física do Ser consiste simplesmente no não-acesso-ao-ente. Um lagarto, por sua vez, dentro dos limites de sua penetração fenomenológica, percebe a pedra como *algo-útil*, como *objeto-útil*. Dito de outro modo, a pedra se desvela ao lagarto em termos de *affordances*⁹. Por outro lado, não há indícios que fundamentam esse tipo de abertura perceptiva no não-vivo, nem mesmo em potência, como sugere a tese *protopampsiquista*. Admitir a possibilidade de que há um grau mínimo de intencionalidade em todo e qualquer arranjo da matéria, para Heidegger, é simplesmente injustificável.

Porque a pedra em seu ser-pedra não tem absolutamente nenhum acesso a algo diverso, em meio ao qual ela advém, para alcançar e possuir este algo diverso enquanto tal, ela também não pode absolutamente ser privada de. A pedra é. [...] Ela é - mas ao seu ser pertence a essencial *ausência de acesso* [...] O lagarto não aparece simplesmente sobre a pedra aquecida no sol. Ele procura a pedra, ele costuma procurá-la. Apartado dela, ele não fica em qualquer lugar: ele a busca novamente. (HEIDEGGER, 2011, p. 254, grifo do autor)

Desse modo, para melhor delimitar as diferenças qualitativas entre os diferentes domínios do Ser, vejamos a seguir como Heidegger se empenha em definir o que é o fenômeno da vida a partir da descrição do que constitui um organismo.

II

Ao estipular sua investigação como um esforço comparativo a fim de examinar as diferenças entre as três esferas mencionadas do Ser, Heidegger nos lembra que toda questão de método já está imbuída de considerações ontológicas: “No fundo, toda questão de método, toda questão acerca do modo como podemos e devemos nos encaminhar *em direção* a uma coisa e persegui-la, está ligada à questão pelo *caráter concreto* da coisa visada.” (Ibid., p. 258, grifo do autor). A própria indagação sobre a possibilidade de descrição fenomenológica comparativa nos impele à questão acerca do nível de abertura ao Ser que determinados organismos ou arranjos da matéria possuem, daí Heidegger insistentemente se perguntar: “Podemos nos transpor para o interior do *animal*? Podemos nos transpor para o interior da *pedra*? Podemos nos transpor para o interior de um *outro homem*?” (Ibid., p. 261, grifo do autor). Como veremos, o problema de fato gira em torno da primeira pergunta, pois a questão acerca do exame fenomenológico da *pedra* e do *homem*, para Heidegger, é algo incontroverso. Vejamos, então, como Heidegger elucida sua postura fenomenológica acerca da possibilidade “do homem de transpor-se para o interior de um ente que ele mesmo não é” (Idem).

Primeiramente, Heidegger admite que “transpor-se não significa colocar-se realmente no lugar do outro ente, suplantando-o.” (Ibid., p. 260), o que seria impossível. Transpor-se, na verdade, significa pensar a possibilidade de colocar-se ainda como *Dasein* em um ponto de vista diverso. Tal postura, diz Heidegger, traz à tona inúmeras questões sobre o quão verossímil pode ser uma descrição desse tipo e quais são os meios que podemos utilizar para um devido exame. O caso do animal será considerado à frente, pois Heidegger trata de, antes de tudo, descartar a *pedra* (isto é, todo e qualquer ser não-orgânico) como uma esfera da não-perspectiva, da não-abertura ao Ser.

⁹ Cf. GIBSON, J. J. *The Ecological Approach to Visual Perception* (2014).

Ao comparar as dificuldades da investigação do *Umwelt* do animal ao não-mundo da pedra, Heidegger afirma que

[Se] perguntarmos se podemos ou não nos transpor para o interior de uma pedra, então nos movimentamos, apesar de termos aqui a mesma fórmula linguística, em uma questão completamente diversa. Não perguntamos agora se temos ou não faticamente os meios e os caminhos para acompanhar o modo como a pedra é. Ao contrário, perguntamos se a pedra enquanto pedra oferece e pode oferecer acima de tudo uma possibilidade de transposição para o interior dela [...] Nós respondemos: não! Não podemos nos transpor para o interior de uma pedra, e, em verdade, isto é impossível não porque nos faltem os meios para algo em si possível, mas porque a pedra enquanto tal não admite absolutamente tal possibilidade, não nos oferece nenhuma esfera de transponibilidade para seu interior como pertencente ao seu ser. (HEIDEGGER, 2011, p. 262).

E quanto ao exame fenomenológico do *Dasein* como um Outro? Heidegger admite que, assim como no caso do animal, “a possibilidade do acompanhamento, o poder transpor-se, também é problemática” (Ibid., p. 264), porém, partindo de suas conclusões descritas em *Sein und Zeit*¹⁰, Heidegger é unívoco ao afirmar que, como a natureza humana é essencialmente relacional, a investigação fenomenológica do homem como Outro é perfeitamente possível, pois a configuração ontológica do *Dasein* pressupõe o caráter de *Mitsein* (ser-com), ou seja, em condições normais de desenvolvimento em estruturas societárias não há algo como um homem-individualizado ou homem-destacado, mas sempre um homem-com-outros, um ser-com-outros, isto é, ser homem significa uma existência como *Mitsein*. Desse modo, de acordo com Heidegger, um homem em situação de ser criado junto a animais e desprovido de contato com qualquer outro humano não é propriamente um *Dasein*, mas sim um organismo em nível de animalidade abaixo da humana. Dito isso, apesar da ressalva mencionada, Heidegger defende a possibilidade do transpor-se ao homem-como-Outro.

Se um homem existe, ele já está transposto enquanto um existente para o interior de um outro homem [...] o ser-aí [*Dasein*] do homem, o ser-aí no homem significa - não exclusivamente, mas entre outras coisas - ser transposto para o interior de outros homens. O poder-transpor-se para o interior de outros homens como um acompanhamento deles, do ser-aí neles, já sempre acontece em virtude do ser-aí do homem - enquanto ser-aí. Pois ser-aí significa: *ser-com* [*Mitsein*] *os outros* [...] A pergunta sobre se nós, homens, podemos nos transpor para o interior de um outro homem é indiscutível porque não é nenhuma pergunta possível. Ela é sem-sentido, mesmo absurda, porque é por princípio supérflua. Se em meio à pergunta sobre se podemos ou não nos transpor para o interior de outro homem pensarmos realmente no conceito, na essência do homem, então seremos imediatamente impedidos de levar a interrogação até o fim. [...] Quanto ao homem, no sentido de seu poder transpor-se para o interior de um outro homem, chegamos ao seguinte resultado: esta pergunta é supérflua. Em certa medida, ela não sabe o que está perguntando. Pois se nesta pergunta o homem é realmente visado em sua essência, a questão cai por terra por si mesma, uma vez que ser-homem significa: ser-transposto para o interior do outro, ser-um-com-o-outro. (HEIDEGGER, 2011, pp. 264-266, grifo do autor)

Resolvida a questão quanto ao homem e a pedra, Heidegger segue então para defender que “a transponibilidade do homem para o interior do animal é por princípio possível. [...] Problemática é apenas a realização fática desta possibilidade de transposição para o interior do animal. (HEIDEGGER, 2011, p. 266). Em outras palavras, Heidegger admite que é possível imaginar como é ser um morcego ou um animal qualquer, porém, mesmo ao assumir que “o animal tem

¹⁰ Cf. HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo* (2005).

uma tal possibilidade de transponibilidade.” (Ibid., p. 271), o filósofo lembra que sua tese está longe de ser um consenso, daí sua descrição mais cautelosa ao postular que o *Dasein* possui apenas “um certo poder-acompanhar” (Ibid., p. 269, grifo nosso), formulação claramente em contraste com a declaração anterior sobre a capacidade do homem de compreender o interior de outro homem. De qualquer modo, Heidegger insiste na capacidade de transposição para a interioridade do animal como uma outra faceta da essência do *Dasein*. Desse modo, é afirmado que “O ser-transposto para o interior do outro [animal e homem] pertence à essência do ser-aí humano.” (Idem) e, apesar da óbvia dificuldade em realizar uma descrição fenomenológica de um ser vivo de outra espécie, o alemão mantém-se otimista ao indicar o exemplo da aproximação que possuímos com animais domesticados: “Tomemos um exemplo significativo: os animais domésticos. [...] Este ser-com [*Mitsein*] é de um tal modo que deixamos o animal se movimentar em nosso mundo.” (Ibid., pp. 269-270). Essa coexistência com animais passíveis de domesticação demonstram que outras espécies são capazes de se habituar aos ambientes humanos, fato que auxilia na aproximação e na compreensão de aberturas fenomenológicas diversas. Entretanto, deve-se lembrar que, para Heidegger, “o animal é pobre de mundo” (Ibid., p. 271) e, desse modo, a possibilidade de transposição para o interior do animal não significa uma reprodução exatamente fiel de seu campo fenomênico: “Transponibilidade para o interior do animal pode pertencer à essência do homem, mas não precisa necessariamente significar que nós nos transpomos para o interior de um mundo do animal” (Ibid., p. 270), isto é, somente uma aproximação descritiva é possível, já que a experiência qualitativa de primeira pessoa do animal é, obviamente, inalcançável, o que nos leva agora ao ponto central do presente artigo e da argumentação de Heidegger: para que seja possível um devido exame da *pobreza de mundo* do animal, é necessário, antes de tudo, “*nos aproximar da essência da pobreza de mundo a partir da elucidção da animalidade mesma*. [...] precisamos assumir a tarefa de uma determinação essencial do vivente, a *caracterização da essência da vida*” (Ibid., pp. 271-272, grifo do autor). Mais especificamente, como veremos a seguir, Heidegger está interessado em definir o que é um organismo.

Como dito acima, a possibilidade acerca da descrição do *Umwelt* de animais não-humanos leva Heidegger a efetivar um desvio que o põe em busca “pela *essência da animalidade*, e, com isto, pela *essência do vivente em geral* em toda a sua questionabilidade. Só por sobre este caminho é possível se aproximar do conteúdo do problema que esta questão encerra.” (Ibid., p. 265, grifo do autor). De antemão, vale ressaltar que, contra um reducionismo de cunho fisicalista, Heidegger deixa explícito seu emergentismo ontológico ao declarar que o fenômeno da vida é algo que diz respeito ao domínio da biologia e não da química ou da física¹¹.

a biologia procura se defender hoje contra a tirania da física e da química. Isto não quer dizer que em certos âmbitos e direções os modos físicos e químicos de colocação de questões não sejam legítimos e úteis no interior da biologia. A luta contra a física e a química na biologia diz muito mais que a “*vida*” enquanto tal não se deixa fundamentalmente apreender a partir destas disciplinas. (HEIDEGGER, 2011., p. 243, grifo do autor).

Como, então, definir o vivente? Devemos partir da contraposição entre inorgânico e orgânico? Heidegger diz que não, pois “a química orgânica é completamente diversa de uma ciência do orgânico no sentido do vivente enquanto tal.” (Ibid., p. 272). Com isso, a primeira delimitação heideggeriana sobre a vida é que “A tese fundamental é: todo vivente é *organismo*.” (Idem, grifo do autor). Tal definição, como se pode imaginar, leva Heidegger a indagar: o que é, afinal, um

¹¹ Como contraponto, lembremos a posição de Schrödinger: “Não devemos, portanto, sentir-nos desencorajados pela dificuldade de interpretar a vida a partir das leis comuns da física.” (SCHRÖDINGER, 1997, p. 91).

organismo? O biólogo Wilhelm Roux¹², diz Heidegger, define organismo como aquilo que possui órgãos. A palavra órgão, Heidegger lembra, provém do grego e significa instrumento (ὄργανο). A descrição de Roux, portanto, leva o biólogo à caracterização do organismo como uma espécie de máquina, isto é, como um arranjo material específico de instrumentos interconectados, tese prontamente rejeitada por Heidegger: “os órgãos dos seres vivos são ‘instrumentos’ e o ser vivo enquanto organismo é uma máquina? Mesmo se o primeiro fosse o caso, o segundo não resultaria daí.” (Ibid., p. 277). Heidegger, como se vê, não só pretende negar a caracterização do ser vivo como máquina, como também a ideia de que órgãos seriam meros instrumentos, compreensíveis no sentido teleológico que damos a entes como martelos, facas, etc. Em outras palavras, Heidegger visa “promover na zoologia e na biologia o reconhecimento de que os órgãos não são meros instrumentos, de que o organismo não é uma mera máquina. Isto significa, portanto, que o organismo ainda é algo mais, algo por detrás e para além.” (Ibid., p. 279). O que seriam, então, os órgãos que constituem os organismos? Para Heidegger, todo órgão deve ser compreendido como a manifestação de *aptidões* da animalidade como tal. De modo um tanto quanto enigmático e contraintuitivo, Heidegger nos diz que “a possibilidade de ver é ela mesma a condição de possibilidade do olho enquanto órgão. [...] O *poder-ver* viabiliza pela primeira vez a posse dos olhos” (Ibid., pp. 280-283, grifo do autor), ou seja, o olho como órgão provém da possibilidade latente de *poder-ver*. Com isso, para compreendermos o que é um organismo, deve-se, primeiramente, definir os órgãos como concretizações de possibilidades iminentes. Como diz Heidegger retoricamente, “*o animal pode ver porque possui olhos ou possui olhos porque pode ver?*” (Ibid., p. 280, grifo do autor). Ao defender a segunda hipótese, Heidegger assevera que “Possuir olhos e poder ver não é o mesmo. [...] o poder-ver enquanto possibilidade funda-se como tal na animalidade.” (Idem). Com isso, Heidegger tenta, ao mesmo tempo, dar conta de uma noção de órgão para além do caráter instrumental e do fato do olho ser um órgão que evoluiu em diversas espécies que, muitas vezes, se encontravam separadas por continentes. Todo órgão que compõe um organismo, portanto, não deve ser descrito como instrumento (um *organon*, na etimologia grega), mas como potência em ato de uma aptidão. É constitutivo da animalidade o *poder-ver*, daí o caráter ulterior e inevitável do olho: “Um olho por si não é justamente um olho. Nisto reside: ele não é nunca um instrumento [...] não é o órgão que possui uma aptidão, mas é sim o *organismo que possui aptidões*.” (Ibid., pp. 283-284, grifo do autor). Tal lógica, vale ressaltar, se aplica a qualquer órgão que seja, por exemplo, “as *aptidões* para comer, para digerir são *mais antigas do que os respectivos órgãos*” (Ibid., p. 287, grifo do autor). Não é a formação ou surgimento do órgão que enseja determinado comportamento ou aptidão em um organismo. A própria animalidade do ser vivo unicelular mais básico já carrega em si, diz Heidegger, as potências que posteriormente se manifestam concretamente em órgãos, ou seja, o “esclarecimento da essência do órgão” (Ibid., p. 291) nos leva à conclusão de que “o órgão tem a sua característica no fato de permanecer atrelado à aptidão mesma” (Ibid., p. 289), já que “O órgão não é dotado de aptidões, mas as aptidões criam órgãos para si.” (Ibid., p. 299).

Com a “elucidação da conexão interna entre o órgão e o organismo.” (Ibid., p. 291), Heidegger é, enfim, capaz de oferecer o “esclarecimento da essência do organismo” (Ibid., p. 285) ao defini-lo a partir de três características essenciais: “*Autoprodução* em geral, *autodireção* e *autorrenovação* são claramente momentos que caracterizam o organismo em comparação à máquina” (Idem, grifo do autor). Desse modo, fica claro que o caminho percorrido por Heidegger foi o de “*avançar a partir da estrutura interna da aptidão até a essência do organismo*, que é determinado através dessa aptidão.” (Ibid., p. 291, grifo do autor). Tal aptidão, ou conjunto de aptidões, como dito, resulta na noção de que “o organismo dirige a si mesmo, produz a si mesmo e renova a si mesmo. Mostra-

¹² Cf. ROUX, W. *Archiv für Entwicklungsmechanik der Organismen* (2019).

se aqui o caráter de ipseidade.” (Idem), isto é, o irrompimento da vida significa que qualquer ser vivente, segundo Heidegger, já brota imbuído dos três fatores citados. Tais fatores, por sua vez, marcam o processo de desenvolvimento filogenético de quaisquer espécies, porém, não se trata aqui de uma perspectiva teleológica da evolução, Heidegger apenas visa ressaltar que aquilo que define a vida ou o organismo é, concomitantemente, aquilo que fundamenta o desenvolvimento posterior dos órgãos.¹³

Com a noção de organismo definida, Heidegger vai além e afirma então que ela ainda se mostra incompleta para de fato chegarmos à essência do vivente, pois “a caracterização do ser vivo como organismo fracassa em um lugar decisivo, uma vez que o *caráter de organismo refere-se a uma estrutura mais originária da animalidade*.” (Ibid., p. 299, grifo do autor), ou seja, o conceito de organismo apresentado joga luz apenas sobre uma das estruturas que configuram o fenômeno da vida. Essa estrutura, diz Heidegger, é o caráter pulsional originário de todo e qualquer ente que demonstre a posse de aptidões, ou seja, “o ser-apto é acima de tudo *pulsional*. Só há aptidões onde há pulsões.” (Ibid., p. 292, grifo do autor). Portanto, ser-apto é um desdobramento das pulsões primordiais daquilo que se pode classificar como vida, daí a construção conceitual heideggeriana ser de caráter inequivocamente emergentista, pois, dessa forma, Heidegger consegue demarcar de modo incisivo a ultrapassagem observada do não-vivo ao vivo: “O que em geral não é sob o modo do ser-apto também não pode estar morto. A pedra nunca está morta porque seu ser não é nenhum ser-apto no sentido do estar-a-serviço-de e da determinação pulsional.” (Ibid., p. 301, grifo do autor).

A determinação pulsional a qual Heidegger se refere como uma das características fundantes da animalidade é analisada minuciosamente pelo filósofo alemão por meio da interpretação de experimentos levados a cabo com abelhas e vaga-lumes dos quais não trataremos em detalhe aqui, já que ambos servem apenas como demonstrativo da questão tratada anteriormente no presente artigo, a saber, a possibilidade de transposição do *Dasein* para o *Umwelt* animal. A completa transposição é, como reiteramos, algo impossível, porém, Heidegger demonstra que a combinação de descrição fenomenológica com a perspectiva de terceira pessoa concretizada pelos experimentos supracitados nos permitem compreender a fenomenologia da animalidade e evidenciá-la como *pobre de mundo*, no entanto, como diz o próprio Heidegger, a pobreza da animalidade é, no fundo, uma espécie de riqueza, isto é, todo *Umwelt* instaura uma perspectiva idiossincrática onde se observa situações como a da abelha que, por exemplo, não consegue “distinguir entre azul, púrpura e violeta” (Ibid., p. 312). Porém, para além das especificidades dos variados campos fenomenológicos possíveis dos animais, vejamos, enfim, a “delimitação conclusiva do conceito essencial de organismo” (Ibid., p. 329) oferecida por Heidegger.

Apesar da notável utilidade da pulsão como definidora da essência da animalidade, Heidegger defende que “o organismo não é nem um complexo de instrumentos, nem um feixe de pulsões. Positivamente podemos dizer: o organismo é o ser-apto para o comportamento na unidade da perturbação.” (Ibid., p. 329). Por “perturbação”, Heidegger quer dizer todo e qualquer estímulo que implique na adoção de um comportamento, a saber, fugir de um predador, buscar uma presa, reprodução (sexuada ou assexuada), etc. Todo comportamento, assim como todo órgão, está fundado em aptidões, ou seja, “*Este ser-dotado-de-aptidões, que se articula em aptidões criadoras de órgãos [e comportamentos], caracteriza o organismo enquanto tal.*” (Ibid., p. 300, grifo do autor).

¹³ Com os pontos elencados acima, percebe-se a proximidade da formulação heideggeriana com as de seu aluno Hans Jonas e a noção de *Autopoiese* formulada por Francisco Varela e Humberto Maturana. Enquanto Jonas resalta o aspecto do metabolismo como critério definidor da vida, Varela & Maturana apontam para o caráter de manutenção da *forma* via autoprodução. A nosso ver, a noção heideggeriana de vida e organismo, portanto, pode ser encarada como uma espécie de síntese entre as formulações de Jonas e Varela & Maturana. Cf. JONAS, H. *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht (1973); MATURANA, H.; VARELA, F. *De Máquinas e Seres Vivos - Autopoiese: A Organização do vivo* (1997).

Desse modo, toda perturbação possível proveniente do *Umwelt* específico está dentro daquilo que Heidegger chama de *círculo de desinibição* do animal. Portanto, “*envolver-se no círculo é a aptidão fundamental do animal*; uma aptidão na qual todas as outras aptidões como que estão inseridas e a partir da qual elas florescem.” (Ibid., p. 330, grifo do autor). Tal envolvimento é o que Heidegger classifica como “*unidade da perturbação*” (Idem), algo mais primordial do que qualquer “*configuração morfológica e fisiológica*” (Idem), o que leva o filósofo a afirmar que “*A perturbação é a essência fundamental do organismo.*” (Ibid., p. 331). Em outras palavras, independente da corporeidade específica que um dado organismo esteja assentado, o que o caracteriza como tal é exatamente esta abertura pulsional que estabelece um *círculo* de possíveis comportamentos que respondem ininterruptamente à *perturbação* do *Umwelt* percebido, algo que, mais uma vez, aproxima a noção heideggeriana tanto do conceito de *autopoiese* de Varela & Maturana como do critério de Hans Jonas que aponta o processo metabólico como definidor do vivente. Como Jonas diz, “o metabolismo pode muito bem ser considerado como o caráter definidor da vida: todo ser vivo o possui, nenhum ser não vivo o possui. [...] as partículas de matéria que constituem um organismo em cada momento são apenas um conteúdo temporário e passageiro.” (JONAS, 1973, pp. 83 e 120, tradução nossa).

Heidegger insiste na compreensão da perturbação como “*condição de possibilidade do comportamento*” (HEIDEGGER, 2011, p. 332), isto é, como fundamento do círculo comportamental do organismo. Seu intuito é destacar o aspecto relacional que dissipa qualquer concepção “*mecanicista e fisicalista da natureza.*” (Ibid., p. 333). A superação dessa concepção, diz Heidegger, está relacionada a “*dois passos decisivos* empreendidos pela biologia. [...] O *primeiro passo* diz respeito ao conhecimento do caráter total do organismo. [...] O *segundo passo* é a intelecção da significação essencial do estudo do elo entre o animal e seu meio ambiente.” (Ibid., p. 334, grifo do autor). O segundo passo, como se deve imaginar, foi dado a partir da obra de Jakob von Uexküll, enquanto que o primeiro passo “*nasceu a partir das investigações revolucionárias de Hans Driesch sobre os germes dos ouriços-do-mar.*” (Idem, grifo do autor). Tais referências, além de corroborar a visão apresentada até aqui, servem, diz Heidegger, “*para que os senhores não pensem que tudo não passa aqui de minhas intuições privadas.*” (Idem), ou seja, o filósofo quer demonstrar que sua visão se afasta da perspectiva de um darwinismo vulgarizado ao mesmo tempo que suas considerações estão em conexão com o trabalho empírico de biólogos renomados. É fato que Driesch também ficou conhecido pela sua teoria biológica geral que defende uma espécie de “*neovitalismo*” (Ibid., p. 335), porém, diz Heidegger, defender qualquer tipo de vitalismo significa apelar para uma “*força que aliás não esclarece nada*” (Ibid., p. 336). Com isso, “*As dificuldades da teoria de Driesch não são essenciais para nós.*” (Idem), apenas seus experimentos específicos são usados por Heidegger como complemento explicativo da noção de organismo aqui apresentada. Quanto ao esforço teórico de Uexküll, Heidegger nos lembra que a noção de *Umwelt* é a conceitualização ideal para denotar as “*estruturas de ligação do animal com seu meio ambiente.*” (Ibid., p. 337, grifo do autor). Por sinal, as descobertas de Uexküll, além de serem o “*que há de mais frutífero a ser apropriado atualmente da biologia dominante por parte da filosofia*”, também “*prepararam o terreno para uma interpretação ainda mais radical do organismo. [...] a totalidade do organismo não se esgota através da totalidade da corporeidade do animal*”; em outras palavras, Uexküll serve para Heidegger demonstrar que “*a totalidade da corporeidade só é mesmo compreendida por sobre o solo da totalidade originária, cuja essência se confunde com o que chamamos de círculo de desinibição*” (Idem, grifo do autor).

Por fim, Heidegger faz questão de lembrar-nos que, apesar da sua exposição fenomenológica e do avanço empírico crucial da própria biologia, a presente descrição do organismo ainda deve ser tomada como “*incompleta*” (Ibid., p. 339) em relação ao fenômeno da vida como tal, pois “*Toda vida não é apenas organismo. Ela é ao mesmo tempo um processo igualmente essencial, e,*

portanto, falando formalmente, um *movimento*.” (Idem, grifo do autor). Portanto, a presente investigação apenas revela o organismo a partir da “estrutura fundamental da animalidade: a perturbação, a luta pelo círculo de desinibição.” (Ibid., p. 340).

Conclusão

Recentemente, pode-se observar - como contraponto ao emergentismo ontológico heideggeriano aqui apresentado - o renascimento da pesquisa e da defesa de ontologias pampsiquistas em obras como as de David Chalmers¹⁴ e do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro¹⁵. Enquanto que o pampsiquismo resolve o problema do irrompimento da vida e da consciência ao, grosso modo, homogeneizar o Ser, o emergentismo tenta superar tal aporia ao admitir a multiplicidade na unidade. Ao defender que *a pedra é sem mundo*, Heidegger aponta para uma concepção de organismo intraduzível em termos físico-químicos, indicando o fenômeno biológico como qualitativamente superior, obrigando-nos assim a reconhecer, no advento da vida, a instauração de uma esfera distinta do Ser que rompe com toda perspectiva pampsiquista, pois aquilo que caracteriza o organismo não se encontra propriamente na constituição da matéria, mas sim em uma dinâmica processual: “O título ‘organismo’ não é mais, então, em geral um nome para este ou aquele ente. Ao contrário, ele indica *um modo fundamental determinado de ser*. Caracterizamos este *modo de ser* de maneira sucinta, ao dizermos: *propriedade dotada de aptidões e criadora de órgãos*. (Ibid., p. 300, grifo do autor). A tese pampsiquista, como dito acima, possui fortes argumentos ao seu favor e está longe de ser um sinal de desvario, dado a estatura de seus defensores, no entanto, o intuito do presente artigo, como se pôde perceber, foi argumentar a favor do emergentismo a partir da obra de Heidegger, apresentando sua descrição do caráter qualitativamente distinto do organismo.

¹⁴ Cf. CHALMERS, D. *Panpsychism and Panprotopsychism* (2020).

¹⁵ Cf. VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural* (2015).

Referências

- CANGUILHEM, G. *O Normal e o Patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- CHALMERS, D. *Panpsychism and Panprotopsychism*. www.consc.net, 2013. Disponível em: <<http://consc.net/papers/panpsychism.pdf>>. Acesso em: 14 de junho de 2023.
- GIBSON, J. J. *The Ecological Approach to Visual Perception*. United Kingdom: Psychology Press, 2014.
- HEIDEGGER, M. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2005.
- JAMES, W. A Pluralistic Universe. In: *William James: Writings 1902-1910*. New York: Library of America, 1988.
- JONAS, H. *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht. Das Prinzip Leben. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel, 1973.
- JONAS, H. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press, 2001.
- LEIBNIZ, Gottfried. *A Monadologia e outros textos*. São Paulo: Editora Hedra, 2009
- MATURANA, H.; VARELA, F. *De Máquinas e Seres Vivos - Autopoiese: A Organização do vivo*. Porto Alegre: Ed.Artes Médicas, 1997.
- MERLEAU-PONTY, M. *A Natureza: Curso do Collège de France*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- RAMOS, Silvana de Souza. *A Prosa de Dora: Uma Leitura da Articulação entre Natureza e Cultura na Filosofia de Merleau-Ponty*. São Paulo: Edusp, 2013.
- ROUX, Wilhelm. *Archiv für Entwicklungsmechanik der Organismen*. Londres: Forgotten Books, 2019.
- SARTRE, J. P. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1998.
- SCHRÖDINGER, Erwin. *O que é vida? Seguido de Mente e Matéria & Fragmentos Autobiográficos*. São Paulo: Editora Unesp, 1997.
- UEXKÜLL, Jakob Von. *A Foray into the Worlds of Animals and Humans*. Minnesota: Editora University of Minnesota Press, 2010.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- WAAL, F. de. *Are we smart enough to know how smart animals are?* New York: W.W. Norton & Company, 2016.
- WHITEHEAD, A. N. *A Ciência e o Mundo Moderno*. São Paulo: Editora Paulus, 2006.
- WHITEHEAD, A. N. *The Concept of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- WHITEHEAD, A. N. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. Londres/Nova York: The Free Press/Macmillan, 1979.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Rodrigo Benevides Barbosa Gomes. rodrigobenevides.bg@gmail.com