

CONCEITOS DE MUNDO E A EXCLUSÃO DE SERES NÃO HUMANOS
CONCEPTS OF WORLD AND THE EXCLUSION OF NON-HUMAN BEINGS
CONCEPTOS DEL MUNDO Y LA EXCLUSIÓN DE LOS SERES NO HUMANOS

Andreia Aparecida Marin¹
Paulo Manaf²

Recebido em: 02 nov. 2021;
Aprovado em: 24 nov. 2021.

Resumo

O presente trabalho gira em torno do conceito de mundo presente em três teorias: a ideia de especificidade dos mundos apresentada por Uexküll e discutida por Merleau-Ponty nas aulas ministradas entre 1956 e 1957 no Collège de France, compiladas na obra *A natureza*; reflexões heideggerianas sobre uma suposta pobreza de mundo própria dos animais; o conceito de mundo em associação com a metafísica da mistura elaborado por Emanuele Coccia. Associada a essa ideia de especificidade de mundos, retoma-se a discussão da distinção entre representação e percepção do mundo vivido, discutida por Merleau-Ponty em *Fenomenologia da percepção* e *Conversas*. O texto apresenta, além da explanação do conceito de mundo, especulações sobre possíveis desdobramentos para as investigações recentes da relação entre animais humanos e não humanos, presentes no campo dos Estudos Animais.

Palavras-chave: Mundos; Animalidade; Exclusão; Estudos animais.

Abstract

The paper examines the concept of worlds present in three theory: the idea of specificity of Worlds stated by Uexküll, and as it is discussed by Merleau-Ponty along courses given between 1956 and 1957 at the Collège de France and compiled in his book Nature; the Heideggerian reflections on a supposed poverty of world, characteristic of animals; the concept of the world associated with the metaphysics of the mixture, elaborated by Emanuele Coccia. In association with this idea of specificity of worlds, we resume the discussion about the distinction between representation and perception of the lived world, as discussed in Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception and The World of Perception. The text introduces, besides the explanation of the concept of world, speculations about possible outcomes for the current investigations concerning the relations between human and nonhuman animals in the field of Animal Studies.

Keywords: Worlds; Animality; Exclusion; Animal studies.

¹ Doutora em Ecologia e Recursos Naturais pela Universidade Federal de São Carlos/UFSCar. Graduada em Ciências Biológicas pela Faculdade de Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo/FFCLRP-USP e em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná/UFPR. Especializ. em Filosofia e Existência/UCB.

² Doutor em Psicologia (Neurociências e Comportamento) pela Universidade de São Paulo/USP. Graduado em Ciências Biológicas pela Faculdade de Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo/FFCLRP-USP.

Resumen

*En el trabajo se analiza el concepto de la mundo presente en tres teorías: la idea de especificidad de mundos establecida por Uexküll, y discutido por Merleau-Ponty en los cursos impartidos entre 1956 y 1957 en el Collège de France y compilados en su libro *La Nature*; las reflexiones de Heidegger sobre la supuesta pobreza de mundo, propia de los animales; el concepto del mundo en asociación con la metafísica de la mezcla, elaborada por Emanuelle Coccia. En asociación con esta idea de especificidad de mundos, se reanuda la discusión acerca de la distinción entre la representación y la percepción del mundo vivido, como discutido por Merleau-Ponty en *Fenomenología de la Percepción* y *Conversaciones*. El texto presenta, además de la explicación del concepto del mundo, las especulaciones sobre los posibles resultados de las investigaciones recientes sobre la relación entre animales humanos y no humanos, presentes en el campo de los Estudios Animales.*

Palabras clave: Mundo; Animalidad; Exclusión; Estudios animales.

1. INTRODUÇÃO:

O tema central do presente texto é o conceito de mundo em algumas elaborações filosóficas a respeito da relação entre seres humanos e não humanos, mais precisamente nos pensamentos de Heidegger, Uexküll, Merleau-Ponty e Coccia. Especulações sobre possíveis dissonâncias no uso do termo “mundo” são apresentadas, tendendo a uma problematização sobre sentidos restritivos que corroboram para a exclusão de animais e plantas da mundanidade.

Partamos da imagem de um humano contando sua própria história, com o ponto cego que é comum a qualquer construção autorreferente. Seu mundo intensamente povoado de suas próprias narrativas, criando sempre fronteiras entre aquilo que pensa que é e o que chama de outros. Um mundo, portanto, constituído de sua natureza de vivente, mas também de seu logos e sua linguagem. Nas suas bordas, o humano pensa encontrar uma fronteira abissal com os seres não humanos, distinção que marcou toda história do pensamento ocidental.

A essa altura, na vigência do pensamento contemporâneo, quando tais ilusões distintivas começam a perder cada vez mais força, talvez não fosse necessário um esboço retrospectivo, mas não nos furtaremos a ele, como forma de reforçar a possibilidade de enfraquecimento da centralidade do humano em um mundo que não se esgota na cosmovisão antropocêntrica. Destaquemos, nesse sentido, a condição do vegetal e do animal na perspectiva aristotélica: ambas, potências nutritivas, a última com capacidade de se relacionar. O humano, por sua vez, seria essa mesma potência, a qual se somariam diversas outras propriedades.

Desde a antiguidade clássica, o pensamento ocidental tem como marca uma fronteira

Revista Latino-Americana de Direitos da Natureza e dos Animais, Salvador, v. 5, n. 1, p. 162-184, jan.-jun., 2022.

Revista Latinoamericana de los Derechos de la Naturaleza y de los Animales, Salvador de Bahía, v. 5, n. 1, p. 162-184, ene.-jun., 2022.

Latin American Journal of Nature Rights and Animal Law, Salvador, v. 5, n. 1, p. 162-184, jan.-jun., 2022.

entre animalidade e humanidade, que se expandirá até a modernidade, onde é radicalizada pelo pensamento de Descartes. Na concepção cartesiana, o animal é uma máquina, sem alma, sem consciência e sem linguagem. É, assim, um autômato e, como tal, sem sofrimento, incapaz de consciência sobre o sofrimento. Para além desse caráter explícito do pensamento moderno, podemos considerar a centralidade dos processos de objetificação reforçados pelo destaque da consciência humana como ordenadora do mundo. As operações de correção e maximização do uso da razão estimuladas pelo cartesianismo suspendem nossa interação com o mundo para interpor uma mediação entre nós e os outros. Tudo se passa como se houvesse diante do que nomeamos “nós”, um mundo tornado objeto para nossa consciência. De um lado da fronteira, nós. Para além dela, o mundo objetificado, o “outro” objetificado e, inevitavelmente, nós mesmos, viventes que somos, objetificados.

Consideremos que nem as teorias evolucionistas, nem as descobertas paleontológicas, foram capazes de minimizar os efeitos da fronteira humano-animal criada pelo próprio homem. Prevaecem as características distintivas que ele mesmo se dá: a razão, a linguagem, a capacidade de modular emoções e a consciência da morte. É o humano, detentor de uma linguagem reconhecível entre humanos, quem conta a história de si mesmo, apoiada na fantasia de exclusão de sua própria animalidade.

É na tensão desse espaço de ruptura entre humanos e não humanos que se busca as características fundamentadoras da distinção, entre as quais, a possibilidade de formar mundo, discutida por Heidegger (2003), em *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Definir o homem, a partir de uma superação dos outros seres, pressupõe buscar nele aquilo que está ausente nos animais. Jacob von Uexküll (1956), na obra *Mondes animaux et monde humaines suivi de Théorie de La signification*, apresentou ideias que representaram a possibilidade de algum desajuste da acusação heideggeriana de que os animais são pobres de mundo. Ao mostrar em detalhes alguns comportamentos animais, enfatizou que há mundos perfeitamente distintos definidos a partir da percepção de cada espécie. Na extensão da questão dos mundos para outros seres, encontramos as plantas sendo tratadas por Emanuele Coccia como formadoras de mundos. Em sua obra *A vida das plantas: uma metafísica da mistura*, parte de uma cosmologia para defender a superação das fronteiras, restituindo às plantas papel central nas relações complexas entre os seres, pautadas em diversificações e trocas constantes.

Há, portanto, uma dissonância quanto aos conceitos de mundo entre as perspectivas de

Revista Latino-Americana de Direitos da Natureza e dos Animais, Salvador, v. 5, n. 1, p. 162-184, jan.-jun., 2022.

Revista Latinoamericana de los Derechos de la Naturaleza y de los Animales, Salvador de Bahía, v. 5, n. 1, p. 162-184, ene.-jun., 2022.

Latin American Journal of Nature Rights and Animal Law, Salvador, v. 5, n. 1, p. 162-184, jan.-jun., 2022.

Heidegger, Uexküll e Coccia. No presente texto, buscaremos explorar essa dissonância, visando sempre a minimização das fronteiras entre humanos e não humanos e a inserção de todos os seres em uma mundanidade permissiva a diferentes formas de viver e se relacionar. Para tratar das questões apresentadas por Uexküll, nos apoiaremos nos comentários feitos por Merleau-Ponty a respeito do seu pensamento.

2. POBREZA DE MUNDO – HEIDEGGER:

Na obra *Os conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger (2003) afirma que o animal é pobre de mundo: “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” (Heidegger, 2003, p.224). Heidegger dá como exemplo a abelha que interage com a flor, reconhece as características da flor que visita, sem conhecer os estames enquanto estames. É nesse sentido que se destaca a riqueza do mundo humano: “maior em abrangência, mais amplo em penetração, [...] mas também cada vez mais insistente no que concerne à penetração” (HEIDEGGER, 2003, p.224).

O conceito de *Umwelt* de Uexküll é citado por Heidegger no desenvolvimento das caracterizações pedra sem mundo, animal pobre de mundo e homem formador de mundo. Agamben (2013, p.84) destaca que Heidegger reconhece a identificação do que chama pobreza de mundo com os termos *Umwelt* e *Innenwelt* (mundo interior) usados por Uexküll, sendo os portadores de significado desta teoria análogos ao termo “desinibidor” heideggeriano. O animal estaria no ambiente em um estado de atordoamento, inteiramente absorvido pelo desinibidor e, nesse estado, não artuiagiria sobre o mundo como o homem.

Agamben (2013, p.82) destaca que Heidegger refuta a determinação do homem a partir da adição de algo a um simplesmente vivente, como vivente capaz de razão e de linguagem. A investigação da relação homem-animal, no lugar de permanecer focada no que permite distinguir o homem do animal, pode estabelecer como alvo o porquê da necessidade dessa separação. É isso que, em parte, propõe Giorgio Agamben (2013) na sua obra *O aberto: o homem e o animal*, onde destaca o fato de tudo o que se diz humano ter sido formatado a partir da própria distinção de humanidade operada com a linguagem. A humanidade seria, assim, forjada sobre uma indeterminação que não pode ser esgotada pela animalidade, deixando um espaço de ação para algo como uma máquina antropogênica.

Revista Latino-Americana de Direitos da Natureza e dos Animais, Salvador, v. 5, n. 1, p. 162-184, jan.-jun., 2022.

Revista Latinoamericana de los Derechos de la Naturaleza y de los Animales, Salvador de Bahía, v. 5, n. 1, p. 162-184, ene.-jun., 2022.

Latin American Journal of Nature Rights and Animal Law, Salvador, v. 5, n. 1, p. 162-184, jan.-jun., 2022.

O homem existe historicamente apenas sob esta tensão: ele, pode ser humano apenas na medida em que transcende e transforma o animal antropóforo que o sustenta, somente porque, por meio de uma ação negadora, é capaz de dominá-lo e, eventualmente, de destruir sua própria animalidade” (AGAMBEN, 2013, p. 26).

A respeito da problemática, Agamben inicia o texto *O aberto: o homem e o animal* (2013), destacando a imagem de teromorfos, seres com características de animais ou feras, da bíblia hebraica do século XIII e cita André Masson, cuja criação foi usada para ilustrar a capa da revista editada por Bataille: *Acéphale*. Nela, há um homem nu e sem cabeça. Nos números seguintes da revista, no lugar da cabeça do humano, apareceria a cabeça taurina. Toda essa representação indica, segundo Agamben (2013, p.16), o problema do “fim da história e da figura que o homem e a natureza assumiriam no mundo pós-histórico, quando o processo paciente do trabalho e da negação, por meio do qual o animal da espécie *Homo sapiens* se tornou humano, chegasse a fim” (Agamben, 2013, p.16). Um cotejamento entre o filósofo Kojève e Bataille é apresentado, na sequência da obra. Entre Kojève, que prevê que, ao fim da história, o homem permanece como puro animal no mundo natural, e Bataille que assumirá a continuidade de uma negatividade em uma espécie de ferida na vida humana, Agamben aponta:

O fim da história comporta, portanto, um ‘epílogo’, no qual a negatividade humana se conserva como resto na forma do erotismo, do riso, da alegria diante da morte. Na luz incerta desse epílogo, a razão, soberana e consciente de si, vê passar diante de seus olhos agora não cabeças de animais, mas a figura acéfala dos *hommes faroucheement religieux* [homens ferozmente religiosos]... (AGAMBEN, 2013, p.19).

Em 2012, Fábio Romandini publicou o primeiro volume da obra *A comunidade dos espectros*, que trata especificamente da Antropotecnia, por ele assim definida:

Nesse sentido, entenderemos por *antropotecnia* ou *antropotecnologia* as técnicas pelas quais as comunidades da espécie humana e os indivíduos que as compõem agem sobre sua própria natureza animal com o intuito de guiar, expandir, modificar ou domesticar seu substrato biológico, visando à produção daquilo que a filosofia, em um primeiro momento, e, logo a seguir, as ciências biológicas e humanas se acostumaram a chamar de “homem” (ROMANDINI, 2012, p. 9).

Note-se que essa antropotécnica tem como base o governo sobre a vida, uma espécie de controle sobre tudo que se restringe à natureza, o que inclui a própria natureza animal do homem. Dessa forma, uma espécie de domesticação se estenderá para todas as espécies.

Revista Latino-Americana de Direitos da Natureza e dos Animais, Salvador, v. 5, n. 1, p. 162-184, jan.-jun., 2022.

Revista Latinoamericana de los Derechos de la Naturaleza y de los Animales, Salvador de Bahía, v. 5, n. 1, p. 162-184, ene.-jun., 2022.

Latin American Journal of Nature Rights and Animal Law, Salvador, v. 5, n. 1, p. 162-184, jan.-jun., 2022.

3. IMPENETRABILIDADE DOS MUNDOS:

Para Uexküll, por outro lado, o mundo de uma determinada espécie é formado por uma rede íntima de relações entre o animal e seu ambiente – *Umwelt* – que envolve elementos de significação que são opacos ou velados a outras espécies. Não haveria na outriedade animal uma falta, senão uma singularidade por vezes inacessível.

O termo *Umwelt* é traduzido comumente como meio ambiente. Merleau-Ponty, em nota na aula sistematizada no capítulo *O estudo do comportamento animal* na obra *A natureza*, adota essa mesma tradução, identificando-a com o termo em alemão *Umgebung*. Thure von Uexküll (2004, p.24), no entanto, discute com outra abordagem os termos empregados por Uexküll. Segundo Thure, além da palavra *Umwelt* (em alemão comum Meio Ambiente), ligada ao conceito formulado por Uexküll, aparece em seus textos traduzidos para o inglês a palavra *Self-world*, ou “automundo”, “mundo-próprio”. O comentarista sugere que o termo foi usado em tradução feita pelo próprio autor para a língua inglesa e que tenha sido empregado como alternativa para *Umwelt*. O “automundo” conserva a definição de uma “construção programática interna específica de cada espécie de intérprete acerca do que subjetivamente ‘merece’ ser percebido daquele ambiente externo, segundo as disposições e interesses comportamentais da espécie”, sugerindo a proximidade com *Umwelt*. Em oposição, o termo *Umgebung* faz referência a um ambiente “externo ao intérprete e com características objetivas independentes deste”.

A obra de Uexküll significou não somente uma importante contribuição ao campo dos estudos biológicos, mas fez a discussão sobre o comportamento animal reforçar a crítica ao pensamento moderno, na medida em que colocou o animal e o humano em referência ao ambiente. A análise dos componentes do meio, baseada em objetos isolados dados ao conhecimento, perde força diante da ideia de que tudo que se pode captar são relações que se distinguem em diferentes espécies.

A premissa epistemológica da teoria de Jakob von Uexküll não é nem objetivista nem subjetivista, mas — como se descreveria atualmente — “sistêmica”. Isso quer dizer que ele entendia o processo vital como um sistema coerente em que sujeito e objeto se definem como elementos inter-relacionados em um todo maior. (UEXKÜLL, T., 2004, p. 20).

O *Umwelt* é, nesse sentido, o ambiente onde se dão tais relações, possíveis pela

Revista Latino-Americana de Direitos da Natureza e dos Animais, Salvador, v. 5, n. 1, p. 162-184, jan.-jun., 2022.

Revista Latinoamericana de los Derechos de la Naturaleza y de los Animales, Salvador de Bahía, v. 5, n. 1, p. 162-184, ene.-jun., 2022.

Latin American Journal of Nature Rights and Animal Law, Salvador, v. 5, n. 1, p. 162-184, jan.-jun., 2022.

capacidade de percepção (receptora) e de operação (efetora) de cada espécie. Essa capacidade caracteriza comportamentos variados que acabam por influenciar em uma distinção das espécies não apenas com base em uma estrutura associada a uma função mecânica. Merleau-Ponty destaca o significado dessa interpretação da relação indivíduo-meio como um passo além do pensamento cartesiano.

Uexküll denuncia a dicotomia cartesiana, que alia uma maneira de pensar extremamente mecanicista a uma maneira de pensar extremamente subjetiva. Descartes é, com efeito, antimecanicista na medida em que postula a consciência como um universo inteiramente distinto do universo do mecanicismo. Por seu lado, Uexküll apresenta o *Umwelt* como um tipo do qual a organização, a consciência e a máquina são meras variantes (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 272).

Segundo Kull (2001, p. 9), a ideia básica do *Umwelt* é que organismos são estruturas comunicativas. O que os organismos podem distinguir é dependente do desenho da sua estrutura. Os ciclos funcionais, dependentes dessa estrutura, são responsáveis pela criação do *Umwelt*, uma vinculação do mundo perceptivo e operacional (*Merkwelt*/Receptor e *Wirkwelt*/Efetor). Os signos que os organismos captam do *Umwelt* específico da espécie são processados em interpretações acessíveis à mesma espécie. T. Uexküll (2004, p.26) destaca a importância desse elemento da teoria, uma vez que tem como consequência a impossibilidade de acesso do humano à semiose de outra espécie: afirmações que nós como observadores humanos fazemos sobre processos sóicos que procedem não de nós mesmos, mas de outros seres vivos, são interpretações de outras interpretações, ou seja, meta-interpretações.

Quando o humano objetifica o animal, em uma análise de suas estruturas anatômicas e comportamentos, comumente conduz tal análise como o faria para uma máquina, na qual tenta encontrar o que Uexküll (1956) chama de “plano de construção” (*Bauplan*). Merleau-Ponty (2000, p.274) comenta que o *Bauplan* tem apenas um sentido descritivo: “é a única maneira de conceber a unidade dessa vida, de sobrevoar esse animal, de ver como um todo um animal cuja ação é feita de peças e fragmentos”. O plano de construção é uma unificação das observações parciais feitas pelo humano, não devendo ser confundido com a efetividade: “Uexküll indica que por trás desse *Bauplan* subsiste um *Naturfaktor* [fator natural], mas que nos é desconhecido”.

Revista Latino-Americana de Direitos da Natureza e dos Animais, Salvador, v. 5, n. 1, p. 162-184, jan.-jun., 2022.

Revista Latinoamericana de los Derechos de la Naturaleza y de los Animales, Salvador de Bahía, v. 5, n. 1, p. 162-184, ene.-jun., 2022.

Latin American Journal of Nature Rights and Animal Law, Salvador, v. 5, n. 1, p. 162-184, jan.-jun., 2022.

O *Naturfaktor* existe para os animais com estruturas menos ou mais complexas³. No entanto, Merleau-Ponty (2000, p.279) destaca a ideia de uma réplica do mundo exterior (*Gegenwelt*) dada pelo desenvolvimento do sistema nervoso nos animais complexos, que garante a diferenciação dos dados sensoriais e o refinamento das respostas, inaugurando um sistema linguístico a partir dos signos do mundo exterior. O *Umwelt* desses animais comporta, igualmente, o *Merkewelt*, dependente das características dos órgãos sensoriais, que realizam a classificação dos estímulos, e o *Wirkwelt*, as reações ao meio. No comentário de Merleau-Ponty, há uma interessante sugestão da possibilidade de uma pré-cultura em reações distintas a um mesmo signo do meio: o caranguejo utiliza o mesmo objeto (anêmona do mar) ora para camuflar a carapaça, ora para alimentar-se. A relação entre estímulo-resposta não pode ser tomada no modelo de um animal-máquina, mas sim como uma relação sinal-reação na forma de um comportamento distinto: “o *Umwelt* é cada vez menos orientado para uma meta, e cada vez mais para a interpretação de símbolos” (MERLEAU-PONTY, 2000, p.286).

Essa distinção é evidenciada na descrição que Uexküll faz do *Umwelt* do carrapato, sendo seu comportamento mediado por apenas três receptores, que podem captar três diferentes signos no ambiente: olfativos, causados pelo ácido beta-oxibutírico, encontrado no suor de todos os organismos de sangue quente; táteis como o induzido pelos mamíferos e térmicos, produzidos pelo calor da derme. Uexküll se pergunta o porquê de, diante de muitos fatores estimulantes produzidos pelo mamífero, somente esses serem tomados como sinais. É T. Uexküll (2004, p.27) quem sintetiza a resposta: “por não ser o carrapato um sistema mecânico em que todas as causas físicas, químicas e térmicas produzem efeitos respectivos, mas um intérprete que seletivamente (segundo um código inato) interpreta as mudanças físicas, químicas e térmicas de seus receptores como signos”.

Há ainda um outro elemento de distinção entre *Umwelt* de diferentes espécies: o tempo (*Merkzeit*). De acordo com T. Uexküll (2004), Jakob von Uexküll definiu o termo “momento” como o intervalo de tempo em que a diferença entre antes e depois não existe ainda. O menor tempo que o homem pode perceber é 1/18 de segundo, já o momento para o caracol é quatro vezes maior, e para o peixe-beta é três vezes menor (Uexküll, 1936 *apud* Uexküll, T., 2004, p.25).

³ Merleau-Ponty ainda conserva a terminologia animais inferiores e superiores na discussão do *Umwelt*, o que preferimos suprimir aqui por considerarmos termos inapropriados no espaço teórico atual e também por ser incompatível com a própria teoria de Uexküll que rejeita a hierarquização das formas em defesa da singularidade das adequações ao *Umwelt*.

Dessa forma, no *Umwelt* do caracol os movimentos ocorrem muito mais rapidamente do que para nós, enquanto que no do peixe-beta eles ocorrem muito mais devagar.

O termo de Uexküll – *Umwelt* – é também revisitado por Agamben (2013, p.69): “o ambiente que é constituído de uma série mais ou menos ampla de elementos que ele chama de ‘portadores de significados’ (*Bedeutungsträger*) ou de ‘marcas’ (*Merkmalträger*), que são os únicos que interessam ao animal”. Segundo Agamben, Uexküll não atribuiu nenhum privilégio particular à nossa própria *Umwelt* que pode, inclusive, variar segundo o ponto de vista da qual a observamos.

4. O MUNDO PERCEBIDO:

Vemos que todas as experiências do *Umwelt* são feitas a partir, necessariamente, de uma corporeidade, dimensão imprescindível na fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty. Se Uexküll demonstra que o corpo animal não é somente coisa, mas relação com um *Umwelt*, Merleau-Ponty lembra que nós, animais humanos, podemos saber disso por percepção do corpo animal que é nosso: o corpo humano é “corpo que se move e isso quer dizer corpo que percebe” (MERLEAU-PONTY, 2000, p.337), um corpo como vidente e visível, tocante e tocado, lugar de encontro com o sensível, mas também de uma espécie de reflexão:

Isto nada tem a ver com uma consciência que desceria num corpo-objeto. Pelo contrário, é o enrolamento de um corpo-objeto sobre si mesmo ou, antes, trégua das metáforas: não é um sobrevôo do corpo e do mundo por uma consciência, é o meu corpo como interposto entre o que está diante de mim e o que está atrás de mim, o meu corpo [...] em circuito com o mundo – *Einfühlung* [empatia] -, com as coisas, com os animais, com os outros corpos... (MERLEAU-PONTY, 2000, p.337).

Notemos que, já na descrição do *Umwelt* é possível evidenciar, inicialmente, a impossibilidade de completa penetração de uma espécie, ainda que de um animal-consciência, no mundo (automundo) de uma outra espécie. A diferenciação do *Merkewelt*, do *Wirkwelt* e do *Merkzeit* garante essa impenetrabilidade. Em adição, a singularidade do *Umwelt* humano que comporta uma autopercepção, um componente reflexivo, não resulta em uma suspensão dessa impenetrabilidade, ficando vedada ao humano tomar a análise do *Bauplan* de diferentes espécies como o esgotamento de sua efetiva natureza e de seu *Umwelt*, o que abre a discussão ética sobre a relação humano-animal. Destacaremos, na sequência, alguns elementos da filosofia merleau-

Revista Latino-Americana de Direitos da Natureza e dos Animais, Salvador, v. 5, n. 1, p. 162-184, jan.-jun., 2022.

Revista Latinoamericana de los Derechos de la Naturaleza y de los Animales, Salvador de Bahía, v. 5, n. 1, p. 162-184, ene.-jun., 2022.

Latin American Journal of Nature Rights and Animal Law, Salvador, v. 5, n. 1, p. 162-184, jan.-jun., 2022.

pontyana para retomar essa questão da empatia corpo-mundo, corpo-outros corpos, que sustentará a reflexão sobre a relação animal humano e não humano.

Nos cursos do Collège de France proferidos por Merleau-Ponty organizados por Dominique Séglaard na obra *A Natureza*, o tema da animalidade, já mencionado em outras obras, ressurge, agora com referências diretas a Uexküll. Inicialmente, Merleau-Ponty (2000, p.220) destaca que a história concebida pelo homem é *antiphysis*, partindo da negação da natureza, de forma que o homem efetivo não possa ser considerado um animal. Recupera posteriormente o conceito de *Umwelt* mencionado por Uexküll, que marca a diferença entre “o mundo tal como existe em si e o mundo enquanto mundo de tal ou tal ser vivo” (MERLEAU-PONTY, 2000, p.271). Destaca que o caráter subjetivo impresso no conceito demarca uma antecipação da questão do comportamento relativo à percepção do ambiente. Os estímulos do ambiente são recebidos como sinais específicos para cada espécie, o que permite situar a consciência não a partir de uma interioridade, mas de um ponto de vista apreendido através dos corpos. A consequência dessa consciência tomada como um aspecto comportamental reaproxima o que o pensamento cartesiano havia distanciado: o mecanicismo dos corpos e a consciência subjetiva.

Merleau-Ponty discute a questão da animalidade nas obras *Conversas* e *A natureza e, em O visível e o invisível* e na *Fenomenologia da percepção*, vários elementos pertinentes ao tema, como o conceito de mundo percebido. Na primeira, enquanto compõe uma crítica à supressão do mundo vivido pretendida a partir do pensamento cartesiano, Merleau-Ponty (2004, p.30) destaca que frequentamos o mundo sempre por meio de perspectivas que lhe escondem tanto quanto lhe revelam, “por meio do aspecto humano que qualquer coisa adquire perante um olhar humano”. Por esse viés, chega ao tema do compartilhamento do mundo pelas categorias de viventes definidas pelos humanos a partir de algum princípio de exclusão: os animais; as crianças; os primitivos; os loucos. Seu esforço, a partir daí, é apontar para uma resignificação do mundo e do próprio homem a partir dessas “formas extremas e aberrantes da vida e da consciência”.

Tudo acontece como se o pensamento clássico tivesse se mantido preso em um dilema: ou o ser com o qual nos defrontamos é assimilável a um homem, sendo então permitido atribuir-lhe por analogia as características geralmente reconhecidas no homem adulto e sadio, ou ele nada mais é do que um mecanismo cego, um caos vivo, e não há então nenhum meio de encontrar um sentido em sua conduta (MERLEAU-PONTY, 2004, p.32).

Trata-se, pois, de encontrar um parâmetro de análise, uma anomalia qualquer que permita

Revista Latino-Americana de Direitos da Natureza e dos Animais, Salvador, v. 5, n. 1, p. 162-184, jan.-jun., 2022.

Revista Latinoamericana de los Derechos de la Naturaleza y de los Animales, Salvador de Bahía, v. 5, n. 1, p. 162-184, ene.-jun., 2022.

Latin American Journal of Nature Rights and Animal Law, Salvador, v. 5, n. 1, p. 162-184, jan.-jun., 2022.

manter à margem da verdade a criança, o primitivo, o louco e o animal. Propõe, a partir dessa crítica, que façamos a experiência de um mundo não definitivamente enquadrado na coerência forjada pela razão humana. Para tanto, seria necessário que percebêssemos os viventes e suas interações com o ambiente, experimentando a sua visão das coisas que “nos aparecerá apenas se nos prestarmos ao espetáculo da animalidade, se coexistirmos com a animalidade” (MERLEAU-PONTY, 2004, p.37).

A discussão que Merleau-Ponty faz, na *Fenomenologia da percepção*, a respeito do mundo percebido implica uma crítica à pretensão do intelectualista de que o entendimento humano, distanciando-se da exterioridade e voltando-se ao interior de um sujeito, pela reflexão, possa definir a substância do mundo. Contra uma espécie de dogmatismo que essa pretensão configura, Merleau-Ponty apresenta a fé originária no mundo, que não se reduz àquilo que dele se pensa, mas comporta um irrefletido. Nesse sentido, não é possível admitir uma experiência sempre subjugada ao crivo da razão, como defendera Descartes, mas é preciso admitir a experiência original, que dispensa o formato predicativo, o que significa admitir um estrato pré-intelectual dado na percepção, sugerido no parágrafo inicial do capítulo *Reflexão e interrogação* da obra *O visível e o invisível (VI)*:

Vemos as coisas mesmas, o mundo é aquilo que vemos – fórmulas desse gênero exprimem uma fé comum ao homem natural e ao filósofo desde que abre os olhos, remetem para uma camada profunda de ‘opiniões’ mudas, implícitas em nossa vida. Mas esta fé tem isso de estranho: se procuramos articulá-las numa tese ou num enunciado, se perguntamos o que é este nós, o que é este ver e o que é esta coisa ou este mundo, penetramos num labirinto de dificuldades e contradições (MERLEAU-PONTY, 1984, p.15).

5. RESGUA:

A tentativa de evitar essas dificuldades justifica a busca de uma anterioridade das operações do entendimento para mostrar que, já ali, o ser bruto⁴ se oferece na percepção

⁴Na nota de 22 de outubro de 1959 da obra *VI* (pp.197-198), Merleau-Ponty coloca a questão de como se pode regressar da percepção moldada pela concepção euclidiana, apontando para uma percepção natural, momento em que lança os termos selvagem e bruto. O espírito selvagem captaria, nesse sentido, o ser bruto do mundo, esse que é “antes de qualquer análise que se possa fazer dele” (Merleau-Ponty, 1999:5). Chauí (2002:152) o apresenta como o espírito que quer e pode alguma coisa, “o sujeito que não diz ‘eu penso’, mas ‘eu quero’ e age ‘realizando uma experiência e sendo essa própria experiência’”. O ser bruto, por sua vez, é o “ser da indivisão, que não foi submetido à separação (metafísica e científica) entre sujeito e objeto, alma e corpo, consciência e mundo, percepção e pensamento”.

primordial do mundo. Nesse momento, há uma cegueira da consciência que não subtrai o sujeito do mundo. Para além da sua consciência, há um sujeito “para quem existe um mundo” anterior à sua presença: esse “espírito cativo” é, para Merleau-Ponty, um anônimo, um corpo, não como instrumento de escolhas pessoais, mas como um “sistema de ‘funções’ anônimas que envolvem qualquer fixação particular em um projeto geral” (MERLEAU-PONTY, 1999, p.342). Há, em síntese, uma adesão cega ao mundo para além da pretensão da consciência em dizê-lo como objeto, protagonizada pela ciência e pela reflexão.

No terceiro capítulo da *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty lança mão da especulação sobre as relações sujeito-mundo que se desenrolam na imaginação, na alucinação, no sonho, na esquizofrenia e na infância, para apontar que o pensamento objetivista recusa valor de verdade a todas as instâncias do saber primordial. O juízo a respeito de seus conteúdos é feito segundo critérios universais e resulta na afirmação de um déficit nessas consciências, o que é equivalente a uma desautorização da percepção diante da reflexão. Uma percepção não inspecionada pela razão dá à ciência e à reflexão um testemunho de facticidade não compatível com os limites da consciência, sendo, por consequência, subjugados a um juízo de incompletude.

Não é possível à reflexão lidar com os níveis pré-lógicos da relação do humano com o mundo. Não faz sentido supor uma condição em que o ser que pensa o mundo possa se subtrair do mundo para determinar-lhe as essências. Nossa adesão ao mundo não é opcional e negá-la já é admitir uma parcialidade em tudo que sobre ele afirmamos ou negamos: estamos instalados no mundo “antes de toda a ciência e de toda a verificação, por uma espécie de ‘fê’ ou de ‘opinião originária’” (MERLEAU-PONTY, 1999, p.459). É nesse sentido que o pensamento sobre o mundo não pode substituir a experiência do mundo.

Há uma permanência do mundo ao longo de toda a vida de um humano, onde ele realiza as correções do conhecimento sem, no entanto, atingir sua unidade: “o mundo tem sua unidade sem que o espírito tenha chegado a ligar suas facetas entre si e a integrá-las na concepção de um geometral” (MERLEAU-PONTY, 1999, p.439). O mundo é uma presença desconhecida, mas irrecusável, para as primeiras percepções da criança. O corpo é testemunha efetiva dessa mundanidade antepredicativa. A reflexão dá suas perspectivas, enquanto a percepção instala o humano no mundo.

É incontornável, portanto, que pensemos a consciência como variante comportamental no *Umwelt*, se quisermos evitar a redução da percepção. A percepção das coisas, que julgamos

Revista Latino-Americana de Direitos da Natureza e dos Animais, Salvador, v. 5, n. 1, p. 162-184, jan.-jun., 2022.

Revista Latinoamericana de los Derechos de la Naturaleza y de los Animales, Salvador de Bahía, v. 5, n. 1, p. 162-184, ene.-jun., 2022.

Latin American Journal of Nature Rights and Animal Law, Salvador, v. 5, n. 1, p. 162-184, jan.-jun., 2022.

constituir a partir de perfis, dados pelos sentidos através da seriação de experiências e organizados pelas consciências em uma propriedade objetiva, se dá pelo encontro e é inaugurada em nosso movimento no mundo e para as coisas: “o objeto que se oferece ao olhar ou à palpação desperta uma intenção motora que visa não os movimentos do corpo próprio, mas a coisa mesma à qual eles estão como que pendurados” (MERLEAU-PONTY, 1999, p.425). Há, na percepção, não a apreensão de conteúdos sensoriais, mas um certo tipo de “simbiose, uma certa maneira que o exterior tem de nos invadir, uma certa maneira que nós temos de acolhê-lo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p.426). O fenômeno perceptivo se dá em uma relação não mediada pela potência da razão.

Toda percepção é uma comunicação ou uma comunhão, a retomada ou o acabamento, por nós, de uma intenção alheia ou, inversamente, a realização, no exterior, de nossas potências perceptivas e como que um acasalamento de nosso corpo com as coisas. Se não se percebeu isso mais cedo, foi porque os prejuízos do pensamento objetivo tornaram difícil a tomada de consciência do mundo percebido. A função constante do pensamento objetivo é reduzir todos os fenômenos que atestam a união do sujeito e do mundo, e substituí-los pela ideia clara do objeto como em si e do sujeito como pura consciência (MERLEAU-PONTY, 1999, p.429).

Aqui já podemos anunciar um importante ponto para a discussão da relação humano-animal: vê-se enfraquecida a perspectiva de que há para a humanidade um outro modo de estar no mundo, superior à percepção de um mundo singular. É na sequência da reflexão citada acima que Merleau-Ponty vai situar a percepção como um fenômeno atrelado ao ambiente: todas as coisas são concreções de um ambiente e toda percepção de uma coisa vive de uma comunicação prévia que se dá aí. Para elucidar essa ideia, Merleau-Ponty oferece uma analogia: “assim como todas as obras literárias (...) são casos particulares nas permutas possíveis dos sons que constituem a linguagem e de seus signos literais, da mesma maneira as qualidades ou sensações representam os elementos dos quais é feita a grande poesia do mundo (*Umwelt*)” (MERLEAU-PONTY, 1999, p.430). Segue a analogia considerando que como alguém que conhecesse apenas os sons e letras não conheceria a literatura, tampouco as sensações isoladas ou agrupadas por um recurso estranho à experiência do *Umwelt* poderia ter pleno acesso ao mundo. A consciência é somente uma das formas possíveis de concreção (um variante comportamental) da comunicação com as coisas, com os outros com quem compartilhamos um ambiente: a consciência “não deve ser definida do interior, do seu próprio ponto de vista, mas tal como a apreendemos através dos corpos dos outros,

Revista Latino-Americana de Direitos da Natureza e dos Animais, Salvador, v. 5, n. 1, p. 162-184, jan.-jun., 2022.

Revista Latinoamericana de los Derechos de la Naturaleza y de los Animales, Salvador de Bahía, v. 5, n. 1, p. 162-184, ene.-jun., 2022.

Latin American Journal of Nature Rights and Animal Law, Salvador, v. 5, n. 1, p. 162-184, jan.-jun., 2022.

não como uma forma centrífuga, mas como um mundo fechado onde as estimulações externas lhe aparecem como fora dela” (MERLEAU-PONTY, 2000, p.272). A percepção autoriza uma fé originária antes de qualquer esforço da consciência.

A percepção natural não é uma ciência, não põe as coisas às quais se dirige, não as distancia para observá-las, ela vive com elas, ela é a ‘opinião’ ou a ‘fé originária’, o ser do percebido é o ser antepredicativo em direção ao qual nossa existência total está polarizada (MERLEAU-PONTY, 1999, p.431).

O pensamento de Merleau-Ponty, nesse sentido, coincide com a reflexão heideggeriana na crítica ao comportamento teórico: há um inesgotável nas coisas, que se presta a uma exploração infinita e se os utensílios parecem estar postos sobre o mundo humano, as coisas estão “enraizadas em um fundo de natureza inumana”. Se o encaminhamento dessas coisas ao universo conceitual que define a mundanidade humana é incontornável, dado um variante comportamental que o caracteriza – o esforço da consciência –, é também uma forma de concreção do *Umwelt* em uma série de reduções que resultam uma necessária parcialidade do que fora dado no pertencimento ao mundo.

O comportamento animal visa um ambiente (*Umwelt*) animal e centros de resistência (*Widerstand*). [...] O comportamento humano abre-se a um mundo (*Welt*) e a um objeto (*Gegenstand*) para além dos utensílios que ele constrói; ele pode até mesmo tratar o corpo próprio como um objeto. A vida humana se define por este poder que ela tem de se negar no pensamento objetivo, e este poder, ela o tem de seu apego primordial ao próprio mundo. A vida humana “compreende” não apenas tal ambiente definido, mas uma infinidade de ambientes possíveis, e ela se compreende a si mesma porque está lançada em um mundo natural (MERLEAU-PONTY, 1999, p.438).

O pensamento objetivo pressupõe uma fixação do mundo, ainda que o humano “compreenda” a infinidade dos mundos possíveis, resultando o encerramento da dinamicidade e invisibilidade das coisas em uma dissecação do visível no âmbito das relações de causa e efeito. O puro olhar do humano não coincide com o que os olhos do vivente podem experimentar do mundo, mas o que a consciência consegue fixar em uma essência. A crítica de Merleau-Ponty às filosofias reflexivas volta-se tanto contra a objetivação do mundo como contra o desterramento do sujeito: “reafirmamos que não censuramos apenas a filosofia reflexionante por transformar o mundo em noema, mas também por desfigurar o ser do ‘sujeito’ reflexionante, concebendo-o como ‘pensamento’” (MERLEAU-PONTY, 1984, p.101). O humano experimenta, no entanto, a imersão em um mundo perceptivo tal como o animal orienta-se em seu ambiente específico.

Revista Latino-Americana de Direitos da Natureza e dos Animais, Salvador, v. 5, n. 1, p. 162-184, jan.-jun., 2022.

Revista Latinoamericana de los Derechos de la Naturaleza y de los Animales, Salvador de Bahía, v. 5, n. 1, p. 162-184, ene.-jun., 2022.

Latin American Journal of Nature Rights and Animal Law, Salvador, v. 5, n. 1, p. 162-184, jan.-jun., 2022.

Ao apresentar o conceito de *Umwelt* formulado por Uexküll, Merleau-Ponty destaca: o *Umwelt* “é o aspecto do mundo em si ao qual o animal se dirige, que existe para o comportamento de um animal, mas não forçosamente para a sua consciência” (MERLEAU-PONTY, 2000, p.271). O comportamento orientado para um meio ambiente pressupõe não um trabalho consciente, mas uma disposição do organismo a receber estimulações como sinais e, se há algo como uma “pré-cultura” já nas respostas de seres pouco complexos, isso não pressupõe um ser destacado do mundo em condição de analisá-lo, mas um corpo que tem, ele mesmo, a potência de comunicação com o meio, de uma linguagem não mediada por algo externo ao mundo.

A disposição do organismo orientada para os sinais do *Umwelt* é também a condição experimentada pelo humano com seu corpo. Se há alguma distinção possível entre animal humano e não humano, ela não está baseada na suspensão dessa condição em benefício da razão, mas em modos específicos de estar no *Umwelt*: “o homem não pode aparecer em sua diferença por adição da razão ao animal” (MERLEAU-PONTY, 1999, p.345). É o próprio corpo do humano que, segundo Merleau-Ponty, fornece evidência dessa distinção: “a relação animal-homem não será hierarquia simples fundada em uma adição: já existirá uma outra maneira de ser corpo no homem” (MERLEAU-PONTY, 1999, p.346). O corpo humano, se não está em um espaço exterior ao mundo fornecendo dados para uma ciência do mundo, possibilita uma consciência de abertura ao mundo, de dentro dele: “a carne do corpo nos faz compreender a carne do mundo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p.351). A abertura do corpo no mundo é também abertura aos outros corpos: “assim como toco a minha mão tocante, percebo os outros como percipientes” (MERLEAU-PONTY, 1999, p.352). O mesmo substrato da intercorporeidade: para animais humanos e não humanos, o corpo é como que um órgão do para-outrem.

É nessa refinada superfície de contato entre corpos de distintas *Umwelt* que se pode situar o que Merleau-Ponty nomeou de *Ineinander*⁵ com o animal: estranhas antecipações ou caricaturas do homem no animal, por escape e não por sobreposição: “o fato é que o pensamento mítico é o que melhor indica a relação humanidade-animalidade que temos em vista, que melhor se estabelece na dimensão de uma arquitetônica, em que existe aderência, estranho parentesco homem-animais (caricatura)” (MERLEAU-PONTY, 1999, p.346). O pensamento mítico

⁵ Tradução: em cada outro. Termo usado por Husserl para designar a inerência de si ao outro e do outro a si: “[...] a inerência de si ao mundo ou do mundo a si, de si ao outro e o outro a si, isto que Husserl denomina *Ineinander* [...]” (Merleau-Ponty, 1968:152).

comentado é exemplificado pelas máscaras esquimós descritas no texto de Evelyne Lot-Falck, baseadas na exposição *Le Masque* do Museu Guimet entre 1959-60. Nas máscaras *inua*, o animal e seu duplo humano estão inscritos na mesma face, sendo que animal não é apresentado como ser totêmico ou divinizado, apontando para um tempo anterior à distinção humano-animal. O duplo animal de cada homem (*angoak*) e o duplo humano do animal (*inua*) tornam-se invisíveis após a separação, sendo percebidos apenas pelos xamãs. O animal, após a distinção, submetido ao seu duplo humano, torna-se espécie.

No capítulo de *Fenomenologia da percepção* denominado *Outrem e o mundo humano*, Merleau-Ponty (1999, p.468) aponta a forma equivocada com que o objetivista vê no mundo apenas dois modos de ser: o em si, aquele dos objetos estendidos no espaço, e o para si, aquele da consciência. Essa visão exige que o outrem seja um duplo, que diante de mim fosse um si, ao mesmo tempo em que se visse como um para si, tomando o outro como algo fixado no mundo dos objetos, um tipo sem exterior: “no pensamento objetivo não há lugar para outrem e para uma pluralidade de consciências”. Para além dessa visão, o sistema de experiência no qual corpo e mundo se comunicam não está exposto e percorrido por uma consciência. É quando a consciência se descobre inerente ao seu corpo e a seu mundo que “a percepção de outrem e a pluralidade das consciências não oferecem mais dificuldades”. O tema da consciência exigirá, a partir dessa consideração, uma revisão: “precisamos concebê-la não mais como uma consciência constituinte e como um puro ser-para-si, mas como uma consciência perceptiva, como o sujeito de um comportamento, como ser no mundo ou existência...” (MERLEAU-PONTY, 1999, p.470).

Esse pensamento de Merleau-Ponty exige a suspensão de qualquer supremacia do humano sobre o animal. A consciência situada nos domínios da percepção instala o modo de relação animal humano e ambiente no mesmo lugar dos modos de relação animal não humano e *Umwelt*. Assim situados como sujeitos de um comportamento, o que percebe e o percebido são seres ultrapassados por seu mundo e que podem ser ultrapassados um pelo outro. Ainda que o outro esteja imerso em um *Umwelt* específico, distinto do meu, ambos nos tocamos em um mundo perceptivo que acolhe diferentes perspectivas, em que somos sujeitos anônimos da percepção:

O corpo de outrem e o meu são um único todo, o verso e o reverso de um único fenômeno, e a existência anônima da qual meu corpo é a cada momento o rastro habita doravante estes dois corpos ao mesmo tempo. Isso só representa um outro ser vivo e não ainda um outro homem. Mas esta vida estranha é uma vida aberta, assim como a minha a qual ela se comunica (MERLEAU-PONTY, 1999, p.474).

Revista Latino-Americana de Direitos da Natureza e dos Animais, Salvador, v. 5, n. 1, p. 162-184, jan.-jun., 2022.

Revista Latinoamericana de los Derechos de la Naturaleza y de los Animales, Salvador de Bahía, v. 5, n. 1, p. 162-184, ene.-jun., 2022.

Latin American Journal of Nature Rights and Animal Law, Salvador, v. 5, n. 1, p. 162-184, jan.-jun., 2022.

6. MUNDO, NA METAFÍSICA DA MISTURA:

A noção de diversidade, em Coccia, nada tem a ver com o princípio de exclusão: “todo ser vivo é, em primeiro lugar, o que torna possível a vida dos outros” (COCCIA, 2018, p.51). O ponto fundamental do seu pensamento, expresso na obra *A vida das plantas: uma metafísica da mistura*, é uma unidade onde está preservada a individualidade. Volta ao estoicismo para resgatar uma ideia de unidade do mundo a partir do conceito de mistura total. Haveria, nessa perspectiva, três formas de relação entre diferentes substâncias: justaposição (*parathesis*), onde diferentes coisas compõem uma única massa, mas conservam os limites de seus corpos (grãos); fusão (*sugchysis*), onde a qualidade de cada componente é destruída para produzir novo objeto, com natureza e qualidade diferente dos elementos originários (perfume); mistura total (*krásis*), onde corpos ocupam o lugar um do outro, mas preservam sua qualidade e sua individualidade. O que chamamos “mundo” seria um indicativo dessa última forma.

Ora, aquilo a que chamamos mundo não pode ser pensado como simples amontoado de objetos sem outra relação além de um contato de superfície, nem como a fusão integral dos corpos que dá origem a um hiperobjeto distinto por essência e qualidade dos componentes originários. [...] Há entre os elementos de um mesmo mundo uma cumplicidade e uma intimidade muito mais profunda do que as produzidas pela contiguidade física; além disso, essa ligação não se identifica a um amálgama, nem a uma redução da variedade das substâncias, das cores, das formas ou das espécies numa unidade monolítica. Se as coisas formam um mundo, é porque elas se misturam sem perder sua identidade” (COCCIA, 2018, p.53-54).

Para melhor compreendermos esse sentido de mundo no escopo desse pensamento, precisamos destacar algumas particularidades que permitem compor essa ideia de mistura, como as imagens de fluxo, atmosfera e sopro. É com essas imagens que Coccia nos apresenta as plantas como o substrato de uma metafísica da mistura.

O mundo, para Coccia, “não é o conjunto lógico de todos os objetos, nem uma totalidade metafísica dos seres, mas a força física que atravessa tudo o que se engendra e transforma” (COCCIA, 2018, p.23). Esse conceito distancia, como vemos, a filosofia de Coccia dos pressupostos do pensamento moderno, apontando para a imagem de fluxo, que desnaturaliza o pressuposto de distinção entre sujeito e objeto, e de metamorfose. A natureza coincide com o mundo e não precede a atividade do espírito, como se estivesse disposta diante de uma consciência capaz de determiná-la. Se existe uma atividade humana, como sua cultura, ela deriva de uma

Revista Latino-Americana de Direitos da Natureza e dos Animais, Salvador, v. 5, n. 1, p. 162-184, jan.-jun., 2022.

Revista Latinoamericana de los Derechos de la Naturaleza y de los Animales, Salvador de Bahía, v. 5, n. 1, p. 162-184, ene.-jun., 2022.

Latin American Journal of Nature Rights and Animal Law, Salvador, v. 5, n. 1, p. 162-184, jan.-jun., 2022.

imersão no mundo. Dessa forma, natureza não pode ser colocada em oposição à cultura. Isso, ao mesmo tempo em que minimiza a centralidade humana no mundo, abre espaço para reconhecimento de algo como a cultura produzida por todos os seres. Haveria, para Coccia, um prejuízo nas ciências, amparado no recalçamento obstinado “do vivente, e do fato de que todo conhecimento é já uma expressão do ser da vida” (COCCIA, 2018, p.24). Nesse sentido, não se pode conhecer o mundo sem passar pela mediação de um vivente, sem admitir uma força que permite a tudo nascer e devir. O conhecimento gerado nessa imersão nada teria a ver com a redução da vida a fragmentos objetificados. Trata-se de um conhecimento cósmico: “todo conhecimento cósmico é um ponto de vida (e não um ponto de vista), toda verdade é o mundo no espaço de mediação do vivente” (COCCIA, 2018, p.25).

Cosmos, nesse contexto, teria o sentido de *Tudo o que é*. Algo que não poderia ser descrito através de mediadores como os instrumentos da ciência e da técnica, incapazes de dar uma percepção da vida que habita nas profundezas do cosmos. É nesse sentido que Coccia defende que toda filosofia deveria ser também uma cosmologia e que o que chamamos de racionalidade não se restringe a uma atividade humana orientada pela necessidade de sínteses intelectuais, mas é a própria força que movimenta a vida, uma força cósmica: “Se existe uma razão é a que define a gênese de cada uma das formas de que o mundo se compõe” (COCCIA, 2018, p.21).

A ideia de um mundo movimentado por uma força que estimula a vida, e as relações entre tudo que é, motiva o emprego do termo “fluido” como sugestivo de constantes intercâmbios entre os seres e da metamorfose que esses intercâmbios permitem acontecer. Essa imagem de fluidez oferece uma maior compreensão do que o autor de *A vida das plantas* descreve como uma estrutura de circulação universal, uma dimensão onde tudo está em contato com tudo, uma mistura onde não se perde substancialidade.

Admitir que tudo que existe, na diversidade, faz parte de uma unidade pressupõe dismantelar qualquer lugar privilegiado para uma individualidade ou para algo como o ser humano. Na natureza fluida, o modo racional de relação humana com o mundo é apenas um artifício. A contemplação da consciência exige repouso, um mundo fixo onde o objeto está diante do sujeito, enquanto que, imerso na natureza fluida, o humano está lançado em uma interpenetração do mundo e do sujeito, produzindo mutação perpétua: “Nossa origem não está em nós – *in interiore homini* – mas fora de nós, ao ar livre” (COCCIA, 2018, p.32).

Com esses encaminhamentos, chegamos à provocação central do autor na obra *A vida*

Revista Latino-Americana de Direitos da Natureza e dos Animais, Salvador, v. 5, n. 1, p. 162-184, jan.-jun., 2022.

Revista Latinoamericana de los Derechos de la Naturaleza y de los Animales, Salvador de Bahía, v. 5, n. 1, p. 162-184, ene.-jun., 2022.

Latin American Journal of Nature Rights and Animal Law, Salvador, v. 5, n. 1, p. 162-184, jan.-jun., 2022.

das plantas: as plantas são verdadeiros mediadores, do ponto de vista do vivente e não do observador. As plantas, acusadas por Heidegger de serem *sem mundo*, são tratadas por Coccia como constituidoras de mundo por excelência.

Há, portanto, um conflito evidente entre sua proposição e as heideggerianas, que pode ser, no entanto, tomado como diferença de perspectiva, uma vez que o sentido de mundo, para Heidegger, estaria estreitamente ligado a uma semiótica humana. Enquanto para o último, mundo é algo como a totalidade de significantes constituídos a partir da pergunta do ser que se pergunta pelo ser das coisas (*Dasein*), para Coccia ele é a expressão da mistura, movimentada pela natureza fluida, pressupondo um humano imerso e em estado de compartilhamento. A composição desse mundo seria protagonizada mais pelas plantas que pelos humanos, na medida em que são produtoras da atmosfera (sopro) que permite a vida de outros seres e que testemunham a maior aderência possível a ela.

As plantas parecem ausentes, como que extraviadas num longo e surdo sonho químico. Não tem sentidos, mas não estão trancadas em si, longe disso: nenhum outro vivente adere mais do que elas ao mundo circulante (COCCIA, 2018, p.12).

O fato de não terem sentidos ou o que os aristotélicos chamam de extensão no ambiente (além da vida vegetativa), portanto, desautoriza qualquer tratamento hierárquico, na medida em que, resguardadas suas qualidades, encontram-se em estado de adesão total ao mundo, em uma compenetração recíproca entre subjetividade e ambiência.

Nessa condição, provoca Coccia, o humano e diversos outros seres poderiam ser considerados envolvidos em uma espécie de parasitismo universal, dependentes dos autótrofos. Coccia (2018, p.15) defende que é às plantas que devemos perguntar o que é o mundo porque são elas que fazem o mundo. É a elas que devemos atribuir a fluidificação do universo, na medida em que transformam-se transformando também o mundo, constantemente: “à abstração da criação e da técnica a planta opõe a imediatez da metamorfose” (COCCIA, 2018, p.18). A Atmosfera seria produto dessa constante atividade vegetal.

A instalação sedentária e definitiva dos seres vivos na terra firme coincidiu com a transformação radical do espaço aéreo que rodeia e envolve a crosta terrestre: aquilo a que, a partir do século XVII, chamamos de atmosfera mudou sua composição interna (COCCIA, 2018, p.40).

A referência à atmosfera com uso do termo sopro, sinalizando para o retorno de uma perspectiva anterior ao pensamento moderno, dá a ideia de uma dinamicidade própria das teias de

Revista Latino-Americana de Direitos da Natureza e dos Animais, Salvador, v. 5, n. 1, p. 162-184, jan.-jun., 2022.

Revista Latinoamericana de los Derechos de la Naturaleza y de los Animales, Salvador de Bahía, v. 5, n. 1, p. 162-184, ene.-jun., 2022.

Latin American Journal of Nature Rights and Animal Law, Salvador, v. 5, n. 1, p. 162-184, jan.-jun., 2022.

relações entre viventes, fazendo subsumir o caráter espacial da atmosfera em uma imagem móvel vital. É a partir dessa imagem que o autor identificará a atmosfera como um espaço metafísico do sopro. É também tributária da modernidade a redução do “espírito a sua sombra antropomórfica”, sendo anterior ao cartesianismo a consideração das plantas como “forma paradigmática da razão”, um “espírito que se exerce na modelagem de si mesmo”. A semente é a demonstração dessa racionalidade da vida vegetativa: a projeção de uma realidade a partir de um modelo formal. Detalha: “na semente, a racionalidade não é uma simples função do psiquismo (seja ele animal ou humano) ou o atributo de um único ente, mas um fato cósmico” (COCCIA, 2018, p.20-21).

Há, portanto, entre plantas, animais não humanos e humanos um compartilhamento do mundo. A vida circula das plantas aos outros seres e destes entre si e para as plantas. Há um fluxo corpo a corpo. A título de exemplo, Coccia ressalta que o ar que respiramos é o sopro de outros seres vivos. Há, assim, uma espécie de compartilhamento dessa força vital, cósmica: “Todo ser vivo é, em primeiro lugar, o que torna possível a vida dos outros” (COCCIA, 2018, p.50). Coccia destaca que as plantas não cessam de se desenvolver, mesmo após a maturidade sexual, construindo sempre novas partes de seu próprio corpo, caracterizando o que poderíamos chamar de um intenso devir. Voltamos aqui ao ponto que mencionamos cotejando o *sem mundo* das plantas (segundo Heidegger) e o formador de mundo (segundo Coccia). Para o último, ser, para a planta, significa fazer mundo. Nesse sentido, todos os seres vivos produzem mundo, à sua maneira: “a existência de todo ser vivo é necessariamente um ato cosmogônico” (COCCIA, 2018, p.43). Estar imerso no mundo já pressupõe, portanto, produzir-se e, de alguma maneira, produzir mundo: “a imersão é uma relação mais profunda que a ação e a consciência – que a práxis e o pensamento. Um design silencioso, mudo, ontológico” (COCCIA, 2018, p.43).

A noção de mundo como compartilhamento destoa também da forma como Uexküll o aborda, o que é colocado em discussão pelo próprio Coccia, para quem o mundo não pode ser algo próprio de cada espécie, mas entendido somente a partir da mistura. As relações que ocorrem entre os viventes não têm a natureza da cognição ou da ação; tampouco podem ser reduzidas ao efeito da organicidade (órgãos cognitivos ou práticos). Nos seus termos, “não é possível interpretar a relação das plantas com o mundo utilizando o modelo, profundamente idealista, concebido pelo naturalista alemão Jakob von Uexküll”, porque este segue a ideia kantiana de que “a todo animal deve ser reconhecido o estatuto de sujeito soberano sobre seus órgãos”. Essa ideia coloca a totalidade das relações com o mundo na dependência da cognição ou da ação, o que

Revista Latino-Americana de Direitos da Natureza e dos Animais, Salvador, v. 5, n. 1, p. 162-184, jan.-jun., 2022.

Revista Latinoamericana de los Derechos de la Naturaleza y de los Animales, Salvador de Bahía, v. 5, n. 1, p. 162-184, ene.-jun., 2022.

Latin American Journal of Nature Rights and Animal Law, Salvador, v. 5, n. 1, p. 162-184, jan.-jun., 2022.

Coccia considera uma redução, perguntando-se pelo “resto da vida” que ocorre com o vivente imerso no mundo. Além disso, a ideia de Uexküll de que o acesso ao mundo é limitado pela natureza orgânica (órgão e receptores) exclui as plantas, que não agem e não percebem de maneira orgânica, a partir de partes do corpo consagradas a estes fins: “é com a totalidade do seu corpo e do seu ser, sem distinção de forma nem função, que as plantas se abrem para o mundo” (COCCIA, 2018, p.45).

A esse ponto, considerando esse estado produtor dos seres, especialmente das plantas, e de compartilhamento do mundo, somos levados a questionar se não seria necessária uma desnaturalização da noção de cultura como fenômeno puramente humano. Na lógica dos intercâmbios entre corpos dos seres no sopro (atmosfera), há que se considerar as modificações no meio que todos produzem, transmitindo novos mundos às gerações sucessoras. É nesse sentido que Coccia defende que a cultura não é uma herança anatômica [e, acrescentaríamos, nem racional], mas ecológica: “reconhecer que o mundo é um espaço de imersão significa (...) reconhecer que não existem fronteiras estáveis ou reais: o mundo é o espaço que nunca se deixa reduzir a uma casa, ao próprio, ao lar, ao imediato” (COCCIA, 2018, p.47). Isso exclui qualquer perspectiva fundada em um princípio de exclusão: “em vez de se revelar como o espaço da competição e da exclusão recíproca, o mundo se abre neles [ar, oceanos, rochas] como o espaço metafísico da forma mais radical da mistura...” (COCCIA, 2018, p.18).

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS:

A título de síntese, pontuamos as duas composições reflexivas de Merleau-Ponty, a partir do diálogo com Uexküll, que podem reforçar a aproximação entre seres humanos e não humanos: não há para a humanidade um outro modo de estar no mundo, possível pela sua consciência, superior à percepção de um mundo singular (*Umwelt*); o reconhecimento de uma consciência perceptiva coloca o humano como sujeito de comportamento junto em comunicação com outros. A consequência geral dessas constatações é a impossibilidade de penetração total nos mundos de diferentes espécies e, portanto, qualquer redução do outro aos limites do mundo humano.

De outra perspectiva, apoiados nas sugestões de Coccia, podemos ampliar ainda mais a tentativa de desconstrução das fronteiras entre humanos e não humanos, reconhecendo o lugar essencial das plantas na dinâmica de transformações e relações complexas, que marcam um

Revista Latino-Americana de Direitos da Natureza e dos Animais, Salvador, v. 5, n. 1, p. 162-184, jan.-jun., 2022.

Revista Latinoamericana de los Derechos de la Naturaleza y de los Animales, Salvador de Bahía, v. 5, n. 1, p. 162-184, ene.-jun., 2022.

Latin American Journal of Nature Rights and Animal Law, Salvador, v. 5, n. 1, p. 162-184, jan.-jun., 2022.

mundo tomado como unidade que comporta a totalidade dos seres e as marcas de suas diversidades. Com essas provocações de Coccia, pensamos ser legítima a incorporação de todos os seres vivos na defesa da desnaturalização das fronteiras entre humano e não humano.

Nessa tendência, precisamos pensar não apenas uma educação animalista, mas uma educação antiespecista, ou uma educação ambiental radical, não mais associada ao discurso do desenvolvimento sustentável, mas a uma ética orientada pelo reposicionamento do humano no seu devido lugar: não mais que um vivo entre vivos, lançados no compartilhamento do mundo.

De fato, uma educação animalista prevê a minimização de maus tratos, pela reflexão sobre comportamentos humanos na sua relação com os animais não humanos. Ainda que inquestionavelmente necessária, há o risco de derivar em discursos e ações que ainda resguardem um lugar central do humano, podendo, nesse caso, assumir não mais que uma tendência assistencialista diante do sofrimento do outro. O antiespecismo, por sua vez, aponta para a diluição da fronteira entre humanos e não humanos, demandando o reconhecimento dos interesses e direitos básicos, de todos os seres sencientes, como o de conservar a vida e de não ser submetido ao sofrimento.

Não há como se pensar uma educação ambiental, que prevê a percepção de que todos os seres estão ligados, de alguma forma, nas cadeias sistêmicas, sem a disposição de descentralização do humano e uma consequente cosmovisão antiespecista. Certamente não se trata de uma educação ambiental que, ao reproduzir o discurso sobre sustentabilidade, que ganhou formas diversas adequadas a diferentes interesses da sociedade de consumo (inclusive aquelas que se sustentam pela exploração, direta ou indireta, cruel ou dissimulada, da vida animal), reafirma a supremacia do humano e seu direito de interferir irrefletidamente na complexa relação ecossistêmica. Por isso nossa opção aqui de, por exercício de diferenciação, nomeá-la de radical. A provocação solicita um olhar mais atento para a questão que já não pode ser conciliada com qualquer morosidade. Todas(os) sabemos da urgência de um mundo que exige descentramento e disposição para as relações de alteridade sem fronteiras abissais. Essa é, incontornavelmente, uma tarefa radical.

REFERÊNCIAS:

AGAMBEN, Giorgio. **O aberto: o homem e o animal**. Trad. Pedro Mendes. Rio de Janeiro:

Revista Latino-Americana de Direitos da Natureza e dos Animais, Salvador, v. 5, n. 1, p. 162-184, jan.-jun., 2022.

Revista Latinoamericana de los Derechos de la Naturaleza y de los Animales, Salvador de Bahía, v. 5, n. 1, p. 162-184, ene.-jun., 2022.

Latin American Journal of Nature Rights and Animal Law, Salvador, v. 5, n. 1, p. 162-184, jan.-jun., 2022.

Civilização Brasileira, 2013.

CHAUÍ, Marilena. **Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.

COCCIA, Emanuele. **A vida das plantas: uma metafísica da mistura.** Trad. Fernando Scheibe. Desterro, Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

KULL, Kalevi. Jakob von Uexküll: an introduction. **Semiotica**, n. 134, v.1/4, pp.1-59, 2001.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível.** Trad. José A. Gianotti e Armando M. Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1984.

_____. **Fenomenologia da Percepção.** Trad. Carlos A.R. Moura. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **A Natureza: notas: cursos no Collège de France.** Anot. Dominique Séglaard. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Résumés de Cours – Collège de France (1952-1960).** Paris: Gallimard, 1968.

_____. **Conversas.** Trad. Fábio Landa; Eva Landa. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ROMANDINI, Fabián L. **A comunidade dos espectros I. Antropotecnia.** Trad. Alexandre Nodari e Leonardo D'Ávila. Coleção de ensaios Parrhesia. Desterro, Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2012.

UEXKÜLL, Jacob von. **Mondes animaux et monde humaines suivi de Théorie de La signification.** Illustrations de Georges Kriszat. Traduction et présentation de Philippe Muller. Paris: Éditions Denöel, 1956.

UEXKÜLL, Thure von. A teoria da Umwelt de Jakob von Uexküll. **Galáxia**, n. 7, pp.19-48, abril, 2004.

SUGESTÕES DA PESQUISA DA EQUIPE EDITORIAL:

Para conhecer mais, ver também neste periódico:

- ENSAIO SOBRE A CONDIÇÃO DOS ANIMAIS NÃO-HUMANOS NA CULTURA HUMANA: O CASO DA VAQUEJADA, de *Luciano Rocha Santana* - [Revista Latino-Americana de Direitos da Natureza e dos Animais](#), Salvador, v. 1, n. 1, 2018.
- OS ANIMAIS NA LITERATURA DO SERTÃO BRASILEIRO: ORDEM JURÍDICA OU ORDEM DE NECESSIDADE?, de *Antônio Sá da Silva* - [Revista Latino-Americana de Direitos da Natureza e dos Animais](#), Salvador, v. 3, n. 1, 2020.
- EL TRÁNSITO DESDE UN “ALGO” QUE SE MARCA, A UN “ALGUIEN” QUE TAMBIÉN TIENE DERECHOS: EL CASO DE LOS DEMÁS ANIMALES, de *Israel González Marino, Maribel Veas Alfaro* - [Revista Latino-Americana de Direitos da Natureza e dos Animais](#), Salvador, v. 4, n. 2, 2021.

Revista Latino-Americana de Direitos da Natureza e dos Animais, Salvador, v. 5, n. 1, p. 162-184, jan.-jun., 2022.

Revista Latinoamericana de los Derechos de la Naturaleza y de los Animales, Salvador de Bahía, v. 5, n. 1, p. 162-184, ene.-jun., 2022.

Latin American Journal of Nature Rights and Animal Law, Salvador, v. 5, n. 1, p. 162-184, jan.-jun., 2022.