

O mistério da vida e o mistério do ser em Heidegger e Agamben

The mystery of life and the mystery of being in Heidegger and Agamben

João Evangelista Fernandes

Doutor em Filosofia pela UFPR

Bolsista CAPES

je_fernandes10@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0906-410X>

Resumo: O artigo busca explorar a crítica de Agamben, em seu livro *O aberto*, à ontologia da vida apresentada por Heidegger no curso do semestre de inverno de 1929/30, intitulado *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Agamben aponta um antropocentrismo implícito na metafísica do ser-aí, que Heidegger apresenta e defende no referido curso. Entretanto, a crítica de Agamben se mostra frágil porque defende que o conflito entre desencobrimento do ente e encobrimento do ser é interno ao homem. Ora, para Heidegger o desencobrimento e o encobrimento constituem a própria verdade enquanto *alétheia*, portanto diametralmente oposta à verdade como adequação entre o enunciado e o objeto, o que pressupõe uma subjetividade e, por conseguinte, a metafísica, que a metafísica do ser-aí busca superar. Pretende-se, então, demonstrar como aí já começa a se configurar a correlação entre verdade e natureza, que, entendidas no sentido grego, segundo Heidegger, são pré-metafísicas, ou seja, a natureza constitui-se tanto da totalidade de entes como do ente enquanto tal e se descobre ao mesmo tempo em que encobre na verdade, que por sua vez é um fenômeno e antecede toda e qualquer conceituação. Nesse caso, o mistério do ser se apresentará ulteriormente como encobrimento do ente em sua totalidade, que é co-originário ao desencobrimento do ente enquanto tal. Nesse caso, busca-se primeiro uma aproximação entre o mistério da vida e o mistério do ser, seguida de uma demonstração de como este último, por ser o encobrimento do ente no todo (*physis* no sentido amplo), engloba a vida como um todo.

Palavras-chave: Humanidade; Animalidade; Vida nua; Abertura; Mistério.

Abstract: The article seeks to explore Agamben's critique, in his book *The Open*, of the ontology of life presented by Heidegger in the course of the winter semester of 1929/30, entitled *The fundamental concepts of metaphysics: world, finitude and solitude*. Agamben points to an anthropocentrism implicit in the metaphysics of being-there, which Heidegger presents and defends in the aforementioned course. However, Agamben's

criticism is weak because he argues that the conflict between the unconcealment of the entity and the concealment of the being is internal to man. Now, for Heidegger, unconcealment and concealment constitute truth itself as *alétheia*, therefore diametrically opposed to truth as adequacy between statement and object, which presupposes subjectivity and, consequently, metaphysics, to which the metaphysics of being-there seeks to overcome. It is intended, then, to demonstrate how the correlation between truth and nature begins to take shape there, which, understood in the Greek sense, according to Heidegger, are pre-metaphysical, that is, nature is constituted both by the totality of beings and by of the being as such and reveals itself at the same time that it conceals itself in the truth, which in turn is a phenomenon and precedes any and all conceptualization. In that case, the mystery of being will later present itself as the concealment of beings in their totality, which is co-originary with the uncovering of being as such. In this case, first an approximation is sought between the mystery of life and the mystery of being, followed by a demonstration of how the latter, as it is the concealment of the entity in the whole (*physis* in the broad sense), encompasses life as a whole.

Keywords: *Humanity; Animality; Naked life; Opening; Mystery.*

1. O caráter enigmático da essência da vida

A maior dificuldade em conceituar a essência da vida, segundo Heidegger, está no fato de que isso não pode ser feito mediante um recurso ao ente. Isto é, o círculo de desinibição (*Enthemmungsring*)¹, embora possa ser considerado uma alteridade, a única para a qual o animal é aberto, não é, contudo, um ente, tampouco o animal pelo fato de ser animado pode ser compreendido como um ente meramente subsistente. Entretanto, Heidegger diz que o fato de a tese da essência da vida ser acessível somente por via de uma consideração redutiva não significa uma inferioridade da vida animal em relação ao ser-aí humano, pelo contrário, a vida constitui-se de uma riqueza de abertura que talvez seja inacessível ao mundo humano (HEIDEGGER, 1983, p.371-372). Essa inacessibilidade da vida é o que a caracteriza como cercada de um mistério que, assim como o mistério do ser, é o não desencoberto co-originário ao desencoberto, portanto inacessível. A ontologia da vida ensaiada por Heidegger no curso do semestre de inverno de 1929/30, *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo finitude e solidão*,

¹ Uma das principais teses defendidas no curso sobre *Os conceitos fundamentais da metafísica* é a de que o animal é “pobre de mundo” (*weltarm*). De fato, é inegável que o animal é um vivente assim como o homem, mas o que os diferencia é que o animal busca apenas suprir suas necessidades básicas de sobrevivência e reprodução. Isso torna possível analisá-lo a partir de seu comportamento, embora este seja movido unicamente pelo instinto, o que faz com que ele, diferentemente do homem, não tenha acesso à abertura do ser. Heidegger dedica muitas páginas para demonstrar como o mundo do animal é restrito àquilo que desperta seus instintos básicos, que são desinibidores que constituem seu mundo ambiente, isto é, o animal jamais tem acesso a qualquer ente enquanto ente, em vez deste ele acessa os desinibidores como aquilo que ativa seus impulsos. Estes são analisados por Heidegger a fim de demonstrar como o animal é pobre de mundo, aliás, pode-se até dizer que ele não tem mundo (é o que Heidegger fará alguns anos depois, sobretudo em *Contribuições à filosofia*). Nesse caso, o círculo de desinibição é como que o espaço restrito da ação do animal, que constitui-se basicamente de seus pares, suas presas e seus predadores, nada além disso.

além de pretender uma exposição do mundo fenomenológico-transcendental (mundo humano) como tema metafísico por excelência, busca expor a essência da animalidade mediante uma interpretação redutiva, o que remete à essência da vida, que por sua vez é mais ampla que a animalidade. Com efeito, a essência da vida não somente é inacessível como é também uma fonte de problemas, pois desde a antiguidade o termo “vida” refere-se ao vivente em geral, e não somente ao animal. Sendo assim, ao buscar expor o mundo humano enquanto radicalmente diferente do mundo animal, ou seja, a humanidade radicalmente separada da animalidade, além de correr o risco de cair no antropocentrismo, Heidegger acaba reduzindo a vida em geral à animalidade.

Essa maneira de abordar a animalidade é criticada por Derrida em seu livro *O animal que logo sou (A seguir)*, no qual ele acusa uma determinada época da tradição filosófica, começando com Descartes, passando por Kant e por Heidegger até Lacan e Levinas, de tratar o animal como se ele fosse apenas visto, quando na verdade deve-se considerá-lo como uma alteridade absoluta, a qual inclusive nos olha (DERRIDA, 2002, p. 33). Contudo, em relação ao limite que há entre o homem e o animal, Derrida deixa claro que não pretende negar a sua existência, no entanto, como pensador do limite que é, diz o seguinte:

[...] A discussão torna-se interessante quando, em vez de se perguntar se existe ou não um limite descontínuo, procura-se pensar o que se torna um limite quando ele é abissal, quando a fronteira não forma mais uma só linha indivisível, mas linhas; e quando, em consequência, ela não se deixa mais traçar, nem objetivar nem contar como uma e indivisível. Que são as bordas de um limite que cresce e se multiplica em se nutrindo do insondável? [...]. (DERRIDA, 2002, p. 60)

Existe, portanto, uma fronteira entre o homem e o animal, mas ela consiste numa pluralidade de bordas, de perspectivas, o que requer uma reconsideração dos componentes de ambos os lados da fronteira. A partir dessa multiplicidade de bordas, Derrida expõe, mediante três teses, como ele entende o abismo que há entre o homem e o animal: 1) a primeira diz respeito à inexistência de uma linha unilinear e indivisível, pressuposta com a ruptura entre o homem e o animal; 2) pelo contrário, a ruptura tem uma margem múltipla e abissal, de modo que quando se fala em história nada mais é que partir de uma das bordas originadas da ruptura, a borda subjetivista e antropocêntrica. Isso significa que dentre a infinidade de bordas surgidas com a referida ruptura entre homem e animal, a borda pretensamente humana é apenas uma; 3) para além dessa há uma multiplicidade heterogênea de viventes e não simplesmente “o animal”, como dizem os filósofos. Essa multiplicidade de viventes se caracteriza mais como uma multiplicidade das organizações das relações entre o vivente e a morte. Por constituir-se de relações íntimas e abissais, essa multiplicidade de reinos e organizações não pode ser objetivada, portanto, é impossível tomar os animais por espécies de um gênero que se nomearia “o animal” em geral, no singular genérico (DERRIDA, 2002, p. 60-61).

O que Derrida faz é problematizar o abismo que há entre o homem e o animal, apontando para a multiplicidade de viventes que engloba a vida como um todo, ou seja, embora reconheça o enigma que ronda a vida e sua essência, Heidegger aborda a essência do animal no singular genérico, o que segundo Derrida consiste numa miopia não só de Heidegger, mas de uma gama de filósofos que, além de teorizarem

sobre o animal como se o mesmo fosse algo aí, sem um olhar, sem um mundo, não consideram a multiplicidade dos viventes que constituem a vida como um todo. Nesse sentido, a tese de Agamben e a de Derrida se aproximam pelo fato de ambos aceitarem que existe um abismo entre homem e animal, assim como ambos, cada um a seu modo, propõem que se pense a relação do homem com o animal de modo não antropocêntrico, isto é, além da antropogênese.²

Ainda nesta perspectiva em que se reconhece o abismo ou mesmo a diferença entre homem e animal, Sloterdijk, em seu livro *Regras para o parque humano*, ao tecer uma crítica à famosa *Carta sobre o humanismo*, de Heidegger, enfatiza o aspecto antivitalista com o qual este último sempre tratou da questão da abertura do ser, justamente para evitar um antropocentrismo, o que fez ao partir do ser-aí³, que, antes de ser um vivente, se distingue por ser ontologicamente privilegiado na medida em que é o único aberto ao ser. Ou seja, Sloterdijk propõe que, além da narrativa natural da serenidade — mediante a qual o ser humano se tornou aberto ao mundo e, por conseguinte, ao ser —, deve-se levar em consideração, paralelamente, a narrativa social das domesticações, na qual os homens se experimentam como aqueles que se reúnem em função do todo. Isto é, as duas narrativas devem convergir numa perspectiva comum, na “explicação de como o animal *sapiens* se tornou o homem *sapiens*” (SLOTERDIJK, 2018, p. 33). Ora, para falar do ser-aí humano como aquele que possui um privilégio ontológico, portanto distinto dos demais entes por estar aberto ao ser, deve-se levar em conta o que Sloterdijk denomina de “revolução antropogenética”, a qual se dá no âmbito da história das espécies, o que implica em partir da evolução ou, no caso exposto por Sloterdijk, da involução da espécie animal, ou seja, que o ser humano antes de ser um animal evoluído é um animal que fracassou em ser animal. “Ao fracassar como animal, esse ser indeterminado tomba para fora de seu ambiente e com isso ganha o mundo no sentido ontológico” (SLOTERDIJK, 2018, p. 34). Isto quer dizer que antes de ser exposto à abertura o homem é um animal, o que torna indispensável a relação entre a abertura e o animal, algo passado ao largo por Heidegger. A abertura é atingida pelo homem mediante seu fracasso em ser animal, a partir do qual ele é entregue ao mundo ontológico, o que coincide com o chegar à linguagem e à possibilidade de construir teoria. A política e a metafísica se iniciam, portanto, quando ao chegar à linguagem os homens passam a viver em grupo, a construir casas e a realizar uma espécie de seleção entre eles.

2 Como o próprio termo sugere, a antropogênese designa a gênese do homem. Como se verá a seguir, esse fenômeno é como que um marco entre a suposta indistinção entre o homem e o animal enquanto viventes e o momento em que o homem se distingue dos demais por constituir-se de razão, ou de abertura ao ser, na concepção de Heidegger.

3 Do alemão *Dasein*, o termo ser-aí surge no pensamento heideggeriano justamente para fazer oposição ao sujeito moderno e assim à metafísica, que Heidegger diz ainda ecoar tanto na fenomenologia da consciência husserliana quanto na filosofia da vida de Dilthey, contra as quais Heidegger primeiro propõe a vida fática como substrato último e que não é nem a consciência transcendental nem a vida vivida. O refinamento do conceito de vida fática culmina no ser-aí enquanto abertura do ser no mundo, que se constitui de uma ambiguidade entre o ôntico, o que quer dizer que compartilha com os demais entes a condição fática, concreta e vivente; e ontológico, o que quer dizer que ele é abertura para o ser, portanto como aquele que, diferente dos demais entes, confere sentido ao que lhe vem ao encontro. Heidegger define o ser (a essência) do ser-aí como cuidado, que é essencialmente nulo, ou seja, sua ambiguidade entre o ôntico e o ontológico impede justamente que seja definido como um fundamento, seja enquanto consciência, seja enquanto vida biológica.

Nesse caso, se antes de ser co-originária ao ser-aí enquanto ente privilegiado, a abertura é oriunda da domesticação do homem, o que a faz ter suas raízes nessa interdependência entre história natural das espécies e a domesticação dos homens, natureza e cultura, o que se apresenta como alternativa para se pensar o devir homem por parte do animal, de modo que a revolução antropogenética origina-se antes de tudo na espécie animal, da qual o homem é excluído pela antropogênese. A semelhança dessa análise de Sloterdijk com a de Agamben está no fato de que é na clareira, portanto no âmbito da antropogênese, que se dá o início da linguagem (metafísica e teoria), bem como o início da política. “Lá onde há casas, deve-se decidir no que se tornarão os homens que as habitam; decide-se, de fato e por atos, que tipo de construtores de casas chegarão ao comando” (SLOTERDIJK, 2018, p. 37). Isto corrobora com a afirmação de Agamben de que o conflito entre encobrimento e desencobrimento, animalidade e humanidade que se dá no interior da abertura é um conflito eminentemente político. Ressalta-se, aqui, como tudo isso tem origem na narrativa natural das espécies, o que significa que mesmo em se tratando de metafísica e política, algo supostamente exclusivo do ser humano, não há como contornar o fato de que antes de tudo o ser humano é um vivente.

Em seu livro *O aberto*, Agamben trata desse abismo entre o homem e o animal como sendo uma relação originariamente política e interna ao próprio homem, no sentido de que ao mesmo tempo em que surge com a política, produz o elemento político originário, a vida nua. Isto é, a máquina antropológica⁴ que Agamben expõe em *O aberto* reúne a animalidade e a humanidade em torno de um núcleo vazio, a inoperosidade (potência) como a substância política do Ocidente em oposição à operosidade política (ato) aventada por Aristóteles. Nesse sentido, para se compreender o que Agamben propõe em relação ao abismo entre homem e animal é importante uma retomada de como ele interpreta o conceito de vida em Aristóteles em função de sua tese sobre a íntima ligação entre política e vida, exposta em *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*.

Na introdução desse livro, Agamben faz uma retomada da diferença radical entre *zoé* e *bíos* mostrando como para os antigos, mais especificamente para Aristóteles em sua *Política*, o termo *zoé* refere-se à vida natural reprodutiva, portanto, restrita ao âmbito do *oikos* e excluída da *polis* (AGAMBEN, 2007, p. 10). Já o termo *bíos* refere-se à vida politicamente qualificada, que existe em vista do viver bem e pertence ao âmbito da *pólis*. É importante ressaltar que para os gregos além da distinção entre os dois tipos de vida há também uma separação radical entre ambas.

Sendo assim, essa retomada que Agamben faz tem o objetivo de mostrar como, de acordo com as análises de Hannah Arendt e de Michel Foucault, ocorre na modernidade uma mudança na qual o elemento central da política deixa de ser *bíos* para ser *zoé*. Entretanto, embora concorde que haja para os gregos essa diferenciação radical

⁴ “Máquina antropológica” e “máquina da infância” são termos utilizados por Agamben para tratar de dispositivos ou motes em torno dos quais gira seu pensamento, isto é, enquanto em textos como *A linguagem e a morte e Infância e história*, o mote de sua reflexão era a linguagem e a “infância”, como a instância última no que diz respeito à linguagem e não enquanto fase da formação do homem, já em *O aberto* e *Homo sacer*, por tratar do homem em seus mais variados âmbitos, sobretudo político, o que motiva sua reflexão é questão antropogênese enquanto instância limite, daí ser denominado de “máquina antropológica”, aliás, este é o título do capítulo IX de *O aberto*.

entre os dois tipos de vida, Agamben busca mostrar como já na *Política* de Aristóteles pode-se encontrar um possível vínculo entre elas, uma vez que *bíos* enquanto a vida politicamente qualificada nada mais é que uma exclusão, uma supressão da *zoé* enquanto vida natural e reprodutiva. Nesse caso, o devir político (*bíos*) requer e pressupõe um ter sido meramente natural e reprodutivo (*zoé*). Visto desta perspectiva, o início da relação entre a *zoé* e a política pode muito bem ter sido anterior à modernidade, embora na antiguidade ela não fosse ainda seu elemento central. Para justificar isso Agamben recorre ao direito romano arcaico, donde extrai a ideia de *homo sacer*, que é a vida matável do ponto de vista do direito e não sacrificável do ponto de vista religioso – a vida nua, cuja principal característica é a exclusão inclusiva, um produto do dispositivo da exceção, sendo, portanto, o início da entrada da vida natural na política.

Assim, Agamben encontra entre a antiguidade e a modernidade um ponto no qual pode-se dizer que se inicia a relação entre o poder soberano e a vida reprodutiva, relação esta que origina a vida nua como uma zona de indistinção entre *zoé* e *bíos*. Ademais, Agamben aponta para a necessidade de se preencher as lacunas no pensamento de Arendt e Foucault, mencionando os desdobramentos do totalitarismo e da biopolítica no século XX. Não cabe, aqui, entrar nas minúcias dessa análise, pois extrapola o objetivo traçado. Contudo, Agamben faz uma citação da *Política* de Aristóteles que pode ser importante para que se estabeleça uma ligação entre o livro *Homo Sacer I* e o livro *A linguagem e a morte*, assim como entre estes e *O aberto*.

Só o homem entre os viventes possui a linguagem. A voz, de fato, é sinal da dor e do prazer e, por isto, ela pertence também aos outros viventes (a natureza deles, de fato, chegou até a sensação da dor e do prazer e a representá-los entre si), mas a linguagem serve para manifestar o conveniente e o inconveniente, assim como também o justo e o injusto; isto é próprio do homem com relação aos outros viventes, somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e das outras coisas do mesmo gênero, e a combinação destas coisas faz a habitação e a cidade. (AGAMBEN, 2007, p. 15)

Segundo Aristóteles, a política é fundamentada na linguagem enquanto esta é o que distingue o homem do animal simplesmente vivente, portanto, sendo capaz de distinguir entre o bem e o mal, o justo e o injusto, o que é imprescindível para a manutenção da *pólis*. Entretanto, se for levada em consideração a análise que Agamben faz da linguagem em *A linguagem e a morte*, pode-se dizer que a linguagem, ainda que surja com a supressão da voz animal, mantém algo desta voz.⁵ Isto é, a máquina-dispositivo da infância, em torno da qual a voz enquanto voz animal suprimida e a fala enquanto linguagem humana articulada se excluem e se incluem mutuamente, tem como fundamento metafísico a Voz e sua dupla negatividade. Daí Agamben dizer que “[a] política se apresenta então como a estrutura, em sentido próprio fundamental, da metafísica ocidental, enquanto ocupa o limiar em que se realiza a articulação entre o ser vivente e o *logos*” (AGAMBEN, 2007, p. 16).⁶ Nesse caso, em *Homo Sacer* a vida

5 Quando trata da linguagem tendo como instância limite a máquina-dispositivo da infância, a Voz, iniciada com maiúsculo, apresenta-se como esse ponto de imbricação entre a voz humana e a voz animal. Essa mesma dinâmica de uma espécie de dialética entre humanidade e animalidade é transferida, em *Homo sacer*, para a política enquanto instância na qual se articulam o vivente e a linguagem enquanto *logos*.

6 Embora em *Homo sacer* a máquina dispositivo enquanto ponto de imbricação e onde se articulam e se separam

nua se apresenta com uma dupla negatividade, como o não-mais vida natural (*zoé*) e ainda-não vida política qualificada (*bíos*), assim como em *A linguagem e a morte* a infância se apresentava com uma dupla negatividade, não-mais voz animal e ainda-não linguagem humana. Ou seja, a máquina antropológica apresentada em *O aberto*, e que é em alguma medida um desdobramento das análises de *Homo Sacer*, nada mais é que a versão antropológica da máquina da infância e ambas são recursos de Agamben para pensar de modo radical a antropogênese filosófica e suas consequências políticas.

Antes, porém, de iniciar a exposição de como Agamben trata da antropogênese em *O aberto* é importante citar um trecho das páginas finais de *Homo Sacer*, onde, mediante o conceito de vida nua, Agamben estabelece uma relação e mesmo uma co-originariade entre política e metafísica.

“Nua”, no sintagma “vida nua”, corresponde aqui ao termo *haplôs*, com o qual a filosofia primeira define o ser puro. O isolamento da esfera do ser puro, que constitui a realização fundamental da metafísica do Ocidente, não é, de fato, livre de analogias com o isolamento da vida nua no âmbito de sua política. Àquilo que constitui, de um lado, o homem como animal pensante, corresponde minuciosamente, do outro, o que o constitui como animal político. Em um caso, trata-se de isolar dos múltiplos significados do termo “ser” (que, segundo Aristóteles, “se diz de muitos modos”), o ser puro (*òn haplôs*); no outro, a aposta em jogo é a separação da vida nua das múltiplas formas de vida concretas. Ser puro, vida nua – o que está contido nestes dois conceitos para que tanto a metafísica como a política ocidental encontrem nestes e somente nestes o seu fundamento e o seu sentido? Qual é o nexos entre estes dois processos constitutivos, nos quais metafísica e política, isolando o seu elemento próprio, parecem, ao mesmo tempo, chocar-se com um limite impensável? Visto que, por certo, a vida nua é tão indeterminada e impenetrável quanto o ser *haplôs* e, como deste último, também se poderia dizer dela que a razão não pode pensá-la senão no estupor e no assombramento (*quase atônita*, Schelling). (AGAMBEN, 2007, p. 187-188)

Essa aproximação entre política e metafísica, de modo que tanto o ser puro enquanto o elemento metafísico originário quanto a vida nua enquanto elemento político originário deparam-se com um limite impensável, inacessível pela razão, vem ao encontro da proposta heideggeriana de se pensar o mistério enquanto o não descoberto tanto da vida quanto do ser. Com efeito, essa tese de Agamben diz muito no sentido de que o mistério do ser, pensado por Heidegger como o não descoberto no âmbito da abertura, suscita a seguinte questão: o mistério do ser pode ser co-originário ao mistério da vida no âmbito da vida nua enquanto elemento político originário e supostamente além da antropogênese? De acordo com Agamben, ambos são impensáveis pela razão senão no “estupor e no assombramento”. Nesse caso, segundo Agamben, o limite de Heidegger ao apelar para o mistério do ser enquanto o não descoberto da verdade do ser está em que ele negligencia, ou pelo menos não enfatiza o mistério da vida, desviando-se, portanto, do caráter político originário latente

homem e animal seja a antropogênese e sua repercussão na política, Agamben ainda remete aqui à máquina dispositivo da infância, na medida em que esta, enquanto ponto de articulação ente homem e animal é transferida, em *Homo sacer*, para a política enquanto instância na qual se articulam o vivente e a linguagem enquanto *logos*. Isso demonstra como, no itinerário de Agamben, linguagem e política e antropogênese, assim como seus respectivos dispositivos, se entrecruzam.

no conflito entre encobrimento e desencobrimento. Em outras palavras, o mistério do ser, que remete à dimensão metafísica do tradicional isolamento da esfera do ser puro, o qual Heidegger pretende abordar de modo não metafísico, pressupõe uma co-originariedade com o mistério da vida. Neste último, segundo Agamben, ocorre também um isolamento da esfera da vida nua, que por sua vez, assim como o ser puro, é indeterminada e inacessível à razão. Isto significa que há uma co-originariedade entre ser puro e vida nua. Esta, portanto, enquanto elemento político originário, se apresenta como uma zona de indistinção entre homem e animal, *zoé* e *bíos*, *phoné* e *logos*. Sendo assim, a questão que surge diante dessa inacessibilidade pela razão tanto do ser puro quanto da vida nua é: como suspender a antropogênese e pensar o mistério da vida e o mistério do ser, política e metafísica em seu acontecer originário, ou melhor, co-originiário? Será que o mistério do ser enquanto o não descoberto pode mesmo ser co-originiário ao mistério da vida como latente na vida nua enquanto elemento político originário? Será que o que Agamben acredita ser uma luta interna ao homem não seria já “condicionado” pelo mistério do ser enquanto o jogo que a tudo envolve, céus e terra, deuses e homens, mortais e imortais?⁷ Parece que o ponto de divergência entre Agamben e Heidegger está para além da necessidade de se considerar a dimensão do homem como vivente e, sim, no modo como ambos compreendem o mistério. Para o primeiro o mistério restringe-se ao que não pode ser pensado pela razão e está no âmbito da metafísica e da política originárias. Para o segundo o mistério também é inacessível à razão, porém, está num âmbito que extrapola a política e a metafísica.

2. A aproximação entre a perturbação e o tédio a partir do estremeamento essencial e do sofrimento

Em *O aberto*, mais especificamente no capítulo IV, Agamben retoma novamente a problemática da vida a partir de Aristóteles, porém, desta vez cita um trecho do *De anima*. Em linhas gerais, o que ele enfatiza desse texto é que Aristóteles não define a vida, apenas a decompõe. Ou seja, a indeterminação da vida a torna objeto de articulação e divisão nos mais variados âmbitos em que ela é pensada. Agamben depreende daí que a potência nutritiva (vida vegetal) comum às plantas e aos animais é o que “tem sido separado e dividido” no decorrer da história da filosofia ocidental, permitindo construir “a unidade da vida como articulação hierárquica de uma série de faculdades e oposições funcionais” (AGAMBEN, 2006b, p. 33). Isto é, o princípio da vida em geral, seja das plantas, dos animais e do homem é a potência nutritiva, e a partir

⁷ Apesar da crítica de Agamben, Derrida e Sloterdijk em relação a essa abstração que Heidegger faz da dimensão biológica do homem, não só na ontologia da vida apresentada nos *Conceitos fundamentais da metafísica*, mas desde o início de sua obra, acredito que uma possível resposta a partir do pensamento de Heidegger possa ser dada através da quadrindade (*Geviert*) como um tema estritamente relacionado ao *Ereignis*, que se apresenta como o acontecimento apropriador em que o *seer* (*Seyn*) se essencializa, de modo que *seer* e *ser-ai* se co-pertencem e se co-originam como um evento único. Segundo Heidegger, o outro início da história do Ocidente somente pode acontecer no espaço de jogo instaurado pelo acontecimento apropriador, no qual o homem metafísico (enquanto animal racional, portanto também enquanto vivente) deve ser sacrificado para que surja um homem novo fundado no *ser-ai*, portanto, capaz de suportar tanto a luta dos deuses como o advento do último deus. Assim, com o acontecimento apropriador se dá uma co-originiária doação e retirada do ser, de modo que nele tudo se origina e se desvanece, restando apenas o espaço de jogo por ele instaurado. É neste espaço que se pode pensar a quadrindade enquanto ausência total de referências, onde o homem passa a ser denominado mortal.

dela é que se pode fazer divisões e articulações. Entretanto, Agamben ressalta que a divisão entre humano e animal se passa no interior do homem, o que requer que a questão do homem e do humanismo seja colocada em outros termos.

Essa tese de Agamben se assemelha à de Derrida e à de Sloterdijk, no sentido de pensar a antropogênese levando em consideração o fato de o homem, antes de ser homem, ser um vivente. Nesse caso, antes de se pensar a relação entre o homem e o animal a partir do homem, por que não fazer o contrário? Ou melhor, no caso da vida nua, porque não pensar homem e animal de forma indistinta, sem pender para nenhum dos dois extremos? Por isso, Agamben propõe que ao contrário da tradição, que pensou o homem a partir da articulação e da conjunção de um elemento natural com um elemento sobrenatural no homem, de um corpo e de uma alma, do vivente e do *logos*, devemos aprender “a pensar o homem como o que resulta da desconexão destes dois elementos e não investigar o mistério metafísico da conjunção, senão o mistério prático e político da separação” (AGAMBEN, 2006b, p. 35). Assim, a relação entre homem e animal exposta em *O aberto* é originariamente política e expressa uma continuidade das análises feitas em *Homo Sacer* e em *A linguagem e a morte*. Segundo Agamben, a vida nua enquanto elemento político originário é o que possibilita pensar o mistério prático-político da separação. Ou seja, enquanto produto do dispositivo da exceção, de algum modo oriunda da antropogênese, a vida nua se apresenta como o resultado do mistério prático-político da separação ao mesmo tempo em que é co-originária ao mistério metafísico da conjunção, sendo assim o que possibilita pensar a política e a metafísica em sentido originário, sem, contudo, estar na senda da antropogênese, uma vez que se trata de uma zona de indistinção entre homem e animal.

Nesse sentido, Agamben busca encontrar na ontologia heideggeriana da vida um ponto no qual se pode estabelecer uma possível proximidade e semelhança entre homem e animal, o que ele acredita ser possível através do tédio e sua vizinhança com a perturbação (*die Benommenheit*), uma vez que esta última é apresentada nas análises de Heidegger como a essência da animalidade.

Com efeito, o próprio Heidegger menciona um suposto limite da tese sobre a pobreza de mundo do animal, na medida em que afirma que a exposição da perturbação enquanto essência da animalidade não é “uma elucidação [*Aufhellung*] sobre a qual não se poderia mais perguntar. Mas, certamente, ela é um *reconhecimento concreto* [*eine konkrete Auszeichnung*] da concepção fundamental em relação à essência da vida” (HEIDEGGER, 1983, p. 378). Isto é, a essência da animalidade possibilita uma meditação sobre a essência da vida, mas isso não significa que a questão está definitivamente resolvida, uma vez que a própria perturbação traz em si um limite aparentemente intransponível, da mesma forma que a vida caracteriza-se por um mistério, de modo que é em si mesma a princípio inapreensível. A perturbação, assim como o círculo de desinibição, o qual pressupõe uma inibição dos sentidos, possibilita a descrição de um ambiente fechado em si mesmo sem que tenhamos acesso a ele, mesmo que indireto. Ou seja, trata-se de um ambiente que não é completamente transparente a nós e tampouco comensurável ao nosso. O animal, portanto, tem uma abertura para o ente que consiste num enigma pelo fato de não ser uma verdadeira abertura nem um total fechamento, uma espécie de fenda para o ente que resume a obscuridade da pobreza de mundo (ROMANO, 2009, p. 294).

No entanto, de acordo com a interpretação de Agamben, essa fronteira entre o ambiente animal e o mundo humano parece passível de ser transposta a partir da vizinhança entre o tédio e a perturbação. Isto é, Agamben propõe uma inversão do caminho traçado por Heidegger, de modo que ao invés de primeiro pressupor o mundo humano para daí, mediante uma “interpretação privativa”, analisar o mundo animal, talvez seja necessário primeiramente fazer uma exposição do não-aberto do mundo animal, para que seja possível apreender a abertura do homem ao conflito essencial entre desencobrimento e encobrimento. “E o lugar desta operação — na qual a abertura humana em um mundo e a abertura animal ao desinibidor parecem por um instante tocar-se — é o tédio” (AGAMBEN, 2006b, p. 115). Esta tese de Agamben surge de sua leitura do fim do § 67 dos *Conceitos fundamentais*, no qual o próprio Heidegger fala dessa “vizinhança entre o tédio profundo [*tiefe Langeweile*] e a perturbação”, porém, Heidegger é enfático ao dizer que “será demonstrado que esta proximidade e vizinhança [*nächste Nähe*] entre ambas as constituições essenciais [*beider Wesensverfassungen*] é apenas ilusória, que entre elas encontra-se um abismo [*ein Abgrund liegt*] que não pode ser transposto [*überbrückt*] através de uma mediação em qualquer sentido” (HEIDEGGER, 1983, p. 409). A perturbação do animal, que parece amar suas pulsões, nada tem a ver com o feitiço no qual o tédio profundo mergulha o ser-aí. É nessa grande proximidade que se revela também a sua mais profunda diferença (ROMANO, 2009, p. 257). Entretanto, Agamben discorda dessa impossibilidade de se chegar a uma zona de indistinção entre o homem e o animal e, segundo ele, é justamente na proximidade entre a perturbação e o tédio profundo que isso pode ocorrer.

Antes, porém, de analisar o tédio e ressaltar o “estremecimento essencial” (*wesenhafte Erschütterung*) como algo que advém tanto ao homem quanto ao animal, de forma que o tédio se avizinha e mesmo se identifica com a perturbação do animal, Agamben recorre a uma passagem em que Heidegger cita a *Carta de Paulo aos Romanos* (8, 19), em que a espera impaciente [*apokaradokía*] das criaturas pressupõe uma condição na qual ocorre um nivelamento entre todos os viventes, que igualmente esperam a redenção messiânica. Agamben se serve desse trecho para mostrar como na própria tese da pobreza de mundo encontram-se elementos para justificar que, se “a perturbação como essência do animal é de algum modo o fundo apropriado sobre o qual se pode separar a essência do homem” (GA 29/30, p. 408)” (AGAMBEN, 2006b, p. 113-114), pode ser também por onde homem e animal podem ser equiparados.

Isto significa que o próprio Heidegger, ao falar da possibilidade de uma vizinhança entre o tédio e a perturbação, bem como reconhecer o limite da tese da pobreza de mundo do animal, oferece subsídios para separar e ao mesmo tempo unir a essência do homem com a essência do animal. Na realidade, há no curso uma tensão na qual Heidegger se esforça para esquivar-se do antropocentrismo, assim como da animalização do homem, o que ele faz reconhecendo o enigma que ronda a essência da vida. Ora, a vida é justamente o que o homem e o animal têm em comum e é precisamente a vida nua proposta por Agamben que possibilita uma separação entre animal e homem e ao mesmo tempo uma aproximação entre ambos. Ou seja, enquanto é uma zona de indistinção, portanto estando para além da antropogênese, a vida nua torna possível que homem e animal sejam apreendidos como indistintos sem incorrer em um antropomorfismo, tampouco em uma animalização do homem. O que ocorre, de acordo

com Agamben, é uma exclusão inclusiva que é própria da máquina antropológica, contudo, a vida nua enquanto produto desta exclusão inclusiva torna-se algo que possibilita deter a máquina antropológica (AGAMBEN, 2006b, p. 76). Sendo assim, a vida nua possibilita a Agamben ir além da proposta de Heidegger, com a diferença de levar em conta a relação intrínseca entre animalidade e humanidade, que se excluem e se incluem constantemente no interior do homem.

A propósito da proximidade entre o tédio e a perturbação, de modo que o que ambos têm em comum é o “estremecimento essencial”, Agamben expõe os dois modos essenciais do tédio, o ser deixados vazios [*Leergelassenheit*] e o ser deixados suspensos [*Hingehaltenheit*].

Os passatempos com os quais tentamos nos ocupar testemunham o ser-deixados-vazios como experiência essencial do tédio. Enquanto que, no geral, estamos ocupados constantemente com e nas coisas – ou melhor, precisa Heidegger, com termos que antecipam aqueles que definirão a relação do animal com seu ambiente: “estamos absorvidos [*hingenommen*] pelas coisas, inclusive perdidos nelas, muitas vezes até perturbados [*benommen*] por elas” (GA 29/30, p. 153) -, no tédio nos encontramos de repente abandonados no vazio. Mas neste vazio as coisas não são simplesmente “subtraídas e aniquiladas” (GA 29/30, p. 154); elas estão, mas “não têm nada para nos oferecer”, nos deixam completamente indiferentes, de tal modo, não obstante, que não podemos nos livrar delas, porque *estamos incorporados em e consignados ao que nos entedia*: “No ser entediados por alguma coisa, nós também somos detidos [*festgehalten*] por aquilo que é entediado, não o deixamos ir [*wir lassen es selbst noch nicht los*] ou estamos por algum motivo obrigados e vinculados a ele” (GA 29/30, p. 138). (AGAMBEN, 2006b, p. 120-121)

É o estar absorvido e consignado ao ente que se subtrai, enquanto o primeiro momento do tédio, que torna o homem semelhante ao animal. Nesse caso, se busca-se primeiramente apreender este “estar absorvido”, este “estremecimento essencial”, ver-se-á que o homem, assim como o animal, antes de estar exposto ao aberto se encontra exposto a uma clausura, a um fechamento essencial que antecede o que Heidegger denomina de abertura. “O ‘*Dasein*’, entediando-se, está consignado [*ausgeliefert*] a algo que lhe escapa, exatamente como o animal, em sua perturbação, está exposto [*hinausgesetzt*] em um não revelado” (AGAMBEN, 2006b, p. 122). Em outras palavras, na experiência essencial do tédio somos deixados vazios porque, assim como o animal, somos tomados e perturbados por algo que se subtrai. Esse algo que nos perturba, pelo fato de não estar no âmbito do aberto, por ser um não revelado, não pode ser, portanto, denominado um ente, embora seja ocasionado pela subtração do ente.

Entretanto, é no ser deixados suspensos, enquanto o segundo caráter essencial do tédio, que se inicia a diferenciação entre homem e animal, uma vez que esse caráter essencial do tédio é uma “experiência do revelar-se da possibilitação originária (ou seja, da potência pura) na suspensão e na subtração de todas as possibilidades concretas específicas” (AGAMBEN, 2006b, p. 125). Isto nada mais é que a origem do ser-aí, isto é, o caráter do ser deixados suspensos, próprio do tédio profundo, no qual se suspende as possibilidades específicas, consiste na possibilitação originária, “a origem mesma da potência e, com ela, do ser-aí, ou seja, do ente que existe em forma do poder-ser” (AGAMBEN, 2006b, p. 125-126). Com efeito, se o ser deixados vazios pressupõe uma

proximidade e vizinhança entre o tédio e a perturbação, o ser deixados suspensos pressupõe uma separação, uma vez que nele, ao suprimir as possibilidades específicas, se abre a pura possibilidade, algo a que somente o ser-aí tem acesso. É nesse acontecer em que se suspendem as possibilidades específicas e se origina a pura possibilidade que, de acordo com Agamben, se dá a antropogênese, na qual ocorre simultaneamente o mistério prático político da separação e o mistério metafísico da conjunção.

O ambiente animal está constituído de tal modo que nunca pode manifestar-se nele algo assim como uma pura possibilidade. O tédio profundo aparece então como o operador metafísico no qual se realiza a passagem da pobreza de mundo ao mundo, do ambiente animal ao mundo humano: o que está em questão no tédio é nada menos que a antropogênese, o devir ser-aí do vivente homem. Mas esta passagem, este *devir-ser-aí* do vivente homem (ou, como escreve também Heidegger no curso, esta assunção por parte do homem do fardo que é, para ele, o ser-aí), não se abre sobre um espaço ulterior, mais amplo e luminoso, conquistado mais além dos limites do ambiente animal e sem relação com ele: pelo contrário, somente está aberto através de uma suspensão e de uma desativação da relação do animal com o desinibidor. Nesta suspensão, neste permanecer inativo [*brachliegend*, em barbecho] do desinibidor, podem apreender-se pela primeira vez como tais a perturbação do animal e seu ser exposto a um não revelado [...]. (AGAMBEN, 2006b, p. 126-127)

Com isso, Agamben tece uma crítica à separação radical que Heidegger tenta estabelecer entre o homem e o animal. Ambos são igualmente viventes e pertencem a um mesmo mundo ambiente, o que muda com a suspensão da inatividade e, portanto, do estar preso do animal ao desinibidor, é o surgimento da pura possibilidade, ou seja, mediante o tédio, mais especificamente o seu segundo caráter essencial, o ser deixado suspenso, o animal devém homem. A diferença entre animal e homem, portanto, está no modo como se relacionam com o seu ambiente, que por sinal é o mesmo para ambos, assim como ambos são constituídos de vida e, portanto, passíveis de, mediante a vida nua como produto da exceção, pertencerem a uma zona de indistinção entre homem e animal. Ou seja, a antropogênese tem consequências políticas, pois é o ato político originário no qual, através do mistério prático-político da separação, o homem e o animal são separados. Por outro lado, por ser também o mistério metafísico da conjunção, homem e animal são unidos, daí ser a exclusão inclusiva o caráter essencial da vida nua. Esta, não obstante, por ser uma zona de indistinção entre homem e animal, pode ser o espaço onde estes podem ser equiparados ou diferenciados⁸, assim como

8 A vida nua enquanto produto da biopolítica pode gerar consequências políticas catastróficas, no caso de essa indistinção entre homem e animal não cumprir seu papel, que é compreender e frear a máquina antropológica. Ou seja, quando a relação entre o poder soberano e a vida nua opera uma deshumanização do homem, quando a exceção se torna a regra. Nesse sentido, em *O que resta de Auschwitz*, no fim do capítulo sobre "O 'muçulmano'", o qual representa tanto o limite entre a vida e a morte quanto o limiar entre o homem e o não-homem (AGAMBEN, 2008, p. 62), ao interpretar Foucault, Agamben expõe como no Estado nazista se dá uma absolutização do biopoder, quando a absolutização do *fazer viver* se cruza com a absolutização do poder soberano de *fazer morrer*, de modo que a biopolítica se apresenta como tanatopolítica (AGAMBEN, 2008, p. 89). O paradoxo surgido desse cruzamento, de acordo com Foucault, é resolvido com o racismo, que "permitirá ao biopoder estabelecer, no *continuum* biológico da espécie humana, uma série de cortes, reintroduzindo desse modo, no sistema do 'fazer viver', o princípio da guerra" (AGAMBEN, 2008, p. 89). Agamben interpreta essa análise de Foucault a partir de uma divisão entre *povo* e *população*, operada no interior da biopolítica, a partir da qual se inicia, com a legislação nazista de 1933 "sobre a proteção da saúde hereditária do povo alemão", uma ruptura originária entre povo e população, de modo que os povos não-arianos transformam-se em judeus, depois em população e em seguida em muçulmanos, o limite último

o mistério da vida e o mistério do ser podem se co-pertencerem. Agamben propõe, portanto, com o ser suspensos característico do tédio, uma apreensão da perturbação do animal, ou seja, um desvencilhar-se do círculo desinibidor, o que nada mais é, segundo ele, que a antropogênese, na qual se dá pela primeira vez a diferenciação entre homem e animal. Antes do estar suspensos e do surgimento da pura possibilidade estamos vazios, no que ainda somos semelhantes ao animal e, portanto, igualmente “estremecidos” e “absorvidos” por algo que nos escapa, isto é, estamos abertos a um não desencoberto. Nesse caso, a abertura do ser, exclusiva do homem, é posterior ao estar aberto ao não desencoberto, no qual homem e animal se equiparam. Trata-se, de acordo com o que Agamben sugere, de pensar além da antropogênese, o que implica em pensar o mistério da vida em um âmbito supostamente co-originário ao mistério do ser.

Isto nada mais é que uma mudança de perspectiva em relação ao logocentrismo que, segundo Derrida, persiste de Aristóteles a Heidegger. A proposta de Derrida de pensar além da antropogênese, assim como a de Agamben, procura identificar o que o animal e o homem têm em comum e não no que falta ao animal para ser homem, ou em que o homem é superior ao animal. Sendo assim, antes de nos perguntarmos se o animal pode ou não raciocinar, se ele é ou não privado de *logos*, “[a] questão *prévia* e *decisiva* seria a de saber se os animais *podem sofrer*” (DERRIDA, 2002, p. 54). Segundo Derrida, essa questão sobre se “eles *podem* sofrer” realça certa passividade do animal, de forma que o verbo “poder” contido nessa questão quer dizer que “eles *podem não* poder”. Tomado a partir da lógica, isso seria uma contradição. No entanto, trata-se de pensar o verbo “poder” para além da lógica. Ou seja, mediante uma arguta análise do verbo poder, Derrida estabelece uma proximidade entre o homem e o animal.

Poder sofrer não é mais um poder, é uma possibilidade sem poder, uma possibilidade do impossível. Aí reside, como a maneira mais radical de pensar a finitude que compartilhamos com os animais, a mortalidade que pertence à finitude propriamente dita da vida, à experiência da compaixão, à possibilidade de compartilhar a possibilidade desse não-poder, a possibilidade dessa impossibilidade, a angústia dessa vulnerabilidade e a vulnerabilidade dessa angústia. (DERRIDA, 2002, p. 55)

É óbvio que os conceitos de mortalidade, de finitude e de angústia mencionados por Derrida como o que é compartilhado entre homem e animal traz um significado diferente do que é dado por Heidegger a esses mesmos conceitos. Ora, Derrida procura, ao contrário de Heidegger, pensar o abismo entre homem e animal de forma mitigada, de modo que, segundo Derrida, a recusa do antropocentrismo da parte de Heidegger mediante uma ontologia da vida, a qual parte de uma consideração comparativa, ou seja, a partir do ser-aí como o único aberto ao ser, apresenta-se como um retorno ao antropocentrismo pelo mesmo lugar de onde procura esquivar-se, a saber, a privação de acesso do animal ao ente como ente, isto é, a exclusão do animal do conflito entre desencobrimento e encobrimento. Isso significa que o texto acima citado pode ser

das cesuras biopolíticas. “Compreende-se então a função decisiva dos campos no sistema da biopolítica nazista. Eles não são apenas o lugar da morte e do extermínio, mas também, e antes de qualquer outra coisa, o lugar de produção do muçulmano, da última substância biopolítica isolável no *continuum* biológico. Para além disso, há somente a câmara de gás” (AGAMBEN, 2008, p. 90).

comparado com a análise que Agamben faz dos dois modos do tédio, de forma que no primeiro modo, “no ser deixados vazios”, tanto o animal quanto o homem são tomados por uma subtração do ente, são abertos para o não descoberto e, nas palavras de Derrida, compartilham “a possibilidade desse não-poder, a possibilidade dessa impossibilidade”. Ainda que, se tomados do ponto de vista da liberdade, o sofrimento e a angústia sejam reservados ao homem, Derrida defende que o sofrimento do animal é inegável, sendo, portanto, como que uma espécie de elã que nos liga ao animal pela compaixão. Mesmo que este elã tenha sido suprimido ao longo da história do pensamento ocidental, não resta dúvida que este sentimento, esta experiência que temos do sofrimento do animal precede até mesmo a dúvida, ou seja, trata-se de uma experiência que antecede a razão. Vista dessa forma, a questão do animal muda de perspectiva, de base (DERRIDA, 2002, p. 56). Percebe-se que, assim como Agamben, Derrida busca pensar a relação entre homem e animal de uma perspectiva não antropogenética, isto é, para além da abertura do ser e, portanto, do *logos*. Enquanto Agamben busca uma aproximação entre homem e animal a partir do “estremecimento essencial”, Derrida o faz através do sofrimento, do poder sofrer enquanto possibilidade da impossibilidade, ambos numa perspectiva que ultrapassa a abertura.

3. As diferentes abordagens do mistério em Heidegger e Agamben

De acordo com Heidegger, o abismo entre homem e animal é intransponível. Esse é o fio condutor do curso de 1929/30 e se mantém depois da viragem. Isto porque pensar o homem a partir da animalidade (enquanto simplesmente vivente), para Heidegger, significa uma queda na metafísica.

A metafísica não pergunta pela verdade do ser mesmo [*der Wahrheit des Seins selbst*]. Portanto, ela jamais pergunta de que modo o ser do homem [*das Wesen des Menschen*] pertence à verdade do ser [...]. A metafísica pensa o homem a partir de sua *animalitas* e não o pensa na direção de sua *humanitas*. (HEIDEGGER, 1976, p. 322-323)

Isto é, de todos os entes, o ser-vivo [*das Lebe-Wesen*] é provavelmente o mais difícil de ser pensado por nós porque por um lado ele é o que mais se parece [*verwandt*] conosco, e, por outro lado, ao mesmo tempo está separado de nossa essência ek-sistente por um abismo [*durch einen Abgrund von unserem ek-sistenten Wesen geschieden ist*] [...]. (HEIDEGGER, 1976, p. 326)

Se no curso de 1929/30 a interpretação privativa da vida animal, ainda que com todo o esforço de Heidegger, pressupunha um antropocentrismo por pensar o animal pelo que lhe falta para ser homem, na *Carta sobre o humanismo* esse antropocentrismo se mantém, a despeito do intento de Heidegger, de forma ainda mais refinada. Apesar disso, a preocupação de Heidegger sempre foi com a metafísica, de modo que pensar o homem como animal racional significaria um retorno a ela. Daí o fato de pensar o homem como aquele que antes de se distinguir pela racionalidade se distingue por ek-sistir. Nesse caso, a tese de Agamben de que o conflito entre descobrimento e encobrimento é interno ao homem, que se constitui de humanidade e animalidade, se apresenta como diametralmente oposta à de Heidegger, pois, de acordo com este último, a existência é pura exterioridade, de modo que a verdade do ser enquanto

desencobrimto não é interior ao homem, mas se descobre na e para a existência enquanto abertura. Com efeito, se a existência é pura exterioridade, é imperativo que a verdade do ser se dê como algo que advém ao ser-aí enquanto aberto. Isto remete à tão problemática correlação entre *alétheia* e *physis*, sendo que aquela é o desencobrimto desta, que por sua vez traz em si mesma uma dimensão que se resguarda, ou seja, trata-se do encobrimto, da *léthe*. Sendo assim, diante da questão: “Como compreender o ‘salto’ entre o animal e o homem se há uma reciprocidade e, portanto, aparentemente continuidade entre *alétheia* e *physis*?” (HAAR, 1985, p. 71), uma possível resposta seria que a *alétheia* é o desencobrimto da *physis*, a qual se constitui de um duplo caráter: o vigente enquanto totalidade de entes e que é o não descoberto e a vigência como o ente enquanto tal e que se descobre na abertura. Ora, transpor essa problemática que diz respeito ao ente enquanto tal e no seu todo para um conflito interno ao homem não redundaria num antropocentrismo? Parece que além da correlação entre *alétheia* e *physis*⁹ há também, no pensamento de Heidegger, uma correlação entre a *physis* e o ser, de modo que somente mediante o desencobrimto daquela se pode compreender o desencobrimto/encobrimto do ser. De fato, a *physis* no sentido amplo possui uma dimensão própria que é o não descoberto. Sendo assim, se a *physis* enquanto natureza diz respeito à totalidade de entes, dentre os quais estão o homem e o animal como viventes, de modo que o mistério da vida diz respeito à natureza, ao passo que o mistério do ser enquanto o não descoberto diz respeito ao encoberto do ser, identificado com o mistério do jogo e que a tudo envolve, não cabe uma distinção entre o mistério da vida e o mistério do ser. Em outros termos, a correlação entre *alétheia* e *physis* e entre estas e o ser pressupõe uma equiparação entre mistério da vida e mistério do ser.

Não obstante, é convincente a tese de Agamben da vida nua como algo além da antropogênese, de modo que mediante a indistinção entre o homem e o animal fosse possível pensar a relação entre animalidade e humanidade sem incorrer num antropocentrismo nem em um antropomorfismo. No entanto, a rigor, para que o conflito entre animalidade e humanidade se dê no interior do homem, pressupõe-se que o homem já exista. Sendo assim, o homem seria fruto desse conflito ou anterior a ele? No último caso, como não incorrer num antropocentrismo? É claro que ao buscar uma suspensão da antropogênese Agamben pretende apreender de forma co-originária homem e animal, que se excluem e se incluem constantemente. Entretanto, parece um pouco arbitrária a comparação que ele faz entre o animal e o não descoberto da verdade e, por conseguinte, da *physis*, ou seja, a *léthe* enquanto correspondendo ao animal. É o que ele faz no capítulo XV de *O aberto* depois de comentar o *Parmênides* de Heidegger.

Se agora, seguindo a interpretação do curso de 1929/30 que temos sugerido até aqui, restituímos ao fechado, à terra e à *léthe* seu nome próprio de “animal” e de

⁹ Na conferência de 1930, *Da essência da verdade*, a *alétheia* é apresentada enquanto constituída de desencobrimto e encobrimto, portanto, a verdade do ser é ao mesmo tempo uma não verdade, cujo acontecimento se dá na e enquanto abertura (clareira: *Lichtung*), de modo que no ensaio de 1935 sobre *A Origem da Obra de Arte*, assim como na conferência de 1953 sobre *A questão da técnica*, ao expor respectivamente a arte e a técnica no sentido grego enquanto *poiesis*, em que se dá a auto-produção da *physis* e o acontecimento da *alétheia* na arte e na técnica, essa correlação entre *physis* e *alétheia* se mostrará menos problemática.

“simplesmente vivente”, então o conflito político originário entre desvelamento e velamento será, por sua vez, na mesma medida, o conflito entre a humanidade e a animalidade do homem. O animal é o Não abrível que o homem custodia e leva como tal à luz. Mas aqui tudo se complica. Por que se o próprio da *humanitas* é o permanecer aberto ao fechamento do animal, se o que o mundo leva para o aberto é própria e somente a terra enquanto fechando-se-em-si, então de que maneira devemos entender a reprovação que Heidegger faz à metafísica e às ciências que dela dependem, de pensar o homem “a partir de sua *animalitas* e não em direção da sua *humanitas*”? Se a humanidade não tem sido obtida senão através de uma suspensão da animalidade e deve, portanto, manter-se aberta para a clausura desta, em que sentido o intento heideggeriano de captar “a essência do homem” escapa do primado da *animalitas*? (AGAMBEN, 2006b, p. 135-136)

Se no curso de 1929/30 Heidegger faz uma interpretação reduitiva da essência da vida em geral ao abordá-la a partir do animal, parece que no texto acima Agamben também acaba incorrendo numa interpretação reduitiva da natureza como um todo à animalidade. Trata-se de uma diferença substancial no tratamento da questão da natureza, da animalidade, da humanidade e, sobretudo, do mistério. Agamben concebe o mistério de duas formas, ambas em torno da antropogênese, a saber, o mistério metafísico da conjunção e o mistério prático político da separação, sendo que este último é o que ele pretende pensar como o que solucionaria o problema da antropogênese e suas implicações na humanidade e, por conseguinte, na política. “Uma vez mais, a dissolução do *mysterium coniunctionis* do qual se tem produzido o humano passa através de um inaudito aprofundamento do mistério prático-político da separação” (AGAMBEN, 2006b, p. 168).

O mistério do ser e o mistério da vida não convergem na continuidade entre *alétheia* e *physis*? Seria o mistério do ser, enquanto o não descoberto, algo que engloba em si mesmo tanto o desencobrimento da verdade quanto a própria natureza em sentido amplo? Se for esse o caso, o mistério aventado por Heidegger está para além da antropogênese e do conflito político originário, pois se trata de um encobrimento simultâneo ao desencobrimento do ente, no qual não faz mais sentido pensar o conflito político originário em que animalidade e humanidade se excluem e se fundem constantemente, pois sendo essa presença oculta que abarca tudo que vem à presença, sem, contudo, ser o fundamento, tampouco podendo ser pensado metafisicamente, isto é, no âmbito da antropogênese, o mistério supostamente antecede e ampara até mesmo o mistério da vida. Em outros termos, a própria antropogênese, assim como a vida nua como seu produto e a possibilidade da sua suspensão, se dão na presença desse mistério enquanto o encobrimento do ser.

Considerações finais

Ora, de acordo com o que foi visto acima, o mistério da vida pretende estar para além da antropogênese. Entretanto, o mistério do ser tal como pensado por Heidegger também deve estar para além da antropogênese, pois se trata de um mistério não metafísico. Nesse caso, há que se questionar se a crítica de Agamben faz realmente sentido, uma vez que, ao pensar o mistério do ser, Heidegger pretende pensar algo

que está para além da diferença entre homem e animal. Sendo assim, a princípio haveria uma identificação entre o mistério do ser e o mistério da vida, o que torna a antropogênese algo que se dá no âmbito da vigência do mistério do ser como um todo, portanto o mistério prático político da separação seria co-originário ao mistério metafísico da conjunção e ambos convergiriam no mistério do ser, que é o não manifesto, a presença oculta que engloba mortais (homens, animais, plantas) e imortais, terra e céu. Ou seja, o mistério do jogo [*Geheimnis des Spiels*] que é o mesmo que o mistério da quadrindade [*Geviert*] extrapola a antropogênese, a política e a metafísica originária, pois as possibilita, sem, contudo, ser um fundamento no sentido metafísico. Aliás, o jogo de espelho que é a quadrindade pretende justamente isso, a ausência de fundamento, de perspectiva. Nesse caso, se há um privilégio do homem em relação ao animal e às plantas está no fato de sua existência estar aberta ao ser, entretanto, o homem já não se apresenta, na quadrindade, como o centro. Ou seja, o ser se doa e se retrai na abertura que constitui o homem, demonstrando que o ser vige escondido na abertura. Nisso consiste o mistério do ser, na sua inapreensibilidade pela razão. A relação estreita e mesmo a identificação entre o ser e a *physis* está precisamente aí, no fato de serem inapreensíveis pela razão, pelo fato de que se subtraem ao mesmo tempo em que se manifestam.

Contudo, a crítica de Agamben ao curso de 1929/30 tem o mérito de ressaltar a importância da questão da vida, que assim como a da natureza foi apontada, porém subsumida em *Ser e tempo* e, dada a sua pertinência, foi retomada na metafísica do ser-aí. Nesse sentido, a metafísica do ser-aí, cuja pretensão era unificar o ente enquanto tal e no todo na finitude e transcendência do ser-aí, encontra na crítica de Agamben, de que há um antropocentrismo latente na ontologia da vida heideggeriana, mais um dos motivos para o seu colapso. No entanto, o mistério do ser, que Heidegger aborda apenas depois da viragem, não pode ser simplesmente comparado ao mistério da vida animal, ainda que essa última seja, assim como aquele, inacessível. Com efeito, a vida animal enquanto pertencente à *physis* também remete ao mistério, porém, deve-se considerar aqui a natureza em sentido amplo, como o vigente, portanto referente ao ente no seu todo, que está além do animal e do homem. Trata-se, de acordo com o pretendido por Heidegger, de pensar o mistério para além da linguagem da metafísica, logo não cabe, como Agamben o fez, transpor a questão do mistério para o conflito entre desencobrimento e encobrimento interior ao homem, simplesmente porque o mistério, de acordo com o pretendido por Heidegger, apresenta-se como mais originário que esse conflito.

É certo que o mistério enquanto o não descoberto da verdade do ser é primeiramente mencionado na conferência *Da essência da verdade*. No entanto, a partir daí inicia-se o projeto de uma superação da metafísica, de modo que o tratamento da *physis*, da *alétheia* e do *logos* como co-originários leva Heidegger ao pensamento da metafísica como história do esquecimento do ser e do mistério como o encobrimento do ser, contudo, nem por isso ausente. Nesse caso, se em 1929/30 Heidegger não deu conta da questão da vida e sua inacessibilidade, assim como da natureza enquanto totalidade de entes, não se pode dizer que depois da viragem a questão do homem como vivente foi de todo e propositalmente negligenciada. A questão é que Heidegger sustenta a tese de que pensar o homem como animal racional incorre em uma queda

na metafísica. O esforço dispensado pelo filósofo será justamente o de como pensar o homem a partir da verdade do ser, isto é, o homem fundado no ser-aí, para o que se torna irrelevante e até prejudicial se ater à dimensão meramente biológica do homem. O intrigante do experimento de pensamento de Heidegger está no fato de ir ao todo e não se ater às minúcias, no caso aqui, à condição de vivente do homem, a qual, há que se concordar, não tem como contornar. Surge aqui, então, um desafio para os próximos estudos sobre Heidegger, que é o de pensar o mistério do ser de modo não metafísico, de modo que o mistério da vida pertença a esse mistério e constitua o homem, porém, sem a necessidade de partir do homem como vivente, mas sim como existente.

O desafio, portanto, é demonstrar o mistério do ser como presença encoberta, sem, contudo, ser uma espécie de fundamento. Ora, se o fundamento metafísico, embora se pretenda apreendê-lo mediante a razão, apresenta-se no decorrer da história da filosofia ocidental como o que sempre escapa à conceituação, não se pode tampouco pretender apreender ou conceituar o mistério, supostamente não metafísico. Daí que, em se tratando do mistério do ser, o máximo que podemos é uma aproximação, uma vez que ele é inapreensível. A vigência enquanto essência da *physis*, que, ao contrário do ente enquanto tal, não se manifesta, assim como a *léthe* enquanto o não descoberto da *alétheia*, são unificados no mistério do ser como o que é simultâneo ao descobrimento do ente na abertura, porém como o encobrimento, aliás, pode-se dizer que a vigência como a essência encoberta da *physis* e a *léthe* como o não descoberto da *alétheia* são denominações diferentes para o mesmo mistério do ser. Como este é inapreensível pela razão, não se pode pretender apreendê-lo partindo do homem enquanto animal racional, mas do homem enquanto existente.

Referências

AGAMBEN, G. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

_____. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo horizonte: Editora UFMG, 2006a.

_____. *Lo abierto: El hombre y el animal*. Trad. Flávia Costa e Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2006b.

_____. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

_____. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

BAILEY, C. *La vie végétative des animaux: La destruction heideggérienne de l'animalité comme réduction biologique*. *Phaen Ex.* 2, n. 2, p. 81-123, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.22329/p.v2i2.405>. Acesso em: 29 nov. 2023.

CASTRO, E. *Introdução ao Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

DERRIDA, J. *O animal que logo sou (A seguir)*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

GREISCH, J. Looking metaphysics in the face. In: MACANN, C. *Martin Heidegger critical assessments*. Routledge, London, 1992, p. 330-354.

HAAR, M. *Le Chant de la Terre: Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*. Paris : Éditions de l'Herne, 1985.

GRONDIN, J. *Le Tournant dans la pensée de Heidegger*. Paris: PUF, 1987.

HEIDEGGER, M. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

_____. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

_____. *Die Grundbegriff der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

_____. *Beiträge zur Philosophie: vom Ereignis*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

_____. *Marcas do caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015a.

_____. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia de Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 10ª ed. Petrópolis: Vozes, 2015b.

HEIDEGGER, M. *Contribuições à Filosofia: Do Acontecimento Apropriador*. Trad. Marco Antonio Casanova. 1ª ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015c.

JARAN, F. *La métaphysique du Dasein dans l'oeuvre de Martin Heidegger. Repenser l'essence de La métaphysique à partir de La liberté humaine*. Montreal. 324p. [Tese de Doutorado em Filosofia] - Université de Montréal: Département de Philosophie Faculté des Arts et des Sciences, 2006.

OLIVEIRA, C. *Do tudo e do todo ou de uma nota de rodapé do parágrafo 48 de Ser e Tempo (uma discussão com Heidegger e os gregos)*. Rio de Janeiro: Editora Circuito; FAPERJ, 2015.

ROMANO, C. Le monde animal : Heidegger et von Uexküll. JOVILET, S.; ROMANO, C. (éd). *Heidegger en dialogue 1912-1930*. Paris: J. Vrin, 2009, p. 255-298.

SLOTERDIJK, P. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. 4ª ed. São Paulo: Estação liberdade, 2018.

UEXKÜLL, J.V. *Dos animais e dos homens: digressões pelos seus próprios mundos e Doutrina do Significado*. Trad. Alberto Candeias e Aníbal Garcia Pereira. Lisboa: Edição “Livros do Brasil”, 1982. (Coleção vida e cultura).

Recebido em: 06 ago. 2023 — **Aceito em:** 25 nov. 2023.