

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - FAFICH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MATEUS VINÍCIUS BARROS UCHÔA

ZOONTOLOGIA
MUNDOS ANIMAIS E LIMITES DO HUMANO

Belo Horizonte

2019

MATEUS VINÍCIUS BARROS UCHÔA

ZOONTOLOGIA
MUNDOS ANIMAIS E LIMITES DO HUMANO

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Linha de pesquisa: Estética e Filosofia da Arte

Orientadora: Profa. Dra. Virginia de Araújo Figueiredo

Belo Horizonte

2019

100	Uchôa, Mateus Vinícius Barros
U17z	Zoontologia [manuscrito] : mundos animais e limites do humano / Mateus Vinícius Barros Uchôa. - 2019.
2019	191 f. Orientadora: Virgínia de Araújo Figueiredo.
	Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Inclui bibliografia.
	1. Filosofia – Teses. 2 Animais - Teses. 3. Estética - Teses. I. Figueiredo, Virgínia de Araújo . II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

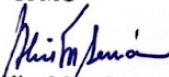
Zoontologia. Mundos Animais e limites do humano.

MATEUS VINICIUS BARROS UCHÔA

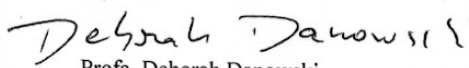
Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Estética e Filosofia da Arte.


Aprovada em 12 de abril de 2019, pela banca constituída pelos membros:


Profa. Virginia de Araujo Figueiredo - Orientador
UFMG


Profa. Alice Mara Serra
UFMG


Profa. Maria Ester Maciel De Oliveira Borges
UFMG


Profa. Deborah Danowski
PUC-RJ


Profa. Juliana Fausto de Souza Coutinho
UFPR

Belo Horizonte, 12 de abril de 2019.

Dedico esta tese aos meus pais, Maurício e Fatima, por serem porto.

À Susanna, pelo amor, pela cumplicidade e pelo porvir.

Eu sou onça...Eu-onça (...)
Eu viro onça. Então eu viro onça mesmo, hã.
Eu mio... Aí, eu fiquei sabendo. (...)
Eh, parente meu é a onça, jagaretê, meu povo.

Meu Tio o Iauaretê
Guimarães Ro

RESUMO

Esta tese tem como objetivo principal apresentar, desde uma perspectiva filosófica, uma investigação sobre a animalidade no contexto de uma crítica da máquina antropocêntrica. Nesse contexto, o mundo circundante do animal, sua aparência, seu instinto, seu olhar, sua capacidade sensorial, sua vida, são privilegiados como autênticos conceitos cuja compreensão requer uma abordagem inter e transdisciplinar da filosofia, contando com elementos de outras disciplinas, como a biologia, a etologia, a antropologia e as artes. O primeiro momento deste trabalho teórico consiste numa reflexão sobre a condição dos animais na filosofia, contrapondo as concepções clássicas às idéias contemporâneas sobre seres não-humanos. Em seguida, realiza-se uma análise dos mundos animais a partir do conceito de *Umwelt*; a terceira parte dedica-se a examinar a questão da aparência sensível dos animais, no âmbito de uma fanerologia, pontuando a potência dos seus órgãos de aparecer. O quarto momento estabelece uma relação entre as noções de animalidade e dispêndio, enfatizando a manifestação do excesso na vida humana e não-humana, para, finalmente, tratar da crítica ao antropocentrismo. Visando a essa crítica o confinamento, a exploração, o sofrimento e o empobrecimento do animal, mostram-se como importantes conceitos a serem desenvolvidos filosoficamente. Como uma espécie de contraponto à tradição filosófica, este trabalho de pesquisa valorizou muito o já famoso relato da experiência particular de Jacques Derrida com seu gato de estimação. E aceitou o desafio teórico de interrogar o animal como aquele que também é capaz de observar e, mais do que isso, de *nos* observar. Por último, ainda especulou sobre as experiências de continuidade entre as espécies e examinou como, a partir delas, surge uma potência que oferece a possibilidade de uma política e estética animal.

Palavras-chave: Estudos Animais. Estética. Mundo. Antropocentrismo.

ABSTRACT

This thesis has, as its primary aim, to present, from a philosophical perspective, an investigation of animality in the context of the anthropocentric machine criticism. In this context, the world surrounding the animal, its appearance, its instinct, its gaze, its sensory capacity, its life, are privileged as authentic concepts whose comprehension requires an inter- and trans-disciplinary approach of philosophy, combining elements from distinct disciplines, such as biology, ethology, anthropology and the arts. The first step of this theoretical work consists in a reflection of the condition of animals in philosophy, contraposing classical conceptions with contemporary ideas about non-human beings. Soon after involves an analysis of animal worlds by means of the concept of Umwelt; in the third part, the thesis presents itself under the objective of examining the question of the sensible appearance of the animals, related to the phanerology, punctuating the potentiality of emergence of its organs. The fourth moment of the thesis establishes a relation between the notions of animality and expenditure, emphasizing the manifestation of excess in human and non-human lives; it then deals with criticisms against anthropocentrism. About this point, the confining, exploration, suffering and impoverishment of the animal, show themselves in the context of the thesis as important concepts to be develop philosophically. That being said, it proceeds to a study of the interrogated living being in its alterity via a speculation of the particular experience of a philosopher with its pet cat; that puts us ahead the theoretical challenge of seeing the animal as that which can observe us. Finally, we speculate about the continuity experiences between species and, how, by means of them, there arises a potentiality of an animal politics and animal aesthetics.

Keywords: Animal Studies. Aesthetics. World. Anthropocentrism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	
Zoopoética e Zoontologia: a questão do animal entre a literatura e a filosofia.....	p. 11
1. OS MUNDOS ANIMAIS	p. 20
1.1 Montaigne e os mundos animais.....	p. 20
1.2 A comunidade híbrida dos animais.....	p. 30
1.3 Onto-etologia: a noção de <i>Umwelt</i> em Jacob von Uexküll.....	p. 34
1.4 O carrapato e seu mundo.....	p. 43
2. A VIDA SENSÍVEL DOS ANIMAIS	p. 51
2.1 A forma animal em Adolf Portmann: especulações sobre os órgãos do aparecer.....	p. 51
2.2 A interanimalidade. Descentralizar o mundo do anthropos.....	p. 56
2.3 Fanerologia: uma estética dos modos de aparição do vivente. A modalidade extra-humana do sensível.....	p. 59
3. MUNDO, ANIMALIDADE E IMANÊNCIA: LIMITES DO ANTHROPOS	p. 67
3.1 “Como água na água.” Animalidade e imanência em Georges Bataille.....	p. 67
3.2 Antropocentrismos.....	p. 72
3.3 A variação perdulária das formas vivas: a noção de dispêndio.....	p. 78
3.4 Da pobreza de mundo à dignidade do mais-que-humano.....	p. 88
4. O ANIMAL QUE VEMOS, O ANIMAL QUE NOS OLHA	p. 102
4.1 “Por que olhar os animais?” A interrogação de John Berger.....	p. 102
4.2 Derrida e o <i>Animot</i> . Uma existência rebelde a todo conceito.....	p. 116
5. ESTÉTICA E POLÍTICA DO DEVIR-ANIMAL	p. 155
5.1 “O que os animais nos ensinam sobre política?”.....	p. 155
5.2 A brincadeira e a variação do instinto: o jogo estético do animal.....	p. 161
5.3 Políticas do <i>continuum</i> animal.....	p. 167

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A CONTINUIDADE COSMOPOLÍTICA ENTRE HUMANOS E MAIS QUE

HUMANOS.....p. 173

Devires multiespécies.....p. 173

Multinaturalismo indígena.....p. 180

REFERÊNCIAS.....p. 187

INTRODUÇÃO

ZOOPOÉTICA E ZOONTOLOGIA. A QUESTÃO DO ANIMAL ENTRE A LITERATURA E A FILOSOFIA.

Como sinal de admiração e também de inspiração, começo citando o começo do livro “Literatura e Animalidade”, da escritora Maria Esther Maciel: “Os animais, sob o olhar humano, são signos vivos daquilo que sempre escapa a compreensão. Radicalmente outros, mas também nossos semelhantes, distantes e próximos de nós, eles nos fascinam ao mesmo tempo que nos assombram e desafiam nossa razão”(MACIEL, 2016, p.13) Se o nosso entendimento sobre eles parece avançar a um maior esclarecimento de seus mundos, paradoxalmente, os animais escapam à nossa tentativa de classificação. “Temidos, subjugados, amados, marginalizados, admirados, confinados, comidos, torturados, classificados, humanizados”(MACIEL, *op cit*, p.13.), os animais não permitem sua captura completa, provocando em nós humanos intensos questionamentos que podem pôr em xeque até mesmo a validade do nosso estatuto ontológico. É como se o estatuto do ser humano dependesse desse “negativo”, irracional, pura afetividade que constitui “filosoficamente” o conceito de animal.

É possível delimitar o que é propriamente humano? Qual é o custo dessa resposta? Ela acarreta a desqualificação ontológica da condição animal? “Se a ciência e a filosofia ocidentais se arrogaram a responder tais perguntas com base em critérios forjados em nome da racionalidade e da chamada ‘máquina antropológica do humanismo’”(MACIEL, *op cit*, p.13.), a pergunta fundamental da divisão entre o homem e o animal assume sua inconsistência quando passa a ser feita na perspectiva de outros saberes exteriores ao enquadramento filosófico-científico da modernidade; quando buscamos respondê-la por outras formas que “podem ser encontradas no campo do imaginário e nos espaços alternativos do saber humano, nos quais a palavra animal ganha outros matizes, inclusive socioculturais”(MACIEL, *op cit*, p.13-14.).

A pergunta pela divisão entre os mundos humano e animal, aparentemente, não é tão fácil de responder, e a cada tentativa de dar sua resposta o sentido de animalidade se metamorfoseia, ganha novos e misteriosos contornos, como um animal astuto que foge à menor tentativa de sua captura. O presente estudo se apresenta mais como uma tentativa de

seguir junto a ele em seus movimentos, do que construir uma armadilha conceitual de confinamento, de contenção de sua alteridade radical, abrindo espaço para uma invenção que, a partir de seus rastros, venha a ser não um pensamento *do* animal, mas um *pensamento integralmente animal*, liberado de conotações antropocêntricas.¹

De acordo com Maciel, “[n]o que tange à literatura, por exemplo, sabe-se que as tentativas de sondagem da alteridade animal nunca deixaram de instigar a imaginação e a escrita de poetas e escritores de diferentes épocas e procedências”(MACIEL, 2016, p. 14). Esse posicionamento para com a animalidade conferia novas matizes, que, num conjunto de práticas literárias, *animava* a dimensão simbólica do animal anteriormente negativa. Por vezes, a noção de animalidade no horizonte do conhecimento foi sinônimo da noção puramente negativa de *bestialidade*, designando os animais através de uma iconografia genérica, que lhe conferia o status de brutal, como o limite do que é maligno e monstruoso, a marca negativa e oposta de uma exclusão - *exorcismo* - do mundo dos *seres racionais*.

No entanto, o abismo entre mundos que a tradição ocidental de pensamento estabeleceu entre a animalidade e a racionalidade, sustentado por valores semânticos e morais, nem sempre foi aceito de forma unânime entre seus pensadores. O tratado sobre os animais de Aristóteles, os bestiários medievais, “designando uma série específica de bichos reais e imaginários, podendo, também - de forma mais genérica -, designar uma coleção literária e/ou iconográfica de animais imaginários ou existentes (...)”(MACIEL, *op cit*, p. 14), e os ensaios de defesa animal de Montaigne, são apenas alguns exemplos capazes de proporcionar uma mudança de parâmetros acerca da questão animal, uma vez que compõem um espaço “zooliterário” e uma tradição “zoopoética”, conforme designação inventiva de Maria Esther Maciel.

Para compreender a especificidade dos termos “zooliteratura” e “zoopoética” aqui empregados, devemos ouvir mais uma vez Maciel que nos explica:

¹ Na filosofia contemporânea, autores como Gilles Deleuze e Jacques Derrida contribuíram decisivamente para estabelecer uma perspectiva alternativa de compreensão dos animais, levando em conta suas diferenças, e sem reivindicar um critério absoluto para separar o homem do animal. Compreende-se que esses autores não buscaram uma representação do animal, uma interpretação subjetiva distante de sua real condição, mas se detiveram em pensar *com* os animais ao questionarem o *limite* estabelecido entre nós e eles. Cf. *O animal que logo sou (a seguir)*, trad. Fábio Landa. São Paulo. Ed. UNESP, 2002; *Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível*, in: *Mil Platôs*, v. 4. trad. Suely Rolnik. ed. 34, 2012, p. 11-119.

O bestiário, neste caso, seria apenas uma modalidade específica integrante de um conjunto maior, limitando-se à esfera do catálogo. Já o termo zoopoética poderia ser empregado para designar tanto o estudo teórico de obras literárias e estéticas sobre animais quanto a produção poética específica de um autor, voltada para esse universo “zoológico”, como fez Derrida. As diferenças e semelhanças entre zooliteratura e zoopoética seriam, portanto, as mesmas entre literatura e poética, mas acrescidas do valor semântico do prefixo “zo(o)”(MACIEL, *op cit*, p. 15.)

Compreende-se também por espaço zooliterário, todo espaço de escrita que manifesta uma ética, a bem da verdade, proporcional ao desafio de uma reflexão descolonizada da radical experiência na qual se inscrevem as relações entre humanos e não-humanos. Tendo em conta essas questões, “pode-se dizer que o esforço de ampliação das formas de acesso ao mundo zoo indica não apenas nossa necessidade de apreender algo deles e sobre eles, como também um desejo de recuperar nossa própria animalidade perdida ou recalçada”(MACIEL,*op cit*, p. 15-16.) O testemunho de uma consideração positiva dos animais surge do impulso e da necessidade de resgate de nossa própria animalidade, recalçada por séculos e soterrada pelos alicerces conceituais e constituintes do moderno edifício do humanismo. Porque coloca o pensamento diante da *besta*, diante do olhar animal, como aquilo que vemos e que também nos olha, e justamente porque também somos olhados, é que tal relação transmite um gesto de *ancestralidade*. Foi precisamente pelo recalque da animalidade que se tramou uma definição do que significa ser *humano* no mundo ocidental, mais precisamente com o triunfo do cartesianismo no século XVII. De acordo com a concepção de Descartes no *Discurso do método*, o comportamento dos animais pode ser compreendido em termos mecânicos, da mesma forma que as ações inconscientes nos seres humanos. O animal age involutariamente sob a influência do meio externo. Descartes está comprometido, portanto, com uma tese mecanicista, a de que não há sensação propriamente dita em animais não-humanos, nesses últimos, há apenas o movimento da matéria. A filósofa Juliana Fausto em artigo intitulado *A cadela sem nome de Descartes: Notas sobre vivissecação e mecanomorfose no século XVII*, comenta sobre a radicalidade da tese cartesiana acentuando os motivos que levou o filósofo a justificar sua visão sobre as *bestas*:

Contra ideias escolásticas que remontavam a Aristóteles, Descartes negava a existência de alma (de qualquer tipo) a todos os viventes exceto o homem: só existiria um tipo de alma, imortal e exclusiva a cada indivíduo humano. Com isso, o filósofo rompia com dois pontos fundamentais da tradição. O primeiro, a tese da metempsicose ou transmigração das almas, ideia presente de Pitágoras a Platão, que supunha que uma mesma alma viria, no decurso dos ciclos de vida e morte, a habitar diferentes espécies – o final do *Timeu*, nesse sentido, é exemplar ao expor um tipo de “teoria da evolução reversa”, na qual o homem, o vivente mais perfeito, vai dando lugar a formas de vida inferiores, a primeira delas sendo a mulher (cf.

PLATÃO, 2001, 91a-92b). E, em segundo, o contínuo existente entre os seres vivos; quer fosse dotando os animais de uma alma racional, tripartindo a alma humana ou postulando a existência de alma vegetativa, sensível e racional, a ruptura fundamental, segundo esse pensamento, situava-se na separação entre vida e não-vida. (FAUSTO, J., 2018, p. 44)

A teoria cartesiana dos “animais-máquinas” marcou de forma duradoura o imaginário intelectual do Ocidente e suas formulações fornecem a base para as representações dos animais nos séculos seguintes. Aceitando-a ou rejeitando-a, somos todos herdeiros tributários de sua elaborada teoria dos *animais-máquina*, a qual influenciou de modo bastante determinado a maior parte do pensamento ocidental. A respeito dessa controvérsia, a quinta parte do *Discurso do Método* tornou-se célebre. Segundo Descartes, o animal é, de fato, uma máquina composta de complexos mecanismos totalmente inacessíveis ao engenho humano. Acrescente-se a isso, o fato de que nenhuma máquina é capaz de utilizar a linguagem e nem ascender à universalidade.

Diferentemente do homem, o animal está prisioneiro da sua capacidade sensorial: não modifica coisa alguma, não possui virtudes, e não tem a capacidade de viver em sociedade. De aparência exuberante, mas de pensamento e linguagem inexistentes, o animal é um autômato isento de interioridade. Nada de ordenado ou sequencial se passa em seu interior; assim sendo não possuem pensamento e apresentam um comportamento monótono incapaz de inventar ou aperfeiçoar do que dispõem. Sem desempenhos “satisfatórios” a prova de sua automaticidade estaria na sua ausência de espírito. A capacidade de abstração está totalmente fora de seu alcance.² Aceitamos com demasiada prontidão a idéia de que há uma fronteira clara que separa o homem do animal, e que é possível destacá-la por um fenômeno que existe apenas no homem e não no animal. A tese, obviamente, está baseada na distinção entre corpo e alma. Se os animais são meros autômatos mecânicos, e as sensações são modos do composto corpo e pensamento, apenas os humanos seriam dotados desta capacidade.

² Críticas cartesianas e anticartesianas não deixaram de surgir e enriquecer o debate. Malebranche, Locke e Charles-George Le Roy são apontados pelo filósofo e etólogo Dominique Lestel no seu livro *As origens animais da cultura*, como autores que reconhecem que os animais possuem sentimentos e raciocinam. Lestel aponta Le Roy como o notável autor de uma etologia pormenorizada que atribui funções de sensibilidade e disposição de uma linguagem de ação. “Os animais possuem, portanto, todas as condições que são necessárias à linguagem. Mas se seguirmos de perto as suas ações, vemos que é impossível que eles não se comuniquem entre si parte das suas idéias e que não o façam recorrendo a palavras. Estamos convictos de que eles não confundem o grito do pavor e o grito que exprime amor.” LE ROY *apud* LESTEL, *As origens animais da cultura*. 2002, p. 21.

A partir da tese de uma ausência de pensamento e sensação nos animais, ou seja, da falta de uma consciência sensorial neles, conclui-se que eles não sofrem.³ Ao obter a informação externa como a luz do sol, o odor advindo de outra espécie, as condições da atmosfera, o cérebro envia os estímulos aos seus músculos conduzindo o animal ao movimento sem que haja nessa transmissão a menor mediação da vontade. Essas criaturas às quais apenas a *extensão* lhes é atribuída, jamais poderiam combinar racionalmente tais estímulos e dar a eles qualquer sentido através de algum tipo de conhecimento ou razão. A distinção entre *res cogitans* e *res extensa* estabelece que a razão não pode ser encontrada nos animais, uma vez que são condicionados pela matéria não possuem a consciência de verdades como a existência do eu.

Através dessa concepção dualista, Descartes assevera ter estabelecido uma “diferença de espécie” entre os homens racionais e os animais irracionais. Tendo estabelecido o homem como substância pensante, as comparações entre o animal e a máquina prevaleceram sobre as analogias entre mente humana e animalidade.

Para Descartes o homem é o animal racional, tendo na sua razão ou na linguagem a diferença que o distingue da animalidade. Mas o ser do homem coincide, de acordo com o ponto de vista cartesiano, que é o ponto de vista moderno, com a evidência

³ Para a filósofa Ethel Rocha, a impossibilidade de atribuição de sensações aos animais, baseia-se também na negação da consciência da sensação e, conseqüentemente, do juízo - recurso à razão - que envolve essa possibilidade. Numa palavra, atribuir esse fator aos animais seria afirmar a união entre mente e corpo, hipótese cuja filosofia cartesiana nega radicalmente. Segundo a autora: “É sabido que a ontologia cartesiana só admite dois tipos de substância criada: a alma (ou substância pensante) e o corpo (substância extensa), cujas naturezas são realmente distintas. Visto que, quando duas coisas são realmente distintas, segundo a terminologia cartesiana, elas têm propriedades que são mutuamente incompatíveis, uma coisa extensa é não-pensante, e uma coisa pensante é não-extensa. Uma substância pensante pura seria dotada apenas de entendimento e vontade (que são os gêneros do pensamento segundo Descartes), e uma criatura extensa, ao contrário, não teria qualquer experiência e funcionaria apenas como um autômato mecânico. A experiência sensorial, por outro lado, que não pode ser atribuída nem à mente nem ao corpo, se tomados isoladamente, consistiria num tipo distinto de fenômeno que suporia a união substancial (em oposição a uma mera justaposição) do corpo com a alma. A princípio, portanto, a experiência sensorial que não é parte da natureza de uma substância pensante nem da natureza de uma substância extensa pertenceria ao eu enquanto substância pensante apenas na medida em que essa substância pensante é dotada de um corpo e, por isso mesmo, é um ser humano. Assim sendo, para o caso do homem, em virtude do fato de este ter experiências sensoriais, Descartes terá que introduzir a tese da união substancial, pois, nas palavras desse filósofo, ‘[...] com efeito, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor, etc., nada são exceto maneiras confusas de pensar, que provêm e dependem da união e como que da mistura entre a mente e o corpo’”. ROCHA, E. *Animais, homens e sensações segundo Descartes*. *Kriterion* vol.45 no.110 Belo Horizonte July./Dec. 2004 link: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2004000200008

do pensar. O animal é o que de mais estranho a nós se torna. É o grande Outro porque, segundo o filósofo, é um corpo sem alma, um simples mecanismo. Essa é a teoria mecanicista de Descartes que prevaleceu nos séculos XVII e XVIII. (NUNES, 2011, p.14)

Com a tradição judaico-cristã, toda parcela animal constituinte da existência humana foi identificada como fonte de males, contribuindo assim para sua demonização e acentuando a necessidade de seu deslocamento para *fora* do humano, confinando-a assim no território excluído do mal radical e da violência desmedida sob a definição de *bestialidade*. Assim, em parte se iniciou o processo de silenciamento das bestas. Enquanto o estatuto ontológico do humano não cessou de ser incrementado de positivities, de atributos exclusivistas, dentre esses, o mais importante: a *alma*, “o animal passou, desde então, a ser investigado com base em critérios científicos bem definidos, tanto sob os imperativos de uma taxonomia rigorosa (...) quanto sob o impacto do surgimento das ciências de observação e experimentação” (MACIEL, 2016, p. 16), passando a ser classificado ora como máquina, ora como mero corpo orgânico automatizado por instintos básicos e desprovido de alma como fator dignificante de sua integridade. Assim, com base em critérios científicos e morais foi acentuada uma recusa da animalidade, da *besta* que macularia o homem da pureza de sua humanidade. De acordo com Benedito Nunes:

Com o animal, as relações são, sobretudo, transversais, ou seja, o animal é considerado o oposto do homem, mas ao mesmo tempo uma espécie de simbolização do próprio homem. Na acepção comum, simboliza o que o homem teria de mais baixo, de mais instintivo, de mais rústico ou rude na sua existência. Por isso mesmo, o animal para nós é o grande outro da nossa cultura, e essa relação é muito interessante como tópico de reflexão. (NUNES, 2011, p. 13)

Um olhar breve sobre o horizonte do conhecimento prova a resistência a uma aceitação positiva da animalidade. A constituição simbólica e conceitual desse outro radical, como um ser de plenitude no âmbito da natureza, compreensível à sua ordem e sabedoria, parece-nos que ainda não atingiu a profundidade necessária no espaço da imaginação filosófica e que só agora na contemporaneidade ressurge como problematização ontológica, uma lufada de ar fresco que acompanha a virada metafísica contemporânea.

Para configurar, a partir de novos enfoques, uma nova relação que proceda inteiramente a partir da ligação - e também disjunção - entre humanidade e animalidade fora da repartição do antropocentrismo, sob esse prisma, é que se inscrevem as zoopoéticas como

forma de compreensão e problematização híbridas das fronteiras e limites que distinguem os animais humanos dos não-humanos.

Se a literatura está repleta de processos de entrecruzamento, ainda que paradoxais, capazes de desestabilizar as bases do edifício do humanismo antropocêntrico, por que a filosofia agora não pode deixar-se contaminar e influenciar-se pelo viés crítico desta reviravolta potencializada no âmbito da zooliteratura?

Se a filosofia pode ser influenciada por um “saber alternativo sobre o mundo e a humanidade”(MACIEL, 2016, p. 22), como é o caso das *literaturas animais* que “[se] valem para isso, muitas vezes, do registro poético, afirmando-se como tentativas de compreensão da alteridade radical que os animais representam para a razão humana”(MACIEL, *op cit*, p 22,) ela pode afirmar seu pertencimento ao território da imaginação poética. Enquanto um tipo de *ficção filosófica* afirmadora das múltiplas formas da alteridade animal que são reconhecidas por outros saberes tais - como a antropologia e a etologia-, os quais marcam “o trespassamento das fronteiras entre os mundos humano e não humanos, por meio de devires e das metamorfoses”(MACIEL, *op cit*, p. 23), a filosofia poderá, finalmente, trilhar de forma aventureira as vias complexas de uma nova perspectiva ética, estética e política da questão do animal. É interessante marcar que tal aventura está inscrita em “um movimento, um rompimento das fronteiras que leva o humano para longe da subjetividade humana e o abre para formas híbridas de existência.”(MACIEL, *op cit*, p. 25). Desse modo, quem sabe, orientar-se-á a filosofia para o caminho “de acesso ao outro lado da fronteira que nos separa do animal e da animalidade.”(MACIEL, *op cit*, p. 25.)

Este exercício da outridade animal vai desde a sua apreensão, pela linguagem, no caso da literatura e da poesia, e chega até as perspectivas fora do âmbito antropocêntrico nas contemporâneas discussões “pós-humanistas”, aquelas que vêm desconstruindo o conceito moderno de humano e a hierarquia entre as espécies ao solapar a nossa própria noção de identidade. Portanto, o objetivo é incorporar a animalidade numa zona movediça que desafia os dogmas científicos e da razão humana. Esta forma peculiar e radicalmente potente de fazer do animal um movimento de rompimento de fronteiras e de contágio é o que se intenciona aqui a partir do conceito de *zoontologia*.⁴

⁴ O termo aparece como título numa coletânea organizada por Cary Wolfe, que tematiza as explorações filosóficas, teóricas e culturais atuais acerca da animalidade, subjetividade animal e de premissas para o tratamento ético dos não-humanos. Através de uma série de ensaios são enfrentados desafios epistemológicos envolvidos em ultrapassar as fronteiras metafísicas que

É preciso destacar que a presente investigação sobre a possibilidade de uma *zoontologia* passa, necessariamente, pelo reconhecimento da prática zooliterária como uma influência decisiva na construção desse conceito. Por outro lado, não se pode ignorar algumas diferenças substanciais que existem entre a *zooliteratura* e a *zoontologia*. Enquanto a literatura permanece no espaço poético-ficcional da criação totalmente legítima de alteridades e devires humanos e animais, fomentando metamorfoses entre as espécies a partir de um intenso exercício imaginativo na composição de sua escrita; em contrapartida a filosofia vai procurar problematizar epistemicamente, apelando para a desconstrução de um conceito tradicional, como o de animalidade, assim como sua reverberação nas ideias de razão e de humano. É o caso, por exemplo, do filósofo italiano Giorgio Agamben, cuja obra “O aberto. O homem e o animal” parte de uma análise dos conceitos da metafísica heideggeriana para esclarecer criticamente o que ele denomina como “máquina antropológica”. Essa ideia, segundo Agamben, é um operador que define e limita o animal à esfera do conceito sob um determinado contexto biopolítico, o qual acaba por reduzir a imagem do animal a uma “vida nua”, confinada a um lugar de completa generalização e indistinção. Essa articulação, ainda segundo o autor, não tem apenas um viés ontológico, mas também predominantemente político em que a separação radical estabelecida entre o homem e animal termina por jogar a animalidade numa zona indeterminada para a produção de uma vida humana, “protegida” de qualquer identificação com ela.

Este é um dos aspectos que busco desenvolver através da proposta de uma *zoontologia*, conceito esse que pretende construir uma imagem positiva e potente do animal, através da qual visará ambiciosamente uma crítica do pensamento antropocêntrico ocidental, assim como novos (ou pelo menos, diferentes e menos desrespeitosos) limites entre animais e seres humanos.(Cf. AGAMBEN, 2002) Como resultado de uma perspectiva não tradicional do problema da questão animal, esperamos promover um *giro ontológico* em torno da dimensão do zoo que assim tem sua potência devidamente reconhecida “por desconstruir a

inibiram uma reformulação séria da questão animal ao longo da história do pensamento ocidental. O intuito radical de uma zoontologia considera como esses seres outros-mais-que-humanos colocam questões filosóficas e éticas que vão até à raiz não só do que pensamos, mas também de quem - nós humanos - supomos ser. A coletânea organizada por Wolfe oferece um conjunto de coordenadas para explorar como essas questões foram colocadas na contemporaneidade a partir de autores como Heidegger, Freud, Deleuze, Lyotard, Lévinas e Derrida. Contudo, ainda que a referência ao termo “zoontologia” apareça na reunião de ensaios feita por Cary Wolfe, percebe-se a ausência de uma definição conceitual precisa sobre o seu significado. Tentaremos, ao longo do presente trabalho, oferecer a definição do que venha a ser uma zoontologia. Cf. WOLFE, C. Zoontologies. The Question Of The Animal. University of Minnesota Press. 2003.

visão colonial do problema e reconfigurar o estatuto do animal fora dos domínios antropocêntricos”(MACIEL, *op cit*, p. 25).

Ao reconhecer nos seres não humanos várias qualidades e características que, ao longo dos tempos, foram assimiladas exclusivamente aos humanos, ou ao que Jacques Derrida chamou de “os próprios do homem”, a filosofia dá o primeiro passo na direção de interrogar-se sobre o *limite* que produz o humano e sobre o esgotamento desta perspectiva na contemporaneidade.

Ficamos perplexos diante de ideias incomuns como o fato de determinadas sociedades não-humanas serem dotadas de cultura, portadoras de sabedorias singulares e de um raciocínio incapturável. Percebemos o quanto é restrito nosso conhecimento sobre a animalidade. O animal não coloca apenas em questão os conceitos humanistas, como também exige a desconstrução do olhar humano acerca da natureza, demonstrando os limites, outrora soberanos, da razão como aquele atributo “humanizador” da nossa espécie às custas da redução ontológica e ética das demais espécies classificadas como não racionais.

1. OS MUNDOS ANIMAIS

1.1. Montaigne e os mundos animais

O primeiro momento, precursor da crítica ao antropocentrismo, encontramos no pensamento cético do filósofo francês Michel de Montaigne, aquele fazia questão de ironizar os limites da razão humana, em relação à multiplicidade dos saberes animais. Paralelamente ao estabelecimento das bases do pensamento moderno, ou até mesmo no interior da problematização dos dogmas filosóficos e teológicos do pensamento ocidental, foi nos *Ensaio*s de Montaigne onde surgiu uma aguda e corrosiva crítica ao antropocentrismo⁵.

Entre os séculos XVI e XVII da modernidade, a explicação predominante para fundamentar o conjunto de ações e movimentos dos animais advinha da linha de pensamento aristotélico-escolástico⁶. A razão dos *movimentos animais*, segundo o raciocínio de Aristóteles, residia em funções realizadas por um tipo de alma *não-corpórea*. Em todas as coisas animadas e vivas haveria a presença de uma das três almas assim divididas e niveladas: a alma *vegetativa*, a alma *sensitiva*, e a alma *racional* - sendo esta última de exclusividade dos seres humanos⁷. Eis um dos modos típicos de acentuar a irracionalidade dos animais: através de uma hierarquização metafísica do conceito de alma. O pensamento de

⁵ De acordo com Hugo Friedrich, intérprete e comentador da obra de Montaigne, um dos movimentos centrais d'*Os Ensaio*s é o rebaixamento do homem à imagem de um ser desamparado e frágil, incapaz de assentar os fundamentos da metafísica. Encontra-se, também, nesse movimento de "humilhação do homem" por parte de Montaigne a afirmação de uma visão concreta e realista do Homem, que possibilita o filósofo ensaísta assumir distância dos delírios da Razão e das principais ideias referentes da metafísica: as idéias de Deus, Alma e Mundo. Nesse quesito, Montaigne não deixa de reivindicar na sua crítica a influência do ceticismo. Apoiando-se nos argumentos da tradição do ceticismo pirrônico, seu pensamento não elabora apenas um ceticismo epistemológico, mas apresenta um de novo tipo, mais ativo e disruptivo, que abre caminho para a crítica ao antropocentrismo e para a reformulação da condição dos animais outros-que-humanos. *Apologia de Raimond Sebond*, texto que aborda a questão dos animais, é central para observar o impacto do ceticismo nas reflexões de Montaigne, sendo o ensaio que contém um compêndio de sua posição filosófica. Cf. Friedrich, H. *Montaigne*, Paris, Gallimard, 1968.

⁶ Cf. ARAÚJO, H. F. Relação corpo-alma, no De anima, de Aristóteles. Revista F@fic, v. 1, p. 91-98, 2010. "Dentro do conceito de ser - no De anima - Aristóteles vem diferir os seres animados dos seres inanimados. Os primeiros seriam os seres que têm vida, os outros os que não portam vida; daí se pode perguntar: O que na realidade confere vida aos seres para que se possa haver essa distinção? Existe um princípio que lhes garantam tal classificação? A alma, segundo o Filósofo, seria este princípio diferenciador (...). Sendo assim, os seres que viessem a possuir alma, seriam denominados seres animados, diferente dos que não eram animados, no caso os seres inanimados." (Araújo, 2010, p. 92-93.) Poder-se-ia afirmar que a divisão aristotélica entre entes animados e inanimados mantém sua forma na classificação dos tipos de alma, colocando em ordem de superioridade seres mais "animados" que os demais.

⁷ Cf. ARISTÓTELES. As partes dos animais, Livro I. Lucas Angioni trad. e comentários. Cadernos de história e filosofia da ciência. Série 3, v.9, n. especial, 1999.

Montaigne se opôs firmemente a esse modo de encarar os animais não-humanos. Com bases que remontam ao estoicismo antigo, o filósofo cético moderno, apostou numa relação de respeito e contemplação dos animais, a partir da tese de que *viver corretamente é viver de acordo com a natureza*⁸.

Em muitos trechos de seus *Ensaaios*, os animais figuram como paradigmas para os homens, como se eles fossem mais “próximos” à natureza do que nós seres humanos. O ensaio *Apologia de Raymond Sebond* contém uma série de instruções e anedotas a respeito do comportamento animal que seu autor usa para fortalecer sua controvérsia sobre a vaidade da razão humana que, por seu turno, pretende-se universal e superior aos demais seres do universo. Instruções que afirmam a possibilidade de reconhecimento de expressões emocionais e religiosas nos animais, relatos que reconhecem o total domínio de ciências “particulares” ao homem, como a geometria e a aritmética, em cardumes de atuns marítimos, conhecimento de economia doméstica em formigas, são alguns dos recursos zooliterários que Montaigne possui para corrigir o erro de não reconhecer neles algum tipo de inteligência⁹.

O filósofo cético levanta hipóteses que ultrapassam a simples observação dos comportamentos dos animais, e possibilitam conceber que animais não-humanos sejam providos de algum conhecimento inacessível a nós, denunciando nosso antropocentrismo quando os julgamos irracionais e inferiores pelo simples motivo de nossa incompreensão. Imaginando uma possível inversão junto com Montaigne: os animais é que poderiam supor que somos irracionais.

Inspirada pelo ceticismo, a questão da razão dos animais em Montaigne parece ter outros propósitos que ultrapassam o objetivo de apenas expor ironicamente as fraquezas da razão humana ao compará-la com a dos animais. Para Luiz Eva, a obra de Montaigne reelabora e se apropria de textos da tradição filosófica grega e latina, tornando-se um transmissor dos argumentos céticos antigos para a modernidade¹⁰. A partir da tese do *lógos*

⁸ Nessa perspectiva, o pensamento de Montaigne possui influências que remetem à escola estóica, especificamente do filósofo estóico Sêneca em sua obra *Sobre a brevidade da vida*, na qual o preceito de “deve-se aprender a viver por toda a vida” corrobora com a tese supracitada. Cf. SÊNeca. *Sobre a brevidade da vida*. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

⁹ Utilizando-se de saberes zoológicos da tradição e de observações empíricas da natureza, além de uma boa imaginação, para descrever aspectos dos comportamento dos bichos e de definir comparações entre eles e os humanos, Montaigne acabou por antecipar boa parte das descrições de reconhecimento de faculdade emotivas em outras espécie que Darwin posteriormente elaboraria no seu *A expressão das emoções no homem e nos animais*.

¹⁰ Cf. EVA, L. Montaigne cético? Dossiê Montaigne filósofo. Revista Cult nº 221, 2017 .p. 28-31. “Se houve uma reabilitação de Montaigne como filósofo (e não apenas como autor literário) nas últimas décadas, isso em parte se deveu ao reconhecimento de que sua “Apologia” desempenhou um papel decisivo para pôr em xeque o arcabouço intelectual herdado pela escolástica e pautar o debate filosófico pelo problema epistemológicos provenientes do pirronismo grego redescoberto.” (EVA, 2017, p. 29)

animal ele estabelece uma controvérsia com a visão aristotélica predominante, abrindo caminho para determinar a relatividade do conhecimento e da ciência. Obviamente, o intuito é positivo, uma vez que as dúvidas da filosofia cética serviriam frequentemente para apurar e aperfeiçoar o conhecimento científico, ou seja, a dúvida era apresentada, na maioria das vezes, para ser superada.

A partir de seus exemplos e anedotas, o propósito do cético era o de demonstrar que todas as opiniões a respeito dos animais por parte da história natural e da física de seu tempo, que sustentavam a tese da superioridade humana em relação às outras criaturas, são questionáveis, visto admitirem tanta exceção e reserva. Entendendo como vaidades da razão as características tão distintas no ser humano, às quais ele tanto se apegava a fim de diferenciar-se dos animais, o ceticismo moderno de Montaigne rebaixa a razão humana e expõe suas contradições a partir de um atravessamento pela *animalidade*. A indicação de que os animais também raciocinam e sentem em seus mundos de modos diferentes - podendo até pensar de forma mais sofisticada do que a nossa - , foi útil na crítica à antropotecnica metafísica¹¹. O recurso à dimensão da animalidade se faz enquanto crítica da visão antropomórfica do mundo imposta pela escolástica, desconstruindo-a pelo elogio à vida natural através de apontamentos fascinantes sobre os modos de pensar e agir dos animais¹².

O privilégio racional do homem, anteriormente diferenciado dos animais enquanto *espécie* e não por grau, cai por terra diante da descoberta de que alguns animais são dotados de saberes estranhos a nós.

Consideremos, pois, um momento o homem isolado, abandonado a si próprio, armado unicamente de graça e conhecimento de Deus, o que constitui sua honra e toda a sua força, e o fundamento do seu ser; e vejamos o de que é capaz com esse equipamento. Que me explique pelo raciocínio em que consiste a grande superioridade que pretende ter sobre as demais criaturas. Quem o autoriza a pensar

¹¹ Cf. Ludueña Romandini, Fabián. A comunidade dos espectros . I. Antropotecnica / Fabián Ludueña Romandini; tradutores Alexandre Nodari e Leonardo D'Ávila de Oliveira. – Desterro, Florianópolis : Cultura e Barbárie, 2012. 304 p. – (PARRHESIA, Coleção de Ensaios)

¹² Os cétricos modernos, no caso de Montaigne, quando aproximam as formas de compreensão e percepção humanas das dos animais, “abandonam” a pretensão de conhecer a “verdadeira” realidade dos objetos. Nesse sentido, não há porque reivindicar como “mais reais” as qualidades dos objetos exteriores que nos são acessíveis, em detrimento das qualidades das mesmas coisas às quais os animais também têm acesso, mesmo se de modo diferente. O cético conclui que devemos nos afastar do espectro da “coisa-em-si”, pois o que há, na verdade, é uma “disputa” de perspectivas em relação à natureza dos objetos e da realidade que relativiza nossas impressões, e que frustra nosso privilégio epistêmico. O que acontece na nossa (chamada “humana”) percepção também acontece, com muita probabilidade, na percepção dos animais: estamos adaptados a apreender impressões externas e internas de acordo com o nosso talho, limitados e determinados temporal e espacialmente por nossos sentidos e entendimentos. O máximo que se pode alcançar é especular (de modo bastante imaginativo e até ficcional, por que não dizer?) como as coisas talvez sejam vistas e sentidas por seres de aspectos estranhos e dessemelhantes aos “nossos”.

que o movimento admirável da abóbada celeste, a luz eterna dessas tochas girando majestosamente sobre sua cabeça, as flutuações comoventes do mar de horizontes infinitos, foram criados e continuam a existir unicamente para sua comodidade e serviço? Será possível imaginar algo mais ridículo do que essa miserável criatura, que nem sequer é dona de si mesma, que está exposta a todos os desastres e se proclama senhora do universo? (MONTAIGNE, 1987, p. 209)

O texto intitulado *Apologia de Raimond Sebond*, contido no segundo volume dos *Ensaio*s, pode ser considerado como o ponto de partida para a relativização crítica do estatuto ontológico do humano, por ser um texto que aborda elogiosamente as capacidades de animais não-humanos, ao mesmo tempo que ironiza a condição humana. O cerne do ensaio está na crítica à crença de uma razão ortodoxa que “diviniza” o ser humano ao pressupor dogmaticamente sua superioridade ontológica em relação aos demais grupos de viventes.

Responsável por uma retomada do ceticismo no âmbito da filosofia moderna, Montaigne é “afeito ao exercício da dúvida e da incerteza”(MACIEL, 2016, p. 28) considerando que “a razão não pode se circunscrever a esse modelo único e absoluto, já que existiriam várias outras formas de racionalidade, ou raciocínio, bem como várias perspectivas para se tratar um determinado assunto”(Maciel, *op cit*,p. 28)) ou problema. A razão para Montaigne é um instrumento de chumbo e de cera , alongável, dobrável e adaptável a todas as medidas, dotada de uma plasticidade própria à sua forma que se deforma, e que se reconfigura de acordo com o uso e a intensidade que lhe são dados.

Montaigne afirma do homem que:

Pela vaidade mesma dessa imaginação, iguala-se a Deus, atribuindo-se a si próprio qualidades divinas que ele mesmo escolhe. Separa-se das outras criaturas; distribui as faculdades físicas e intelectuais que bem entende aos animais, seus companheiros. Como pode conhecer com sua inteligência os móveis interiores e secretos deles? Em virtude de que comparações entre eles e nós chega à conclusão de que são estúpidos? Quando brinco com minha gata, sei lá se ela não se diverte mais do que eu? Distraímo-nos com macaquices recíprocas, e se tenho o meu momento de iniciar ou terminar o folguedo, ela também o tem. (Montaigne,1987, p. 210-211)

Na filosofia perspectivista de Montaigne a razão é uma habilidade compartilhada entre os demais viventes, refutando, deste modo, a convicção num único *lógos* universal, e ao qual o ser humano teria o “acesso” exclusivo. Longe de assegurar a supremacia do homem em relação aos demais animais, o filósofo deduz que a razão pode ser exercida em diversas modulações por agentes não-humanos. Telma Birchal, a respeito das habituais concepções que formulamos de homem e de animal, afirma que “dada a variedade de nossa experiência, dadas as diferenças entre os seres humanos, dado o nosso desconhecimento da essência das

coisas, a generalização ‘homem’ ou ‘animal’ não passa de um nome que, como todos os nomes, não revela a ordem do ser”¹³. A recusa cética da univocidade da razão tem como desdobramento, uma derivação ética na reconfiguração do estatuto ontológico do animal que, por sua vez, pluraliza a ideia de razão, relativizando a hierarquia entre humanos e não humanos, a qual outrora tinha como função “justificar os processos de marginalização e coisificação desses outros” (Maciel, 2016, p. 28).

As queixas de Montaigne da hierarquizante organização ontológica da natureza, através da qual a filosofia moderna discriminou o mundo animal, baseiam-se numa série de meditações sobre as organizações sociais, os sentimentos, as técnicas, os conjuntos gestuais e expressivos que notabilizam outras espécies.¹⁴ É fácil constatar que os animais nos são superiores na maior parte de seus trabalhos e desempenhos, pois são capazes de executá-los com grande êxito. Por que não pensar que, de maneira igual à nossa, eles também não apelariam para suas faculdades?

Há uma idéia grosseira de nossa parte ao considerar que o motivo do êxito das criaturas não-humanas em suas atividades se deve a uma afeição especial por parte da natureza, que os acompanha “guiando” os seus atos e situações; em contrapartida, nós, abandonados ao acaso e à sorte, teríamos de recorrer à nossa “divina” inteligência. Portanto, segundo esse preceito, estaríamos justificados em considerar a natureza uma madrasta parcial e injusta. Por outro lado, é possível estarmos conduzindo nossa reflexão ao erro, caso não haja uma crítica dessa ideia de natureza e de nossa maneira de ser. Percebe-se que há em Montaigne uma aproximação do modo de pensar do homem ao do animal pela conformidade nos processos de ação e reflexão concedidos pela natureza¹⁵.

¹³ BIRCHAL, 2006, p. 236.

¹⁴ “Que faculdade teremos ainda que não encontremos nos animais? Haverá organização social mais perfeita que a das abelhas? A divisão do trabalho e dos encargos é tão bem regulada entre elas, que a não podemos imaginar sem supormos esses insetos dotados de inteligência: “por esse sinais, e exemplos, julgaram alguns sábios que as abelhas possuíam uma parcela de espírito divino e tinham uma alma”. As andorinhas que, na primavera, vemos esquadriharem os recantos todos de uma casa, escolherão por acaso sem discernimento e ponderação o mais cômodo dentre mil lugares? Quando constroem seus ninhos, tão admiráveis pela contextura, podem os pássaros adotar a forma quadrada ou redonda, o ângulo obtuso ou reto, sem conhecimento das condições e efeitos de cada uma dessas formas? Ao misturarem a água com a argila, ignorarão que aquela amolece esta? Atapetando seus palácios de musgo ou de plumas, não estarão prevendo a conveniência da moleza para os membros delicados dos filhotes? Será que se resguardam do vento e da chuva e instalam seus ninhos voltados para o oriente sem conhecerem as condições climáticas e atentarem para as mais favoráveis? Por que faz a aranha sua teia mais espessa em certos lugares e por que a tece diferentemente, ora de um jeito ora de outro, se antes não pensou, e decidiu?” (Montaigne, 1987, p. 212).

¹⁵ Para um maior entendimento das relações do ser vivo com seu “mundo circundante”, é imprescindível a obra *Dos homens e dos animais*, do filósofo e biólogo estoniano Jakob von Uexküll. Cf. UEXKÜLL, Jacob von. *Dos animais e dos homens*. Tradução de Alberto Candeias e Aníbal Garcia Pereira. Lisboa: Livros do Brasil, 1982

Segundo o filósofo, a natureza provê a todas suas criaturas de acordo com suas necessidades, sendo justa na organização do mundo. O apelo ao mundo natural surge nesse contexto, para reforçar a teoria de que as espécies se submetem a um instinto natural, mas que também comportam algo para além do imediato¹⁶.

Tanto o homem quanto o animal se desenvolvem a partir das experiências que eles têm com o mundo natural externo, e que assim traçam seu próprio meio.

A natureza cuida igualmente de todas as suas criaturas. Não há nenhuma que ela não tenha abundantemente provido de meios necessários à sua conservação. E as recriminações que ouço (pois a licença de nossas opiniões ora nos eleva acima das nuvens ora nos rebaixa aos antípodas) carecem de fundamento. Dizem essas queixas que o homem é o único animal abandonado nu sobre a terra. Chega amarrado, arrojado, e para se armar e se defender precisa recorrer aos despojos de outrem. A natureza revestiu todas as criaturas de carapaças, casca, pelos, lã, espinhos, couro, escamas, seda, segundo suas necessidades; armou-as de garras, dentes, chifres para o ataque e a defesa, ensinando-lhes ainda nadar, correr, voar, cantar ao passo que o homem não pode, sem aprendizado, andar, falar, comer. Apenas sabe chorar. [...] Tais queixas não são justas. Há na organização do mundo maior equidade e uniformidade. Nossa pele, como a dos animais, pode opor resistência suficiente às injúrias do tempo. (Montaigne, 1987, p. 212)

Na *Apologia de Raimond Sebond*, os animais são apresentados por Montaigne para evidenciar a emergência de um fenômeno transversal entre variados campos de conhecimento, capaz de reconfigurar para fora dos territórios do especismo antropocêntrico, a própria concepção de humano. Na abertura desse espaço híbrido, o pensamento adere à vida animal a partir de uma classe de idéias das quais não podemos nos privar, mesmo que não se obtenha dela o rigor desejado e nem mesmo se tenha dissipado todo o estranhamento, o que é impossível, pois tal processo nos coloca em condição de intimidade exatamente com aquilo que foi (ou tem sido) mantido como o Outro alienado de nossa cultura. é assim que para Birchall “[...] em Montaigne, o indivíduo está sempre diante do outro [...]”¹⁷.

¹⁶ Na segunda parte da obra *A Natureza*, do filósofo francês Maurice Merleau-Ponty, obra que se compõe essencialmente de uma coleção de cursos dados no Collège de France, há uma passagem no tópico sobre a animalidade bastante elucidativa sobre o comportamento de um organismo em seu meio. O autor concebe uma noção de comportamento que ultrapassa a concepção cartesiana do animal-máquina, demonstrando que ele também estabelece uma relação de *projeto* com o seu meio. De acordo com Merleau-Ponty: “o comportamento não é nem um simples efeito arquitetural nem um feixe de funções, é algo que se antecipa ao funcionamento, que comporta uma referência ao futuro, que está para além dos possíveis imediatos e não pode realizar imediatamente tudo aquilo o que, no entanto, já esboça. Em virtude de sua iniciativa endógena, o organismo traça o que será sua vida futura; desenha o seu meio (*Umwelt*); contém um projeto em referência ao todo de sua vida.” (Merleau-Ponty, 2006, p. 247).

¹⁷ BIRCHALL. 2007, p. 28.

O estabelecimento de uma semelhança entres os seres da criação nos re-insere entre a diversidade de criaturas, sem qualquer privilégio¹⁸. Passamos a compreender que não estamos nem acima nem abaixo delas; e que tudo o que existe está sujeito às mesmas condições. Obviamente, há ordens e graus diversos que singularizam diferenças, mas de um modo geral, as características são as mesmas. A natureza organiza e conserva tais diferenças, sem jamais hierarquizá-las.

A compreensão perspectivista do autor *d'Os Ensaio*s deflaciona a excepcionalidade do homem, colocando-o entre os limites dessa ordem universal. A animália filosófico-literária de Montaigne intenta mostrar que não há motivo para pensar que os animais realizam instintivamente o que nós fazemos por invenção própria.

Os mesmos resultados decorrem de idênticas faculdades, e quanto mais ricos os resultados, mais ricas as faculdades, o que nos leva a concluir que raciocínios e meios idênticos aos que acompanham nossos atos acompanham os atos dos animais, os quais têm, ocasionalmente, faculdades superiores às nossas. (Montaigne, 1987, p. 212)

Não só diferentemente de nós mesmos, consideramos a ação do animal como algo “maquinal” ou “instintual”, como além disso - e é inevitável a consequência -, julgamos necessário abandonar a natureza, pelo fato de ser ela que nos expõe a erros e temeridades. A presunção da vida humana parte de um favoritismo ao atribuir nossa capacidade de ação a uma espécie de liberalidade divina que nos enriquece de maneira nobre face aos animais dotados de bens, habilidades ou talentos naturais aos quais renunciamos¹⁹.

¹⁸ O ensaio *Dos Canibais* é outro momento da crítica montaigniana que subverte a concepção hierárquica de natureza e cultura, aquela que possui como referência central a figura do humano. Ao abordar elogiosamente o modo de vida de povos originários e extramodernos da América do sul, no caso, indígenas Tupinambá, Montaigne se viu fascinado diante da criatividade e da forma como manejavam conceitualmente “atributos humanos” para descrever e referirem-se a entes não humanos; e também pelo fato de não reconhecerem tais atributos como “exclusivamente humanos”. Montaigne encontrou, a partir do relato dos povos ameríndios, de que eles ignoravam as “propriedades privadas” do eurocentrismo metafísico, motivos éticos e epistemológicos para se afastar das narrativas colonialistas sobre o Novo Mundo que difamam não apenas os indígenas, mas também os viventes animais. Desse modo, o paralelo entre extramodernos humanos e não humanos apresentados tanto em *Dos Canibais* quanto na *Apologia de Raimond Sebond*, evidencia que o ponto de vista do filósofo é aquele no qual a espécie humana é vista “de fora” e/ou pensada a partir de seu *Outside*. Provavelmente esse seja um dos poucos momentos do seu pensamento em que o *espectro* do homem ganha consistência pragmática. Se a história do pensamento ocidental promoveu intencionalmente o esquecimento do Outro, Montaigne considera que é justamente nesse *espaço não-antrópico* que se revela um tipo de (extra)humanidade onde todos somos surpreendidos. Cf. Montaigne, Michel de, *Os ensaios: uma seleção* / Michel de Montaigne; organização m. a. Screech; tradução Rosa Freire d’Aguiar. — São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

¹⁹ Quanto à excepcionalidade divina do homem, Montaigne demonstra casos em animais que se assemelham mesmo até ao sentimento religioso. O autor diz: “Podemos dizer igualmente que os elefantes têm certo sentimento religioso. Vemo-los efetivamente, após suas abluções e purificações, erguerem a tromba para o céu, de olhos postos no sol nascente e assim permanecerem em

Em prol de nossa superioridade, damos graças à razão pelos conhecimentos necessários ao bem-viver e para a distinção entre coisas boas e ruins. Ao contrário, para Montaigne, há processos racionais que se manifestam nos animais que ultrapassam em muito nossa capacidade a ponto de não conseguirmos igualá-las ou imitá-las, e a nossa imaginação não nos permitir sequer compreender.²⁰ As vantagens que atribuímos e que asseguramos à nossa condição são gratuitas; a nossa razão é incapaz de demonstrar sua superioridade. Segundo Montaigne, atribuir os resultados positivos do desempenho dos bichos pelo instinto, sem a receita da inteligência e do raciocínio, é uma hipótese absolutamente falsa.

Os animais são senhores de uma virtude singular capaz de julgar e empregar uma faculdade com consciência; seja no vôo dos pássaros migratórios, na generosidade de cães, no modo como predadores entorpecem suas presas, na comoção dos elefantes perante a morte de um membro da manada, todos esses movimentos indiscretos e provocantes incitam afeições à natureza como força plástica que pratica uma justiça e que trata de todos os seus filhos com perfeita equidade.

O camaleão toma a cor do meio em que se encontra. O polvo vai mais longe: colora-se da cor que bem entende segundo as circunstâncias, seja para fugir a um animal que teme, seja para atingir o que deseja pegar. No camaleão, a mudança não se subordina à sua vontade; no polvo, sim. Nosso rosto também muda por vezes de cor sob a influência do terror, da cólera, da vergonha e outras emoções e sentimentos; resulta uma causa que a impõe, como no caso do camaleão. Sob o efeito da icterícia tudo amarelece, independente de nossa vontade. Essas coisas que os animais podem fazer e que não conseguimos igualar são uma prova de que, em certos pontos, eles possuem meios mais desenvolvidos do que os nossos, e de nós ignorados. E é possível - e provável - que outros haja cuja existência nada nos revele. (Montaigne, 1987, p. 218)

Subjacente a tal posicionamento há ainda uma atitude que visa restaurar a relação primitiva que houve entre homem e animal, a saber, a capacidade de ambos serem sujeitos à dor, reconhecerem-na no outro, e sensibilizarem-se com o outro pelo sentimento de comisseração. A prova é que “nascem por vezes no homem certas afeições que nada devem ao raciocínio e resultam de uma causa fortuita a que chamam simpatia.” (Montaigne 1987) Sob essa perspectiva, a desse sentimento antigo da simpatia, o qual é urgentemente necessário recuperar não só relacionado aos seres humanos, não há como desconsiderar o sofrimento

contemplação durante algum tempo, a certas horas do dia, entregues à meditação, e isso sem terem sido instruídos nem forçados. Quanto aos outros animais, por não sabermos de coisa semelhante não devemos deduzir que não tenham religião, não nos sendo possível manifestar-nos pró ou contra o que ignoramos.” (MONTAIGNE, 1987, p 217.)

²⁰ Cf. MONTAIGNE *apud* MACIEL, 2016, p. 120.

que infligimos às criaturas sencientes e não ficar estarecido com o número de seres implicados no processo de exploração.

É realmente uma vergonhosa exorbitância! O recalque do sofrimento infligidos a eles por nossa cultura é parte decisiva na operação de discriminação assumida com relação à animalidade. Ela aparece como um conjunto de criaturas da qual o humano visa distinguir-se a fim de poder explorá-las. No ensaio intitulado *Da crueldade*, Montaigne nos dá mais uma vez um testemunho de compaixão para com os não-humanos. Sensível à crueldade infligida às criaturas, sob a impressão repugnante dos horríveis exemplos de crueldade e matança, o filósofo confessa sua compaixão:

Quanto a mim, nunca pude sequer ver perseguirem e matarem um inocente animal, sem defesa, e do qual nada temos a recear, como é o caso da caça ao veado, o qual, quando sem fôlego e sem forças, e sem mais possibilidade de fuga, se rende e como que implora o nosso perdão com lágrimas nos olhos: “gemendo, ensanguentado, pede mercê”. Um tal espetáculo sempre me pareceu muito desagradável. Se pego um animal vivo, dou-lhe liberdade. (Montaigne, 1987, p. 203)

A força de uma “razão simpatizante” aos animais não admite o *especismo*, porque está centrada na compreensão de uma “economia da vida” que verifica com respeito e admiração a moderação dos seres vivos dentro dos limites que lhes impõe a natureza - limite que também é dado a nós - . Pode-se admitir várias interpretações para os *Ensaio*s de Montaigne, contudo, aqui, vamos preferir aprofundar aspectos que se atêm ao tema central do problema exposto, a saber, *os animais e nossas relações com eles*.

Os ensaios *Da crueldade e Apologia de Raimond Sebond*, “textos pré-cartesianos, e até mesmo antecipadamente anticartesianos” (Derrida, 2006, p. 19), refletem sobre a possibilidade de relações alternativas entre os seres humanos e os outros animais, que evitam posturas unilaterais, excludentes, desrespeitosas, ou que se pautam na crueldade, na restrição de movimento e liberdade, contra o confinamento e a violação de suas identidades. Nos *Ensaio*s, Montaigne não só atribui capacidade cognitiva aos animais, expondo suas faculdades físicas e intelectuais, através de uma série de testemunhos e casos que corroboram a sua “tese”, como também está pronto para reconhecer faculdades emotivas em outros seres vivos.

Há animais que revelam, em seu modo de ser, sinais característicos de avareza. Vemo-los procurar constantemente apoderar-se de tudo o que podem e o esconder com cuidado, embora não tirem proveito disso. Em matéria de economia doméstica, os animais nos ultrapassam não somente pela sua previdência, que os leva a acumular e poupar para o futuro, mas ainda em muitos outros pontos de importância. As formigas expõem ao ar, arrastando-os para fora de seus subterrâneos, os grãos de todas as espécies que armazenam, a fim de arejá-los e

refrescá-los e fazê-los secar quando percebem que estão mofando e se tornando rançosos, de medo que se estraguem ou apodreçam. Sua precaução em roer uma das extremidades de cada grão de trigo sobre-excede o que possa imaginar a prudência humana. (Montaigne, 1987, p.220)

Outros exemplos da inteligência animal que se disseminam ao longo do ensaio dão subsídio às reflexões do filósofo²¹. Desse modo, a generalização pertinente ao conceito de animalidade tem como inverso simétrico a “particularidade” do animal humano, como se este possuísse algo a mais que os demais seres sencientes não possuem. A primeira emenda a esse raciocínio parte de Montaigne, e passa pela inversão dos atributos que particularizam e diferenciam uma espécie. Numa compreensão perspectivista, a pergunta que se impõe é se o animal também não teria qualidades que faltam ao homem? A possibilidade de uma falta atribuída ao homem já não seria o bastante para repensar o estatuto do vivente? Montaigne tem o mérito por ter sido o precursor da crítica e do contraponto perspectivista, daquilo que posteriormente Derrida nomeará, a saber, de “os próprios do homem”.²²

²¹ Montaigne diz: “A maneira de viver dos atuns demonstra um conhecimento singular dos três ramos da matemática. Quanto à astronomia podem ensiná-la aos homens, pois detêm-se onde os surpreende o solstício do inverno e não se mexem mais até o equinócio seguinte, razão pela qual Aristóteles lhes atribuía o conhecimento dessa ciência. Revelam também conhecer a geometria e a aritmética, porquanto se reúnem em cardumes da forma de um cubo quadrado por todos os lados, de sorte que formam um batalhão sólido de seis faces iguais. Nadam nessa ordem de dimensões idênticas atrás e na frente, de modo que quem os encontra e conta uma fileira tem idéia precisa do todo, porquanto a largura do cardume é igual à profundidade e ao comprimento.” (Montaigne, 1987, p.222).

²² Cf. DERRIDA. O animal que logo sou Trad. Fábio Landa. São Paulo: Unesp, 2002. Podemos levar essa referência comparativa entre Montaigne e Derrida mais longe, preservando, obviamente, a singularidade dos pensadores. Admitindo-se uma “herança” montaigniana em Derrida, reconhecemos certa similitude no exercício perspectivista de imaginar um regime de abertura e de compreensão para os animais, radicalmente diferente daquele da “teleologia antropocêntrica” de Heidegger, por exemplo.. A relação de alteridade com o não-humano tanto em Montaigne quanto em Derrida demonstra que a crítica perspectivista da constituição e do desenvolvimento da *violência metafísica* por parte da filosofia sobre os viventes não-humanos, distancia-se dos fundamentos logocêntricos e etnocêntricos e de suas típicas oposições binárias. “Pois bem, digamos de um certo “estado”, de uma certa situação - do processo, do mundo, da vida entre esses viventes para a morte que são as espécies animais, os outros “animais” e os homens. Traços comuns ou análogos tanto mais dominantes que sua formalização, à qual nós nos entregamos aqui, permitirão fazer aparecer em todo o discurso sobre o animal, notadamente no discurso filosófico ocidental, a mesma dominante, a mesma recorrência de uma esquema na verdade invariante. Qual? Este: o próprio do homem, sua superioridade assujeitante sobre o animal, seu tornar-se-sujeito mesmo, sua historicidade, sua saída da natureza, sua sociabilidade, seu acesso ao saber e à técnica, tudo isto, e tudo o que constitui (em um número não finito de predicados) o próprio do homem, consistiria nesse defeito originário, em verdade neste defeito de propriedade, neste próprio do homem como defeito de propriedade - e ao “é preciso” que encontra aí seu impulso e seu elã” (DERRIDA, 2002, p. 83.)

1.2 A comunidade híbrida dos animais

O debate sobre a alteridade do não-humano procura, a partir da confrontação simétrica entre as relações sociais e culturas das diversas espécies, desconstruir a imagem colonizada do animal como um autômato sem afeto e razão, interpretando-o como uma criatura híbrida e com a qual o gênero humano estabelece uma multiplicidade de relações em vários níveis do seu ser. Conscientes ou não, somos herdeiros deste debate em processo apontado pelo etólogo e filósofo Dominique Lestel:

A animalidade continua sendo um horizonte do homem, o da sua perda ou de uma fuga para fora de si mesmo. Ela é o resultado conjunto de uma história natural e de uma história cultural, mesmo que essa não seja evidente. [...] Uma animalidade puramente natural significaria que existe uma caracterização biológica, unívoca e não trivial do conjunto dos animais, excluindo o homem. [...] A animalidade é determinada pelas relações que o homem e o animal desenvolvem em conjunto, e essas relações são submetidas à história do homem. A animalidade evoca limites (de caráter taxonômico) que se revelam, imediatamente, fronteiras (de caráter defensivo). As fronteiras do homem e do animal, do vegetal e do animal, assim como as do artefato e do animal, permanecem intrinsecamente problemáticas em todas as culturas e em particular na cultura ocidental. Numerosas culturas deturpam a figura do animal para falar do homem, como se o que caracterizasse o animal constituísse “um terceiro pensante” ao qual o homem recorre para pensar-se a si mesmo. Fundamentalmente, não é o animal que é digno de interesse, mas aquilo a que ele remete. (LESTEL, 2011, p. 24-25)

Não será sem dificuldade que haveremos de encarar a operação teórica que consistirá em nos evadir do antropocentrismo, tentando representar a imagem do animal *fora* da hierarquia ontológica que privilegia a posição antropogênica, e dissimula os atributos essenciais antropocêntricos contra a animalidade mais-que-humana. Pretendemos correr o risco de um pensamento interruptivo e explosivo do critério distintivo que edifica o estatuto ontológico da forma humana como uma “fuga da animalidade”. Afinal, o que é pensar sob a filiação da animalidade? Ao longo da tradição, a vida foi pouco pensada, separada da demonização das criaturas, sem recorrer à oposição homem/animal como narrativa do caminho da hominização. O *retorno* à animalidade traz à luz uma consideração destes seres vivos sempre subestimados: a compreensão da formação de *comunidades híbridas* cujo compartilhamento, sem distinção, de especificidades e afetos entre as espécies animais, revela-as como atores sociais pertencentes a uma mesma rede de associações e significações múltiplas na natureza.

O entendimento dessa associação não permite a abordagem unilateral e utilitarista do animal - e literalmente sua utilização - como um marginalizado da cultura e um marginalizado da metafísica. A ideia dessa associação mútua, não admite, portanto, servir-se dessa marginalização para explicitar a especificidade da natureza humana. A questão das comunidades híbridas evoca uma outra definição da animalidade, e nós humanos não ficamos alheios a essa transformação. A ideia de reciprocidade reorienta o humano para o caminho da animalidade, não mais sob o signo da ruptura, mas sob o da comunhão. Conceber o humano no rastro da animalidade implica em reconhecer o animal como uma alteridade portadora de sentido.

A questão da especificidade e da não especificidade do ser humano se presta a falar da ideia que culturas animais e humanas possuem uma origem em comum, mas que estão, contudo, destacadas por diferenças inerentes da mesma natureza das que separam uma sociedade de chimpanzés de uma sociedade de abelhas. Nada justifica facultar às culturas humanas uma constituição *especial* quando um estatuto *particular* já seria o suficiente; e esse reconhecimento, por sua vez, não justifica de maneira alguma o seu egresso dos processos naturais. O âmago da questão está no reconhecimento da extrema dificuldade que temos de pensar a *diversidade* do ser vivo sem recorrer ao costume de pensar que o homem “saiu” da natureza, ou “ultrapassou” a fronteira que o separa da animalidade.

Certamente o homem explorou com destreza um nicho da natureza, do mesmo modo que uma fauna de animais marinhos as profundezas abissais do oceano, ou um grupo de queixadas a densidade de uma floresta. A multiplicidade de diferenças entre o homem e o animal vistas de modo heterogêneo são mais ricas e criativas do que as que existem entre os próprios homens.

Segundo Lestel:

Os nossos raciocínios raramente são satisfatórios quando falamos ao mesmo tempo de homens e animais. Quando evocamos a criatividade das culturas humanas por oposição às culturas animais, temos em mente a criatividade de certos humanos, que comparamos com o conjunto de animais. Uma sociedade humana sem poeta continua a ser uma cultura? Ou, para exprimir as coisas de forma diferente, será a poesia uma característica de certas culturas que as tornam mais interessantes ou mais fascinantes mas que não altera intrinsecamente a sua natureza? Possuímos uma visão demasiadamente acadêmica das culturas, cristalizadas na sabedoria entrançada de verbetes cuidadosamente organizados. Querer considerar as do animal sem perturbar a nossa concepção das culturas humanas é, muito simplesmente, uma bela ilusão. (LESTEL, 2011, p. 138)

Qual o sentido que os animais nos dão? Nossa racionalidade é suficientemente desenvolvida a ponto de explicar uma racionalidade que lhe é estranha? Povoando nossa imaginação e espírito, as relações de alteridade, contudo, não são simétricas. Por um lado, o homem parece não se contentar em viver tais relações, mas sente a necessidade de falar sobre elas e justificá-las ou por uma privação ou aceitação dessa evidência. Só do ponto de vista de quem fala, é que o animal está em silêncio, mas esse não é o fator determinante de diferenciação entre eles. Se pela fala o homem se proclama superior, ele só pode determinar essa condição superficialmente, pois só ele mesmo se põe em dispêndio ao confessar pela linguagem sua relação com o outro. É valioso para a reflexão lembrar o que diz Montaigne:

Essa falha que impede nossa comunicação recíproca tanto pode ser atribuída a nós como a eles, que consideramos inferiores. Está ainda por se estabelecer a quem cabe a culpa de não nos entendermos, pois se não penetramos o pensamento dos animais, eles tampouco penetram os nossos e podem assim nos achar tão irracionais quanto nós os achamos. E nada há de extraordinário em que não os entendamos [...]. E se nos dizem, os que se ocupam com a descrição do mundo, que há povos que têm um cão por monarca, é de se admitir que seus súditos entendam algo de seus latidos e atitudes. (MONTAIGNE, 1987, p. 211)

O animal, por seu turno, vive sua associação com o humano à maneira da simbiose, enquanto *presença* que encarna para o homem na sua forma individual uma alteridade carregada de sentido. Há caminho para uma possível indiferença entre homens e animais?

O filósofo e etólogo francês Dominique Lestel a respeito disso diz que:

A alteridade do animal poderia provir do que o distingue do objeto, mas também do que lhe falta, de uma ausência fundamental que o homem preenche através de seu desejo e suas expectativas. Estranho pressuposto, contudo, que apreenderia a animalidade por essa capacidade de gerar uma ausência na qual o homem reconheceria uma expectativa que preencheria sua intencionalidade. O animal representa uma força vívida, móvel, imprevisível e dotada de finalidade. Estas características os distinguem das coisas. A animalidade não remete apenas a um fenômeno complexo, mas também a um desafio à inteligência e à afetividade do humano. Esse ponto é essencial. (LESTEL, 2011, p 41.)

Se nos encaminhamos para a superação da distinção entre humanidade e animalidade é para dirimir o desentendimento sobre a natureza das criaturas vivas e seus mundos, mas, sobretudo, para enfatizar o *amor* e o *respeito* pelos animais. Esses sentimentos são forças que nos conduzem para uma reflexão sobre a industrialização da vida e sua captura pela teia do antropocentrismo. Nesse sentido, o humanismo é considerado como uma metafísica predadora que acomete tanto os animais quanto os seres humanos.

O que se intenta ao estabelecermos uma *zooética filosófica* é testemunhar, portanto, uma outra história da filosofia ocidental, que passou e que passa a reconhecer no signo da animalidade, um enigma cujo exercício de decifração é complexo, por vezes incompleto, e, conseqüentemente inconcluso. É fato que a Filosofia mesmo quando aborda a animalidade, não nos ensina nada a respeito dela. Certamente isso é motivado pelo fato de que há um *déficit* conceitual nesse exercício. Na contramão dessa escassez, na definição dos *próprios do homem* há pontos de partida inquestionáveis para superar o estado de coisa das criaturas animais. A derrocada do antropocentrismo e a acentuação da crise ecológica, nos tempos atuais nos fazem compreender que o homem não é sequer o centro de si mesmo, que dirá o centro do mundo vivo. A assimilação dos estados animais talvez se apresente como a condição de possibilidade de um novo expediente filosófico, uma condição de, eventualmente, corrigir a reflexão tradicional que os seres humanos fizeram sobre eles mesmos. No mínimo, a discussão acerca da racionalidade dos animais contribuirá, com vários elementos, para o debate ético sobre o direito dos seres sencientes.

A polêmica sobre o entendimento do animal surgida entre os céuticos modernos, como no caso de Montaigne, visava, sobretudo, contrapor-se à tese cartesiana do animal-máquina, e ao fazer um apelo constante à natureza, pretendia fundamentar um posicionamento crítico do antropocentrismo, que escapasse do privilégio da racionalidade humana, sempre posicionada contra o animal.

Nesse aspecto, compreende-se a representatividade e o pioneirismo do pensamento céutico de Montaigne, que se afasta em grande medida do cartesianismo que se tornará predominante no século XVII, ao atacar a vaidade da razão humana e o seu sentimento arrogante de superioridade face aos demais seres do universo. Com a intenção de menosprezar e zombar da ciência (no sentido de “conhecimento”) humana que se julga superior às demais, Montaigne conjectura que são antes os animais, que podem nos considerar os “irracionais”. Seu intuito é demonstrar que as teses que inflam a superioridade do humano são profundamente problemáticas e carecem de uma compreensão perspectivista do problema. O ponto de partida do céutico em relação ao conhecimento humano é o de rebaixar como pura vaidade o estatuto da razão antropocêntrica, que se diz estar em busca da verdade. Em seguida, o céutico mostra os indícios de que os animais também sentem e raciocinam o mundo de modo diferente, até, por vezes, mais sofisticado do que o nosso.

Os animais sempre alimentaram nossas projeções psíquicas, mas como será que eles nos vêem? Se a impossibilidade ronda essa interrogação, é impreterível assinalar que algumas espécies de animais logo assimilaram o compartilhamento da vida humana em suas culturas.

E o reconhecimento por parte dos seres humanos dessa postura naturalista encarna um novo gesto ante o mundo e os seres vivos. Na história da filosofia há certos nomes que podem dar consistência à reflexão sobre o enigma da animalidade para além de sua imagem como “o mais outro de todos os outros”, como bem salientou Benedito Nunes ao dizer que “o animal continua sendo o grande Outro, o maior alienado da nossa cultura” (NUNES, 2011, p 15), como a parte mais obscura de nós mesmos.

Montaigne, Schopenhauer, David Hume, Marcel Mauss, Jacob von Uexküll, Adolf Portman, Georges Bataille, Maurice Merleau-Ponty, Claude Lévi-Strauss, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Eduardo Viveiros de Castro, Brian Massumi, Donna Haraway, Déborah Danowski, Juliana Fausto são alguns pensadores e pensadoras que concedem uma consistência epistemológica positiva a esse enigma do Ocidente. A partir destes autores temos uma perspectiva filosófica capaz de operar com critérios de reconhecimento e importância dos mundos animais, reconhecendo neles uma qualidade expressiva disposta de uma autêntica “subjetividade”.

Existem em Jacob von Uexküll, por exemplo, numerosas e interessantes observações naturalistas para defender a ideia de que a complexidade dos comportamentos animais é muito mais importante do que costumamos pensar. Quando se trata de atribuir uma racionalidade expressiva às culturas animais uma indagação surge: expressiva de quê? Seguindo a hipótese do *animal como sujeito* a partir dos exemplos do zoólogo von Uexküll, podemos compreender a expressividade e a riqueza do mundo que rodeia o animal.

1.3 Onto-etologia animal: a noção de *Umwelt* em Jacob von Uexküll

Para o zoólogo estoniano de origem alemã Jacob von Uexküll, toda espécie animal vive num mundo próprio, diverso dos mundos das outras espécies ao qual se aproxima através dos seus sentidos. Segundo a ideia de múltiplos mundos de Uexküll, os padrões e medidas a partir dos quais erigimos o nosso mundo não correspondem aos que os animais adotam para construir os seus.²³ Destacamos a importância de não considerar os critérios do *mundo humano* nos *mundos animais*. Deste modo, desencadeia-se um processo curioso e discreto: das incursões naturalistas deriva uma reflexão filosófica sobre a forma viva, o animal na visão do biólogo alemão assume progressivamente a figura de um sujeito.

²³ Cf. LESTEL, 2002, p. 195-215

Seguindo esse pensamento, a questão da subjetividade do animal avança no sentido de esclarecer que os seres vivos não se encaixam num único mundo, regido por critérios de tempo e espaço unitários. O tempo como aparece a nós, e é por nós compreendido, difere do tempo como o colibri o conhece; o espaço que nossa mente é capaz de perceber distingue-se daquele percebido pelo polvo gigante do Pacífico, daquele do lobo de Yellowstone, como também daquele da serpente amazônica. Cada animal está em relação com o seu *meio ambiente* com aquilo que Von Uexküll chama de *mundo vivido*, um espaço que depende sempre das ações do animal e das percepções subjacentes a elas. No entendimento do biólogo, considera-se o animal como uma “mônada”, estando ocluso num campo translúcido que compreende também um espaço visual, um círculo funcional que constitui um concerto que rege a *tonalidade* da vida animal no seu todo.

Desse ponto de vista, o homem e seu mundo não constituem exceção a esta regra. Os seus trabalhos pioneiros sobre o mundo-circundante/ambiente (*Umwelt*) e mundo-interior (*Innerwelt*) dos animais compreendidos no conceito de *círculo funcional* ou *ciclo-de-função*, não só criou um ramo científico de caráter filosófico, mas também permanece incontestavelmente atual. Considerado um precursor da nova biologia, sua investigação fecunda encara os fenômenos da vida pela perspectiva da *autonomia* do ser vivo. Em oposição à interpretação mecanicista predominante, cujas origens modernas remonta a Descartes, as investigações sobre a autonomia do ser vivo contribuíram de forma fundamental para que se buscasse uma interpretação do ser vivo, capaz de reconhecer sua independência, matéria essa que ultrapassa as propriedades mecânicas como um fato misterioso.

A inédita concepção de natureza de Jacob von Uexküll foi despertada, sobretudo, pela vida dos animais marinhos, tais como o ouriço-do-mar, a medusa e a lagosta. Através de notáveis descrições da matéria viva, ele tentou solucionar conflitos entre concepções mecanicistas e vitalistas do ser vivo. Íntimo da vida animal, Uexküll pesquisou uma correspondência estrutural entre o corpo do animal e determinados fatores do ambiente: elementos de natureza inanimada, organismos, predadores inimigos e denominou essa correlação constituidora de *círculo funcional*.

Na passagem do século XIX para o XX, o campo de problematização dos estudos biológicos se ergue sobre novas bases epistemológicas e um conjunto de novos descobrimentos obrigam essa área a redefinir os esquemas herdados. Em virtude de críticas contundentes, o darwinismo sofreu profundas transformações. Podemos situar Jacob Von Uexküll e seu anti-darwinismo nesse contexto, motivado também pelo clima romântico que

rondava a Alemanha no início do século XX, contexto no qual desenvolveu sua crítica que alcançou não só o campo do biológico, como também o ontológico e o estético.

O biólogo reinterpreta a relação mantida entre o animal e o seu mundo circundante, reinterpretação essa que o impulsionou a formular um de seus conceitos mais importantes: o de *Umwelt*. Dessa profunda intuição intelectual ele extrai muitas conclusões e erige praticamente um “novo mundo”; um mundo repleto de percepções e transbordamentos qualitativos. Estimamos que um dos principais resultados do novo entendimento do mundo animal que nos concede Uexküll é a descoberta de uma *pluralidade de mundos perceptivos*, que assinalam distintos modos de viver.

De maneira oposta ao darwinismo vigente, Von Uexküll acredita que cada espécie é credora de um plano “construtivo” interno à sua forma, no qual se encontram sua formação e suas predisposições genéticas; contra a concepção mecanicista de herança de características, nega que hábitos empíricos podem ser um fator de transformação morfológica.

O biólogo ainda se utiliza da idéia de harmonia e postula um modelo *musical* da natureza, baseado na noção de *tonalidade*. Noções como as de melodia e tonalidade, que formariam uma “teoria da composição natural”, descrevem o desenvolvimento do ser vivo por uma inspiração musical metafórica. Essa teoria musical-biológica busca compreender o fenômeno num nível mais profundo, associado a um plano de significado extensivo, no qual cada animal também é portador de significado para outro animal. (Cf. LESTEL, 2002, p. 200)

Na composição teórica de Von Uexküll, percebemos a harmonia musical da natureza através de suas descrições líricas, cujas metáforas pretendiam explicar as condições reguladoras. Ele chega a pensar que a relação dos animais com os fatores significantes da natureza estão no mesmo nível de uma “composição musical”. Assim, a “composição” entre os fatores significantes e seus utilizadores segue a forma de um “dueto” em que as partes estão compostas uma para outra harmonicamente, de modo que a compreensão do organismo só é possível se levarmos em conta uma *doutrina da composição* da natureza. A reconstituição da *forma animal* estabelece a formação de um novo sujeito que segue uma melodia que o conduz para uma unidade subjetiva. A respeito das propriedades recíprocas relacionadas, Uexküll escreve:

A expressão ‘doutrina da composição da Natureza’ pode induzir um erro, visto que, de uma maneira geral, a Natureza não oferece doutrinas. Assim, por doutrina, deve apenas entender-se uma generalização das regras que julgamos descobrir no estudo da *composição* da Natureza. [...] Como modelo, podem servir-nos as regras da composição musical, que parte do princípio de que são necessários, pelo menos, dois sons para formar uma harmonia. Na composição de um dueto, as duas partes

que se devem fundir numa harmonia são compostas nota por nota, ponto por ponto, uma para outra. Nisso se baseia a teoria do contraponto, na música.²⁴

Os viventes possuem afinidades imanentes que os levam a estabelecer relações associativas entre eles e seu mundo. Contra a concepção mecanicistas darwinista - alicerçada em uma lógica de causa/efeito -, Uexküll afirma uma biologia de caráter experimental que investiga na natureza e nos seres vivos relações da parte com o todo; contra a imagem quantitativa e homogênea que era oferecida até então, ele buscou uma imagem que expressasse a pluralidade qualitativa dos mundos biológicos e as heterogeneidades de funções, por eles reveladas. Para além de um reacionarismo anti-darwinista, Uexküll criou o seu mais importante conceito: *Umwelt*, um conceito cujas dobras reúnem uma estética, uma teoria do comportamento e da existência animal com uma ontologia ecológica, todas unidas por uma investigação biossemiótica do meio ambiente, a qual foi erigida, por sua vez, sobre as relações entre etologia e ecologia.

A investigação biossemiótica do meio ambiente parte da questão do *significado* para entender os “papéis” dos seres vivos no cenário da vida. Para o biólogo-filósofo os seres vivos são portadoras de significados, tendo tarefas a cumprir. Ao enfatizar este fato, Uexküll propagou no campo da investigação biológica uma característica do ser vivo que havia sido totalmente ignorada pelas ciências naturais do século XIX.

Foi neste mundo da biologia, no qual tudo se apresentava como fenômeno experimentado - com suas cores, formas, prazeres e desprazeres - por um sujeito percipiente, que Uexküll introduziu a questão do sujeito. Desde então, esse mundo passou a se apresentar como um espaço de desempenhos essenciais; nele, as partes possuem um teor prático cuja atividade é possível discernir a partir do comportamento do animal e de suas disposições íntimas. E é nesse sentido que o biólogo opõe a finalidade ao plano.

A noção de plano aqui representa as condições reguladoras da natureza, e suas “melodias” se associam em função de um significado abrangente que desempenha um papel primordial na relação entre o sujeito e os portadores de significado, nos quais irá encadear seus círculos funcionais. Consequentemente *o significado não existe em si mesmo*, já que advém da ação de um sujeito e dos objetos do seu *Umwelt*. Isto posto, o significado do ponto de vista de um animal - em ação sobre o seu meio - é resultado da relação funcional com coisas que se tornam portadoras de significado, como signos indicadores, deixando de ser somente “objetos”. O objeto pedra, por exemplo, quando o animal a usa, ela deixa de ser um

²⁴ UEXKÜLL, Jacob von, Dos homens e dos animais. Ed. Livros do Brasil, Lisboa, p. 180.

objeto e passa a ser um “portador de significado”, uma vez que o mundo do animal compõe-se puramente desses “portadores”. (Cf LESTEL, 2002, p. 203)

O fator de significação do sujeito-animal está na *ação* que imprime significado nos objetos; a forma como o sujeito-animal - produtor de forma significativa - lida com os portadores é conforme o seu *plano* de organização. Se o significado é o resultado da associação da ação de um sujeito endereçada aos objetos do seu *meio* (*Umwelt*), faz-se necessário compreender o sentido de espaço e meio na onto-biologia de Jacob von Uexküll.

O significado de *meio* não se equipara ao de espaço e nem mesmo ao de território - que já seria uma criação subjetiva do animal -, uma vez que muitos animais possuem o seu *território* e outros que o ignoram. Por exemplo, a aranha possui o seu território compreendido na teia, contudo, o mesmo não acontece com o mosquito que se mantém numa porção de espaço, que é a mesma de uma luminária. (Cf. LESTEL, 2002, p. 203)

Ao contrário de uma máquina cega, o animal orienta-se e desenvolve-se em função de uma relação complexa com os significados do seu meio. Daí decorre uma biologia original. A biologia deve abandonar a investigação da causalidade em benefício do significado, que adquire desta forma o estatuto de fio condutor para se compreender o animal. Nesta base, o caule de uma flor serve de exemplo a Von Uexküll. Consoante o meio, ele desempenha o papel de caminho, é decorativo, adquire uma função utilitária transformando-se num instrumento de absorção, ou mantém-se puramente alimentar. Seguindo o exemplo do animal, um mesmo caule de flor reveste-se de significados diferentes. O significado desempenha um papel central na compreensão do animal, e sua investigação deverá prevalecer sobre todas as outras. A questão do significado é essencial para se compreender o ser vivo. A investigação das determinações causais apenas deverá vir em segundo plano, mantendo-se estas, de qualquer forma, extremamente limitadas. É efectivamente a tonalidade individual das células que dirige a sua actividade. Os significados são gerados pelos órgãos do animal, o que explica a sua diversidade consoante as espécies. Estabelece-se assim um elo entre os processos corporais do animal e os que o não são. As *regras de significado* desempenham então um papel fundamental na configuração do conjunto. (LESTEL, 2002, p. 201-202)

Nesse sentido, o animal de acordo com a teoria do *Umwelt* não é mais definido enquanto um mecanismo; ele é um *sujeito*. E nesta perspectiva o corpo do animal cumpre um papel essencial, implicando que seu ser físico é apto para erigir novas disposições significantes a partir daquelas que já existem.

Longe de fazer “qualquer coisa”, um organismo está sempre dotado virtualmente da capacidade de fazer mais coisas do que as que faz; não existe animal neutro, submetido a determinações. Ele é capaz de estruturar algo a partir de sua *autonomia* manifesta na sua motricidade - autonomia física que *cria* e se orienta para a manutenção de seu próprio espaço. Por conseguinte, o significado é central na vida do animal.

A respeito dos mundos animais de von Uexküll, o filósofo-etólogo Dominique Lestel em *As origens animais da cultura* afirma que:

O animal de Von Uexküll está longe de ser uma máquina; é um sujeito. Ou melhor, é um mecânico que dirige uma máquina, o que já é verdade ao nível da célula. Cada célula viva tem suas próprias características activas; podemos, portanto, considerá-la um mecânico que percebe e age. Embora o animal não seja uma máquina, o seu <<mundo vivido>> torna-se acessível. À partida, o animal é um sujeito compreensível para o homem, porque a elaboração do seu mundo interior é racional e ele apoia-se em sentidos que se podem compreender do exterior. É difícil considerar que os animais possam ser reduzidos a conjuntos mecânicos primitivos, porquanto o animal é também mecânico do seu próprio corpo. Nesse sentido, torna-se difícil ver os animais como coisas, e vale mais representá-los como sujeitos cuja actividade se organiza com base na acção e na percepção. Os animais são compostos por órgãos e não por peças como as máquinas. São animados por um sujeito e não por um motor. O conjunto de órgãos constitui um concerto que rege a tonalidade da vida animal no seu todo. Quando essa tonalidade desaparece, o animal morre. (LESTEL, 2002, p. 200)

Vê-se como Jacob von Uexküll, enquanto biólogo e filósofo, avançou teoricamente com os seus conceitos para compreender as relações entre ecologia e etologia. No que diz respeito ao campo filosófico, sua referência teórica é Kant, e ao que tudo indica, ele ensaia um prolongamento da *estética transcendental* ao fenómeno zoológico. Sua perspectiva está posta por uma série de elementos que se conjugam numa teoria singular a que podemos nomear de *biologia experimental* - etologia animal e ontologia biológica -.

Esta teoria se orienta pela afirmação dos mundos-próprios enquanto puras realidades subjetivas, pois às realidades objetivas do mundo ambiente, como tais, jamais se têm acesso nos mundos-próprios. Elas são transformadas em sinais de imagens-perceptivas dotadas de um teor que as transforma em objetos de realidade. Assim, chega-se à conclusão que cada animal-sujeito vive num mundo não-compartilhado em que existem apenas realidades subjetivas.

Como afirmado anteriormente, para compreender a etologia animal proposta por Uexküll é importante começar com a noção de *Umwelt* (meio ambiente, mundo circundante, entorno, até mesmo ambiente). A partir desta noção o biólogo dá um salto qualitativo em relação às discussões sobre o que caracteriza o *meio*. De fato, a biologia também se ocupa de pensar as relações do vivente com o seu meio de existência. Mas é a partir da teoria do *Umwelt* que o meio passa a adquirir qualidades semiológicas, e não apenas um conjunto de forças físico-químicas, e com isto o interesse se orienta mais para a relação entre comportamento e percepção. O fato é que já não nos encontramos com forças silenciosas, mas sim com signos muito concretos: sons, odores, texturas, colorações, etc.

Doravante, descreve-se a relação dos seres vivos como entes que buscam associações funcionais, entes que são verdadeiras *montagens vivas* em composição com a natureza. Neste seguimento, o meio não corresponde a uma condição de possibilidade a priori, mas a uma *condição de realidade* do vivente, visto que o animal não é senão em *seu* mundo. O conceito de *Umwelt* também não deve ser confundido com o de horizonte visual ou de entorno físico que caracteriza a percepção antrópica. *Umwelt* não se limita ao sentido do termo *Welt* (o mundo no universo da ciência e da filosofia). De modo contrário às analogias entre mundo e meio, Uexküll certifica que cada espécie tem o seu próprio mundo e que a sua percepção do mesmo é radicalmente diferente da nossa. Não há razões para medir o mundo animal com o metro de nossa percepção humana. Assim, o conceito de *Umwelt* busca compreender as relações íntimas e específicas que o vivente erige e sustenta em seu mundo circundante.

O mundo circundante do animal se divide em duas partes: o mundo da percepção e o mundo da ação. Assim se encerra o *círculo funcional* ou *ciclo-de-funções*, que compreende sempre o sujeito e a coisa. No ciclo de *percepção-ação*, entende-se que o animal não se relaciona com o todo do mundo exterior, mas tão somente com uma variedade limitada de signos que induzem sua ação. Desse modo, a percepção do animal leva em conta seus signos ignorando o restante, uma vez que a partir da delimitação dos signos e ações correspondentes a cada espécie animal, é que será possível compreender o sentido próprio de suas operações e sua maneira de estar no mundo.

A partir daqui podemos assinalar que a perspectiva biológica de Jacob von Uexküll se caracteriza por uma radical desumanização da natureza, marcada por um profundo *pós-antropocentrismo*. Em certo sentido, também se trata de “*subjetivar*” o animal como sujeito ativo que executa ações de forma independente do homem. A capacidade de apreender signos e executar ações apresenta o animal como um sujeito ativo que atualiza relações vitais no mundo; em sentido que cada animal habita o seu mundo de modo muito subjetivo, visto que esta *subjetividade* é sempre uma *subjetividade de espécie*. Contudo, Uexküll se manifesta contrariamente à tendência de *humanizar* a natureza.

Temos, assim, o vivente e seu *Umwelt* circundado por inúmeros signos opacos e um *conjunto* de signos que o desinibe e o predispõe a executar suas ações articulando-se com o *mundo circundante*, com o *mundo de percepção* e *mundo de ação*. Numa palavra, no animal se produzem três processos que efetivam o círculo funcional: seleção de estímulos, transformação dos estímulos em excitações desinibidoras, transformação da excitação em ação. Eis a tripla *harmonia* que caracteriza o aspecto funcional e subjetivo do animal. Por meio dessas operações, os animais agrupam signos e constituem assim “*esquemas de espaço*”

e “esquemas de tempo” bastante específicos que Uexküll compreende através do conceito de ciclo-de-funções.

Seguindo o raciocínio da ideia de tonalidade musical do *Umwelt*, para o etólogo, os círculos funcionais para o etólogo são segmentos *melódicos* com os quais o *ritmo vital* do animal se compõe. Para compreender o animal e seu meio ambiente devemos estar aptos a reconhecer os signos que ele é capaz de perceber, e também relacionar estes signos com a operação vital que suscitam; por fim tracejar os *círculos funcionais* com os quais o animal se fixa no mundo. Para a compreensão do animal, o pensamento de Uexküll seguia principalmente o caminho do estudo da harmonia entre a estrutura e o comportamento, quer dizer, o conjunto de movimentos que definem a rítmica de sua atividade associativa. Qualquer tentativa de humanização do animal implicaria o desejo de limitar a investigação, além de situá-la para além do biológico. Se, por vezes, o método de investigação do etólogo seguiu tendências contrárias, chegando a dar um aspecto mecanicista a seu pensamento, por outro lado, sua concepção de natureza sempre reconheceu na análise de estruturas a *autonomia* do ser vivo. Por isso seu estudo do comportamento, levou-o a propor, de maneira inédita, o mundo-próprio do organismo como um centro de atividade e de um viver íntimo de um sujeito. A investigação e o reconhecimento dessa subjetividade são a característica marcante de sua pesquisa biológica que procurou abordar os animais pela observação de suas manifestações e de seu *Umwelt*. A partir do estudo dos estados interiores da subjetividade dos animais, superou-se a influência escolástica da distinção entre corpo e alma.

A biologia de Uexküll não faz a dissociação do aspecto corpóreo do somático, nem o espiritual e o psíquico. Antes de estabelecer qualquer dualidade, o estudo do comportamento procura conhecer de maneira originária a atividade animal e a particularidade dos modos de relação com seu mundo circundante - seu *Umwelt* - enquanto uma unidade do gênero *corpo-alma-espírito* do mesmo modo como nos é dada. *Bios e logos* como qualidades reconhecidas do ser vivo mais-que-humano. A relação associativa de pertença do animal ao seu mundo circundante revela a atividade de um sujeito *criador* de mundos que, a partir do entrelaçamento do ser vivo com partes específicas do seu ambiente, expressa um conjunto de conexões funcionais que implica outros viventes e elementos de fora, atestando uma pluralidade de círculos funcionais na natureza que permitem a von Uexküll formular uma *ontologia* da tonalidade biológica.

As investigações do etólogo sobre o ambiente animal são contemporâneas tanto da física quântica quanto do movimento das vanguardas artísticas; tendo como ponto comum entre ambas o movimento de crítica e superação radical da perspectiva antropocêntrica e

humanizadora da natureza. Procurando não pensar o animal de modo absolutamente antropomórfico, Uexküll compreendia uma infinita variedade de mundos perceptivos ligados entre si, como em uma partitura musical que contém desde as notas sutis das formas orgânicas mais elementares até os compassos dos organismos superiores. O conceito de animalidade, a partir de suas investigações, é um passeio por mundos incognoscíveis, o qual dissolve as ilusões de um mundo único a englobar todas as espécies vivas. Como demonstram “as suas reconstruções do ambiente do ouriço-do-mar, da ameoba, da alforreca, da minhoca-do-mar, da anêmona do mar, da carraça - estes os seus nomes comuns - e de outros minúsculos organismos que privilegia porque a sua unidade funcional com o ambiente aparenta ser muito longínqua da do homem e dos animais chamados superiores.” (AGAMBEN, 2002, p. 60) É provável que os animais que observamos não se movam no “nosso” (humano) mesmo mundo. É muito provável que tempo e espaço sejam diferentes para cada espécie. É preciso distinguir com cuidado o que se compreende como *espaço objetivo* - aquele em que vemos um animal mover-se -, e o *Umwelt*. O espaço objetivo no qual percebemos os viventes como aparências, difere do *mundo-ambiente (Umwelt)* organizado pelos *portadores de significado*, significados esses que só interessam ao próprio animal. Num giro perspectivista do problema, o dito espaço objetivo corresponde ao *nosso Umwelt*.

Para Uexküll não há razões plausíveis que justifiquem o vício antropocêntrico de conceber um privilégio particular ao nosso mundo. Ele não é senão o ambiente do homem. E este, em perspectiva, também pode variar de acordo com o modo como o observamos. Cada *Umwelt* é uma unidade fechada em si mesma, produto da seleção de um conjunto de elementos e *marcas*. A tarefa do zoólogo estoniano concentra-se primeiramente em discernir os portadores de significado que constituem o ambiente do animal. Esses portadores estão interligados funcionalmente como órgãos receptores do animal que se destina à percepção de uma *marca*. O filósofo Giorgio Agamben sintetiza muito bem em uma passagem do seu livro “*O Aberto. O homem e o animal*” este “acordo melódico” da natureza.

Tudo acontece como se o portador do significado externo e o seu receptor no corpo do animal constituíssem dois elementos de uma mesma partitura musical, quase duas notas do <<teclado em que a natureza executa a sinfonia supratemporal e extra-espacial da significação>> sem que seja possível dizer como é que dois elementos tão heterogêneos tenham podido estar tão intimamente ligados. (AGAMBEN, 2002, p 62)

1.4 O carrapato e seu mundo

“Não há, certamente camponês que tendo batido com o seu cão matos e bosques não tenha travado conhecimentos com um animalzinho que, suspenso dos ramos dos arbustos, espia a sua vítima, homem ou bicho, para sobre ele se precipitar e se saciar com seu sangue, inchando, das dimensões de, o máximo, dois milímetros, até ao volume de uma ervilha. A carraça, ou carrapato, nomes por que se designa esse animal, não é realmente perigosa, mas nem por isso deixa de ser um hóspede incômodo dos mamíferos, e mesmo do homem. O seu ciclo biológico foi de tal modo esclarecido por trabalhos recentes que dele podemos traçar um relato exacto.”

Jacob von Uexküll

Segundo Lestel “O exemplo da carraça - carrapato - é sem dúvida o mais conhecido dos numerosos exemplos em que von Uexküll se baseia para ilustrar as ideias que defende.” (LESTEL, 2002, p. 197) e ainda acrescenta que, para Von Uexküll, “cada espécie animal vive num mundo próprio, distinto do das outras espécies e ao qual acede por intermédio dos seus sentidos.” ((LESTEL, 2002, p. 197). Sua riqueza de mundo reduz-se basicamente a três características perceptivas e ativas: *luminosa* (dirigir-se ao alto de um galho de árvore); *olfativa* (desejar cair sobre o mamífero que exala ácido butírico ao passar embaixo do galho onde o carrapato está); *térmico-calorífica* (buscar uma zona desprovida de pelos do corpo do mamífero cuja temperatura é a de 37º graus). O mundo do carrapato é composto de três afetos, circundado pelos inúmeros acontecimentos de um bosque, por exemplo.

Desse modo, a relação do carrapato com os fenômenos ambientais é seletiva e ele só distingue e reconhece aqueles fenômenos “que para ele têm um *significado*” (LESTEL, 2002, p. 198), fenômenos que tornam compreensível a sua estrutura orgânica e que põem em movimento todo o círculo funcional desse animal. O etólogo Von Uexküll diz que “no seu mundo-próprio existe um mamífero composto de poucas propriedades mas perfeitamente real, que corresponde exactamente às necessidades do carrapato, pois estas poucas propriedades servem, em contraponto, às suas capacidades.”²⁵

Uma diretriz de significado rege a sua vida: a associação da ação e da percepção que cria uma tonalidade de relações entre o receptor de significado (o carrapato) e o portador de significado externo (mamífero de sangue quente) (Cf. LESTEL, 2002, p. 198). O portador contém as *marcas* que o designam como um “objeto intuitivo” essencial para o carrapato, cujo comportamento é determinado por um tipo de saber suprasensorial que transforma todo e qualquer mamífero em portador do mesmo significado.

²⁵ UEXKÜLL, Jacob von, Dos homens e dos animais. Ed. livros do Brasil, Lisboa, p. 190

Este animal, privado de olhos, encontra o caminho do seu posto de observação com a ajuda de uma sensibilidade geral da pele à luz. Este salteador, cego e surdo, percebe a aproximação das suas presas através do olfacto. O odor do ácido butírico, que se desprende dos folículos sebáceos de todos os mamíferos, age sobre ela como um sinal que a faz sair do seu posto de observação e *deixar-se ir* em direção à sua presa. Se cair sobre algo quente (o que nela indica um apurado sentido de temperatura), é porque alcançou a sua presa, o animal de sangue quente, e já só precisa do seu sentido táctil para encontrar um lugar tão desprovido de pêlos quanto possível e enterrar-se até à cabeça no tecido cutâneo do mesmo. Aspira então, lentamente, um fluxo de sangue quente. (UEXKÜLL apud LESTEL 2002, p. 197)

Após cumprir sua aventura, poderíamos imaginar que agora o carrapato goza de sua recompensa com o gosto do sangue. Imaginamos então que a carrapato seria capaz de notar o sabor. Mas isto não se dá.

Uexküll informa-nos que experiências produzidas em laboratório, utilizando membranas artificiais cheias de líquidos de todo o tipo, mostram que a carraça é absolutamente desprovida do sentido do gosto: absorve avidamente qualquer líquido que tenha a temperatura certa, isto é, os trinta e sete graus correspondentes à temperatura do sangue dos mamíferos. Seja como for, o banquete de sangue da carraça é também o seu festim fúnebre, pois agora nada mais lhe resta para fazer senão deixar-se cair no solo, depositar os ovos e morrer. (AGAMBEN, 2002, p.67)

A exposição do *Umwelt* do carrapato é um exemplo de como o ambiente próprio a cada animal pode ser estruturado. Os três elementos que a compõem, isto é, os três *portadores de significado*, aderem a ela numa relação tão imediata e intensa que o próprio carrapato parece ser reduzido a esta relação em si e viver sem transcendê-la. Parece vivê-la em si e para si exclusivamente nos seus domínios²⁶. A que tipo de subjetividade teríamos acesso nesse caso? O estudo do comportamento como uma janela para uma compreensão em ruptura com a tradicional não nos deve iludir. Não se trata de procurar critérios tácitos que evidenciem a existência de algum tipo de consciência no animal. Apesar da polémica, não se pode deixar de admitir uma espécie de consciência somática ligada ao corpo que possibilita aclarar a composição de movimento do animal. A aceitação desta dificuldade não inviabiliza pensar sobre as circunstâncias que põem em evidência o aspecto de uma inteligência do

²⁶ A partir de um relato dado por Von Uexküll, o filósofo Giorgio Agamben faz uma digressão sobre tempo e mundo com base na suspensão dos portadores de significado do carrapato. Ele diz: “[...] Uexküll nos informa que, no laboratório de Rostock, uma carraça foi mantida viva por 18 anos sem alimentação, ou seja, em condições de absoluto isolamento do seu ambiente. Para este facto singular não dá explicação alguma, limitando-se a supor que, naquele período de espera, a carraça se encontrou ‘numa espécie de sono semelhante ao que nós experimentamos todas as noites’. A não ser daí extrair depois a consequência que, ‘sem um sujeito vivo, o tempo não pode existir’ (Uexküll, 98. Mas o que é feito da carraça e do seu mundo neste estado de suspensão que dura dezoito anos? Como é possível que um ser vivo, que consiste inteiramente na sua relação com o ambiente, possa sobreviver na sua absoluta privação? E que sentido pode ter falar de ‘espera’ sem tempo e sem mundo?”. AGAMBEN, *op cit*, p.68

organismo que surpreende o ser humano que o observa e que o obriga a distinguir o organismo animal de uma máquina.

A primeira etapa do estudo do comportamento, entendido como uma forma de conhecimento, consiste em tomar como base a sua estrutura *onto-motora sensorial*. A consequência dessa atitude de análise é que é impossível conhecer o animal sem o seu universo. O Animal e o mundo dele forma um todo concomitante. “Cada animal está em contato com o seu meio ambiente por intermédio daquilo que Von Uexküll designa por um mundo vivido, que depende das ações do animal e das percepções que a elas estão ligadas.” (LESTEL, 2002, p 198.) No entanto, é essencial reconhecer uma originalidade nas investigações do etólogo para diferenciá-lo de querelas behaviouristas que endurecem os fenômenos dos mundos animais por um excesso de definições objetivas. Não se pode reduzir a relação de um ser vivo com o *Umwelt* que o circunda a um processo físico, mecânico e causal. De fato, é através da observação, embasada na unidade de seus movimentos, que se mostra a nós o que os animais fazem e pelo o que se interessem, mas isto não é tudo.

Há situações que transformam a subjetividade do animal, de modo que não é possível que nele só exista uma relação causal. Preferimos pensar que o animal é um sujeito que pratica um *modo de existência*. A contar com os conceitos de Uexküll, como o de círculo funcional e também o da relação fenomênica que o vivente estabelece com seus portadores de significado, o animal nunca reage automaticamente à estrutura das coisas. Ele *interpreta*, *cria* significados que gerencia de forma inteligente, e nisso se avizinha da maneira de ser do homem, da expressão da sua atividade intencional. “Será necessário acrescentar que o homem é um animal que não constitui exceção? O seu ambiente é mais complexo, mas as relações entre sujeito e objeto são sempre regidas pelo mesmo princípio.” (LESTEL, 2002, p. 198) “O animal não é só o seu corpo” ((LESTEL, 2002, p. 209). Compreendê-lo exige um esforço complexo de entendimento sobre sua *ambiência*. “Mais do que um corpo, o animal é uma *forma viva*”, e sua atividade deve ser assimilada como consequência de seu *movimento expressivo*²⁷.

²⁷ A caracterização do movimento expressivo do animal é importante para compreendê-lo em função do seu comportamento inteligente e da sua atividade intencional. Segundo Lestel: “O movimento expressivo exprime a relação do animal com o seu meio ambiente. Por isso está carregado de sentido. Este movimento revela a existência de um modo de conhecimento próprio do animal que não é sobreponível ao que encontramos no ser humano. O movimento expressivo é mais importante para conhecer o animal do que a ação.” LESTEL, *op cit*, p. 209

E com que sagacidade dirige Uexküll esta introdução do sujeito na biologia! Ele afirma que as coisas do ambiente possuem um tom ou <<teor>> prático, quer dizer, que lhes pertence, conforme o seu papel, uma qualidade que nós verdadeiramente não conhecemos no seu conteúdo subjectivo mas cuja actividade é possível discernir através do comportamento do animal. Com o relevo dado a esta tonalização dos objectos inicia-se uma orientação na investigação que teve finalmente de reconhecer, como uma das últimas realidades biologicamente inteligíveis, o complemento e a correspondência interiores dessa tonalização: a disposição íntima.²⁸

O estudo dos estados interiores e do comportamento animal procura compreender uma realidade desconhecida, um mundo incognoscível anterior a qualquer divisão. Interessa-se pela *atividade* como perceptivelmente nos é dada, segundo o entrelaçamento intrínseco do ser vivo com partes seleccionadas do seu ambiente. Esta orientação nos mostra que o plano de construção de um organismo é *imane*nte, e não situado na exterioridade ao modo de uma máquina. Os organismos constroem a si próprios; a *autopoiese* segue estágios ordenados pela partitura do seu plano, manifestando objetivamente uma maneira de ser. A ideia de organização do princípio orgânico regulado por um plano, passava a ser reconhecida como fator explicativo e de reconhecimento das qualidades de um ser vivo por Uexküll. Sua obra “limita-se, antes, a incluir o que podia chamar-se a descrição de um passeio por mundos desconhecidos. Estes mundos não são apenas desconhecidos, são também invisíveis; mais do que isso: o seu direito de existir é-lhes, em geral, contestado por muitos fisiólogos e zoólogos.”²⁹

Prosseguindo nas especulações ontológicas para além dos maquinismos que se agarram ao preconceito de taxar os animais de meros objetos, a consideração positiva de seus mundos constitui teoricamente uma unidade de percepção e ação própria de um sujeito. As condições para disparar tal digressão se abrem em virtude da estrutura específica do *Umwelt*, os *mundos ambientes*, que são tão diversos quanto os animais.

A multiplicidade dos mundos-próprios fascina o investigador-admirador da natureza e o motiva a passear por novas terras que se abrem à volta sugerindo novas correlações. A cada descrição, um novo mundo passa a existir. Até então os mundos-próprios eram em regra o resultado das percepções despertadas por estímulos exteriores. A essa regra o conceito de *Umwelt* já constituía uma exceção, ao expor que a delimitação do mundo-próprio de cada animal não resulta de qualquer espécie de estímulo exterior, mas é um produto *autônomo* de

²⁸ PORTMANN, Adolf. Um precursor da nova biologia. Introdução à obra *Dos homens e dos animais*, p. 10.

²⁹ UEXKÜLL, Jacob von, Digressões pelos mundos-próprios do homem e dos animais. Prefácio à obra *Dos Homens e dos animais*. Ed. livros do Brasil, p. 23.

atividades subjetivas que sugerem uma história do ser vivo. Fruto de uma relação de um sujeito animal e os objetos do seu meio, o meio em si “não se assemelha nem ao espaço nem ao território. Este último é já uma criação subjetiva do animal.” (LESTEL, 2002, p 203)

Essa história seria sugerida por uma conduta exatamente planejada na forma de um *jogo* criador de significado e ambiência. Vimos que a questão do significado no animal, na tentativa de Uexküll de caracterizar o ser vivo como uma relação com a sua *ambiência* (*Umwelt*), exige repensar o estatuto da animalidade.

O animal não é o seu corpo. A distinção entre os dois é indispensável. Mais do que um corpo, um animal é uma forma viva e nada obriga o homem a acreditar que no seu âmago se esconde uma entidade misteriosa. A actividade do animal deve, portanto, ser compreendida como uma relação significativa com o mundo exterior. (LESTEL, 2002, p. 209)

Um tipo de comportamento é indispensável para conhecê-lo: *o movimento expressivo*, que está na base de sua relação com o meio ambiente. Por essa razão o mesmo está repleto de sentido, e atesta assim a possibilidade de um modo de conhecimento imanente ao animal, impedindo-nos de inferiorizá-lo em prol dos modos de existência dos seres humanos. Esses últimos costumam interpretar de maneira arrogante os movimentos do animal através de conceitos de ação muito pobres e limitadores. É importante pensar nesses movimentos em termos de expressão de um sujeito, a fim de retirar o animal da obscuridade. Essa operação consiste em caracterizar a sua relação significativa com o mundo exterior como um *jogo*.

O jogo, de acordo com a compreensão de Lestel, é uma categoria que permitiu a Uexküll poder interpretar de modo muito adequado o comportamento dos animais. Através do jogo, o animal é capaz de gerar novas relações.

O jogo permite ao animal gerar reações novas e iniciar hábitos inéditos com o seu *Umwelt*. O animal exprime desse modo o seu ‘espanto’ e a sua ‘curiosidade’; teremos aqui uma relação do sujeito com o seu mundo que ultrapassa os encadeamentos biológicos? É difícil compreender o comportamento do animal sem colocar a hipótese de que ele atribui um sentido àquilo que faz e ao meio que o rodeia. Buytendjik considera que o organismo do animal existe, e que descrevê-lo como ser vivo é redutor. O ambiente circundante não está apenas lá; ele é formado e vivido pelo animal. (LESTEL, 2002, p. 210)

À vista disso, qual a dificuldade em compreender o comportamento do animal como uma relação do sujeito com o seu mundo que ultrapassa o campo do biológico? A contar com a onto-biologia de Jacob von Uexküll, podemos dizer mais uma vez que o animal *existe*, no sentido não vulgar do termo, e considerá-lo apenas como *ser vivo* seria reducionismo e antropocentrismo. Os comentários de Dominique Lestel sobre as pesquisas de subjetividade

animal do psicólogo holandês Buytendjik nos auxiliam a pensarmos um modo de corporeidade dos não-humanos, evitando reduzi-la a um mero resultado direto da causalidade de seus órgãos sensoriais, modificando assim o modo de compreendê-los. Segundo a interpretação de Lestel, a concepção de Frederik J. Buytendjik aborda o animal como “estrutura estruturante”.

Nesta perspectiva o corpo do animal desempenha um papel essencial, o que quer dizer que o seu ser físico é capaz de reconstituir disposições novas a partir das que já existem. O animal não é apenas um organismo que faz qualquer coisa mas um organismo que é virtualmente capaz de fazer mais coisas do que as que faz. (...) Ora o animal estrutura aquilo que é a partir da sua autonomia. ‘A autonomia de um organismo é a unidade física e fechada que cria e mantém o seu próprio espaço’ (...) Tal como Von Uexküll, Buytendjik põe o significado no centro da existência do animal. (LESTEL, 2002, p. 204)

O meio ambiente que o envolve não é estático, mas sim formado, constituído e vivido pelo animal; sua relação com o ambiente não é apenas de adaptação, mas é baseada em trocas simétricas e reciprocidades funcionais. O animal é uma *forma viva expressiva*, que vive num universo que lhe é próprio, e que certamente se distingue do mundo observado por nós. A insistência do biólogo estoniano na questão do significado nos alerta para esta complexidade do universo animal e suas relações e nossas intenções de compreensão. Ainda segundo Lestel, em seus comentários sobre Buytendjik, é admissível fazer a oposição entre *organismo* e *sujeito* ao interpretar a subjetividade do animal como algo que não dá uma simples resposta imediata às estruturas do ambiente, mas cujo sentido está relativamente próximo “da maneira de ser do homem”. (LESTEL, 2002, p. 208.)

Portanto, repetindo, o *Umwelt* é o conjunto de fatores formados pelas relações entre o animal e o seu meio ambiente. Neste complexo de relações, cada espécie animal possui uma ambiência correspondente às suas capacidades perceptivas e ações inerentes, que constituem de imediato uma dupla ambiência: *ativa* (a que imprime no animal a sua marca), e *passiva* que recebe a ação do animal. Neste sentido, cada animal advém de um plano construtivo específico, o qual implica também esquemas de percepção e modos de comportamento.

Através de um conjunto de tendências imanentes, cada animal seleciona os signos afins e, desse modo, atualiza seus comportamentos. De modo conseqüente, cada vivente traduz de modo singular o conjunto de tendências imanentes em relações empíricas exteriores. É precisamente por essa razão que se pode dizer que cada animal *constrói* seu mundo. “É-nos de facto difícil não considerar que animal é um sujeito, quando consideramos que o seu comportamento é inteligente e que ele age em função do significado que atribui a

certos elementos do seu meio ambiente. O comportamento do animal torna-se assim a expressão da sua actividade intencional” (LESTEL, 2002, p. 208)

Destarte, a *natureza* não segue uma partitura inflexível, de maneira que não está condenada a executar sempre a mesma canção. Pelo contrário, as relações melódicas que engajam os seres vivos entre si e com o mundo são fluidas, prolongam-se interminavelmente, transformando-se a si mesmas, a ponto de sempre arranjar novas notas na relação ativa que os viventes engajam com seus mundos. Este é o ponto de partida para compreender a *montagem* da natureza obtida não por um “decreto divino”, mas através de uma “coordenação biológica” fundamentalmente *plástica* que compreende as diversas espécies animais, e que se *expressa* na atualização de suas relações vitais.³⁰ Assim, a análise destas questões leva nosso raciocínio a postular um princípio ontológico de coordenação biológica em movimento, ao qual a biologia experimental de Uexküll definirá como semelhante a uma “teoria musical da natureza”. Os estudos das ambiências têm perspectivas que variam de acordo com as diferenças entre os tipos de animais, sejam *animais inferiores* ou *superiores*. A tipificação morfológica dos organismos leva em consideração a diversidade complexa do *Umwelt*.

Para o etólogo Dominique Lestel:

Nesta perspectiva, existem grandes diferenças entre os animais inferiores e os animais superiores. Os animais inferiores estão ligados a significados que não estão condicionados e que são ‘especiais da espécie’. Não existem diferenças inter-individuais no que os animais sentem. Estes animais possuem ‘significados absolutos’ no seu mundo observado, o seu *Merkwelt*. É o caso do peixe-espinho. Outros animais, pelo contrário, têm *Umwelt* muito mais complexos, com um grau de liberdade mais significativo. É o caso dos chimpanzés. (LESTEL, *op cit*, p. 211)

Inúmeras questões povoam a rica ontologia biológica de Uexküll; sua abordagem matizada se mantém sensível e ancorada numa perspectiva ecológica da subjetividade do animal que não está disposta somente a contentar-se com explicações causais. Sua sensibilidade atesta um modo de compreensão das formas orgânicas através da evidência de racionalidade expressiva e criativa das espécies que pouco se conhece na etologia. Vale salientar que sua atenção e fascínio pela animalidade é partilhada por poucos zoólogos.

³⁰ Ao resistirmos à comparação do animal como uma máquina para a explicação de seu comportamento, a ideia de que a montagem ativa do seu *Umwelt* não corresponde a um plano pré-estabelecido nos permite considerar a variabilidade de sua ação como um forte motivo para preterir a possibilidade de um decreto divino de sua atividade comportamental livre e variável. Assim nos ensina Lestel: “É por essa razão que Buytendijk rejeita, uma a seguir à outra, a concepção teísta do animal, segundo a qual este é uma máquina construída por um engenheiro divino, e a concepção ateia do animal como máquina que se ‘automontou’ ao longo de um processo de selecção natural” LESTEL, *op cit*, p. 205

As vantagens e desvantagens de integrar seu estudo do ser vivo ao estudo do homem numa crítica ao antropocentrismo e sua hierarquia ontológica, que sobrepõe o mundo humano aos mundos animais, são desafios aos quais nos propusemos enfrentar. Tentaremos apresentar os problemas que consistem, principalmente, no estabelecimento das *fronteiras* entre o homem e o animal. Porque o nosso viés é estético, manteremos o fascínio por estas explicações cuja problematização gira em torno da *expressividade* da animalidade; além disso, estaremos em busca de uma concepção de organismo na qual a *aparência exterior* cumpre um papel essencial na possível formulação de uma *zoontologia*. Para tal feito, é preciso abordar a seguir os estudos do zoólogo suíço Adolf Portmann sobre as *formas animais* e seus *órgãos do aparecer*³¹, apelando ainda para as interrogações de Lestel como ponto de partida para compreendermos seu significado:

A vida já é sempre mais do que aquilo que seria suficiente para sobreviver, e o homem e o animal têm pelo menos um ponto em comum: a mesma exigência de ter de aparecer. O modo de compreensão das formas orgânicas é demasiado estreito quando nos restringimos a uma concepção estritamente adaptativa e utilitarista. Por que é que as asas das borboletas e o pêlo das diferentes espécies de zebras possuem motivos esplêndidos que o homem pode realmente admirar? Por que existirá uma tão grande variedade? (...) Como surgem os desenhos nos animais superiores? Portmann condena a explicação contingente mais habitual. A formação pictórica que estes animais apresentam não é o subproduto de processos evolutivos mais fundamentais, que provocariam incidentalmente a distribuição rítmica dos colorantes (...). Também não se trata de uma pigmentação que seria secundária em comparação com processos metabólicos mais fundamentais. Estas explicações utilitaristas não são satisfatórias porquanto consideram que a pelagem do animal é necessariamente o subproduto de um fenômeno mais importante, que não pode ter sido concebido enquanto tal à semelhança de outros órgãos como o cérebro ou a pata. Portmann propõe uma outra concepção do organismo, na qual a aparência exterior (acessórios e desenhos) desempenha um papel tão essencial como o desenvolvimento de órgãos como o coração ou o cérebro para compreender o desenvolvimento do animal. Dar uma formulação nova às aparências do animal é visto como a tarefa de uma morfologia futura; precisamente aquela a que Portmann pretende dedicar-se. (LESTEL, 2002, p. 217-218)

³¹ Cf. DE OLIVEIRA, Eduardo Jorge de. *Inventar uma pele para tudo: texturas da animalidade na literatura e nas artes visuais (uma incursão na obra de Nuno Ramos a partir de Georges Bataille*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Letras. 2014a). O estudo sobre a fanerologia e sobre as aparências animais e os órgãos de aparecer é também exposto por Eduardo Jorge em seu artigo *Por uma fanerologia das imagens: Adolf Portmann e as formas animais*. in: *Devires*, Belo Horizonte, v.11, n.2, p. 194-209, jul/dez 2014b. Ambos os textos são referências cruciais para o presente trabalho, que opta por seguir frequentemente a interpretação do autor supracitado.

2. A VIDA SENSÍVEL DO ANIMAIS

2.1 A forma animal em Adolf Portmann: especulações sobre os órgãos do aparecer

O zoólogo Adolf Portmann nunca se satisfaz com o modo limitado da tradição compreender as formas orgânicas, compreensão que se limita a uma visão adaptativa do ser vivo. A publicação de seu livro *Die Tiergestalt (A Forma Animal)*, no ano de 1948, é um marco para o que pode ser entendido como uma nova perspectiva de compreensão da vida animal, deslocada dos estudos tradicionais taxativos sobre o comportamento dos seres não humanos. Para Eduardo Jorge de Oliveira, a novidade de Portmann consistiu em fazer “uma observação a partir da forma, o entendimento da aparência como uma exteriorização do que os animais ocultariam e que as investidas taxonômicas nos tornariam visível.” (DE OLIVEIRA, 2014b, p. 197.)

Nessa nova visão, as experiências da vida animal são atravessadas por potências que fazem com que as animalidades se excedam para além do limite das funções metabólicas de sobrevivência e conservação. É pelo motivo desse *excesso*, que ocorre a produção de uma *mais-valia de vida*, oriunda dos dispêndios das experiências de animais humanos e não humanos. O efeito que essa *mais-valia* produziria sobre os seres viventes em geral seria, segundo a nova zoologia de Portmann, a produção de um interesse em comum compartilhado entre as espécies animais: para ambos o ter de se *expressar*, o ter de *aparecer* é vital. (Cf. LESTEL, 2002, p. 217).

A questão é simples, mas de difícil elaboração, pois solicita uma reflexão sobre o que era marginal na biologia e na zoologia, pelo menos até que Portmann se interrogasse sobre a forma animal no conceito central elaborado ao longo de sua obra, o de “autoapresentação” (*Selbstdarstellung*), segundo o qual as formas vivas não se restringem ao metabolismo e ao fator de conservação da vida, embora sejam esses dois aspectos essenciais. A forma é portanto particular e sua existência não seria um fim único. A partir da “autoapresentação”, as aparências, ao invés de serem direcionadas a outra espécie, ampliariam o campo visual de quem as observa. (DE OLIVEIRA, 2014: 197)

Essas qualidades não correspondem mais ao ponto de vista exclusivo do antropos, e a constatação de que o animal “pode envolver-se profundamente numa racionalidade expressiva” (LESTEL, 2002, p. 217), conjuga-o e o une simultaneamente ao tipo de experiência complexa até então só atribuída ao ser humano.

Sem negar as funções primárias de um organismo animal, o jogo estético das espécies apontado por Portmann produz uma *aparência que vale por si mesma*. A função dos órgãos de aparecer, primeiramente considerada secundária, passa agora a ser aquela que põe em jogo, excedente às funções metabólicas, a auto-apresentação (*Selbstdarstellung*) e a mais-valia de vida das formas animais. De acordo com a obra *As Origens Animais da Cultura*³², do etólogo e filósofo francês Dominique Lestel, “o organismo tem necessidade de aparecer. Deve apresentar-se na sua especificidade. A sua finalidade não é unicamente a de sobreviver e reproduzir-se.” (LESTEL, 2002, p. 221)

A compreensão das formas animais e suas aparências expressivas aponta para a existência de um impulso lúdico que como Benedito Nunes afirma: “É o impulso para o jogo, que já começa a manifestar-se na variedade perdulária das espécies vegetais e nos movimentos supérfluos, se não livres, dos animais e das crianças que brincam, quando os seus instintos primários já foram saciados.” (NUNES, 1989, p. 55). O comentário de Nunes colabora para ressaltar a importância da racionalidade expressiva da animalidade como forma de superação das explicações utilitaristas acerca de seus fenômenos. O caráter dispendioso das aparências animais admite esse impulso que, de agora em diante, deverá ser considerado como central na compreensão da morfologia e do sentido visual dos seres vivos. “Desse ponto de vista, porém, temos o jogo como simples descarga vital de energias biológicas e psíquicas excedentes, não inteiramente consumidas pelas necessidades orgânicas, descarga espontânea, incontrolável, exteriorizada em movimento [...]” (NUNES, 1989, p. 55.)

Para Portmann, é arbitrário, numa investigação sobre os organismos, ater-se somente na parte interior deles, como se a lógica da vida atuasse apenas internamente. O autor aponta para uma verdadeira assimetria das pesquisas voltadas prioritariamente para o interior dos organismos em detrimento do exterior. Ao contrário, na sua perspectiva, a dimensão da exterioridade do animal terá muito mais interesse do que a sua organização interna, e “Portmann considera que ela foi demasiadamente negligenciada pelos zoólogos” (LESTEL, 2002, p. 223). A opção pelo foco na *exterioridade* talvez esteja relacionada com a valorização dos modos de significação que esses sujeitos não-humanos efetivam a partir de suas *aparências*, no modo que se atêm às qualidades estéticas dos fenômenos, nas formas lúdicas com que transformam a (própria) *natureza em moda*.

³² Cf. LESTEL, Dominique. *As Origens Animais da Cultura*. Coleção: Epistemologia e Sociedade. Instituto Piaget, 2002.

Distanciando-se do dualismo entre organização interna e superfície exterior, o estudo da forma animal em Portmann prioriza a *aparência* dos animais (*Erscheinung der Tiere*), intentando assimilar no vivente outra coisa que não uma atividade intra-orgânica.

A participação na auto-apresentação da espécie, ou seja, a forma como ela se expõe à percepção dos outros, é uma das tarefas mais importantes das partes de um organismo. Avaliá-la corretamente permite apreciar melhor inúmeras características do ser vivo até agora negligenciadas. E, além disso, essenciais, acrescenta Portmann. A propósito da ligação que une o metabolismo à auto-apresentação, o zoólogo suíço é por vezes pouco claro. Sugere a possibilidade de uma entidade que, de alguma maneira, existiria anteriormente ao organismo e que os seres vivos poderiam praticar o metabolismo a fim de que a sua particularidade se concretizasse. [...] Uma coisa é certa: quanto mais exterior é o órgão, maior é o seu ‘valor de apresentação’. É neste contexto que Portmann recorre ao conceito de aparências sem destinatário (*unadressierte Erscheinungen*), sem dúvida uma das suas ideias mais surpreendentes em torno da noção de auto-apresentação. Esta última talvez não possua por vezes um receptor e talvez nunca tenha possuído. São realmente caracteres não funcionais. (LESTEL, 2002, pp. 223-224)

Na obra *A Natureza*³³, Merleau-Ponty retoma o problema da aparência animal de Portmann e reconhece a mesma arbitrariedade, a de atermo-nos ao do interior dos organismos em detrimento da investigação de sua *exterioridade*. O filósofo francês tratou da questão como uma manifestação do preconceito epistêmico recorrente e “naturalizado”, e que consiste em admitir que o que é real e verdadeiro é aquilo que é mais profundo e que, portanto, conserva-se velado, oculto no interior, enquanto o exterior é superficial e destituído de verdade, é quase falso.

Diz o filósofo: “[...] [A] consideração da aparência, da forma (*Gestalt*) animal não é, em absoluto, uma coisa destituída de interesse. As leis do interior e do exterior não são da mesma ordem: o interior dá a impressão de uma máquina, o exterior dá, antes, a impressão de um produto de arte.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 303). A noção de forma animal de Adolf Portmann tematiza o que sempre esteve fora de questão na problematização em torno da vida: a *forma* como modo de significação da *aparência exterior* (*Äußere Erscheinung*) dos animais sem finalidade e sem destino para a apreciação de espectadores específicos.³⁴

³³ Cf. MERLEAU-PONTY, *A natureza*, Ed. Martins Fontes, 2006, 452 p.

³⁴ Cf. BERGER, John. *Por que olhar os animais?*, in: *Sobre o olhar* (1980). Para um maior aprofundamento sobre a crítica da alienação das aparências animais destinadas a uma olhar específico o estudo apresentado por Berger é imprescindível, pois expõe a um nível ético e político o único momento que a aparência da vida animal interessa ao olhar antropocêntrico: o confinamento de animais em zoológicos; sendo este, o zoológico, o espaço de total anulação de seu *Umwelt* (mundo circundante) e onde a variação perdulária das formas exteriores dos animais torna-se o fetiche especista de uma curiosidade alienante e anuladora de sua *auto-apresentação* (*Selbstdarstellung*).

É preciso reconhecer que as formas animais são não-endereçadas, e por isso, essas formas estão inscritas na esfera do *dispêndio*³⁵, sem forçosamente serem funcionais. Pela aparência, o corpo é todo ele maneira de exprimir, gesto livre, deixando de ser necessariamente funcional. A forma animal é a prova de que a existência dos seres outros-que-humanos não se restringe a única função e necessidade de atender seu metabolismo. Com o comentário de Merleau-Ponty, compreendemos melhor a questão da inscrição da *forma animal* na ordem do *dispêndio das aparências*:

Na edificação da forma animal é preciso ver outra coisa que não uma atividade intra-orgânica. Se, para o endocrinologista, “ a crista do galo nada mais é do que o manômetro dos hormônios”, como se o galo tivesse sido feito para ser visto por um endocrinologista, é porque este último faz do animal um objeto de ciência e não o considera segundo a verdade que lhe é própria. Há duas maneiras de considerar o animal, assim como há duas maneiras de considerar uma inscrição numa velha pedra: pode-se perguntar como essa inscrição pôde ser gravada, mas também se pode procurar saber o que ela quer dizer. Da mesma forma, pode-se seja analisar os processos do animal ao microscópio, seja ver no animal uma totalidade. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 304.)

³⁵ A filosofia de Georges Bataille contém diversas contribuições para uma investigação dos aspectos da animalidade, uma delas é a teorização sobre povos humanos e não-humanos a partir da ideia de excesso, do puro dispêndio do corpo do vivente. Encontra-se no primeiro capítulo de sua obra *Teoria da religião*, e no ensaio *A noção de dispêndio*, elementos que recobram criticamente o problema da aparência pela produção do *excesso*, como um exercício de formação de conhecimento pelo exterior e pela dimensão do informe, que auxiliam a pensar a interanimalidade fora do registro funcional do biológico. Ao considerarmos o ponto de vista do exterior, a funcionalidade biológica se mostra insuficiente para pensar o puro aparecer da animalidade. Para Bataille, a natureza é o lugar da prodigalidade e do excesso, em oposição à utilidade, ao cálculo e à economia; o que a caracteriza é o excesso presente na dinâmica das múltiplas formas dos seres vivos que ele denomina de *economia geral*. Segundo Bataille, há na natureza uma acumulação de energia cujo destino só pode ser a dispensa inútil na exuberância e excitação das formas vivas. “Que em princípio um organismo disponha de recursos de energia maior do que é necessário para as operações que asseguram a vida (atividades funcionais e, no animal, exercícios musculares indispensáveis, procura do alimento), é o que sobressai de funções como o crescimento e a reprodução. Nem o crescimento nem a reprodução seriam possíveis se a planta ou o animal não dispusessem normalmente de um excedente . O próprio princípio da matéria viva quer que as operações químicas da vida, que exigiram um dispêndio de energia, sejam beneficiárias, criadoras de excedentes.” (BATAILLE, 2013: 49) A partir do pensamento batailliano é possível reconhecer a existência desse modo primevo de existência, dessa fruição livre e imanente da vida. Considerar a vida sensível dos animais pelo viés dos gastos aneconômicos abre uma via para a compreensão da aparência enquanto dispêndio que teatraliza o corpo vivente. Quando se chamou atenção para a questão da aparência na denominada *Tiergestalt* (forma animal); agora, com a noção de dispêndio, dá-se sequência à compreensão do caráter performativo da vida no jogo das aparências. Nesse sentido, a *forma animal* demanda uma *contra-forma* (que tensiona os limites do que é próprio do homem e do animal), uma potência com a qual ela se relaciona que representa toda uma economia de gasto excedente às funções do metabolismo. Cf. BATAILLE, Georges. *A parte maldita*: precedida de *A noção de dispêndio*, Ed. Autêntica, 2013.

A interrogação de Portmann sobre a aparência dos animais considerada “marginal” nos campos da biologia e da zoologia, seguia uma reflexão que tomava como base o conceito de “autoapresentação” (*Selbstdarstellung*). Através deste conceito que destaca a perspectiva da exterioridade dos organismos, é possível compreender a exterioridade da vida animal como um “produto de arte”. A partir da “autoapresentação” a vida animal obtém um valor existencial de *manifestação* e um valor estético de *apresentação*. “O estudo da aparência dos animais readquire interesse quando se estende essa aparência como uma linguagem. É preciso apreender o mistério da vida na maneira como os animais se mostram uns aos outros”. (MERLEAU-PONTY, 2006, pp. 304-305)

As aparências, consideradas independentemente de suas funções orgânicas, ampliam o campo visual de quem as observa (embora essa não seja sua destinação), uma vez que, voltadas para fora, incluirão elementos e espécies exteriores. O que se pretende com a construção de sentido através de um olhar que privilegia a forma animal é alcançar a possibilidade de uma leitura do estético numa perspectiva não-antropocêntrica. O sentido essencial de estético pode ser interpretado como “além” da necessidade, o que nos aproxima do sentido schilleriano de estética. Segundo o filósofo, a estética não é filha da necessidade. Nas suas Cartas sobre *A Educação Estética do Homem*, Schiller explora o “impulso lúdico” nos homens, o que a partir de Adolf Portmann passa também a ser investigado nos animais. É o *jogo* e apenas ele que os tornam completos (humanos e outros-mais-que-humanos) e desdobra de uma só vez suas naturezas (duplas).

Leiamos esses trechos essenciais da *Carta XV*:

O objeto do impulso sensível, expresso num conceito geral, chama-se *vida* em seu significado mais amplo; um conceito que significa todo o ser material e toda a presença imediata dos sentidos. [...] O objeto do impulso lúdico, representado num esquema geral, poderá ser chamado *forma viva*, um conceito que serve para designar todas as qualidades estéticas dos fenômenos, tudo o que em resumo entendemos no sentido mais amplo por beleza.” (SCHILLER, F., 2002, pp. 77-78)

Pensar a questão do olhar voltado aos viventes não-humanos, exige uma crítica do endereçamento de suas aparências. E a proposta é submeter esse olhar à percepção das diversas metamorfoses, à exibição do flagrante experimentalismo das formas animais, onde se intensifica a relação das formas viventes e o princípio de abstração. Inscrita numa relação de dispêndio com a aparência, a *forma viva* animal revela o caráter fugidio e instável das imagens, exigindo que o seu processo de apreensão ceda à “força sedutora” da aparência? Tomemos o exemplo de uma pluma de ganso ou de pavão. Ao olhar que se detém na exterioridade do corpo (da superfície, da pele, das penas, do couro, etc.) só importam as

formas e não a função, por exemplo, de proteção, que possa desempenhar a pena do ganso ou a pluma do pavão. É um olhar que se desvia da função cognitiva e de uma finalidade explicativa.

2.2 A interanimalidade: descentralizar o mundo do *anthropos*

As especulações de Portmann são motivadas por uma pergunta: qual o significado que a *forma viva* tem para si e seus observadores? Esses aspectos da forma animal já citados inscrevem o olhar, o nosso e o de outras espécies possivelmente destinatárias, na esfera do dispêndio, no jogo das *aparências não-endereçadas*. É como se “cada planta ou animal, não menos que nós mesmos, devesse ser experimentado como uma maneira incompreensível de ser, a qual se fundamenta no mistério da realidade.” (PORTMANN *apud* OLIVEIRA, 2014b, p. 199) Adolf Portmann procura restabelecer a multiplicidade da vida animal pela forma poética ao argumentar com concepções em torno da exterioridade da vida, momento em que aproxima a discussão sobre animalidade ao campo da imagem. Para Oliveira, ainda que “sem teorizar as imagens dentro de uma problemática artística, o autor de *A forma animal* abre seu próprio campo para as migrações conceituais pelo viés de uma imaginação engajada com as formas vivas.” (DE OLIVEIRA, 2014b, p. 200)

A partir de então, o estudo da forma animal adquire interesse em apreender o mistério que envolve as formas vivas e suas manifestações, e procura assimilar uma nova concepção, talvez mais onírica, de *corpo animal*. Esse corpo outro, que inclui em si o incompreensível, revela sua *sobrenatureza* excedente aos registros do metabolismo, do meramente fisiológico, e descobre uma qualidade *expressiva* livre que se manifesta no caráter aneconômico das aparências extra-humanas³⁶. Reivindica-se um outro corpo: que extravasa o organismo, que não se mantém colonizado por funções, a saber, um devir-corpo que dá passagem às intensidades, às afecções, às imagens e aos fluxos vitais.

O que nos torna propensos a considerar o corpo um “saco fisiológico”, como diria Focillon: é postular que o organismo não tem outra função senão a de se conservar, e que todas as suas funções são úteis, técnicas. Ora, apenas uma parcela muito reduzida de formas do organismo preenche essas condições. Deve-se criticar a

³⁶ Utilizo o termo “sobrenatureza” e a ideia de “extra-humanidade” a partir, principalmente, da obra do filósofo brasileiro Marco Antônio Valentim *Extramundandade e Sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental*, que procura problematizar as diferenças ontológicas, as torções entre humanidade e não-humanidade. Considerando que o conceito de sobrenatureza evidencia, entre outros aspectos, um hiper-evento de extravasamento entre pontos de vista cosmológicos, cabe compará-lo à ideia explicitada no texto de “corpo outro-mais-que-humano” com agência cósmica excessiva. Cf. VALENTIM, Marco Antonio, Ed. Cultura e Barbárie, 2018, 320p.

assimilação da noção de vida à noção de busca de uma utilidade, ou de um propósito intencional. A forma de um animal não é a manifestação de uma finalidade mas, antes, de um valor existencial de manifestação, de apresentação. O que o animal mostra não é uma utilidade sua aparência manifesta, sobretudo, algo que se assemelha à nossa vida onírica. (MERLEAU-PONTY, 2006, pp. 305-306)

As considerações de Portmann sobre a forma animal devem nos habituar à ideia de que a noção de comportamento não pode ser compreendida de acordo somente com as noções de utilidade e de finalidade. Na busca de outros significados para essas formas, o autor imagina a existência de um certo “ritmo” na composição dos corpos. A junção de *ritmo* e *morfologia* admite, portanto, uma *duração* das formas vivas, constituidora do “tecido musical” dos organismos. (Cf. DE OLIVEIRA, 2014b, p. 200) Tal como melodias, o sentido desses organismos seria, em última instância, formado pela temporalidade, como se a vida se manifestasse ritmicamente no *tempo*. E talvez seja nessa complexidade de relação com o tempo que devemos compreendê-la. Embora distinta, a biopoética de Portmann aproxima-se das interpretações metafóricas que, desde tempos imemoriais, as metamorfoses animais ainda inspiravam. Metamorfoses, como a transformação de uma lagarta em borboleta, sempre foram motivo de atenção dos cientistas, mas nunca deixaram de alimentar, pluralizando-o, o repertório humano de imagens.

Através do conceito de *autoapresentação*, Portmann também chamou a atenção para a relação entre as formas (em constante mutação) dos seres vivos e a expressividade do mundo humano. “Ao engajarmos a imaginação pelas formas vivas, usufruímos de um *Bilderschatz*, isto é, um “tesouro de imagens”[...]” (DE OLIVEIRA, 2014b, p. 201). É como se as metáforas advindas da fonte desse “tesouro” fossem o nosso modo de “compartilhar” a animalidade no fluxo das aparências ou de participar daquilo que Merleau-Ponty denomina de *interanimalidade*; uma potência plástica das animalidades mais-que-humanas no mundo. Isso implica afirmar que o movimento autodeterminante das aparências animais subtrai do ser humano a posição de detentor exclusivo do repertório imagético da natureza, a que devemos chamar, mais uma vez, de acordo com Merleau-ponty, de *interanimalidade*.

O estudo de Portmann parece confirmar essa maneira de ver as coisas. Não se deveria ver nas numerosíssimas individualidades que a vida constitui tantos absolutos separados, dos quais toda generalidade a seu respeito só constituiria seres de razão. Nós não temos o direito de considerar a espécie como uma soma de indivíduos exteriores uns aos outros. Existem tantas relações entre os animais de uma mesma espécie quantas relações internas entre cada parte do corpo de cada animal. O fato de que haja uma relação entre o aspecto exterior do animal e sua capacidade de visão parece prová-lo: o animal vê conforme ele é visível. Isso nos leva de volta às mesmas considerações filosóficas. Assim como, há pouco, havia uma relação perceptiva antes da percepção propriamente dita, também aqui há uma

relação especular entre os animais: cada um é o espelho do outro. Essa relação perceptiva devolve um valor ontológico à noção de espécie. O que existe não são animais separados, mas uma interanimalidade. (MERLEAU-PONTY, 2006, pp. 307-308)

Eis uma das conclusões dessa inusitada apreciação ontológica da animalidade: a existência de uma “realidade perceptiva” tão importante quanto a sua “realidade física”; a isso Portmann acrescenta uma “realidade especular”, que é composta segundo a maneira que os animais *aparecem*, em autoapresentação (*Selbstdarstellung*).³⁷ Numa palavra, a suposição de Portmann é que os animais acham-se na variedade de “uma relação especular em que um animal amplia o repertório visual-expressivo do outro.” (DE OLIVEIRA, 2014b, p. 203) Como o olhar humano é insistente (e até intrometido, obsceno), ele retorna curioso àquela realidade. Mas, talvez, demitido de sua posição central e resignado a um papel secundário, de mero espectador, ele possa perceber outro (e novo) mundo.³⁸

³⁷ Cf. DEWITTE, Jacques. *La manifestation de soi. Éléments de' une critique philosophique de L'utilitarisme*. Paris: Éditions de la Découverte, 2010. O filósofo Jacques Dewitte, importante conhecedor da obra de Adolf Portmann, comenta em *La manifestation de soi*, que sobre o valor-em-si das aparências exteriores dos viventes não humanos também formam um “círculo fechado” supostamente inacessível ao mundo humano: “A noção de ‘interanimalidade’ designa uma esfera de relações mútuas: é um ‘circuito exterior’, um campo aberto onde formas e aparências se voltam umas para as outras (de maneira “extrovertida”) ao invés de voltarem-se para o interior (de maneira “introvertida”) No entanto, é também de algum modo um ‘círculo fechado’ porque é preciso (de maneira circular e quase tautológica) já fazer parte para ter acesso. Esse círculo fechado, cujo acesso é reservado aos seus membros é o mundo animal. Os animais são “entre si” antes de ser “para nós” (como objeto científico ou mesmo como forma percebida). Para explicar melhor, esse entre-si é a forma plural do para-si que caracteriza o vivente segundo diversos filósofos. Esse mundo (esse círculo fechado) comporta para nós uma grande estranheza, mesmo que não nos seja totalmente de modo estranho porque nós podemos, em certa medida, ter acesso e compreender pela “empatia”, pela “*Einführung*”. Mas isso implica em todo o caso uma ultrapassagem do ponto de vista simplesmente antropocêntrico, e então, um “descenramento” (mas naquilo que o homem é capaz, em virtude do que Plessner chama sua “excentricidade”). Anterior à percepção humana, e precisamente a científica, da realidade do vivente, existe uma esfera da forma (e do sentido) que existe para o animal em si. Esse é um dos aspectos prioritários do modo que o animal percebe o mundo, de uma “realidade perceptiva” tão importante quanto a simples “realidade física”, cuja “realidade especular” da maneira que os animais aparecem uns para os outros é um aspecto particular.” (DEWITTE *apud* DE OLIVEIRA, 2014b, p. 20).

³⁸ Cf. BARROS UCHÔA, M. V. (2020) “Montaigne e os mundos animais”, *Modernos & Contemporâneos - International Journal of Philosophy* [issn 2595-1211], 3(6). Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos/article/view/4029> (Acessado: 2julho2020). O artigo aborda, desde uma perspectiva filosófica, uma investigação sobre a animalidade no contexto de uma crítica da máquina antropocêntrica a partir da filosofia de Montaigne, contrapondo as concepções clássicas às idéias contemporâneas já presentes no pensamento de Montaigne sobre seres não-humanos e seus mundos.

Ainda que as aparências sejam não-endereçadas, a *autoapresentação* das espécies é formadora de um processo no qual o *poder de aparecer* mobiliza pela imaginação o mundo exterior que dá a cada forma vivente a característica de um *ator* em uma cena “biopoética”, criação na/pela exterioridade constituída por traços e estilos a serem *incorporados* como um suplemento não-orgânico da matéria entre as formas animais.

2.3 Fanerologia: uma estética dos modos de aparição do vivente. A modalidade extra-humana do sensível.

Uma atenção teórica voltada ao tema da aparência e da reformulação do conceito de mundo pela apreciação das imagens animais, esboça um tipo de pensamento cujo motivo principal é epidérmico, isto é, de um pensamento sobre o *fânero* do mundo. O estudo das formas e forças plásticas da animalidade a partir de Adolf Portmann resulta, assim, no que podemos denominar de uma *fanerologia*. Seu estudo confirma que o conjunto das aparências dos animais forma um grande órgão de *comunicação* que está sempre em mutação, revelando que o mistério da vida se encontra no *exterior*, diante os nossos olhos, e não velado no interior do corpo. Mas afinal, do que trata uma *fanerologia* ?

Os fâneros cutâneos são as estruturas visíveis da pele, aquilo que compreende desde os pêlos, as penas, as unhas, as garras, os chifres, ou seja, qualquer órgão de origem epitelial aparente, aliás, qualquer produção visível persistente à superfície da pele. Se diz fânero das estruturas cutâneas que são visíveis a olho nu. O fânero é uma espécie de extensão que transforma a aparência epidérmica em roupa com a qual a natureza se faz puro ornamento, constituindo-se em meio de expressão, à medida que cada identidade animal será tanto estética quanto biológica.

“Os fâneros possuem um étimo grego (φανερο΄ς) que demarca a aparição de elementos na superfície do corpo sob a forma dos dentes, dos pelos, das unhas, das manchas, mas também daquilo que é imperceptível, das pequenas e minúsculas partes da pele.” (DE OLIVEIRA, 2014b, p. 204) A *zoontologia* de Adolf Portmann identifica toda expressão oriunda dessa faculdade de ornamentação como aquilo que constitui o fânero, o meio por onde toda espécie é capaz de transformar a própria natureza em *maneira*, como modo particular do animal manifestar consciência de si. Neste sentido, é como se a substância da vida se tornasse uma *roupa* que transmuta a própria substância em *moda*, em indumentária composta por vários sinais corporais que permitem ao indivíduo *ser visto*.(Cf. COCCIA, 2010, p. 78). Seguindo essa reflexão, o fânero é a instância medial entre o ser e a aparência da

imagem de um vivente, é aquilo que se encontra no limiar entre a pele e a imaginação. A fanerologia das formas animais destaca que o corpo do vivente testemunha quando se mostra, e seu objetivo consiste em apresentar a natureza especial que há em sua aparência visual.

Enfatizar a beleza sensível dos animais, nestes inéditos termos conceituais, expressa por analogia a similitude com produções artísticas humanas. Essa analogia nos permite dizer que o exterior da vida animal tem a aparência de um *produto de arte*, e que a *aparência dos animais*, equivale à *expressão* de uma forma. Estaríamos assim, diante de uma estrutura de correlação de esquemas visuais onde as aparências sensíveis dos animais atuam como órgãos para serem notados, olhados (Cf. PONTY, 2006, pp. 303-308). Isso levou Portmann e depois Merleau-Ponty a uma conclusão que nos interessa: a aparência de um animal tem um *sentido* para outro animal, quando, em geral, é apreciada numa relação direta com o olho de um observador da mesma ou de outra espécie. É como se o fânero fosse a interface de comunicabilidade dos seus ornamentos visuais de espécie para espécies outras.

A teoria da expressão que Portmann desenvolveu para as formas animais, de fato só pode ser considerada se liberada das cadeias subjetivas (humanas) às quais normalmente vinculamos a expressividade. Para conceber a forma de uma *aparência em si*, independente de todo observador e distante de toda representação e utilidade, e portanto, conferir ao conceito de expressão toda sua legitimidade, é imprescindível situar a origem dessa aparência. De certo modo, essa compreensão contesta a concepção de boa parte da ciência natural que atribui às formas animais uma finalidade, como a conservação da espécie ou do indivíduo.

A espécie é aquilo que o animal tem que ser, mas no sentido de uma inclinação de que compartilham todos os animais da mesma espécie. A vida não é, segundo a definição de Bichat, “o conjunto de funções que resistem à morte”, mas é uma potência de inventar o visível. A identidade daquele que vê e daquilo que ele vê parece ser um ingrediente da animalidade (MERLEAU-PONTY, 2006, pp. 307-308)

Merleau-Ponty compreende que a fanerologia vislumbra a inscrição de um caráter aneconômico do biológico, contraposto às interpretações funcionalistas, aproximado de categorias como a do *dispêndio*, de um *gasto* (im)produtivo irreconciliável e de uma negatividade sem retorno. Nesse jogo de aparências, nenhuma relação com o metabolismo ou com a conservação econômica da espécie estaria implicada. É assim que a biopoética de Portmann interpreta a “autoapresentação” (*Selbstdartellung*), ou apresentação de si, como uma função orgânica autônoma, irreduzível das aparências animais. Nesse modo como os animais

se expõem uns aos outros, exprime-se o mistério que atesta ao seu favor; uma posição que exige de nós pensar o que efetivamente *faz* um animal, o que é bem diferente de uma finalidade determinada por nós. Uma concepção utilitarista do organismo, preocupada exclusivamente com a conservação de suas funções vitais, entra em choque com a pluralidade de expressões gestuais encontradas nas espécies.

Isto posto, a utilidade não pode ser o critério último da vida. O estudo das aparências dos animais nos mostra que existe um *valor* expressivo de suas formas, reconhecido como portador de um sentido que excede toda funcionalidade imediata do seu corpo. A estrutura do fânero como *aparência exterior* é designada para algo a mais que as funções vitais, às quais não podemos recusar que são necessárias para a preservação da vida. É importante saber também que, de um modo especial, as aparências sinalizam um encontro de perspectivas onde a vida é tributária de um jogo de percepção. Se os animais têm um valor existencial de *manifestação*, a apreciação estética da sua vida sensível como um produto de arte, é uma atividade voltada para a compreensão do valor intrínseco do que é visível (em si mesmo) e não do visível como “representação” daquilo que está no interior do corpo. Por isso a questão pode ser colocada da seguinte forma: buscar o significado da aparência dos animais diz é aceitar que os ornamentos constituidores do fânero sejam órgãos da *aparência*.

Os órgãos a que Adolf Portmann chama explicitamente ‘do aparecer’ são comparáveis a outros como os da respiração ou da percepção. O zoólogo suíço defende a existência de uma ‘fanerologia’, o que significa que uma verdadeira ciência das aparências deverá constituir uma parte importante da morfologia. (LESTEL, 2002, pp. 221-222).

Portanto, se as aparências dos animais estão ligadas a outro olhar, é porque os viventes não-humanos vivem em uma *interanimalidade* - em que os animais *aparecem*, primeiramente, uns aos outros e não para seres humanos. A partir da relação entre ver e ser visto, é possível dizer que um animal possui um mundo próprio³⁹ (*Umwelt*) e que seu corpo

³⁹ Para o zoólogo estoniano de origem alemã Jacob von Uexküll, toda espécie animal vive num mundo próprio, que ele denominou de *Umwelt*, diverso dos mundos das outras espécies ao qual se aproxima através dos seus sentidos. Segundo a idéia de múltiplos mundos de Uexküll, os padrões e medidas a partir dos quais erigimos o nosso mundo não correspondem aos que os animais adotam para construir os seus. Cada animal está em relação com o seu *meio ambiente* com aquilo que Von Uexküll chama de *mundo vivido*, um espaço que depende sempre das ações do animal e das percepções subjacentes a elas. No entendimento do biólogo, considera-se o animal estando correlacionado num campo que compreende também um espaço visual, um círculo funcional que constitui um “concerto” que “rege” a *tonalidade* da vida animal no seu todo. A inédita concepção de natureza de Jacob von Uexküll foi despertada, sobretudo, pela vida dos animais marinhos, tais como o ouriço-do-mar, a medusa, a lagosta. Através de descrições da matéria viva, ele tentou solucionar conflitos promovidos pelas concepções mecanicistas e vitalistas do ser vivo. Íntimo da vida animal, Uexküll pesquisou uma correspondência estrutural entre o corpo do animal e determinados fatores do ambiente: elementos de

só é compreensível se levarmos em conta essa função dos órgãos de aparecer. É precisamente a essa *inter-animalidade* que os estudos de Portmann concedem um valor ontológico, dado que sua abordagem pretende reabilitar a categoria da aparência na dinâmica do ser vivo.

A *auto-apresentação* do ser vivo, isto é, a forma como ele se expõe à percepção dos outros, é uma das atividades mais importantes de um organismo, e avaliá-la corretamente permite apreciar características essenciais do ser vivo até então negligenciadas. Uma delas, a propósito, é a ligação que une - ao mesmo tempo que a transcende - o metabolismo à *auto-apresentação*.

É neste contexto que Portmann recorre ao conceito de aparências sem destinatário (*unadressierte Erscheinungen*), sem dúvida uma das idéias das ideias mais surpreendentes em torno da noção de auto-apresentação. Esta última talvez não possua por vezes um receptor e talvez nunca tenha possuído. São realmente caracteres não funcionais. (LESTEL, 2002, p. 224)

A fanerologia, enquanto uma estética das animalidades, consiste em compreender uma modalidade extra-humana do sensível e procura identificar as leis que regem os *modos de aparição* do vivente. A cada gesto com o qual a existência animal se articula, das profundezas marítimas às florestas tropicais, ocorre a emissão do *sensível*. Segundo o filósofo italiano Emanuele Coccia “os viventes não se limitam a receber o sensível, porque também o produzem” (COCCIA, 2010, p. 43), e, de fato, formam a expressão ativa da sua livre manifestação. Sem uma destinação final, *a vida sensível* da animalidade é uma auto-apresentação que simplesmente “aparece” e evidencia-se como puro dispêndio. Um olhar com os vícios do antropocentrismo dificilmente compreenderá a razão da exuberância imaginosa dessas aparências. “A questão da destinação ou do endereçamento faz sentido apenas no contexto de uma percepção subjetiva ou intencional.” (DE OLIVEIRA, 2014b, p. 218) Então, como justificar a apresentação/aparição, nestas circunstâncias, de um fenômeno sensível? Junto com Portmann e Coccia, entende-se que essas formas *aparecem*, mesmo que não constituam espetáculos endereçados intencionalmente a outros sujeitos de perspectiva. Eis o sentido da auto-apresentação das imagens animais: *apresentarem-se* num jogo além de representações, onde o sentido de *aparência* não está condicionado como *espetáculo* visual destinado a outros sujeitos e espécies receptores de aparências.

natureza inanimada, organismos, predadores inimigos e denominou essa correlação de *círculo funcional*. Cf. UEXKÜLL, Jacob von. *Dos animais e dos homens*. Tradução de Alberto Candéias e Aníbal Garcia Pereira. Lisboa: Livros do Brasil, 1982.

A autonomia e independência da *apresentação de si (Selbstdarstellung)* eleva o estatuto ontológico imanente das aparências animais, que tradicionalmente não foram tratadas com muito respeito e consideração, pois mesmo quando minimamente abordadas pela ciência humana estiveram sempre submetidas à lógica da finalidade e/ou da causalidade.⁴⁰ Isso sem contar a indiferença ou mesmo o desprezo das ciências mais ortodoxas, ao classificá-las negativamente como disfarce, dissimulação ou falsidade. As aparências animais oferecem claramente um *sentido*, cuja possibilidade empírica da percepção não é, de forma alguma, presumida. Aí se mostra a impropriedade e insuficiência da fenomenologia para pensar um puro aparecer sem recair na malha antropocêntrica da intencionalidade, na concepção subjetivista de percepção da expressão animal.⁴¹

O conceito de aparências não-endereçadas, constituidor da fanerologia das imagens animais, dilapida a dinâmica do sistema *espetáculo-espectador*, e subtrai a percepção do sujeito para investi-la nas aparências. Em *A vida sensível*, o filósofo italiano Emanuele Coccia toma o estudo das formas dos viventes para invocar uma ontologia regional das aparências animais. Nela, o conceito de aparência não-endereçada é um elemento operatório para a criação de um espaço de medialidade, um *arqui-meio*, no qual as formas animais existem como imagens autônomas tanto em relação aos sujeitos quanto aos objetos. Na segunda parte do livro - denominada de *Antropologia do sensível* -, Coccia afirma que:

A vida animal não tende de maneira meramente passiva para o sensível: nutre-se de imagens e sobrevive graças a elas, mas em quase todas as suas operações ela restitui o sensível ao mundo. A vida dos viventes se materializa em um sensível imediatamente encarnado no próprio corpo (que, por assim dizer, torna-se o meio de existência desse sensível - é o que acontece com as peles dos animais ou com as roupas dos homens) ou então dá lugar a imagens autônomas, nas mais diversas formas, completamente independentes do corpo anatômico. (COCCIA, 2010, p. 43)

⁴⁰ É o caso, por exemplo, da filósofa Hannah Arendt em *A vida do espírito*, que mesmo ao abordar as ideias de Portmann para pensar a aparição do vivente e a natureza fenomênica do mundo como via possível de desmantelamento da metafísica, ainda permanece no contexto de dependência espetacular e subjetivista da aparência. Arendt declara que “a realidade em um mundo de aparências é antes de tudo caracterizada por ‘ficar imóvel e permanecer’ o mesmo o tempo suficiente para tornar-se um objeto que pode ser conhecido e reconhecido por um sujeito” (ARENDR, 2010, p. 62). Cf. DIAS, L. B. Pensar e estar vivo: sobre o primado da aparência em Hannah Arendt. Griot : Revista de Filosofia, v. 10, n. 2, p. 205-215, 15 dez. 2014. Cf. ARENDR, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. br.: Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

⁴¹ Para compreender em pormenores o limite da tradição fenomenológica a esse tema, conferir a crítica de Gilles Deleuze, apoiada em Henry Bergson, à incapacidade do “platonismo” da fenomenologia em conceber um mundo composto por “imagens em si”. Cf. DELEUZE, Gilles. *Cinema 1 - A imagem-movimento*. Trad. Stella Serra: Ed. 34, 2018.

A noção de que a vida não pode estar reduzida unicamente a um princípio utilitário, corrobora para a certeza de que há um desenvolvimento imanente das formas, uma morfogênese, cuja intenção é o campo da expressão. Daí resulta a compreensão de que a vida não é apenas uma organização que visa a sobrevivência, pois há também na vida um surpreendente florescimento de formas imagéticas que, raramente, está relacionado à utilidade. A noção de *interanimalidade* tentaria, justamente, assegurar essa qualidade a fim de que os animais não existem isolados e, muito menos, que sejam “cegos” uns para os outros. A partir dos estudos de Merleau-Ponty sobre Portmann, podemos concluir que a vida é uma potência de *inventar o visível* e que, além disso, é uma constante superação do instinto em direção a uma função simbólica. Pode-se até dizer que a vida animal é dotada de uma função figurada, pois, muitas vezes, ornamentos são adicionados aparentemente de maneira fortuita, como ocorre nos casos dos exibicionismos sexuais, podendo indicar que eles sejam um fenômeno de expressão da mais-valia de vida. Daí resulta a certeza da existência de uma *natureza-cultura* animal, com todo o seu conjunto de comportamentos, ritualizações, processos desencadeadores e formadores do sensível.

Tomando o essencial do pensamento portmanniano (inversão na relação de propriedade entre metabolismo, funcionamento orgânico e a dimensão da aparência), como se daria exatamente a relação entre mundo e auto-apresentação? Esse “mundo”, primeiramente, não se assemelha a um território ou a um espaço vazio pronto para acolher a vida e a imagem animal. Ao contrário, é a própria expressão imanente dos seres vivos que forma, que cria, que se torna mundo. Falar de “mundo”, nesse sentido, é dar uma propriedade de *extensão* à *expressão*; como se as aparências estivessem se desdobrando numa grandeza mais elevada.

É como um *dever-mundo* que as formas animais dão consistência a um *tópos* do aparecer em si.⁴² Assim, quando se afirma um domínio que “abriga” o conjunto de emanções, é porque as imagens constituem um plano de medialidade autônomo e dissociado da relação entre sujeito e objeto. É como dizer que todos os costumes e hábitos da vida animal *encarnam* em uma modalidade do sensível que produz simultaneamente seu espaço de expressão, e a expressividade uma propriedade que determina a *individuação* do ser vivo.⁴³

⁴² Cf. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 1 e vol. 4 / Gilles Deleuze, Félix Guatarri; - São Paulo: Ed. 34, 2012. A filosofia de Deleuze dá uma imensa contribuição que reforça essa perspectiva de um mundo animal cujas dimensões e extensões não correspondem a um território “duro”, marcado por divisas e fronteiras limitadoras e excludentes, mas a um extra-mundo multinaturalista.

⁴³ A nós interessa muito o conceito de individuação na filosofia de Gilles Deleuze, uma vez que é ele que serve à experiência intelectual de crítica ao conceito moderno de sujeito. Para o filósofo, essa noção é o primeiro passo para a compreensão de um indivíduo (no nosso caso o animal) como um *processo* para o fora, para o *aberto* que lhe constitui. O princípio de individuação é encontrado também em Gilbert Simondon, que lança uma teoria original que ecoa no pensamento de Deleuze

Se se incorporam no sensível é porque também eles existem não imediatamente como coisas (ainda que certamente possam dar forma a coisas), mas antes de mais nada, nos intervalos entre viventes e coisas. O espaço onde o espírito se objetiva não é imediatamente o mundo, mas o espaço medial. Se o sensível serve aos viventes para poder apreender e tomar consciência dos corpos naturais e do mundo que os circunda, é somente através do sensível - e nunca diretamente, nunca imediatamente - que o vivente agre sobre as coisas, constrói a partir do mundo circundante um ambiente específico, interage com ele, influencia os objetos e outros viventes fora de si. Se o próprio corpo animal já está modelado pelo sensível, voltado para o sensível, esculpido pelo sensível (as suas aberturas, os seus vazios, servem acima de tudo para permitir ao sensível penetrar nele, as suas formas permitem ao sensível agir sobre ele no modo mais econômico possível), também é verdade que toda vida animal esculpe e modela o mundo circundante, ou seja, pode exercer uma certa influência sobre ele somente pelo sensível que é capaz de produzir através do seu corpo. No vivente, tudo se destina a produzir sensível: da pele ao cérebro, das mãos à boca, da possibilidade de executar gestos que podem ser vistos à capacidade de emitir sons ou odores que permitem a modificação do mundo. (COCCIA, 2010, p. 46)

Os seres animais captam tudo o que é expressão, e não compreendem o somatório das expressões como sinais isolados e exteriores, mas antes percebem na *forma imediata* de sua ação e orientação próprias; nem compreende o outro em seu em-si objetivo - o que redundaria numa forma de conhecimento -. Para eles tudo é *manifestação expressiva*, e é isso que experimentam e constituem em suas naturezas. Desde a apreciação das aparências não-endereçadas, aprendemos que um ser vivo se constitui com outros meios além da vida. O jogo livre e autônomo dos animais no campo do sensível os tornam *criaturas protéticas* dotadas de um certo “tecnicismo” elaborador de corpos, de mundos e de acontecimentos.

A vida constitui-se fundamentalmente ao utilizar conjuntamente o vivo e o não vivo. A história da técnica não começa na pedra lascada, ela é intrínseca aos fenômenos do ser vivo e está longe de caracterizar o humano. A invenção do homem não foi certamente devido à técnica; pensá-lo é reafirmar uma vez mais a Grande Ruptura entre o homem e o animal. (LESTEL, 2002. p. 250)

como influência para a criação de conceitos intensivos como o de *corpo sem órgãos*, por exemplo. Um dos principais desdobramentos desse conceito é a recusa radical à concepção substancialista do ser compreendido pelo hilemorfismo aristotélico, que pressupõe no vivente a permanência de um núcleo estável formado pelo par matéria/forma. A nosso ver, essa concepção tradicional e dualista, tornou-se obsoleta a partir do estudo sobre a expressividade animal de autores como Adolf Portmann, Merleau-Ponty, Dominique Lestel e Emanuele Coccia, e incapaz de fornecer uma descrição atual e suficiente de um corpo vivo animal. O erro do hilemorfismo está em negar a realidade do devir, da *plasticidade* e das formas ao pensar o animal como uma entidade fechada, imutável e limitada a reagir a estímulos exteriores. Ao contrário, o conceito de individuação nos revela a constituição de um ser vivo como um intenso *processo criativo* na relação com seu mundo circundante. Diferentemente do par matéria-forma, a individuação nos propõe outro par, que se tornou decisivo para a compreensão do organismo: indivíduo-*Umwelt*, que diz respeito à *aparição* de uma forma viva animal. Cf. Simondon, Gilbert. *L'Individu et sa Genèse Physicobiologique*. Paris: PUF, 1964. Bailly, A. *Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachette, 1950.

Sobre a questão da relação com os meios: o espaço medial suscitado pelas formas vivas na natureza -onde tudo tem a consistência de uma imagem - é um lugar de produção do sensível. Na condição de viventes, motivamos efeitos sobre a realidade, ou seja, é por intermédio da *aparência* de humanos e não humanos, que nada mais significa do que o *sensível*, que todos emitimos e promovemos uma *impressão* ao nosso redor. Assim, a relação do vivente com o mundo, com o seu *Umwelt*, não se dá sempre nos termos de uma produção, e é muito menos pautada pela ação. O nexos de cada vivente com o mundo consiste essencialmente nessa relação com o sensível. É esse o aspecto participativo das imagens na vida animal, assim como também, reciprocamente, o papel ativo da animalidade na vida das imagens. As aparências comunicam-se entre si, numa intensa relação das imagens com esse espaço vital, constituindo assim uma *força material* que impulsiona a metamorfose das formas. O aspecto morfológico das aparências possui um valor intervalar, são como formas exclusivamente intermediárias, quase autônomas e sem relação imediata com a interioridade das coisas. Esse espaço de pura medialidade que faz existir o sensível é a interface dos distintos estratos das aparências animais. Ele é meio de movimento, a malha que entrelaça a vida que se manifesta visivelmente em contraste com outras formas. Nem reduzida ao trabalho, nem à ação, a vida animal é *sensação* sentida na sua própria pele, e é justamente isso que indica o estudo da *fanerologia das imagens*, a saber, uma morfologia das aparências da animalidade.

É o próprio meio que mantém as formas e as aparências sempre em movimento, estimulando a vida das imagens para além do registro biológico (Cf. DE OLIVEIRA, 2014b, p. 207). A faculdade de produzir “involuntariamente” o sensível, e de movimentá-lo nos meios puros, é uma característica da vida dos seres humanos e não-humanos. Ao reconhecer essa dinâmica das aparências no espaço da medialidade, podemos perceber a potência que o sensível tem sobre a vida animal como um todo. O sensível é a existência das formas nos meios, ou seja, é a realidade da experiência com o mundo livre de toda psicologia, pois na base dessa experiência há um elemento que não possui uma natureza psíquica fechada: a imagem produzida pelos viventes.

3. A ANIMALIDADE E OS LIMITES DO ANTHROPOS

3.1 “Como água na água”. Animalidade, mundo e imanência em Georges Bataille.

Neste capítulo, a noção de animalidade será examinada pelo viés das categorias de mundo e imanência, tal como apresentadas pelo filósofo e ensaísta francês Georges Bataille. Veremos ao longo do texto o conceito de animal assumir a forma de um dispositivo fantasmático e *spectral* à medida de nossa compreensão das noções de mundo, imanência e expressão dos seres não-humanos desenvolvidas pelo autor no primeiro capítulo de *Teoria da Religião*. Bataille atentou-se à natureza da vida animal e recobrou criticamente o problema da animalidade num exercício de aproximação poética com as dimensões do informe e do incognoscível, que ele denominou de “mentira poética da animalidade”. Para o autor, a compreensão das condições de aparição do animal no mundo é crucial para a formação de um conhecimento pelo exterior, diferenciado da concepção tradicional do ciclo metabólico e das funções de um organismo recorrentes em filosofias antropocêntricas, como a de Heidegger, por exemplo.

Bataille aborda a questão da animalidade a partir de uma especificidade: a da imanência, a qual apesar de ser discutível, pode ser muito bem explorada e trazer elementos cruciais para uma crítica do antropocentrismo. Deve-se destacar como o tema da animalidade inscreve-se de modo ilustrativo no primeiro capítulo de seu livro *Teoria da religião*. Bataille aborda o animal pela perspectiva da imanência, a saber, que a existência do animal no mundo é imediata e imanente. Logo no primeiro parágrafo do primeiro capítulo o autor expressa seu ponto de vista: “A imanência do animal em relação ao seu meio é dada numa situação precisa, cuja importância é fundamental. Não falarei dela a todo momento, mas não poderei perdê-la de vista; o próprio fim de meus enunciados voltará a esse ponto de partida: *essa situação é dada quando um animal come outro.*” (BATAILLE, 2015, p. 23.)

Isso significa que a existência do animal no mundo é imediata, o que implica afirmar que ele é incapaz de distinguir objetos e de perceber as diferenças entre ele próprio e o seu entorno. É como se houvesse uma espécie de continuidade entre o animal e o mundo, lugar no qual só se produzem *aparições* que não correspondem nem a indivíduos da mesma espécie, nem a outros que servem de alimento⁴⁴.

⁴⁴ Sobre a imanência do animal que come e do animal que é comido, Bataille comenta que um animal não pode afirmar uma diferença, pois quando um animal come o outro é sempre um semelhante: “Animais de uma determinada espécie não comem uns aos outros... É verdade, mas isso não

Portanto, parece que é de modo bastante relutante que o autor admite conceber o animal como um sujeito, por mais difícil que seja, para nós, humanos, concebê-lo de outra maneira. Tom Tyler no seu ensaio *Como a água na água*, procura alcançar um acesso a esta vida animal talvez inacessível, interpretando-a a partir do ponto de vista “restrito”, que é o da imediaticidade:

[...] o animal não pode perceber a duração de um objeto, sua existência no tempo. Ele não se situa nada além do presente e só existe em estado de imediaticidade. Mesmo ao comer outro animal, mesmo ao ser, presumivelmente, comido por outro animal, não há nenhuma ruptura dessa continuidade imanente e imediata. Nem o predador nem a presa, nem o açor nem a galinha que ele consome são capazes de distinguir o outro de si mesmos. “Os animais, já que se comem uns aos outros, são de força desigual, mas entre eles só há essa diferença quantitativa. O leão não é rei dos animais: é apenas, no movimento das águas, uma onda mais alta que inverte as outras, mais fracas.” Para Bataille, “todo animal está no mundo como água na água.” (TYLER, 2011, p. 56)

Se for verdade que os animais estão “presos” na imanência, essa é uma condição que escapa totalmente aos humanos, que não podem sequer imaginar tal imanência. Para Tyler, “a consciência que lhes permite conceber e distinguir objetos é a mesma que os impossibilita de contemplar as coisas como o animal é capaz de ver. A tentativa de imaginar um mundo ausente de humanidade é associada à visão do nada.” (TYLER, 2011, p. 56) O comentador está tentando nos dizer que, para Bataille, a condição animal é mais específica e talvez inacessível aos seres humanos, cuja posição no mundo já está dada e consiste na capacidade de separar os objetos de si mesmo, enquanto sujeitos. Assim, imaginar a condição de imanência radical, na qual vivem os animais, desconcerta-nos tanto quanto experimentar ou imaginar algo de nonsense. “Bataille não está insinuando que os animais sejam meramente coisas, como pedra ou ar.” (TYLER, 2011, p. 56) Ora, os animais não podem ser reduzidos - afinal, com que direito? - a esse nível ontológico. O ensaísta francês não acredita que a animalidade seja incompreensível em sua totalidade para o observador que ousa investigá-la. “Bataille aventa que a profundidade que o animal abre diante de seus olhos lhe é familiar.” (TYLER, 2011, p. 57)

importa se o falcão que come a galinha não a distingue claramente de si mesmo da mesma forma que distinguimos de nós mesmos um objeto. A distinção exige uma *posição* do objeto como tal. Não existe diferença *apreensível* se o objeto não foi posto. O animal que outro animal come ainda não está dado como objeto. Não há, do animal comido àquele que come, uma relação de *subordinação* como aquela que liga um objeto, uma coisa, ao homem que, ele recusa a ser considerado como uma coisa.” (BATAILLE, 2015, p. 23-24).

É o que o autor denomina como a *mentira poética da animalidade* ao afirmar que o vivente não-humano também permanece insondável, apesar de todos os esforços para o apreender. E sobre esse universo quase inescrutável, “os humanos só podem saber isso negativamente, no sentido de que eles não podem discernir claramente no animal essa habilidade.” (TYLER, 2011, p. 57) A bem da verdade, Bataille resiste em não querer afirmar a incapacidade do animal de transcender a si mesmo.

Não sendo nem homem nem coisa:

Nada, para dizer a verdade, está mais fechado para nós que essa vida animal de que saímos. Nada é mais estranho à nossa maneira de pensar do que a Terra no seio do universo silencioso, não tendo nem o sentido que o homem dá às coisas, nem o não-sentido das coisas nos momentos em que tentamos imaginá-las sem uma consciência que as reflita. [...] Esta é uma verdade grosseira, mas a vida animal, a meio caminho de *nossa* consciência, nos propõe um enigma bem mais embaraçoso. (BATAILLE, 2015, p. 25)

Segundo o filósofo, o que está em jogo na animalidade enquanto imanência é que ela está dada na imediaticidade, isto é, na ausência de transcendência em relação ao mundo, numa espécie de continuidade com o mundo que persiste nos animais. Um animal que come o outro evidencia a ausência de transcendência e confirma a imanência existente entre os dois animais: o que come e o que é comido, antes uma similitude, do que uma diferença, entre os viventes. Assim, um animal não se afirma sobre o outro, dado que essa dominação pressuporia o estabelecimento de uma distinção entre sujeito e objeto (seguida de uma relação de sujeição do objeto pelo sujeito) que não acontece na vida animal. Enquanto na vida humana, necessitamos uma objetificação prévia dos animais, transformados em *coisas*, antes de os devorar. O homem não come nada, antes de tê-lo tornado objeto, pois o homem é um tipo de animal que *não* participa daquilo que come. O ato de matar o animal, despedaçá-lo, mutilando a seu gosto, consiste precisamente em transformá-lo em coisa. Quando se mata, corta e cozinha afirma-se de modo implícito que o animal de outrora nunca foi nada além de uma coisa.

De acordo com Tyler, já no início do primeiro capítulo de *Teoria da religião*, Bataille introduz a importantíssima noção de imanência, e será justamente conduzido sob este prisma que ele vai empreender uma reflexão sobre a animalidade. (Cf. TYLER, 2011, p. 58) Contudo, o seu interesse não se resume a abordar a questão da animalidade sob o viés ético dos seus direitos, e é de maneira bastante própria e original, sem temer, muitas vezes, o paradoxo e as afirmações conflitantes, que o autor estabelece uma série de relações entre animalidade, humanidade e conhecimento. (Cf. TYLER, 2011, p. 58) Segundo essa reflexão,

a continuidade existente entre o animal e o meio ambiente, isto é, sua não-transcendência radical, impede que os fenômenos sejam distinguidos enquanto objetos. “[P]orque a existência do animal consiste nessa uniformidade com o meio ambiente, ela se encontra totalmente fechada à compreensão humana. (Cf. TYLER, 2011, p. 58)

É através de uma bela analogia, de que *o animal está no mundo como a água na água*, que Bataille exprime a sua tese da imanência da animalidade. Ele ressalta que o mundo animal é o da imanência, o que quer dizer que é a pura imediatez, e mais, que esse mundo nos é inacessível e fechado, na medida em que nela não é possível distinguir o poder de transcender, poder esse do qual a existência humana depende essencialmente. Essa verdade só pode ser estabelecida de modo negativo, nunca absolutamente. Não obstante, podemos imaginar no seio da vida animal uma “protomanifestação “embrionária” desse poder, ainda que não sejamos capazes de percebê-lo com a devida clareza. (Cf. TYLER, 2011, p. 57)

Apesar de todas essas incertezas, a visão da animalidade imanente permanece para nós, visto que é somente nos limites do humano que se manifesta a transcendência das coisas em relação à consciência. E mais: se a transcendência no animal for somente “embrionária” como nos aponta Bataille, teremos de nos resignar a nos limitarmos a observar a animalidade “de fora”, de uma ponto de vista da mais “radical alteridade”. (TYLER, 2011, p. 60) “Inevitavelmente, diante de nossos olhos, o animal está no mundo como a água na água.” (BATAILLE, 2015, p. 27) Cabe perguntar se seremos capazes de compreender essa relação de continuidade existente entre o animal e o mundo, onde não há qualquer diferenciação do vivente com o mundo? Pois o animal não objetifica o mundo, e muito menos, o exterioriza tornando-o alheio a si. Bataille fornece aqui um ponto de compreensão possível da distinção estabelecida entre o homem e o animal. Segundo ele, entre outros motivos, a separação se dá tendo em vista a capacidade de que o homem tem de distinguir e caracterizar, a partir de uma consciência de si, o objeto como exterior. Já os animais, aqueles entes que são “como a água na água”, estão inscritos na indiferenciação, pois, sem consciência de si, não se estabelecem como indivíduos numa descontinuidade.

A suposta continuidade que há entre o mundo e o animal nos faz estranhar a possibilidade de pensar no mundo sem o sentido que o homem lhe atribui, sem o significado que ele concede às coisas. Ora, o mundo somente é mundo para nós, na medida em que lhe fornecemos significação; por esse motivo, a dinâmica da vida animal nos é indevassável. Ela ocupa um espaço que escapa à nossa atividade de significação e racionalização assentadas na clareza e distinção. Se a animalidade circunscreve um âmbito de pensar o universo sem o ser humano, então, esse pensamento permanece inacessível para os seres humanos, e, pelo

menos, por enquanto, corresponde um *signo cego*, uma paisagem onde os olhos que se abrem não apreendem aquilo que vê.⁴⁵

A animalidade como âmbito que escapa às tentativas de racionalização de nossa consciência, aproxima-se do registro da poesia, dimensão que opera com tudo aquilo que desliza para o incognoscível. À maneira da poesia, o animal nos abre uma profundidade, e por não ser meramente coisa, abre uma profundidade que já existe em nós, que nos é familiar e que, no entanto, não cessa de nos escapar, pois está além de nossa descontinuidade. Vimos que o animal existe no mundo *como a água na água*, isto é, que não há nenhum conhecimento para o animal, nenhuma aceção sobre o mundo, pois a continuidade existente entre o animal e o ambiente significa que ele está imerso nos fenômenos e dos quais não se distingue. Vimos também que para Bataille a existência do animal consiste na uniformidade com o meio ambiente - e nisso não há nenhum prejuízo - e por essa razão ela se encontra fechada à compreensão humana.⁴⁶

Compelidos sempre a instituir aquelas distinções negadas aos animais, os humanos não podem nutrir qualquer entendimento significativo da vida animal. Em suma, a razão pela qual o animal está fechado para o ser humano, a razão para que não exista nenhum conhecimento *sobre* o animal, é que não há nenhum sentido, nenhum conhecimento para o animal. A implicação dessas duas assertivas, tomadas em conjunto, é que o conhecimento (ou seja, a compreensão, a cognição) é sempre e apenas humano. Aqueles que produzem e detêm o conhecimento estão condenados a uma visão particular, a um antropocentrismo inevitável que está totalmente em desacordo com o envolvimento do animal com o mundo. Qualquer tentativa de sair dessa limitação, de articular um entendimento ou um saber que não esteja circunscrito a essa forma vai, inevitavelmente, recair no balbucio poético. (TYLER 2011, p. 58)

A consideração do animal como carente de transcendência por parte dos humanos parece inevitável, de acordo com Bataille. Contudo, o filósofo supõe que há uma diferença qualitativa entre a experiência humana e animal. Oclusa a nós, a vida animal e a sua condição

⁴⁵ Cf. DE OLIVEIRA, Animalidade: signo cego, espaço negro (artigo), in: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/emtese/article/viewFile/3764/3723>

⁴⁶ Bataille afirma: “O animal tem diferentes condutas de acordo com as diferentes situações. Essas condutas são os pontos de partida de distinções possíveis, mas a distinção exigiria a transcendência do objeto tornado distinto. A diversidade das condutas animais não estabelece uma distinção consciente entre as diferentes situações. Os animais que não comem um semelhante da própria espécie não têm, contudo, o poder de reconhecê-lo como tal, de maneira que uma situação nova, em que a conduta normal não é ativada, pode bastar para remover um obstáculo sem que ele sequer tenha consciência de tê-lo removido. [...] Se o animal que derrotou seu rival não apreende a morte do outro como o faz um homem que tem a conduta do triunfo, é porque seu rival não tinha rompido uma continuidade que sua morte não restabelece. Essa continuidade não estava posta em questão, mas a identidade dos desejos de dois seres os opôs em combate mortal. A apatia que o olhar do animal traduz após o combate é o signo de uma existência essencialmente igual ao mundo onde ela se move como água no seio das águas.” (BATAILLE, 2015, pp 27-28).

mundana parecem ao nosso olhar serem instituídas por uma total imanência. “Apesar de sua sugestão poética de que os animais se abrem a uma profundidade que é familiar, Bataille assume que ‘nós’, em certo sentido, somos humanos antes de sermos animais.” (TYLER, 2011, p. 59) Caberia uma emenda ao pensamento de Georges a essa preeminência temporal do ser humano? Ao dar prioridade à perspectiva humana, ou seja, ao “nosso” ponto de partida e de vista, estaria o filósofo excluindo a possibilidade de uma interpretação alternativa?

3.2 Antropocentrismos

De acordo com Tom Tyler, a discussão de Bataille sobre a profundidade insondável que o animal escancara diante de nós, está centrada na imanência do próprio animal. Para explorar efetivamente melhor tal consideração, faz-se necessário também partir daquilo que o filósofo francês considera como o que está mais próximo de nós, e assumindo uma perspectiva antropocêntrica poder recobrar suas considerações sobre o abismo da animalidade. A partir desse ponto, pode-se delinear as características da humanidade frente a atividade de produção de *objetos*, e, conseqüentemente, a transcendência do humano frente a estes e o mundo. Aqui, o trabalho parece ser um importante fator de diferenciação e distanciamento da animalidade, sendo justamente a atividade criadora de instrumentos que rompe a sua continuidade com o meio ambiente ao criar objetos e inseri-los em uma descontinuidade onde os objetos são referidos a valores de utilidade de acordo com suas finalidades.⁴⁷

A partir da criação de instrumentos e da ordenação de trabalho humano, ocorreria uma interrupção na continuidade indistinta que caracteriza a imanência na qual a vida animal está imersa. Através da criação de objetos, da necessária separação da natureza, e de sua conseqüente manipulação dentro de uma dinâmica produtiva que visa a conservação, a exterioridade em que o homem habita se mostra. É uma espécie de segunda natureza que vem à tona nessa produção (trabalho) de formas do não-eu. A partir desse ponto, a separação pragmática entre o homem e o animal se dá com o destaque valorativo do trabalho no mundo humano⁴⁸.

⁴⁷ Por mais que as recentes pesquisas em etologia animal sobre a utilização inteligente de utensílios por parte de grupos específicos de símios sejam suficientes para desmoronar a tese de exclusividade da produção de utensílios e ferramentas por parte dos humanos, optamos por seguir o rastro da opção de uma perspectiva antropocêntrica por parte de Bataille - nesse quesito, próximo de Heidegger, o que interessa à nossa discussão - para que possamos asseverar a crítica aos antropocentrismos epistemológicos para descrever a condição do animal e seus limites.

⁴⁸ A questão da produção visando a manutenção e a conservação dos valores em uma economia do humano será questionada por Bataille em seu artigo *A noção de despesa*, no qual o autor introduz a categoria do dispêndio, de uma negatividade sem retorno, como dinâmica da vida. Nosso esforço

Para introduzir o confronto entre o pensamento de Bataille e o de Heidegger, vamos nos concentrar na ideia de “abismo”, adiando um pouco a reflexão sobre o que o próprio Heidegger escreveu a respeito dos animais. Essa estratégia nos foi sugerida pelo ensaio de Tyler, que transforma a ideia de abismo numa espécie de termo médio, uma vez que aparece nas formulações do conceito de “animalidade” de ambos os filósofos: enquanto para o francês, o abismo se abre no próprio animal, isso quer dizer que é o animal que nos revela uma profundidade insondável, que nada mais é senão a imanência; já para o alemão, o abismo se abre *entre* o homem e o animal. Trata-se, evidentemente, de diferentes “antropocentrismos”. No entanto, apesar dessa profunda diferença nas posições, é possível aproximar esses dois pensadores que sempre quiseram estar na contramão da tradição europeia de filosofia, isto é, do humanismo, inevitavelmente antropocêntrico. Antes de examinar a ideia de “abismo” (o que faremos logo adiante), vamos situar, ainda que superficialmente, o contexto dessas reflexões heideggerianas sobre a animalidade. Tyler aponta o quanto a “questão do antropocentrismo ou do humanismo, visível na forma com que Heidegger trata dos animais, *divide* os estudiosos.” (TYLER, 2011, p. 65)

Tentando explicar um pouco essa polêmica: como é sabido, Heidegger pretendeu fazer uma crítica não só à Metafísica como também ao Humanismo. No entanto, segundo Tyler, a questão da animalidade expôs o pensamento de Heidegger a “contradições”. No seu denso, apesar de curto ensaio, Tyler faz referência a autores como David Farrell Krell, Simon Glendinning⁴⁹ e até Derrida, os quais reduziram o pensamento de Heidegger ao humanismo, e até mesmo a um “hiper-humanismo”!⁵⁰ Enquanto de outro lado, autores como Michael Eldred⁵¹, Will McNeill ou Steve Baker defendem a tese oposta, de que Heidegger se manteve fiel a seu anti-humanismo, mesmo tratando da animalidade.

está justamente na possibilidade de inscrever a animalidade como uma forma de despesa que relativiza a condição humano por uma ênfase sobre o caráter aneconômico do vivente, onde sua imagem, sua aparência, corresponde a um excedente que ultrapassa os limites do útil e as fronteiras do antropocentrismo.

⁴⁹ TYLER, 2011, p. 65: “a analítica de Heidegger permanece “teimosa e problematicamente humanista”. GLENDINNING *apud* TYLER. GLENDINNING, Simon. Heidegger and the question of animality. *International Journal of Philosophical Studies*. v.4, n.1, p. 78, 1996.

⁵⁰ TYLER, 2011, p. 65: “O pensamento de Heidegger, assim, não é meramente humanista, mas exibe uma altivez ‘hiper-realista’”. DERRIDA *apud* TYLER. DERRIDA, Jacques. *Of spirit: Heidegger and the question*. Chicago University Press, 1989, p.54

⁵¹ TYLER, 2011. p. 66: “Ao respeitar a diferença entre o humano e o animal, Heidegger evita, assim, assimilar “toda abertura à abertura do ser humano””. ELDRED *apud* TYLER. ELDRED, Michael. *As: a critical note on David Farrel Krell’s Daimon Life, version 1.2, parte 3, 2002*, disponível em: <http://192.220.96.165/as_krell.html>

Vejamos um desses momentos nos quais Heidegger se manifesta sobre a animalidade, expressando sua dificuldade em pensar nos seres vivos mais-que-humanos, como “parentes” dos humanos, e que, com eles, compartilham o mundo. No entanto, Heidegger aponta para uma diferença abissal resultante da “essência ek-sistente” dos seres humanos. A passagem foi extraída de sua *Carta sobre o humanismo*: “Dentre todos os entes, presumivelmente o mais difícil de ser pensado é o ser vivo, porque, embora até certo ponto se aparente a nós, por outro lado está separado de nossa essência ex-sistente por um abismo.”⁵²

Sob esse ponto de vista, o que separa humanidade e animalidade? Esse tipo de interrogação desloca temporariamente a problematização em torno da natureza dos animais para um exame da natureza do próprio abismo. De um lado do abismo temos os seres humanos, do outro, os animais. Qual o fator que gera a distância entre eles? Onde exatamente é o lugar em que esse abismo se abre? O que pode estranhamente nos causar desconforto é que para Heidegger o homem não é tomado como participante da animalidade em nenhum dos sentidos que caracterizam as abordagens flagrantemente antropocêntricas. E se há antropocentrismo na reflexão heideggeriana sobre a animalidade, ele não tem origem num antropocentrismo epistemológico, ou pelo menos, não se alinha a qualquer tradição da epistemologia que baseia a cognição em faculdades como a razão e o entendimento, não sem antes considerá-las como essenciais e exclusivas da humanidade. Tyler chama a nossa atenção para a inédita e bastante original concepção de “pensamento” do filósofo alemão. Mesmo reconhecendo junto à tradição, que o pensamento é um traço distintivo do homem, surpreende-nos o modo como Heidegger o concebe, como um tipo de prática artesanal, cuja expressão em alemão é *Handwerk*.

A presença do termo “mão” que corresponde a *Hand* é determinante. Não há dúvida de que, para Heidegger, pensamos com as mãos; isso quer dizer que pensar não é uma atividade “teórica” como a tradição sempre afirmou, mas sim “prática”; “a mão está intimamente ligada ao pensamento, e [vice-versa] todo o trabalho da mão está enraizado no pensamento. Pensar, na verdade, é o mais difícil artesanato que se pode realizar.”⁵³

Handlung, a manipulação desses instrumentos que estão à mão, é, para Heidegger, a forma do não ocultamento, que é dizer a verdade. Na sua “manipulação engajada”, portanto, a mão indica as coisas e, assim revela o que estava escondido. Esse indicar é um apontar, um distinguir que torna as coisas presentes. [...] Essa demarcação reveladora é o verdadeiro trabalho da mão, o trabalho que ela faz, a essência da

⁵² HEIDEGGER *apud* TYLER. TYLER, 2011, p.60. HEIDEGGER, Martin. Letter on humanism. In: KRELL, David Farrel (Ed.). Martin Heidegger basic writings. 2º rev. ed. London: Routledge, 1993,. p. 230.

⁵³ HEIDEGGER *apud* TYLER, *op cit* p. 60. HEIDEGGER, Martin. What is called thinking?. New York: Harper & Row, 1968. p. 14.

mão. Tal demarcação só pode ser feita como a mão, e isso porque a mão é essencialmente relacionada com a palavra (*das Wort*). (TYLER, 2011, p. 61)

Junto com Tyler, destacamos essa relação entre mão e palavra, que o ato indicativo de demarcar com a mão cria, segundo Heidegger, sinais que tornam uma coisa presente mediante a palavra. Não existe palavra sem a mão, assim como não há mão sem palavra. Há uma simultaneidade na qual mão e palavra brotam juntas. E há somente, de acordo com a assertiva antropocêntrica de Heidegger, um ente que possui a palavra, ou seja, que pode possuir a mão no seu sentido essencial. É por intermédio da palavra, interligada à mão, que é possível desocultar os entes, isto é, tomá-los como coisas distintas.

Assim, a palavra torna-se a relação da humanidade com o Ser, constituindo a marca que distingue a essência da humanidade. O delineamento dessa relação “especial” entre Ser e humanidade identifica a linguagem como a “morada do ser”, na medida em que apenas o homem habita tal morada; como se através da humanidade, por meio da palavra e da mão, os entes emergissem à superfície desvelada do Ser. Do ponto de vista dos animais, que não possuem nem palavra nem mão, vemos o preconceito anatômico-metafísico abrir o *abismo* entre o homem e o animal, distinguindo a mão humana daquele órgão que, nos animais, foi feito “apenas” para *agarrar*.

Apesar de não serem essencialmente distintas e Heidegger não “oferece qualquer argumento para a asserção de que um “*abismo de essência*” separa a mão humana das muitas patas, garras e presas de outras criaturas” (TYLER, 2011, p. 67), a diferença entre a mão e a garra dos animais é profunda, abissal. Pois, em Heidegger, mão, pensamento e linguagem estão intrinsecamente relacionados, o que faz com que o corpo humano se diferencie de um organismo animal, instaurando uma diferença qualitativa entre o humano e o animal. Concordando com Derrida, Tyler defende que o antropocentrismo heideggeriano é do tipo “valorativo, crítico e depreciativo”. (TYLER, 2011, p. 66)

Os esforços de Heidegger consistem em marcar um limite, quiçá, absoluto entre as criaturas como “meros viventes” e o *anthropos*. Enquanto os demais entes vivem “atados” à clareira do Ser, sem poder tomar distância (com outras palavras, não-heideggerianas: presos na imanência.) nem de si mesmos, nem do mundo, e muito menos daquela “clareira do ser”; os seres humanos são os únicos entes capazes de “*ek-sistir*”, o que significa: viver *fora de si*. A clareira do ser promove uma experiência que é possível identificá-la com êxtase. Ora, nisso vemos desenrolar-se uma nítida hierarquia, que é confirmada por outros textos, como em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, no qual Heidegger descreve o animal como “pobre de

mundo”. Esse ponto será discutido posteriormente, quando retomaremos as duras críticas de Derrida à postura “hiper-humanista” do filósofo alemão e ao caráter antropocêntrico do seu conceito de animalidade. O contraste fundamental que Heidegger emprega para considerar a condição dos viventes não-humanos está implicado em um tipo de valoração e hierarquia, pois se baseia numa distinção ontológica entre o ser humano e o animal.

Como nos indica Tyler, citando Glendinning, sua análise ignora “ a possibilidade de que animais diferentes possam ser, em diferentes aspectos, um outro como eu mesmo”. (GLENDINNING *apud* TYLER, 2011, p. 65) Tyler também cita Derrida para afirmar que a analítica heideggeriana problematiza suas questões segundo uma “teleologia antropocêntrica” (DERRIDA *apud* TYLER, 2011, p. 65), recusando-se ao exercício perspectivista de imaginar um novo regime de abertura e de compreensão (humana) para os animais.

Apesar de reconhecer seu antropocentrismo, parece que “Heidegger está tentando entender não a essência do animal ‘em si’, o que seria um esforço equivocado e metafísico, mas sua alteridade”. (TYLER, 2011, p. 66) De acordo com a interpretação de Tyler, pode-se afirmar que a essência do seu antropocentrismo é do tipo *espacial*: o *anthropos*, o *humano* tem a posse do *kentron*, do *centro*. A fronteira valorativa que limita espacialmente o mundo do *anthropos* submete toda uma cadeia do ser ao regime de exceção da humanidade como medida de todas as coisas, “superior” às demais criaturas “inferiores”. Por outro lado, Bataille problematiza de forma mais cautelosa um antropocentrismo, de caráter mais epistemológico oposto ao de Heidegger.⁵⁴

Para Bataille, o conhecimento é determinado pela natureza humana do conhecedor, e qualquer tentativa de aproximação e explicação da experiência do mundo de outros seres parte a priori de uma perspectiva humana. Numa palavra, se Heidegger definiu o limite do que um animal pode saber, Bataille delimita o que “podemos saber” sobre o que outro vivente é “capaz de saber”.

⁵⁴ “O antropocentrismo epistemológico é, portanto, caracterizado por uma preocupação temporal, através da qual o ser humano chega ou aparece antes de todos os outros. Isso não sugere que a humanidade deva ocupar o centro do palco, mas que a entrada no palco, por qualquer canto, será antes de tudo humana. Heidegger desconfiava da alegação de que “os seres humanos são encurralados no beco sem saída de sua própria animalidade”. Porém, em seu discurso sobre as formas pelas quais os seres humanos são os únicos incumbidos da palavra e, assim, postos numa posição privilegiada para preservar o des-ocultamento dos seres, ele pressupõe uma distinção absoluta entre o humano e o animal. O filósofo não oferece nenhum argumento para a asserção de que ‘um abismo de essência’ separa a mão humana vital das muitas patas, garras e presas de outras criaturas, afirmando apenas que estas últimas são meros ‘órgãos de agarrar’. Há inegáveis diferenças entre os órgãos e apêndices que ele menciona, mas o fato de que exista uma divisão única e fundamental entre a mão humana, é mais do que demonstrado. Heidegger parte da pressuposição de que o ser provido de mão é o humanos.” (TYLER, 2011, p. 67).

Bataille e Heidegger adotam estratégias de investigação que partem do humano: enquanto um pensa a imanência através da inconcebível alteridade da “animalidade”, o outro sustenta que o Ser só “se atribui ao homem” Poderíamos designar essa visada, na qual a humanidade assume uma preeminência temporal, como um antropocentrismo *primeiro e dominante*. Heidegger percebeu seu caminho à frente, rumo ao abismo, com um avanço em relação à inconfundível experiência dos seres humanos. Bataille tentou se aproximar do mundo animal de forma cautelosa. Enquanto Heidegger delimita o que o animal é capaz de saber, Bataille delimita o que podemos saber sobre o que o animal é capaz de saber. Ambos começam, no entanto, a partir de um entendimento implícito da experiência, que é irremediavelmente antropocêntrico. É a sina dos animais, ou da animalidade, vir depois, em sequência para ocupar o segundo lugar. (TYLER, 2011, p. 68)

Como mencionado anteriormente, logo nas primeiras páginas de *Teoria da religião*, Bataille expõe a forma do “seu” antropocentrismo que poderíamos chamar de “mitigado”. E o especifica ao afirmar que os seres humanos estão “condenados a ver o mundo como só os humanos podem ver, que o mundo dos animais, ou da animalidade, é totalmente fechado para ‘nós’” (TYLER, 2011, p. 68). Bataille opta por construir e se identificar com outra imagem do humano, que seja aberto e capaz de lidar com a animalidade de modo mais positivo, sem a despoticizar.

Pode-se dizer que Bataille assume uma posição mais “perspectivista” (ou como tentamos qualificar acima, a posição equivalente a de um antropocentrismo mitigado) em relação aos viventes não-humanos. Como faz isso? - Denunciando o antropocentrismo inescapável dos seres humanos, do qual decorre sua estreita visão de mundo, isto é, a visão baseada na perspectiva *exclusiva* do *anthropos*. Ele insiste em afirmar que a vida animal nos é fechada e inacessível por ela existir num âmbito que escapa à nossa compreensão racionalizada; e que tentar pensar um mundo sem humanos significa, para nós, nada.

No final das contas, como nos ensina o poeta Paul Valéry, “todo universo que formamos é sustentado por um ponto único [que] nos encerra”⁵⁵ O único âmbito que atinge este “além” da racionalidade, segundo Bataille, é justamente o campo do poético, aquele âmbito da subjetividade que desliza para o incognoscível substituindo o “nada” pela fulguração da imagem animal e lhe fornecendo uma certa soberania. Assim como a poesia, o animal também nos abre uma profundidade para pensar continuidades inesperadas entre o humano e o não-humano. Na animalidade o poder de desprendimento do mundo não é discernível. Por outro lado, o homem se coloca “fora” do mundo e da imanência a ponto de

⁵⁵ VALÉRY, P., “Discurso sobre a Estética”, tradução de Eduardo Viveiros de Castro, in *Teoria da Literatura em suas Fontes*, Luiz Costa Lima [org.], Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1975, pp. 51-52.

esquecer que ele próprio também é mundo. Negando a natureza do mundo, negando a animalidade, fechando o mundo como sua propriedade, o homem se afasta da continuidade e da imanência. Bataille considera a animalidade como um “signo cego”, na qual ao invés de vermos no animal aquilo que nos falta, ela se torna um signo sensível do nosso corpo.

No entanto, a “redução” de possibilidades que Bataille atesta à animalidade “como a água na água” tem um efeito duplo na medida em que essa imanência também reduz as possibilidades do humano. No entrecruzamento e na multiplicidade de perspectivas humanas e não-humanas, Bataille relativiza a condição ontológica de pobreza existencial atribuída tradicionalmente à animalidade. Assim, “a questão dos animais e dos limites do humano” em seu pensamento desafia as assertivas da célebre definição heideggeriana do mundo animal.

Ao excluir o que é possível para os animais experimentar, o que é possível para a animalidade ser, ele reduz também as possibilidades do animal humano. Ao se furtar ao reconhecimento ou à descoberta de novos tipos de continuidade entre humanos e animais, fica-se condenado a um determinado tipo de antropocentrismo, um antropocentrismo *primeiro e dominante*, que restringe o que pode ser pensado sobre o ser humano e sobre o ser dos outros animais. (TYLER, 2011, p. 69)

A reivindicação de uma nova imagem do animal possibilita esse grupo de viventes, situados na periferia da metafísica, a sair do estigma da insuficiência e da falta (de razão e de linguagem), visto que a consideração dos animais pela via da *alteridade* os dispõem como viventes dotados de outras modalidades de pensamento incomensuráveis em equivalências humanas. Fazer presença animal singular no pensamento, como fez Bataille e outros mais, é dar expressão à singularidade e alteridade do não-humano que nos olha. É com essa finalidade que Bataille nos conduz a considerar os não-humanos nos limites abissais do humano, para que, no espaço de um não-saber, possamos salvaguardar o enigma daquilo que é, simultaneamente, próximo e distante, cúmplice e desgarrado de nós.

3.4 A variação perdulária das formas vivas. A noção de dispêndio.

O animal que circunda o homem assume a forma de um dispositivo que articula as formas de habitar do humano. Resta-nos agora tentar pensar, para além dos limites do antropocentrismo, a animalidade segundo um tipo de economia, fundada numa noção que é essencialmente anti-econômica, que é a noção de *dispêndio*; desdobrar consequências filosóficas a partir de uma noção da *animalitas* análoga ao *gasto*, ao *excesso*, à *transgressão* como formas irredutíveis de gesto e pensamento animais que compõem uma forma de

conhecimento, e uma exigência ética e política, que estão juntas das aparências, superfícies, expressões dos viventes mais-que-humanos.

Para Georges Bataille não podemos separar totalmente a animalidade da humanidade. Sendo a natureza, para Bataille, o lugar da prodigalidade e do excesso, em oposição à utilidade, ao cálculo e à economia; o que a caracteriza é o excesso, o gasto e o dispêndio de energia presente na multiplicidade dos seres vivos. Se a invenção da ferramenta e do trabalho, de acordo com Heidegger, nos fizeram saltar para fora do continuum animal imanente, por outro lado, não somos suficientemente capazes de apagar e abandonar a condição que compartilhamos com outros animais, a de participantes de uma “multinatureza” que subverte os limites entre o humano e o não-humano. Bataille achou que era possível reconhecer um modo primevo de existência dessa fruição livre e imanente da vida de *outra(s)* (não-)humanidade(s) em nós. Para tanto, ele pensou o homem nos limites da vida animal, descrevendo sua proximidade existencial com os gastos de energia vital (formas de dispêndio da aparência, por exemplo) presentes na animalidade. Bataille buscou considerar a animalidade pela imagem dos gastos improdutivos da aparência, do fânero, enquanto formas de dispêndio vital.

A aparência dos animais é um signo desse dispêndio porque ela concentra os excessos que são característicos de outra lógica de economia da vida, que não está ligada aos fins, nem a qualquer princípio de utilidade. Anteriormente vimos que o fânero teatraliza o corpo do vivente, inserindo-o no mundo das aparências. Toda a discussão desenvolvida por Adolf Portmann e Bataille desloca a ideia de animalidade para além da funcionalidade. Um importante passo foi dado quando se chamou atenção para a questão da aparência na denominada *Tiergestalt* (forma animal) de Portmann; agora, a partir da noção de dispêndio em Bataille, dá-se sequência à compreensão do caráter performativo da vida no jogo do fânero e das aparências irrestritas às funções do metabolismo.

Nesse sentido, a *forma animal* demanda uma *contra-forma*, uma potência com a qual ela se relaciona. Pelo exame da noção de dispêndio veremos avizinham-se as formas de vida do animal e dos seres humanos; até o ponto de cogitarmos uma inseparabilidade entre ambas. Através do gasto improdutivo o ser humano se aproxima da *interanimalidade*, conectando-se às potências que tensionam os limites do que é próprio do homem e do animal.

A partir do livro *A parte maldita* e do artigo *A noção de dispêndio*, Georges Bataille procurou apresentar uma imagem da filosofia que excedesse os seus limites, uma filosofia voltada para o exercício de pensar aquilo que está em suas margens e bordas com o evidente intuito de alcançar questões que estão além do registro logocêntrico. Criando uma linha de

fuga para a filosofia, o pensamento de Bataille notabilizou-se por tratar de questões raramente enfrentadas pela tradição ocidental, como a da animalidade, do excesso, do erotismo, do dispêndio e da economia de sentido. Diferentemente da noção de economia convencional, o pensador nos concede outro conceito de economia, à qual ele chama de *economia geral*. O problema reside em saber como, no âmbito da economia geral exposta por ele, é mensurada a cota de excesso de sentido. Para o filósofo, o mundo em que vivemos está consagrado à perda, a ponto de a questão da produção possuir um caráter secundário em relação ao que ele enfatiza como *dispêndio*, como gasto excedente. Na sua visão de mundo, a constituição de sociedades humanas se dá sobretudo graças a dispêndios improdutivos.

Em *A parte maldita*, Bataille diz:

A economia clássica imaginava as primeiras trocas sob a forma de escambo. Por que teria ela acreditado que originalmente um modo de aquisição como a troca não teria correspondido à necessidade de adquirir, mas à necessidade contrária de perder ou de desperdiçar? Atualmente a concepção clássica é em certo sentido contestável. (BATAILLE, 2013, p. 78.)

O animal humano para Bataille é, entre todos os seres, o mais disposto a consumir intensamente o excedente de energia que circula no mundo, pois “na superfície do globo, produz-se um movimento que resulta do percurso da energia nesse ponto do universo. A atitude econômica dos homens apropria esse movimento, ela é a utilização, para certos fins, das possibilidades que dele resultam.” (BATAILLE, 2013 p. 44) O estudo de *A parte maldita* é dedicado a essa representação do mundo, e o capital dessa representação está exposto de forma fulgurante em seu ensaio *A noção de dispêndio*. Nesse ponto, sublinha-se a forte influência sobre Bataille do etnólogo e sociólogo francês Marcel Mauss. Deste último foi a ideia de interpretar as instituições econômicas primitivas como um “sistema de dádivas”.

Esse sistema seria ordenado pela primazia de gastos improdutivos consideráveis, substituindo a ideia de que primordialmente haveria a necessidade de adquirir, produzir e conservar. O conhecimento da teoria do *potlatch* exposta por Mauss no *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*, cultivou em Bataille um crescente interesse pelos fatos econômicos⁵⁶.

⁵⁶ Em *A parte maldita*, Bataille expressa abertamente a forte influência em seu pensamento dos estudos de Mauss sobre a dádiva que o levaram a formular os princípios da economia geral. Numa nota de rodapé referente ao “paradoxo” da dádiva, Bataille diz: “Posso indicar aqui a leitura do ‘Essai sur le don’ que se encontra na origem dos estudos cujos resultados hoje publico. Em primeiro lugar, a consideração do *potlatch* levou-me a formular as leis da economia geral. Mas seria interessante indicar uma dificuldade peculiar, que tive trabalho para resolver. Os princípios gerais que eu introduzia e que permitem interpretar um grande número de fatos deixavam no *potlatch*, que em meu espírito era a origem deles, elementos irreduzíveis. O *potlatch* não pode ser unilateralmente interpretado como um consumo de riquezas. Foi recentemente que pude reduzir a dificuldade, e dar aos princípios da “economia geral” uma base bastante ambígua: uma dilapidação de energia é

É partir das leituras de Mauss que o ensaio sobre o dispêndio propõe a noção de gasto improdutivo, como indicativo de atividade econômica que se opõe ao princípio de utilidade clássico, uma vez que:

o caráter secundário da produção e da aquisição em relação ao dispêndio aparece do modo mais claro nas instituições econômicas primitivas, pois a troca ainda é tratada como uma perda suntuária dos objetos cedidos: apresenta-se assim, basicamente, como um processo de dispêndio sobre o qual se desenvolveu um processo de aquisição. (BATAILLE, 2013, p. 24)

A questão da dádiva do *potlatch* deixa transparecer um vínculo entre as condutas religiosas e econômicas, porém, não seria possível elencar no exame dessa instituição tão estranha leis que também seriam comuns às da economia - se se entende por economia um conjunto de atividades humanas convencionado à aquisição, e não à dissipação de riquezas-.

As leis e condutas do *potlatch* possuem um valor privilegiado nos princípios da economia geral batailleana, pois ela atenta para o fato de que através do espaço no qual vivemos - a *cena dos viventes* - há um movimento de energia de que utilizamos, mas que não é redutível à conveniência que procuramos racionalmente conceber. A princípio, podemos desconhecer esse movimento, mas também podemos alinhar nossa atividade à consumação que progride *fora* de nós. Esse tipo de problema exige uma reorientação em sentidos contrários: por um lado se considera ultrapassar os limites onde habitualmente nos mantemos, e por outro, encontrar alguma maneira de o nosso *ultrapassar* efetuar-se dentro dos nossos *limites*.⁵⁷ Sendo assim, o problema é o do dispêndio de excedente, aquilo que faz *perder e destruir*, mas que simultaneamente possibilita o sentido de uma aquisição. Não é difícil compreender que dilapidar possa ter também o significado de adquirir um *poder*. A partir do estudos de Bataille assimila-se que a dádiva tem o atributo de um *ultrapassar* do sujeito que se doa à consumação do objeto em que, no mesmo lance, o sujeito se assenhora desse ultrapassar como uma forma de poder que doravante passa a lhe pertencer. A situação paradoxal do princípio da dádiva está exposta: apoderar-se pelo desperdiçar, enriquecer-se menosprezando a riqueza. Numa palavra, a ação paradoxal de adquirir um poder através de um abandono do próprio poder. Todavia, a consumação autêntica disparada no ato do *potlatch* tem sua virtude efetuada na medida que haja também o *consumo de outrem*.

sempre um contrário de uma coisa, mas ela só entra em consideração se tiver entrado na ordem das coisas, se estiver mudada em coisa." (BATAILLE, 2013, p. 79.)

⁵⁷ Consideramos que o filósofo Jacques Derrida n'O *animal que logo sou* é quem dá a resposta mais apropriada para o problema de "ultrapassar o limite". Trataremos desse ponto específico no capítulo seguinte.

“A virtude exemplar do *potlatch* encontra-se nessa possibilidade para o homem de apreender o que lhe escapa, de conjugar os movimentos sem limite do universo com o limite que lhe pertence.” (BATAILLE, 2013, p. 80) Eis o paradoxo aparente das dádivas, no qual é contraditório querer, simultaneamente, ser ilimitado e limitado. Assim, o “benefício” não condiz com o desejo de ganho, mas com o fato de introduzir-se no *jogo de forças* do dispêndio e seu poderio.

Sem dúvida é contraditório ser simultaneamente ilimitado e limitado, porém, trata-se do fato de o próprio homem ter-se colocado inteiramente no jogo cujo movimento exprime um *frenesi* desmedido, movimento de dispêndio de energia sem medida, que o *potlatch* pressupõe. A dádiva é gloriosa devido ao fato de estar para além da razão do cálculo, cujo movimento difere da habitual necessidade de conservação da vida, ordenada dentro de limites, por vezes, tomados como intransponíveis.

Se os recursos que detém são redutíveis a quantidades de energia, o homem não pode reservá-los incessantemente para os fins de um crescimento que não pode ser infinito, que sobretudo não pode ser contínuo. É preciso que desperdice o excedente, mas ele permanece ávido de adquirir, mesmo quando faz o contrário, e transforma o próprio desperdício em objeto de aquisição; uma vez volatizados os recursos, permanece o prestígio *adquirido* por quem desperdiça. (BATAILLE, 2013, p. 82)

O desperdício convoca o agente da dádiva ao inapreensível, disparado no emprego inútil de si mesmo, de suas posses; convoca o agente ao *jogo* de tentar aprender o que ele mesmo quis *inapreensível*. Nessa posição, o homem encontra-se necessariamente em uma miragem cuja reflexão o engana ironicamente enquanto ele se obstina em empregar, como *coisa disponível e utilizável*, aquilo cuja essência é inteiramente estranha - inapreensível - à esfera utilitária da *economia restrita*.

A ambiguidade e a contradição dessa posição reside no fato de que não é dado como possibilidade o acesso ao objeto do conhecimento sem que, num mesmo golpe, o próprio conhecimento seja dissolvido - o mesmo tipo de conhecimento que quer recambiar seu objeto ao estatuto de coisa subordinada e manipulável. O cerne da questão em torno do saber é idêntico ao da *consumação*: não se pode passar ileso pela compreensão, é impossível conhecer e não ser consumido. A acumulação de sentido está em princípio destinada à destruição; o saber é sempre análogo a essa posição.

A posição, onde a perda é mudada em aquisição, corresponde à atividade da inteligência, que reduz os objetos do pensamento a coisas. Com efeito, a contradição do *potlatch* não se revela apenas em toda história, mas também, mais profundamente, nas operações de pensamento. É que geralmente, no sacrifício ou

no *potlatch*, na ação (na história) ou na contemplação (no pensamento), o que procuramos é sempre essa sombra - que por definição não poderíamos apreender - que em vão chamamos de poesia, de profundidade ou de intimidade da paixão. Somos enganados necessariamente, visto que queremos apreender essa sombra. (BATAILLE, 2013, p. 83.)

Se por um lado é importante a aquisição e conservação de bens para a reprodução da vida, por outro, constata-se que há uma dimensão da cultura humana que visa a malversação e a perda suntuosa, por vezes catastrófica, de bens. O princípio da perda, exposto primordialmente por Mauss, indica que o consumo possui uma ambivalência que atenta tanto para o uso de energia necessário para a conservação da vida e da espécie, como também para modos de desperdício como se evidencia em comemorações festivas, guerras, práticas mortuárias, espetáculos artísticos e outras atividades sociais. O *potlatch* em geral:

(...) é constituído por uma dádiva considerável de riquezas oferecidas ostensivamente com a finalidade de humilhar, de desafiar e de obrigar um rival. O valor de troca da dádiva resulta do fato de que o donatário, para apagar a humilhação e rebater o desafio, deve satisfazer à obrigação - contratada por ele quando de aceitação - de responder posteriormente por uma dádiva maior, ou seja, de retribuir com usura. (BATAILLE, 2013, p. 25.)

Esse modo de desafio, identificado por Mauss, em sociedade indígenas do noroeste norte-americano demonstra que, por meio de destruições espetaculares de riquezas, estabelece-se, sob a forma de excedente obrigatório, a constituição de uma propriedade positiva da perda como instituição de valor significativo nas culturas ameríndias.

O *potlacht* é, como o comércio, um meio de circulação das riquezas, mas exclui o regateio. É, via de regra, a dádiva solene de riquezas consideráveis, oferecidas por um chefe ao seu rival, a fim de humilhar, desafiar, obrigar. O donatário deve apagar a humilhação e rebater o desafio, é preciso que ele satisfaça a obrigação contraída ao aceitar: só poderá responder, um pouco mais tarde, com um novo *potlacht*, mais generoso do que o primeiro. (BATAILLE, 2013, p. 78.)

Enquanto *jogo*, a prática do *potlacht* é o avesso do princípio de conservação, uma vez que põe fim à estabilidade de fortunas da economia totêmica, permanecendo funcionalmente como soberana *atividade de perda* em um grupo social. Desse modo, a produção e o consumo não magníficos que moderam o sentido ocidental de riqueza tem sua utilidade relativizada, uma vez que a noção de *potlatch* enquanto forma de despesa - embora seja uma função social - representa um *ato agonístico* de separação, de forte aspecto antissocial.

A atividade humana não é inteiramente redutível a processos de reprodução e conservação, e o consumo deve ser dividido em duas partes distintas. A primeira, redutível, é representada pelo uso do mínimo necessário, para os indivíduos de uma dada sociedade, à conservação da vida e ao prosseguimento da atividade produtiva: trata-se, portanto, simplesmente da condição fundamental desta última. A segunda parte é representada pelos dispêndios ditos improdutivos: o luxo, os enterros, as guerras, os cultos, as construções de monumentos suntuários, os jogos, os espetáculos, as artes, a atividade sexual perversa (isto é, desviada da finalidade genital) representam atividades que, pelo menos nas condições primitivas, têm em si mesmas seu fim. Ora, é necessário reservar o nome de *dispêndio* para essas formas improdutivas, com exclusão de todos os modos de consumo que servem de meio-termo à produção. (BATAILLE, 2013, p. 21)

Essa concepção está de acordo com as experiências pessoais do erotismo e de fenômenos sociais, políticos e estéticos como o luxo, os cultos, a atividade sexual desviada de sua finalidade reprodutiva, a *animalidade*, o jogo e as artes que Bataille apresenta em importantes obras como *Teoria da religião*, *O nascimento da arte* e *O erotismo*. . A vida humana através de seus escoamentos é marcada por esses gastos excedentes de sentido e só se justifica a partir do déficit dos sistemas que a delimitam, aos quais é impossível prestar conta. Esses são alguns aspectos circunstanciais da teoria de Mauss que subjazem à visão de mundo batailliana. É a noção de excesso que está na base dessa exposição que o pensador francês se esforça para explicar de forma mais sistemática, através do conjunto de movimentos de energias que circulam sobre a terra. Considerando essa energia como “fenômeno cósmico”, a exemplo da irradiação solar, sempre haverá em seu expediente o dispêndio, pois, estando na origem de todo o crescimento da vida sobre a terra, o sol fornece uma quantidade excedente de energia à vida sem contrapartida. Há, portanto, uma acumulação de energia cujo destino só pode ser a dispensa inútil na forma da exuberância e excitação. Sobre a superabundância da energia bioquímica na esfera terrestre Bataille explicitou do seguinte modo:

Falarei rapidamente das condições mais gerais da vida. Insistirei somente num fato de importância decisiva : a energia solar é o princípio de seu desenvolvimento exuberante. A fonte e a essência de nossa riqueza são dadas na irradiação do sol, que dispensa a energia - a riqueza - sem contrapartida. O sol dá sem nunca receber: os homens sentiram isso muito antes de a astrofísica ter medido essa incessante prodigalidade; eles o viam amadurecer as colheitas e vinculavam o esplendor que lhe pertence ao gesto de quem dá sem receber. (...) A irradiação solar tem como efeito a superabundância da energia na superfície do globo. Mas, antes de tudo, a matéria viva recebe essa energia e a acumula dentro dos limites dados pelo espaço que lhe é acessível. Ela, em seguida, a irradia ou dilapida; antes, porém, de entregar uma parte apreciável à irradiação, utiliza-a ao máximo para o crescimento. Somente a impossibilidade de continuar o crescimento cede vez à dilapidação. (BATAILLE, 2013, p. 50.)

O interesse por esse tipo de economia exige que a dimensão do gasto e da despesa sem reservas sejam mais fundamentais do que a necessidade de produção e conservação. Desse modo, estas últimas, de acordo com a visão batailleana da vida, possuem um caráter secundário em relação ao gasto excedente que se perde peremptoriamente, ocasionando uma inversão no modo tradicional das *economias do humano*.

A vida humana, distinta da existência jurídica e tal como tem lugar de fato em um globo isolado no espaço celeste do dia à noite, de uma região a outra, a vida humana não pode em caso algum ser limitada aos sistemas fechados que lhe são destinados em concepções judiciosas. O imenso trabalho de abandono, de escoamento e de tormenta que a constitui poderia ser expresso dizendo-se que ela só começa com o déficit desses sistemas: pelo menos o que ela admite de ordem e de reserva só tem sentido a partir do momento em que as forças ordenadas e reservadas se liberam e se perdem para fins que não podem ser sujeitados a nada que seja possível prestar contas. é somente por uma tal insubordinação, mesmo lamentável, que a espécie humana deixa de estar isolada no esplendor sem condição das coisas materiais. (BATAILLE, 2013, p.32)

Assim, há uma pressão da energia excedente que constitui uma “parte maldita”, uma vez que a mesma é irrecuperável, sendo pura negatividade sem limites para a conservação de sistemas econômicos⁵⁸. Tal caráter dispendioso se inscreve naquilo que podemos denominar de “economia generalizada”, verdadeira pressão “aneconômica” sem limites sobre os organismos. Mais do que o crescimento e a preservação, o consumo de energia é compreendido como aquilo que antecede e que existe de modo imperativo em qualquer sistema. Bataille refere-se aqui à evidência de um limite por parte dos organismos vivos para a captação do montante de energia presente na biosfera, mostrando que as condições para receber essas energias possuem um espaço limitado. Sendo assim, há um limite para o crescimento do organismo, que, por essa razão, não é ilimitado.

⁵⁸ Na primeira parte da introdução teórica de sua obra *A parte maldita*, Bataille aborda a noção de pressão enquanto intensidade da vida sobre as formas, determinando em sua dinâmica um duplo efeito: a extensão e a dilapidação. “A superfície do globo, em princípio, é assediada pela vida na medida do possível. A multiplicidade das formas da vida adapta-a, no conjunto, aos recursos disponíveis, de tal modo que o espaço é seu limite fundamental.(...) Contudo, tendo-se em conta uma relação constante do volume da massa viva com os dados locais, climáticos e geológicos, a vida ocupa todo o espaço disponível. Esses dados locais determinam a intensidade da pressão exercida em todos os sentidos pela vida.(...) Essa pressão não pode ser comparada com a de uma caldeira fechada. Se o espaço é inteiramente assediado, se não há saída em parte alguma, nada explode. A pressão porém está lá, a vida de algum modo se sufoca em limites muito próximos, aspira de múltiplos modos ao impossível crescimento, libera um escoamento constante de recursos excedentes para serem aproveitados na medida do possível pelas grandes dilapidações. Atingido o limite do crescimento, a vida, sem ser em caldeira fechada, entra pelo menos em ebulição: sem explodir, sua extrema exuberância corre em um movimento sempre próximo da explosão.” In: (BATAILLE, 2013, p.51.)

Partirei de um fato elementar: o organismo vivo, na situação determinada pelos jogos de energia na superfície do globo, recebe em princípio mais energia do que é necessário para a manutenção da vida: a energia (a riqueza) excedente pode ser utilizada para o crescimento de uma sistema (de um organismo, por exemplo); se o sistema não pode mais crescer, ou se o excedente não pode ser mais inteiramente absorvido em seu crescimento, é preciso necessariamente perdê-lo sem lucro, despendê-lo, de boa vontade ou não, gloriosamente ou de modo catastrófico. (BATAILLE, 2013, p. 45.)

Chocando-se sempre com barreiras, as modalidades de crescimento da vida em parte absorvem montantes de energia necessários para sua conservação, por outro lado, resta sempre um excedente cuja consumação é necessária. Como já foi dito, é utilizada aqui como exemplo, a opulência do sol, uma vez que a matriz de nossa vitalidade é fornecida pela energia solar. A abundância de irradiação solar tem como efeito o excesso de energia sobre a superfície do globo.

Bataille diz:

Que em princípio um organismo disponha de recursos de energia maior do que é necessário para as operações que asseguram a vida (atividades funcionais e, no animal, exercícios musculares indispensáveis, procura do alimento), é o que sobressai de funções como o crescimento e a reprodução. Nem o crescimento nem a reprodução seriam possíveis se a planta ou o animal não dispusessem normalmente de um excedente. O próprio princípio da matéria viva quer que as operações químicas da vida, que exigiram um dispêndio de energia, sejam beneficiárias, criadoras de excedentes. (BATAILLE, 2013, p. 49)

A questão percebida pelo autor, é que, a partir dessa condição aneconômica, a vida é impulsionada a dilapidar seus excedentes. Se não há mais maneiras de absorver essa energia, só resta ao organismo realizar um dispêndio sem reservas, como é o caso das aparências não-endereçadas. Eis o princípio da perda enquanto força que move a vida a diferenciar-se em registros mais gerais que a prosaica utilidade. A partir desse ponto, não se trata mais da utilidade, mas do consentimento de maneiras de como perder esse excedente. O que Bataille denomina como “parte maldita” gira em torno do compreensão dessa perda, e ao compreendê-la, abre-se um novo espaço de experiência⁵⁹.

⁵⁹ É notório observar o que o filósofo franco-argelino, Jacques Derrida, também está à procura de um novo desenho da experiência que não busca reapropriar-se de toda negatividade e que dá primazia à *diferença*, num sentido muito próximo ao de Bataille. Em seu ensaio *Da economia restrita à economia geral*, no meio de uma discussão sobre o que é risível em posturas filosóficas, Derrida dá o exemplo de Hegel, no que tange à “necessidade” imperiosa de contenção de sentido, como *investimento* metafísico, como trabalho de amortização do dispêndio absoluto: “ Ser impassível como foi Hegel, à comédia da *Aufhebung* é cegar-se à experiência do sagrado, ao sacrifício desvairado da presença e do sentido. Assim se desenha uma figura de experiência - mas ainda nos podemos servir dessas duas palavras? - irredutível a toda *Fenomenologia do espírito*, nela se achando como o riso em filosofia, deslocada, simulando, no sacrifício, o risco absoluto da morte, produzindo a um só tempo a dissimulação pela qual esse risco pode ser vivido, a impossibilidade de nele ler um sentido ou uma verdade, e esse riso que se confunde, no simulacro, com a abertura do sagrado. Descrevendo esse

A formulação das diferentes formas de despesa improdutiva leva o autor a uma exposição ontológica da economia geral, a saber, *o excesso como princípio do ser*, o que significa dizer que é anterior à qualquer ideia de *presença* enquanto um ente portador de uma identidade estabilizada. Portanto, o registro aneconômico da *diferença* como condição de possibilidade de qualquer presença, ao desestabilizar a clausura logocêntrica, opera nesta um sulcamento e a aproxima de seu instante mais inconsistente, isto é, o seu aberto⁶⁰.

O cerne dessa concepção ontológica se encontra na ideia de que há um tensionamento oriundo de um excesso que desassossega os organismos vivos, que requisita o seu dispêndio em um jogo diferencial em relação à utilidade característica das economias tradicionais. O excesso é, então, essa força diferencial e aneconômica que transborda o que quer que seja, transbordamento de fluxos que nenhum discurso ou metafísica da presença detém. Para Bataille, a prática do *potlacht* é algo que comprova como a cultura absorveu o excesso como causa vital de sua dinâmica. Por meio da dádiva, o princípio do gasto é tido como força propulsora sem limites que põe a vida em puro dispêndio das riquezas, como objetivo primeiro, em relação à produção. A economia geral consiste, portanto, numa abertura irrestrita para a despesa que comunica o “não-saber” em sua singularidade. O desperdício excede a razão da economia restrita pela irredutibilidade do gasto como operação soberana, a qual afirma a vida como potência do excesso. O efeito dessa *negatividade sem emprego* é a afirmação do seu caráter trágico, uma vez que sua necessidade exige o gasto a todo. Por meio de suas práticas, o sujeito é disposto aos modos de excesso do erotismo, da animalidade, da sexualidade perversa e do jogo estético⁶¹ como parcela de energia desviada da utilidade. Invertendo o princípio econômico comum, Bataille acaba por abrir a economia a dimensões anti-humanistas, formando “um conjunto caracterizado pelo fato de que em cada caso a ênfase é colocada na *perda* que deve ser a maior possível para que a atividade adquira seu verdadeiro sentido” (BATAILLE, 2013, p. 21.)

simulacro, o impensável para a filosofia, sua mancha cega, Bataille, deve, com certeza, dizê-lo[...]. In: DERRIDA, A Escritura e a Diferença, p. 376.

⁶⁰ A formalização deste movimento também é exposta por Jacques Derrida na conferência *La Différance*.

⁶¹ Para Bataille, as produções artísticas, segundo sua despesa poética, devem ser divididas em duas categorias: 1) o conjunto constituído pelas construções arquitetônicas, pela música e pela dança que comportam dispêndios reais marcados pelo peso do simbólico. 2) o bloco formado pela literatura, pelo teatro que geram o sentimento de angústia e horror por meio de representações do trágico e expressões de um estado de perda, considerado como sinônimo de dispêndio. Numa palavra, criação por meio da perda, tem um sentido vizinho ao de sacrifício.

3.5 Da pobreza de mundo à dignidade do animal.

O exercício de pensamento a seguir começa em torno da problematização heideggeriana da animalidade, tentando a partir das críticas de autores como Jacques Derrida e Giorgio Agamben, dar conta das possíveis limitações da abordagem de Heidegger acerca dos animais não-humanos. Para isso, será necessário repensar o estatuto metafísico do animal diante da criticável valorização do humano. Pretende-se reavaliar a condução do animal para o território do pensamento metafísico feita em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, concentrando-nos em um ponto específico da análise, a saber, a relação entre o humano e o animal - caso alguma relação aqui se possa estabelecer ou, a contrário, se ficar provada a *impossibilidade* desse vínculo.

A relação pode ser problematizada com uma pergunta fundamental que o humanismo produz: O que é o ser humano? Dispondo, dessa forma, o humano na vasta totalidade de entes, o humanismo toma o animal como horizonte a partir do qual propende continuamente a pensar o ser humano. Nesse horizonte, o animal continua sendo o seu *impensado*. Vale ressaltar que a aproximação da *humanitas* ao *animalitas* é apenas uma forma de expressar sua desconexão, por uma distância que torna o mundo da animalidade incompreensível e ininteligível. Inicialmente podemos relativizar o problema com uma simples inversão do questionamento: O que é o animal? A especulação de Heidegger parece deixar em suspenso a caracterização filosófica de algo que, em sua perspectiva, parece incontornável. Como determinar de forma precisa o que é próprio do homem e do animal? As atribuições que são dadas ao primeiro, também podem ser referidas ao segundo? Nesse limiar, o que é o humano em oposição ao animal? Onde se encontra o argumento que legitima e que permite designar o animal - um espaço de intensas multiplicidades - no singular?

As dificuldades em torno da designação que separa o que é da ordem do humano e do animal, certamente, dão lugar a equívocos e a implicações éticas e estéticas que refletem toda a *negatividade* a que estão sujeitos os animais no passado e no presente. Intentamos a seguir demonstrar que é, infelizmente, na mesma apropriação filosófica da animalidade, de onde talvez derive a *violência sem trégua* praticada pela cultura ocidental contra a natureza em geral, e, em especial, contra os animais. Essa terrível responsabilidade, é verdade, não pode ser unicamente atribuída à metafísica ocidental. Por outro lado, esta última não pode furtar-se à sua parcela de participação e culpa neste catastrófico cenário de fim de mundo que estamos testemunhando desde o final do século (XX) passado.

Evidentemente, seria impossível, no plano desta pesquisa, examinar todo o legado da “metafísica ocidental”! Assim, como temos um interesse especial pela “ontologia”, nossa crítica “elegu o caso Heidegger” – coloquemos assim o problema – uma vez que, no terreno da ontologia, foi ele quem forneceu, de modo mais claro e talvez “exemplar” (mesmo se no mau sentido), as indicações reconhecidas atualmente como as mais explícitas, questionáveis e limitadas acerca da animalidade. Por onde começar? Ora, o fio condutor de nossa problematização da tese heideggeriana a respeito da animalidade gira em torno do esclarecimento da noção de mundo. Afinal, a visibilidade da condição vilipendiada do animal frente aos humanos concentra-se justamente na relação de “posse” com o mundo.

A análise do conceito de animalidade formulado por Heidegger em *Os conceitos fundamentais da metafísica* tem por objetivo o exame crítico dos pressupostos antropocêntricos que estariam subjacentes em sua inquirição. Os aspectos metodológicos empregados pelo filósofo alemão permitem-no acondicionar toda uma série conceitual na qual se sustenta o seu antropocentrismo, não sendo capaz de superar, nesse aspecto, a tradição filosófica que o precedera. Sabe-se que o conceito de mundo é amplamente elaborado e desenvolvido por Heidegger nas mais diversas perspectivas, sendo indubitavelmente um dos alicerces de seu pensamento. Problematizando a exposição heideggeriana nosso intuito consistirá em repensar o estatuto da categorização metafísica da animalidade, oposto ao questionável enaltecimento do humano. Cabe perguntar se os pressupostos dessa caracterização que rebaixa a condição do animal estão (ou não) atravessados por preconceitos antropocêntricos; e também se, apesar de haver tentado escapar dos preconceitos da tradição metafísica ocidental, Heidegger não acabou, paradoxal e involuntariamente, por sucumbir aos mesmos?⁶²

A obra *Os conceitos fundamentais da metafísica*, retoma algumas investigações de Heidegger sobre a noção de mundo, que aí aparece no contexto de uma reflexão comparativa sobre a relação que os diferentes entes, habitantes de mundo, têm com ele. A partir da análise dessa relação, surgem três teses paradigmáticas: a pedra é sem mundo (*Weltloss*), o animal é

⁶² Estamos de pleno acordo com a obra do filósofo brasileiro Marco Antônio Valentim intitulada *Extramundandade e sobrenatureza. Ensaio de ontologia fundamental*. Subescrevemos com todas as letras a severa crítica a Heidegger que ele aí apresentou. E acrescentamos que foi bastante esclarecedora, para nosso trabalho, a seguinte passagem: “Mesmo quando, nos *Conceitos fundamentais da metafísica*, o filósofo considera criticamente a tese da pobreza de mundo do animal, admitindo que ‘somente visto a partir do homem é que o animal é pobre de mundo’ (HEIDEGGER, 2010: 393), suas considerações, apontando para a inefabilidade do vivente para o existente, só reforçam o abismo entre eles, sem implicar a admissão da animalidade do homem nem, muito menos, a da possível “humanidade” do animal.” (VALENTIM, *Extramundandade e sobrenatureza. Ensaio de ontologia fundamental*, Desterro [Florianópolis: Ed. Cultura e barbárie 2018, p. 58.]

pobre de mundo (*Weltram*) e o homem é formador de mundo (*Weltbildend*). Se nas suas análises precedentes, para alguns intérpretes, o homem já era o centro da questão, agora já está dado, a partir da tese tripartida, que este não é somente parte deste mundo, mas agora é concomitante servo e senhor. Se agora trata, para Heidegger, de questionar o estatuto ontológico de outros entes, é de se esperar que uma concepção de mundo e de homem já estivessem pré-estabelecidas. Tais teses são o fio condutor para a extensa investigação de Heidegger rumo ao esclarecimento do conceito de mundo - ainda que as três teses fixadas como centro da reflexão sejam postas sem muitas justificações -. Assim, saber quantas e de qual natureza são essas diferenças é algo que fica para se refletir na investigação.

Vejamos a passagem que Heidegger afirma as três teses diretrizes:

Nós ouvimos: o homem não é apenas uma *parte do mundo*, mas é senhor e servo deste mundo, à medida que o “possui”. O homem possui o mundo. O que dizer do resto dos entes que, como o homem, também são uma parte do mundo? O que dizer dos animais, das plantas, das coisas materiais, como as pedras, por exemplo? Diferentemente do homem, que também *possui* o mundo, eles são apenas parte do mundo? Ou será que também o animal mundo? E como? Da mesma forma que o homem ou diversamente? Como é preciso apreender esta alteridade? O que dizer da pedra? Aqui se mostram, ainda que de modo deveras rudimentar, diferenças. Nós a fixamos através de três teses: 1. a pedra (o material) é *sem-mundo*; 2. o animal é *pobre de mundo*; 3. o homem é *formador de mundo*. (HEIDEGGER, 2011. p. 230.)

O ponto de partida para toda investigação de Heidegger é a tese do meio (o animal é pobre de mundo), considerando que a análise da tese intermediária permite manter o olhar apurado sobre as duas restantes. O que podemos dela inferir? O elo entre mundo e animalidade é manifesto na formulação mesma das teses. A pedra, o homem e o animal são

caracterizados a partir da sua relação com o mundo⁶³. Eis a novidade⁶⁴ (temos de reconhecer esse inegável contributo) que conduz a investigação heideggeriana.

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

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

⁶³ Sobre a importância da noção de mundo para a consideração comparativa das três teses é importante que possamos revelar qual é a resposta de Heidegger para a pergunta “o que é o mundo?” Uma primeira sugestão é acompanharmos a história da palavra “mundo”, e também do conceito aí encerrados. Heidegger percorreu esse caminho no seu ensaio intitulado *Da essência do fundamento*, e a apresentação lá fornecida indica uma etapa característica desta história. Contudo, segundo o autor, a história da palavra mundo fornece apenas o “aperitivo” do problema metafísico em torno de uma apreensão do problema do mundo. N’Os *conceitos fundamentais da metafísica* Heidegger abdica de repetir o que foi apresentado em reflexões anteriores, incluindo apenas de maneira genérica o que movimenta o problema do mundo. Afirma Heidegger que: “O ponto mais conhecido mostra-se na diferença entre Deus e mundo. O mundo é a totalidade do ente que não é divino e que se encontra fora do divino. Em sentido cristão, temos ao mesmo tempo o ente criado diante do incriado. Com isto o homem é também uma parte do mundo assim compreendido. O homem, contudo, não vale apenas como uma parte do mundo. Ele não advém no interior do mundo e o co-perfaz, mas também se encontra diante do mundo. Este encontrar-se diante de designa uma posse do mundo como o lugar em que o homem se movimenta, com o que ele discute, o que ele domina e ao que ele ao mesmo tempo serve, ao que ele se vê entregue. Assim resulta daí: o homem é 1. uma parte do mundo; 2. enquanto esta parte, ele é ao mesmo tempo senhor e servo do mundo.” HEIDEGGER, Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão (2003). p. 229.

⁶⁴ Ainda que se pretenda criticar o pensamento heideggeriano, não se pode perder de vista a sua originalidade e o seu ineditismo. Basta compararmos o conceito de “mundo”, por exemplo, em *Ser e Tempo*, com seu equivalente numa obra de um importante “representante” metafísico ocidental, por exemplo, as *Meditações Metafísicas* de Descartes. Enquanto este último tinha de *provar* a existência do mundo, depois de ter provado a existência de Deus e de si mesmo (o famoso *Cogito*), a reflexão heideggeriana *parte* do mundo, situando o *Dasein neste mundo*, e fazendo questão de mostrar o quão escandaloso era o tradicional problema metafísico!

às categorias que sustentam o impedimento do animal de acesso à mundaneidade permitida aos seres humanos.⁶⁵

Essa impossibilidade é marcada por uma zona de exceção que delimita uma distância intransponível que isola o animal do ente enquanto tal, cujo acesso é considerado *exclusivo* do ser-aí (*Dasein*) humano. É no “abismo ontológico entre *humanitas* e *animalitas*” (VALENTIM, 2018, p. 58.) que se exclui a animalidade da possibilidade de tecer um outro tipo relação com o mundo (humano) e com outros mundos. Junto com Valentim, percebe-se que mesmo o pensamento anti-humanista de Heidegger não é capaz de dar acolhida lado não-humano, ao destacar o primado ôntico-ontológico do ser-aí humano, por exemplo, paradoxal e precisamente, na *Carta sobre o Humanismo*⁶⁶ a Jean Beaufret sobre *Ser e Tempo*.

Nem por isso, todavia, a crítica heideggeriana deixa de manifestar um decisivo pendor “humanista”, que se revela sobretudo em relação ao que nela se compreende como não-humano. É que, mediante o rebaixamento ontológico da não-humanidade, a referida crítica visa inequivocamente ao favorecimento da essência do homem:

O pensamento em *Ser e tempo* é contra o humanismo. Porém, essa oposição não significa que tal pensar se bata para o lado contrário do humano [*auf die Gegenseite des Humanen*] e advogue o não-humano [*das Inhumane*], que ele defenda a inumanidade [*Unmenschlichkeit*] e degrade a dignidade do homem. Pensa-se contra o humanismo porque ele não alça suficientemente alto a humanidade do homem [*die Humanitas des Menschen*] (Heidegger, 2004: 330)

Mas será mesmo que a consideração filosófica do não-humano (*das Inhumane, das Unmenschliche*) seria mesmo prescindível para o esclarecimento da essência do homem? Suposto, contra Heidegger, que haja uma inumanidade própria ao homem como vivente, o propósito de elevar “suficientemente alto a sua humanidade (contrastada, na *Carta sobre o humanismo*, precisamente à animalidade) requeria, mais além, a *superação ontológica da vida enquanto dimensão cooriginária do humano*. de fato, a elevação da *humanitas* como “lugar da verdade do ser em meio ao ente” (Heidegger 2004: 332) é explicitamente acompanhada, no pensamento heideggeriano, pela redução do vivente (sobretudo, daquele “mais proximamente aparentado a nós”) a objeto do discurso “desumanizante” da metafísica. Assim tomada, a crítica parece propor a *alienação da inumanidade fática do homem*, operada juntamente com a *exclusão da humanidade virtual dos outros viventes*. (VALENTIM, 2018, p. 60-61)

⁶⁵ É interessante e elucidativo o comentário de Agamben a respeito da recusa da “igualdade” entre humanos e não-humanos. A partir da *privação* de um discurso significativo ao vivente animal, a humanidade, formada a partir desse *gesto de exclusão*, determina-lhe um sentido político que visa sobretudo salvaguardar o princípio da antropogênese, da “máquina antropológica” como projeto da ontologia fundamental. Citemos: “A ontologia ou filosofia primeira não é uma inócua disciplina acadêmica, mas a operação, em todo sentido fundamental, em que se leva a cabo a antropogênese, o devir humano do vivente. A metafísica está presa desde o princípio nesta estratégia: ela concerne precisamente àquele *metá* que cumpre e guarda a superação da *physis* animal em direção à história humana. Essa superação não é um fato que se cumpriu de uma vez e para sempre, mas um evento sempre em curso, que decide a cada vez em cada indivíduo acerca do humano e do animal, da natureza e da história, da vida e da morte.” (AGAMBEN *apud* VALENTIM, 2018, p. 154.)

⁶⁶ HEIDEGGER, M. Sobre o humanismo. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967. Nessa famosa carta, segundo a introdução do tradutor, “o humanismo deixa de ser um valor indiscutível” (p. 9).

Para Heidegger, a abertura ôntico-ontológica é acessível única e exclusivamente aos seres humanos, por conseguinte, as modalidades que estruturam a realidade do animal são incompatíveis com aquela “abertura”; aos animais é reconhecida uma abertura *própria*, caracterizada como “pobre” ou, com outras palavras, mais rudes: inferior. O involuntário antropocentrismo heideggeriano se insere numa tradição filosófica que insiste na diferença ontológica entre o animal humano e o não humano, portanto, deve-se destacar que ele não é o único a realizar essa distinção. A radical distinção humano-animal está situada no centro, não só da reflexão heideggeriana e de seu método fenomenológico, mas possivelmente no centro de toda a filosofia ocidental. Ao postular o ser humano como a “condição ôntico-ontológica da possibilidade de *todas* as ontologias” ou simplesmente, como “fundamento da possibilidade da metafísica”;⁶⁷ o que nada mais quer dizer do que entender o pensamento (ou a capacidade de colocar a questão digna de ser pensada – que é a questão do ser) como a atividade essencial do *Dasein*, Heidegger parece recair em cheio na tradição da metafísica, da qual ele tanto tentara escapar.

Aliás, não seria correto dizer que ele só tentou “escapar”, pois, na verdade, muito mais do que isso, ele tentou “desconstruir” essa tradição. Só para dar um exemplo ilustrativo aqui, na crítica que fez, em *Ser e Tempo*, a Descartes, o filósofo que, de maneira mais clara e distinta do que todos os demais, declarou que o homem era o “mestre e soberano de toda a natureza”. Como se sabe, Heidegger sempre se bateu contra essa tese arrogante e procurou incansavelmente destituir o ser humano desse lugar privilegiado no qual Descartes o pusera. Mas, não é simples tratar filosoficamente da relação dos humanos com a natureza e os animais, e com bastante frequência a filosofia recai involuntariamente nas múltiplas armadilhas de estruturas que a fundamentam, como é o caso, de novo, só para dar um exemplo, da oposição entre vida e espírito. O antropocentrismo remanescente aparece de modo evidente na análise heideggeriana da animalidade, ao comparar o mundo animal ao entendimento do humano. Nesta medida, o animal, que é pobre de mundo, é irrefutavelmente limitado em relação ao homem, que é “formador de mundo”, criador de mundo. Nessa perspectiva é inevitável que o animal permaneça numa posição de inferioridade, dado que o conceito de mundo, utilizado como parâmetro pelo filósofo, é o de mundo humano, a partir do olhar humano, onde o animal figura como um ente cerceados por limites insuperáveis.⁶⁸

⁶⁷ HEIDEGGER, *Ser e Tempo apud VALENTIM*, 2018, p. 155. Grifo nosso.

⁶⁸ As discussões em torno de Jacob Von Uexküll e sua noção de *Umwelt* realizadas no capítulo anterior já nos dão uma saída alternativa contra o reducionismo antropocêntrico de Heidegger a respeito da noção de mundo. Em oposição a um único mundo do qual apenas o homem é seu

Uma das consequências inevitáveis desse posicionamento seria a mentalidade anti-ecológica que reflete as atitudes do homem ocidental formador de mundo - e *possuidor* daquilo que forma - em relação ao meio ambiente e aos animais. No entanto, Heidegger parecia já estar atento a esse tipo de crítica, tanto que, em certa passagem d'*Os conceitos fundamentais da metafísica*, defendeu-se contra a denúncia de que suas teses sustentavam um ponto de vista depreciativo ou negativo acerca dos animais.

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

O animal é pobre de mundo. Ele tem menos. Menos o quê? Algo que lhe é acessível, algo com o que ele pode lidar enquanto animal, pelo que ele pode ser afetado enquanto animal, com o que ele pode se encontrar em ligação enquanto um vivente. Menos em comparação com o mais, em comparação com a riqueza, da qual dispõem as relações do ser-aí humano. (HEIDEGGER, 2003, p. 249.)

e mais:

Mas esta depreciação corrente não é apenas questionável na relação entre animal e homem, carecendo assim de prova quanto ao direito, aos limites e à aplicabilidade. A questionabilidade subsiste também para o julgamento no *interior* do reino animal. Em verdade, também aqui estamos acostumados a falar de animais superiores e inferiores. No entanto é um equívoco fundamental achar que amebas e infusórios são animais mais imperfeitos do que animais como elefantes e macacos. Todo e qualquer animal, toda e qualquer espécie animal é tão plena quanto outra. Por tudo o que foi dito torna-se evidente que, desde o princípio, o discurso da pobreza de mundo e da formação de mundo não deve ser tomado no sentido de uma ordem de valores depreciativa. (HEIDEGGER, 2013, p. 251.)

Ora, se o próprio autor nos adverte quanto ao risco de compreender negativa ou pejorativamente a noção de “pobreza”, pois vimos Heidegger afirmar quase literalmente que não pretende defender a superioridade do homem em relação ao animal e nem mesmo dos animais entre si, como constatar e diagnosticar o antropocentrismo das teses heideggerianas? Se ele fala em “questionabilidade” (que quer dizer: pôr em dúvida), em “falta de provas quanto ao direito e a aplicabilidade” daquela “depreciação corrente”? Heidegger está chamando atenção para a “depreciação” que é “corrente”, isto é, comum, que está presente no senso comum, na inautêntica cotidianidade. Ele não está de acordo com essa “depreciação”.

formador e legislador, opõe-se uma multiplicidade de mundos animais nos quais os viventes não-humanos são plenos agentes formadores.

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

Retomando sua tese tripartida, podemos afirmar que tem mundo aquele que tem acesso ao ente em sua totalidade. Em primeiro lugar, caberia a pergunta o que quer dizer “o ente na totalidade”? A reunião de todos os entes quer dizer “ser”? E o que significa “ter acesso ao ente em sua totalidade”? Significa a capacidade de transcender a si mesmo? A possibilidade de questionar, pôr a questão? A questão é um modo de acesso ao ente na totalidade? Trata-se de conhecer? Não temos muita clareza com relação às noções heideggerianas. Em todo caso, tomamos coragem para prosseguir, junto com o filósofo, concluindo que a pedra não pode ter mundo, porque a pedra não é capaz de “transcender”, ir além dos entes, com os quais ela se “relaciona”, nesse sentido, ela não tem “acesso” aos entes. O animal, por sua vez, é pobre de mundo: possui um tipo de acesso aos entes do mundo, todavia, é um acesso limitado - os animais não são capazes de conceber os entes enquanto entes. Diante destas teses, que tipo de crítica é possível? Uma primeira possibilidade de resposta é manter uma crítica não só para o que Heidegger compreende por animalidade, mas também lançar um olhar crítico à sua noção de humanidade.⁶⁹

Dois hipóteses podem nos guiar nesta reflexão: conceber a pobreza de mundo referente a animalidade como uma diferença quantitativa em relação ao mundo humano, ou compreender a diferença do ponto de vista qualitativo. De acordo com a primeira hipótese seria um caso de distinção de grau: o animal não é *Weltloss*, ele participa do mundo humano,

⁶⁹ Essa é a crítica que, por exemplo, Jacques Derrida apresenta em *Do Espírito*, onde o filósofo afirma a hipótese das diferenças - que reiteramos em nosso texto -: uma de grau, portanto, quantitativa, e outra qualitativa, de diferença mesma da relação de acesso ao mundo pelo animal. Cf. DERRIDA, J. *De l'esprit : Heidegger et la question*. Paris: Galilée, 1987.

porém em uma escala bastante reduzida. O que implica dizer que o animal possui um acesso àqueles entes que estão disponíveis abundantemente ao homem, mas tal acesso não constitui um grau elevado de complexidade.

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

O animal, diferente em essência do homem, é pobre de mundo pois também é pobre de espírito. O mundo ao qual Heidegger usa como referência para suas três teses é o mundo do espírito, ou seja, aquele do acesso ao ente enquanto tal, acesso que só é possível pela transcendência. Ao estabelecer uma diferença essencial entre *animalitas* e *humanitas*, nos parece que o *Dasein* de Heidegger é exclusivamente “humano”, isto é, jamais *Dasein* animal.⁷⁰ Apenas esse mundo-do-espírito poderia garantir a grandeza do demasiadamente ser-aí humano. A categoria de espírito constitui o grande fator diferenciador (qualitativo) do animal e do humano. Assim, a tese mediana sublinhada por Heidegger que é apresentada n’*Os conceitos fundamentais da metafísica* (o animal no medium entre a pedra e o homem) permanece tributária dos pressupostos teleológicos e não consegue impedir implicações bastante questionáveis. A forma como é fundamentada a noção de mundo nas *teses* revela que a metafísica ocidental ensinou, principalmente, a viver *dentro* do espírito como determinação da humanidade do homem. Ao contrário, salientamos que deveríamos aprender como os animais a *viver fora do espírito*, qualificando o seu não-lugar na ontologia fundamental como *extramundandade*.

As consequências da inflexão existencial da ontologia são drásticas, tanto para modos humanos quanto para modos não-humanos de ser: se a humanidade constitui o “lugar do ser”, os entes outros, não-humanos, têm o seu próprio ser determinado prioritariamente em função de possibilidades humanas de existência ou “ser-no-mundo”. [...] No limite, todo vínculo de ser - entre o humano e o humano, entre o humano e o não-humano e até mesmo entre o não-humano e o não-humano - remete à relação compreensiva que somente o homem mantém com o ser enquanto tal, como à sua suprema condição: a “transcendência”, pela qual o ser aí humano ultrapassa todos os outros entes em direção ao seu mundo (HEIDEGGER, 1990: 194-195) (VALENTIM, 2018, p. 156)

⁷⁰ Não custa recordarmos, junto com von Uexküll que o conceito de *Umwelt*, mais precisamente o par *indivíduo-Umwelt*, distancia-se do *Dasein* heideggeriano por problematizar as múltiplas diferenças e as variações de acesso ao(s) mundo(s) entre as espécies.

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

Para Heidegger os animais podem ter mundo, mas se trata de uma potência não realizada, donde atesta-se que sua pobreza vem justamente dessa possibilidade não-realizada. Será que poderíamos dizer que o homem também pode ser pobre de mundo? Afinal ele também tem potencialidades que não se atualizam e não se requalificam. Qual é também a contrapartida ontológica e política que subjaz na antropogênese dos *Conceitos fundamentais da metafísica*? Para Valentim, a ontologia fundamental heideggeriana busca de diversos modos dizer que o homem jamais pode ser cativo da condição de um animal, e para tanto, demonstra-se como *antropogenética* e orientada pela autorreferencialidade da essência humana:

Mas, ao fazer da formação de mundo uma possibilidade exclusivamente humana, o filósofo trata a tese da pobreza de mundo dos animais não-humanos, a cuja aceitação “nós, homens”, estaríamos metafisicamente obrigados, como se ela não traduzisse por si só um laço social de dependência, oculto sob o aspecto da necessidade essencial: a pobreza de mundo do animal como contrapartida ontológico-política da soberania do homem formador de mundo. (VALENTIM, 2018, p. 158.)

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

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

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

Com a noção de extramundandade - algo como *Ausserweltlichkeit* -, propõe-se que os limites do que “é” não equivalem aos do mundo existencialmente formado (Welt). Longe de significar o puro e simplesmente inefável, extramundano é um nome possível para o que não tem lugar na ontologia fundamental, um caráter “ontológico” que não seja determinado *a priori* em função do projeto humano de ser, o ser-no-mundo. (VALENTIM, 2018, p. 159.)

A escolha por tratar a animalidade em geral sem os devidos cuidados denota o essencialismo implícito na fundamentação conceitual de Heidegger. Entes minerais, animais e humanos mantêm relações qualitativas de natureza diversa com o mundo, relações que também são a condição e critério para a classificação deles. Devido ao fato (ou crença) de o homem ocupar o topo desta suposta hierarquia ontológica como formador de mundo e dotado de acesso ao ente enquanto tal, encontra-se salvaguardado do outro lado da fronteira que o separa da animalidade. O conceito de mundo, portanto, conduz a essa cisão radical, pois trata-se de um conceito cuja estrutura sustenta a diferença essencial do homem: o acesso exclusivo ao ente enquanto tal. Apesar da sua novidade, o conceito heideggeriano de mundo acaba por desvelar sua origem antropocêntrica, sustentando assim, o traço ontológico que diferencia (e eleva sub-repticiamente) o humano.

Se por um lado o animal se encontra capturado em seu meio natural numa espécie de entorpecimento que o exclui do acesso ao ente enquanto ente, por outro a capacidade de configurar o mundo encontra-se ancorada exclusivamente no humano. A condição privativa associada à conduta do animal é negativa em relação à abertura de mundo humana, estando “entorpecido” pelo seu ambiente, o vivente não humano não é capaz de transcender, não tem acesso, portanto, segundo Heidegger, ao “aberto”, no qual o ente se apresenta em sua totalidade.

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

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

A exclusão da vida animal foi um elemento fundamental na própria construção da ideia de homem ao longo da história do ocidente. Enquanto a vida qualificada espiritualmente é a do homem, a do animal é a vida biológica simples. O projeto da ontologia heideggeriana exclui qualquer possibilidade de participação ou aliança do não-humano. Valentim chega a escrever que, a fim de “garantir a centralidade ontológica do homem existente”, a filosofia ocidental destruiu, aniquilou e aboliu “as potências contra-existenciais (natureza, vida, animalidade, sobrenatureza, spectralidade etc.)”. (VALENTIM, 2013, p. 156) O confronto entre a perspectiva animal e a tradição filosófica antropocêntrica alcançará somente uma dimensão epistemológica? Conflito entre conhecimento e ignorância? Entre pensado e impensado? Ou tomará as proporções de um conflito entre a vida e a morte?

O que significará pensar o impensado, isto é, pensar o animal? Tratar-se-á de pensar a partir de um lugar diferente da metafísica ou apenas orientá-la aos questionamentos que ela sempre recusa em tomar para si? Diante do animal como rastro do impensado, o ser humano sempre foi concebido como uma exceção; uma definição negativa do animal pressuposta, a

fim de encará-lo num automatismo incapaz de apreender o ambiente em que ele se encontra. Apesar de sua aguda crítica e até mesmo de sua posição “anti-humanista”, o resultado da análise heideggeriana não difere muito da tradição filosófica e científica ocidental para quem o animal não passa de um organismo vivo dotado de reflexos muito semelhantes aos humanos, mas que não dispõe, contudo, desse “algo mais”, espiritual, suficiente para uma abertura de sentido.

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

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

Acontece que na virada de pensamento, ao nos voltarmos para a vida animal, nós não apenas a contemplamos do alto de nossos pretensos privilégios, e nem a seguimos a uma distância que possa parecer prudente, é *ela que nos olha*. Como reagir diante do olhar desse absolutamente outro? Veja que incômodo: ele também tem seu ponto de vista sobre mim! Nada nos fará pensar tanto nessa alteridade radical quanto estar diante do olhar de um animal. Eis uma brecha de dignidade do organismo vivo! De um ser que nos compele ao gesto ético

precisamente no momento em que poderíamos torná-lo inconcebível, no ponto em que a virada de experiência a respeito deste poderia voltar a ser, mais uma vez, reduzida ao instrumentalizável. A viabilidade desse gesto ético e liminar frente à alteridade absoluta do outro até então impensado, parte do reconhecimento de sua nudez ontológica.

Diante desse olhar, emudecemos constrangidos. Passaremos agora a verificar que tal denegação, a saber, que o animal possa nos olhar, contra a cegueira ontológica do antropocentrismo, não consiste em um gesto teórico simples. Longe disso! Ela institui uma série de problematizações em torno dos “próprios do homem”, em torno da relação de uma humanidade ciumenta a sua condição. Gesto ético e biopolítico que possibilita a desconstrução da especificidade do animal reformulando a capacidade de ele nos ver e do nosso modo de vê-lo. Se ele pode nos ver, então, é necessário e urgente saber que ele também sofre? Essa é apenas um primeiro passo para nos aprofundarmos, ante a vulnerabilidade que expõe os dois agentes do problema, colocando-nos na mesma condição - por que não, no mesmo mundo? - que compartilhamos com os animais.

Não é acidental que filósofos, como Derrida por exemplo, se ponham em busca dessas zonas de liminaridade, nas quais este outro se faz presente em sua absoluta alteridade. Seguir esse pensamento consiste em tentar rasurar os limites, dobrar sua linearidade, multiplicar suas figuras e ensaiar uma liberação da animalidade.

Ao agirmos nessa zona de liminaridade estamos expostos a constrangimentos, estranhezas e incômodos, pois trata-se de uma região onde o fantasma do animal aparece clamando por reconhecimento e justiça, obrigando-nos a denunciar a violência que funda o antropocentrismo. O animal demanda um tipo de investimento reflexivo que se contrapõe à economia humano-animal cujas bases fundacionais sustentam a metafísica. Ele nos alerta que a ferida aberta na liminaridade do humanismo não pode se fechar, pois a partir dessa abertura surge um gesto ético no qual nem humanos nem animais estão mais enclausurados; ambos estão livres da perspectiva transcendente, que sempre os distanciou dos urgentes desafios éticos e ambientais do mundo que compartilhamos.

4. O ANIMAL QUE VEMOS, E O QUE NOS OLHA.

“Ter o olho no olho do jaguar
Virar jaguar”⁷¹

“Quem diz que a vida importa menos para os animais do que para nós nunca segurou nas mãos um animal que luta pela vida. O ser inteiro do animal se lança nesta luta, sem nenhuma reserva [...] Não faz parte do modo de ser do animal experimentar horrores intelectuais: todo o seu ser está na carne viva.”⁷²

O zoológico é um exercício da soberania humana sobreposta ao animal. A zoo-logia participa da estruturação da pólis, que enxota o animal para o lado da vida não qualificada; em outras palavras, vida que é “matável”, por natureza - em oposição a ser “sacrificável”, por cultura.⁷³

4.1 “Por que olhar os animais?”

A questão do ser *visto* pelo outro é abordada pelo pensador inglês John Berger em seu texto *Porquê olhar os animais?*⁷⁴. Segundo Berger, a relação com o outro é experimentada pelo olhar: o animal é a princípio aquele me olha. Em oposição ao olhar objetificante, que seria um dos efeitos que a ruptura de Descartes produziu e que fez desaparecer uma espontânea relação homem-animal. A experiência do absolutamente permanece inacabada se não houver a experiência de ser olhado pelo outro. Mas quem é esse outro animal? O animal é aquele que tem um rosto, e que nos olha de tal modo que sentimos a responsabilidade de respondê-lo. Essa reciprocidade entre olhar e ser visto inverte de modo inovador a concepção tradicional de encontrar esse outro. E isso constituirá para nós em um inquietante incômodo. Nesse caso, o que é percebido não é um mero objeto da visão, mas um outro sujeito da visão, em posição relativa, para qual eventualmente os humanos podem se tornar os objetos. O encontro com o animal desafia a narrativa de um conhecimento objetivo daquilo que costumamos entender por natureza.

⁷¹ VELOSO, CAETANO. Versos da canção O império da lei. Álbum Abraço (2012).

⁷² COETZEE, J.M. A vida dos animais. Trad. José Rubens Siqueira; introdução e organização de Amy Gutmann - São Paulo: Companhia das letras, 2002. p. 78.

⁷³ MASSUMI, Brian. O que os animais nos ensinam sobre política. Trad. Francisco Trento, Fernanda Mello, São Paulo, n-1 edições, 2017, p. 132

⁷⁴ BERGER, John. *Por que olhar os animais?*. Sobre o olhar, Ed. Gustavo Gili, Barcelona, trad. Lya Luft, 2003.

O que vemos e o que nos olha no animal é a certeza de ter um corpo, e ter um corpo é como retornar à animalidade da qual o homem sempre procurou se distinguir. Em *Por que olhar os animais?* Berger comenta a respeito da ruptura histórica com os animais que habitam a imaginação humana ora como semelhantes, ora como dessemelhantes.

O século XIX, na Europa ocidental e na América do Norte, viu o início de um processo que hoje está sendo completado pelo capitalismo corporativo do século XX, que rompeu toda a tradição que previamente mediava entre homem e natureza. Antes dessa ruptura, os animais constituíam o primeiro círculo do que rodeava o homem. Talvez isso já sugira uma distância efetiva. Eles estavam no centro do universo, junto com o homem. Essa centralidade naturalmente era econômica e produtiva. Fosse quais fossem as mudanças os homens dependiam dos animais para alimento, trabalho, transporte e roupa. (BERGER, 2003, p. 12.)

E a seguir afirma que:

Mas supor que os animais só entraram na imaginação humana na forma de carne, couro ou chifre, é projetar uma atitude do século XIX que recuasse através de milênios. Os animais entraram na imaginação primeiro como mensageiros e promessas. Por exemplo, a domesticação do gado não começou como simples busca de leite e carne. O gado tinha funções mágicas, às vezes oraculares, outras sacrificiais. E a escolha de uma dada espécie como mágica, domesticável e alimentícia, era originalmente determinada pelos hábitos, a proximidade e o “convite” dos animais em questão. (BERGER, 2003, p. 12)

Assim, devemos compreender que o olhar desse outro, o outro animal, é um olhar que não deve ser confundido como uma mera reação mecânica. A visão do animal é um direcionamento que chama uma responsabilidade. Assim se configuram duas perspectivas da relação dos humanos como os animais. A primeira reflete o pensamento tradicional tipicamente hierárquico e binário, que reduz animais a coisas, objetos vistos pelo sujeito humano, mas que não vêem. E a segunda, por sua vez, é aquela que procura trazer o animal para dentro das decisões éticas e políticas surpreendendo o homem quando este o olha sobre um abismo de não-compreensão semelhante.⁷⁵

“Os animais nascem, têm sentimentos e são mortais. Nessas coisas se parecem com o homem, na sua anatomia superficial - menos na anatomia profunda - em seus hábitos, em seu tempo, em suas capacidades físicas, eles diferem do homem. São um tempo parecidos e semelhantes.” (BERGER, 2013, p. 12)

⁷⁵ Cf. PAIXÃO, R. L. Sob o olhar do outro. Derrida e o discurso da ética animal. Sapere Aude – Belo Horizonte, v.4 - n.7, p.272-283 – 1º sem. 2013

Foi um imenso descaso que, ao longo da tradição de pensamento, salvo algumas exceções como Montaigne, que por conta de uma lógica que atravessa toda a história da humanidade: aos animais foi negado esse *olhar que fala*, mais precisamente o direito e o poder de dar uma resposta ao nosso juízo inquiridor. A partir da cassação da capacidade de *responder*, que dentre outras coisas foi definida como um *próprio do homem*, estabeleceu-se a fronteira que ontológica e historicamente nos distanciou do animal. Se até agora nos preocupamos em discutir sobre a fronteira entre esses dois territórios, de um lado o homem e de outro o animal, não é por ambicionar cegamente que não existam limites entre as espécies, mas é por acreditar na existência de outros limites. Aliás, percebemos que não há somente um único limite entre o humano e o não-humano, mas que há, nas formas de organização do que é vivo, muitas fraturas, heterogeneidades e diferenciações que questionam a existência desse singular genérico contido na ideia de “o” animal.

Considerando que outrora esse “um” era indivisível, um só conjunto supostamente homogêneo, aquele do animal em geral; agora nos encontramos engajados na tentativa de evidenciar a multiplicidade de seres animais, desmantelando a tradicional distinção humano-animal. Destarte, como um existência rebelde a todo conceito:

Os olhos de um animal quando observam um homem são atentos e precavidos. O mesmo animal pode olhar outras espécies da mesma forma. Ele não reserva um olhar especial para o homem. Mas o seu olhar não será reconhecido como familiar por nenhuma outra espécie senão o homem. [...] O animal o escrutiniza sobre o estreito abismo da não-compreensão. É por isso que o homem pode surpreender o animal. Mas o animal - mesmo domesticado - também pode surpreender o homem. O homem também olha sobre um abismo de não-compreensão semelhante embora não idêntico. E isso acontece aonde quer que ele olhe. Ele está sempre olhando por sobre a ignorância e o medo. E assim, quando ele está *sendo visto* pelo animal, está sendo visto como aquilo que o cerca é visto por ele. Seu reconhecimento disso é que torna familiar o olhar do animal. Mas o animal é distinto, e nunca pode ser confundido com o homem. Assim atribui-se um poder ao animal, comparável com o poder humano, mas jamais coincidente com ele. O animal tem segredos que, diferente dos segredos das cavernas, montanhas e mares, são dirigidos especificamente ao homem. (BERGER, 2003, P. 12)

A associação pode tornar-se mais perceptível através de um exercício comparativo entre os olhares de um animal com o de um homem. O olhar estabelecido entre dois homens tem seus abismos sempre recobertos pela linguagem. Mesmo que o ato seja um incômodo, a existência da linguagem permite a confirmação de um pelo outro. É assim que a linguagem permite que os homens levem em conta uns aos outros, e igualmente a si mesmos.

“Nenhum animal confirma o homem, nem positiva nem negativamente.” (BERGER, 2003, p 12) A falta de linguagem em comum é o que garante sua diferença e sua exclusão (do) e em relação ao homem. Mas é justamente por causa dessa diferença que a vida de um animal, em nenhum momento, se confunde com a de um homem, mas segue paralelamente à dele. Apenas no evento da morte as linhas paralelas se reúnem. “Com suas vidas paralelas, os animais oferecem ao homem um companheirismo diferente daquele oferecido por qualquer troca humana. Diferente porque é um companheirismo dedicado à solidão do homem como espécie.” (BERGER, 2003, p. 14)

Quais são os segredos da semelhança e da diferença entre o animal e o homem? Para John Berger a existência desses segredos foi reconhecida assim que o homem interceptou um olhar animal. E o interesse da antropologia pela passagem da natureza à cultura não deixa de ser uma forma de responder essa pergunta. Contudo, Berger anuncia uma resposta geral marcada por um dualismo presente em nossa relação com o outro-animal.

Todos os segredos eram sobre animais como uma mediação entre o homem e sua origem. A teoria evolucionária de Darwin, indelevelmente marcada pelo século XIX europeu, mesmo assim pertence a uma tradição quase tão velha quanto o próprio homem. Animais intermedeiam entre o homem e a origem deles porque eram ao mesmo tempo semelhantes ao homem e diferentes dele. (BERGER, 2003, p.14)

O lugar dos animais sempre foi simultaneamente lá e aqui. O que sabemos sobre eles também foi considerado um índice de nosso poder, e por isso, um índice que nos separa deles. À medida que sabemos deles, eles se distanciam cada vez mais. Os indícios desse dualismo permanecem na relação entre aqueles que alcançam um grau de intimidade e empatia, mas que também dependem dos animais⁷⁶. “Um camponês gosta do seu porco e fica contente ao

⁷⁶ O filósofo Gary Francione, conhecido por seu trabalho sobre os direitos animais, sendo um pioneiro na teoria de direito animal abolicionista cuja base moral é o veganismo, identifica o que ele chama de “esquizofrenia moral” quando se trata da relação com animais não-humanos. O modo confuso e ilusório de pensarmos sobre os animais em termos sociais e morais. Ele afirma que isso se deve à maneira conflitante e incoerente de olhar para os animais como membros da família ao mesmo tempo que são a refeição para o jantar. Essa objetificação do outro viola diretamente o princípio de igual consideração. Se por um lado dizemos que levamos os interesses do animal a sério, por outro, devido ao fato de alguns animais nos serem propriedade, eles permanecem sendo coisas que não têm outro valor fora aquele que nós escolhemos lhe dar, e o interesse de protegê-los acontece apenas quando isso nos traz um benefício, ordinariamente econômico. De acordo com a perspectiva abolicionista de Francione, para dar importância moral aos animais, é necessário que eles não sejam tratados como coisas e, portanto, que não possam ser nossa propriedade. Se vivemos num tempo em que reina uma esquizofrenia moral, é porque também vivemos uma esquizofrenia jurídica: elaboramos leis para proteger os animais não-humanos de ações cruéis, mas limitamos a interpretação dessas leis apenas aos animais que possuem maior valor econômico vivos do que mortos. Nossa esquizofrenia moral e jurídica permite a exploração regulamentada destes animais não-humanos, ao mesmo tempo em que dizemos lutar por sua proteção e preservação. Além disso, nossa esquizofrenia moral causa uma enorme confusão quanto ao status moral dos não-humanos. A disparidade entre o que nós dizemos sobre os animais e como realmente os tratamos só será

salgar a sua carne. O que é significativo, e é tão difícil para o estranho urbano entender, é que as duas afirmações nessa frase se ligam por um *e*, e não por um *mas*”⁷⁷

Em seu texto, John Berger nos mostra como a metáfora animal foi um recurso indispensável para revelar uma proximidade entre as espécies, e que sem o *exemplo* de animais seria improvável descrever eventos como aqueles narrados por Homero n’ *A Ilíada*.⁷⁸

A correlação de vidas semelhantes e dessemelhantes permitiram aos seres humanos, inspirados pelos animais, darem respostas às primeiras perguntas. É razoável afirmar que a primeira metáfora tenha sido a do animal. Quem sabe se o primeiro tema da pintura e a linguagem de caráter figurativo não induziram o com seus motivos o homem a falar? É possível que a relação entre seres humanos e os animais tenha dado origem à metáfora, como um modo de partilhar o mundo que lhes era, ao mesmo tempo, comum e diferente. Talvez, as primeiras metáforas se parecessem com signos animais que foram utilizadas para esquematizar a experiência do mundo. Esses signos animais apropriados pela linguagem humana permanecem ambíguos.

Animais vieram de além do horizonte. Seu lugar era lá e aqui. Da mesma forma, eram mortais e imortais. O sangue de um animal corria como o sangue humano, mas sua espécie era mortal, e cada leão era Leão, cada boi era Boi. Isso - talvez o primeiro dualismo existencial - se refletia no tratamento dados aos animais. Eram sujeitados e adorados, criados e sacrificados. (BERGER, 2003, p. 14)

Os exemplos metafóricos são infundáveis. Ao longo dos tempos os animais deram as explicações, emprestando seus nomes a uma qualidade que na sua essência era misteriosa. A capacidade para o pensamento simbólico - lembrando que os animais foram os primeiros símbolos - foi historicamente tomada como aquilo que distinguia o homem em relação a estes. Ao citar um trecho de *História dos Animais*, o escritor britânico nos alerta

resolvida quando a perspectiva de igual consideração derrubar o muro do especismo e colocar em termos de igualdade os direitos de seres sencientes. Cf. FRANCIONE, Gary. Introdução aos direitos animais. São Paulo, Editora Unicamp, 2014.

⁷⁷ BERGER, *op cit*, p. 14.

⁷⁸ “O livro XVII da *Ilíada* começa com a cena em que vemos Menelau parado diante do cadáver de Pátroclo para evitar que os troianos o saqueassem. Homero usa animais como referências metafóricas, para mostrar, como ironia ou admiração, as qualidades excessivas ou superlativas de diferentes momentos. Sem o exemplo de animais, teria sido impossível descrever tais momentos. “Menelau defendia o corpo dele como uma vaca assustada, parada sobre o primeiro bezerro que trouxe ao mundo”. Um troiano o ameaça, e ironicamente Menelau grita para Zeus: “Você já viu arrogância igual? Conhecemos a coragem da pantera e do leão e do feroz javali, a mais confiante e fogosa das feras, mas parece que isso não é nada comparado à bravura desses filhos de Pantos...!” Então Menelau mata o troiano que o ameaçava, e ninguém se atreve a se aproximar dele. “Era como um leão da montanha que acredita em sua própria força e salta sobre o melhor vitelo num rebanho que pasta. Quebra seu pescoço com suas mandíbulas poderosas, e depois o despedaça e devora seu sangue e entranhas, enquanto ao seu redor os pastores e seus cães fazem um grande alarido mas também distância - terrivelmente amedrontados com ele, mas nada os faria chegarem perto” BERGER, 2003 . p. 16-17

preciosamente que o filósofo grego Aristóteles foi o primeiro a sistematizar a relação comparativa entre homem e animal:⁷⁹:

Na grande maioria dos animais há traços de qualidades e atitudes físicas que são mais marcadamente diferentes no caso dos seres humanos. Pois assim como indicamos semelhanças nos órgãos físicos, em vários animais observamos gentileza e ferocidade, brandura ou agressividade, coragem ou timidez, medo ou confiança, bravura ou covardia, e, quanto à inteligência, algo parecido com sagacidade. Algumas dessas qualidades no homem, comparadas com as qualidades correspondentes em animais, só diferem quantitativamente: quer dizer, o homem tem mais ou menos dessa qualidade, e um animal tem mais ou menos de outra; outras qualidades no homem são representadas por qualidades análogas e não idênticas; por exemplo, assim como no homem encontramos sabedoria, conhecimento e sagacidade, em certos animais existe alguma outra potencialidade natural parecida com elas. A verdade dessa afirmação será melhor entendida se observarmos fenômenos da infância: pois nas crianças vemos traços e sementes do que um dia se estabelecerá como hábitos psicológicos, embora psicologicamente uma criança nesse período não se distingue muito de um animal...” (ARISTÓTELES apud BERGER, 2003, p. 17.)

Podemos observar na leitura desse trecho um tom demasiado antropomórfico, visto que nele qualidades morais tipicamente humanas são atribuídas aos animais. São os zoólogos comportamentalistas que mais fazem esse tipo de objeção. De fato, o antropomorfismo caracterizava essencialmente a relação entre homem e animal até os dias atuais. Em meio as rupturas teóricas decisivas responsáveis por internalizar o dualismo velado na relação humana com animais, - a separação entre corpo e alma, a submissão dos corpos às leis da física e da mecânica que reduziram o animal sem “alma” ao símile de uma máquina - o antropomorfismo era um resquício do uso do animal como metáfora.

⁷⁹Cf. MACIEL, E. M. Zoopoéticas Contemporânea.

link: <http://revistas.iel.unicamp.br/index.php/remate/article/viewFile/3335/2811>. “Se, na Antigüidade clássica, coube a Esopo, com suas fábulas moralizantes, a tarefa de levar os animais (convertidos em metáforas do humano) para o campo exclusivo da ficção, inaugurando uma vertente zooliterária que atravessará os séculos com seu tom sentencioso e proverbial, foi *A história dos animais*, de Aristóteles, o primeiro grande compêndio científico-literário sobre o reino zoológico, no qual os animais são tratados como animais, a partir de uma abordagem minuciosa que conjuga pesquisa, esforço taxonômico e imaginação criadora. Aristóteles inaugura, assim, não apenas a tradição enciclopédica, de feição científica, a que se filiarão Plínio o Velho, Santo Isidoro e Lineu, como também a dos catálogos descritivos de animais reais e fantásticos, conhecidos como bestiários, que proliferarão na Europa a partir da Idade Média. Nesse sentido, *A história dos animais* apresenta um duplo caráter: o taxonômico e o ficcional. Resultado de uma minuciosa investigação bibliográfica, conjugada a observações empíricas, informações recolhidas de outras pessoas, referências mitológicas, lendas e conjecturas do próprio autor, a enciclopédia aristotélica esquadrinha o mundo animal por vias distintas, tangenciando, muitas vezes, o fantasioso, como se vê sobretudo no livro IX, onde o filósofo se detém no comportamento e costumes dos bichos, nas virtudes e habilidades que eles possuem, bem como nas relações que eles mantêm entre si. Ele trata, inclusive, das inimizades entre vários deles, como entre a águia e a serpente, o lobo e o asno, o touro e a zebra, a salamandra e a aranha, valendo-se de descrições bastante literárias e, por vezes, insólitas. (cf. ARISTÓTELES, 1990, 477-483) Para não mencionar a inclusão que ele faz do dragão e da mantícora – seres fabulosos – no rol das bestas investigadas no compêndio”

Uma das consequências dessa ruptura teórica, que ocorreu decididamente com Descartes, foi o desaparecimento gradativo dos animais ao longo da história moderna, e se hoje vivemos sem eles, o antropomorfismo é o resíduo dessa relação que nos torna próximos a eles, ainda que distantes. A ambiguidade de nossa relação com os animais não-humanos é percebida quando, apesar de classificarmos animais e suas capacidades, a partir do modelo cartesiano da máquina, sustentamos uma espécie de ternura ou falsa empatia que reabilita superficialmente, o vínculo antropomórfico. Talvez, seja um modo de reclamar a presença do animal após sua perda, a partir de uma condição nostálgica que o aprisiona num passado já em vias de desaparecimento. A criação do zoológico representou a elevação de um monumento à impossibilidade de qualquer reencontro com a animalidade⁸⁰.

O que o homem tem de fazer para transcender o animal, para transcender o mecânico dentro de si mesmo, e aquilo a que leva a sua espiritualidade singular, é muitas vezes a angústia. E assim, por comparação e apesar do modelo da máquina, o animal lhe parece gozar de um tipo de inocência. O animal foi esvaziado de experiências e segredo, e essa “inocência” recém-inventada começa a provocar no homem uma espécie de nostalgia. Pela primeira vez os animais são colocados num passado que vai desaparecendo. (BERGER, 2003, p.18.)

Ainda que essa nostalgia em relação aos não-humanos tenha sido uma invenção moderna, mais tarde, após os primeiros estágios da revolução industrial, nas denominadas sociedades pós-industriais, os animais passaram a ser tratados como matéria bruta: por exemplo, consumidos como alimento, eles são processados como verdadeiras mercadorias. Assim, o rebaixamento do animal acompanha tanto uma história teórica quanto econômica responsável por sua marginalização na cultura antrópica, muito mais complexa do que sua marginalização física. Esse processo de desqualificação culmina na ambiguidade, ou mesmo no paradoxo da domesticação, que consiste na prática de manter os animais independentemente de sua utilidade como *animais de estimação*.

⁸⁰ John Berger utiliza comentários do naturalista francês Buffon sobre um castor para sustentar sua classificação como “monumento da inteligência animal”: “No mesmo grau em que o homem se alçou acima do estado da natureza, os animais caíram abaixo dele: conquistados e transformados em escravos ou tratados como rebeldes e espalhados à força, suas sociedades desapareceram, sua engenhosidade tornou-se improdutiva, suas artes experimentais desapareceram; cada espécie perdeu suas qualidades gerais, todas retendo unicamente suas capacidades distintas, desenvolvidas pelo exemplo, imitação, educação e, em outros casos, por medo e necessidade, na constante vigília para sobreviver: Que visões e planos podem ter essas almas escravas, essas relíquias de um passado sem poder? Só vestígios de seu engenho outrora maravilhoso permanecem em locais bastante desertos, desconhecidos do homem por séculos, onde cada espécie usava livremente suas capacidades naturais aperfeiçoando-as em paz dentro de uma comunidade duradoura. Os castores são talvez o único exemplo remanescente, o último monumento àquela inteligência animal...” BERGER, 2003. p. 18-19.

“O animal de estimação oferece ao seu dono um espelho para uma parte dele que de outra forma jamais seria refletida” (BERGER, 2003, p.21). Porém, com a perda da autonomia de uma das partes dessa relação, desaparece o paralelismo e a possibilidade de uma alteridade particular portadora de sentido que outrora mobilizava o modo de relação e produção de mundo. Por isso, a importância de uma crítica capaz de mobilizar uma posição moral diferente, como ponto de partida para um debate epistemológico, cuja intenção será a de formular uma nova visão sobre essa controversa composição de mundo humanos e animais.

Em vez de liberados, os animais foram capturados por outras categorias, “de modo que a categoria animal perdeu sua importância central. Em geral foram cooptados dentro da família e do espetáculo” (BERGER, 2003, p. 21) Na ideologia que acompanha a domesticação, os animais são sempre os observados, e o fato de que eles também nos podem observar perdeu todo o significado e consideração. Segundo essa visão, a vida de um animal se torna um ideal meramente observável para ser internalizado como sentimento, um ponto de partida para um devaneio em torno de um desejo reprimido. A ambiguidade ainda permanece: “Eles são os objetos de nosso conhecimento sempre crescente. O que sabemos sobre eles é um índice de nosso poder, e assim é um índice do que nos separa deles. Quanto mais sabemos, mais distante eles ficam.” (BERGER, 2003, p. 22)

Segundo Berger, a natureza é um conceito de valor, mas um valor oposto às instituições sociais que retiram do homem sua essência natural, aprisionando-o em estruturas artificiais. De acordo com essa visão da natureza, a vida de um animal não-humano se torna um ideal internalizado que expressa o sentimento em torno de um desejo reprimido, e eis que a imagem de um animal selvagem na natureza torna-se o ponto de reconhecimento de uma qualidade em que o animal empresta o seu nome para revelar aspectos do caráter humano.⁸¹ Ao mesmo tempo em que os animais foram desaparecendo da vida cotidiana, aconteceu a criação de zoológicos públicos.

⁸¹ O ápice desse movimento de recrutamento da imagem simbólica do animal para retratar qualidades morais do homem foi no século XIX, a partir das ilustrações de Grandville, quando ele publicou o seu *Public and Private Life of Animals*. Os animais retratados por Grandville vestiam trajes humanos e agiam como homens e mulheres. Como um retrato, o animal devia expressar metaforicamente o caráter de uma pessoa, representar o traço de um caráter de alguém. Berger afirma: “Esses animais não estão sendo ‘emprestados’ para explicar pessoas, nada está sendo desmascarado; ao contrário. Esses animais se tornaram prisioneiros de uma situação humana/social que os recrutou. O urubu como senhorio é mais ameaçadoramente rapinante do que é como ave. Os crocodilos jantando são mais ávidos à mesa do que são no rio. Aqui os animais não estão sendo usados para lembrarem origem, ou como metáforas morais, mas são usados *en masse* para situações de ‘gente’. O movimento, que termina com a banalidade da Disney, começou como um perturbador sonho profético na obra de Grandville.” BERGER, 2003, p. 24.

O zoológico passou a ser o espaço de experiência e de percepção no qual as pessoas iam, e vão ainda, observar animais na busca de uma empatia ou reconhecimento de algo ao qual aparentemente “não pertencem” mais. “Zoológicos modernos são um epitáfio a uma relação tão antiga quanto o próprio homem. Eles não são vistos como tal por que temos feito indagações erradas a respeito de zoológicos.” (BERGER, 2003, p. 26) Como uma instituição pública do século XIX, o zoológico reivindicava ser um outro tipo de museu, cujo objetivo maior era, a partir de uma coleção de animais capturados, a instrução e a ilustração de um público sobre o mundo zoo, confiando na possibilidade de obter conhecimento da vida natural dos animais mesmo em condições sequer pouco naturais.⁸²

Posteriormente os zoológicos também se propuseram como espaços para indagações comportamentalistas e etológicas cujo foco era forçosamente antropocêntrico: adquirir conhecimento sobre as supostas origens da ação humana por intermédio do estudo dos animais sob condições simuladas e experimentais. John Berger no seu *Porque olhar os animais* nos alerta para a força que a imagética animal exerce sobre o humano. Milhões de pessoas visitam os zoológicos movidos por uma grande curiosidade, e dentro dessa proporção de pessoas, boa parte delas é de crianças (raramente os animais sobrevivem na memória dos adultos)⁸³. A visita do núcleo familiar ao zoológico é seguida de um sentimento de reencontro com uma inocência (projetada) daquele mundo animal, mesmo que em geral os animais pareçam letárgicos e sem ânimo. Mas que tipo de vida estariam, crianças e adultos, olhando de fato num zoológico? A presença de um ser isolado do seu mundo num espaço que o marginaliza? A presença de um fantasma do animal?

⁸² “Quando foram fundados - o Zôo de Londres em 1828, o Jardin des Plantes em 1793, o Zôo de Berlim em 1844 - trouxeram considerável prestígio às capitais dos países. O prestígio não diferia muito daquele dos locais de exposição reais particulares. Esses locais de exposição, junto com baixelas de ouro, arquitetura, orquestras, artistas, mobília, anões, acrobatas, uniformes, cavalos, arte e comida, tinham sido a demonstração do poder e riqueza de um rei ou imperador. Da mesma forma no século XIX zoológicos públicos eram uma confirmação do poder colonial moderno. A captura de animais era a representação simbólica da conquista de todos os países exóticos e remotos. “Exploradores” provavam seu patriotismo mandando para casa um tigre ou elefante. O presente de um animal exótico ao zôo da metrópole tornou-se um símbolo nas relações diplomáticas subservientes.” BERGER, 2003, p. 26

⁸³ “As crianças no mundo industrializado são rodeadas de imagística animal: brinquedos, desenhos animados, quadros, decorações de topo tipo. Nenhuma outra fonte de imagística pode competir com a dos animais. O interesse aparentemente espontâneo das crianças por animais poderia nos fazer supor que sempre foi assim. Certamente um dos mais antigos brinquedos (quando a vasta maioria da população desconhecia brinquedos) foram animais. Da mesma forma os jogos infantis no mundo todo incluem animais reais ou fictícios.” BERGER, *op cit.*, p. 26-27.

Valemo-nos do que John Berger oferece para responder:

Um zoológico é um lugar onde se coleciona a maior quantidade possível de espécies e variedades animais para serem vistas, observadas, estudadas. Em princípio cada jaula é uma moldura em torno do animal que está dentro dela. Os visitantes vêm ao zoológico para olhar os animais. Passam de jaula em jaula como visitantes de uma galeria de arte param na frente de um quadro, depois de outro e outro. Mas no zoológico a visão é sempre errada. Como uma imagem fora de foco. A gente fica tão acostumado a isso que quase nem nota mais; ou melhor, a apologia habitualmente antecipa a decepção, de modo que nem se sente a última. E a apologia é mais ou menos assim: O que é que você esperava? Você não veio olhar um objeto morto, ele está vivo. Leva a sua própria vida. Por que isso haveria de coincidir com ser adequadamente visível? Mas o raciocínio dessa apologia é inadequado. A verdade é mais espantosa. (BERGER, 2003, p. 28)

e:

Seja como for que se contemplem esses animais, mesmo se o animal se ergue contra as grades a menos de meio metro de nós, olhando para fora, para o público, *estaremos olhando algo que se tornou absolutamente marginalizado*; e toda a concentração que possamos exercer jamais será suficiente para torná-lo central. Por que? Dentro de limites, os animais são livres, mas tanto eles quanto os espectadores presumem seu confinamento restrito. A visibilidade através do vidro, os espaços entre as grades ou o ar vazio acima do fosso não são o que parecem - se fossem, tudo estaria diferente. Assim a visibilidade, o espaço, o ar, foram reduzidos a símbolos. (BERGER, 2003, p. 28-29)

Animais isolados uns dos outros, sem a mínima interação com outras espécies, acabam por tornarem-se inteiramente dependentes de seus tutores humanos. Por razão deste limite imposto, a maioria de suas reações e estímulos possuem um outro aspecto. O que antes era de seu interesse, agora é substituído por uma espera passiva e tediosa de um conjunto de intervenções externas arbitrárias ao animal. As circunstâncias e fatos que outrora eram percebidos se tornaram ilusórios frente às reações naturais. Todas essas restrições marginalizam o animal. No espaço de sua observação tudo é artificial: as luzes são artificiais, o espaço e o ambiente são ilusórios. Não há nada mais que o faça constituir relações de interação e criação com seu *Umwelt*.

O único mundo que circunda esse vivente marginalizado, se é que podemos chamar isto de mundo, é o da sua própria hiperatividade ou desânimo. O que resta para ele nesse isolamento condicionado são suas mínimas reações que são tratadas como “eventos” de observação do público do zoológico. E como marginais chegam até a assumir uma indiferença (característica exclusiva dos humanos) aos olhos daqueles que os observam. Se os animais estão desaparecendo em toda parte do mundo, isso se deve quase exclusivamente às ações humanas. É no zoológico que, de maneira perversa, eles são mantidos como “monumentos vivos” frente ao próprio desaparecimento. E com isso produzindo ainda sua última metáfora, a da vida que sobrevive simultaneamente ao próprio extermínio.

Os zoológicos, animais em forma de brinquedo, a difusão comercial de sua imagística, tudo isso surgiu como forma compensatória quando se constatou que os animais estavam sendo afastados da vida cotidiana. Contudo, o que aos nossos olhos pode parecer uma solução criativa compensatória, na realidade integra o conjunto de ações que pertencem ao mesmo movimento cruel de isolamento e violência contra os animais. A reprodução da imagística animal foi um dos fatores que, inegavelmente, competiu com sua existência biológica para torná-los cada vez mais isolados e exóticos sob o olhar humano.⁸⁴

John Berger, ao final de *Por que olhar os animais?*, comenta sobre os efeitos desse olhar marginalizado entre o animal e o humano, e em seguida demonstra como a espécie humana decididamente se isola no modo de tratar outras espécies.

O zoológico só pode decepcionar. O objetivo público dos zoológicos é oferecer aos visitantes a oportunidade de olhar os animais. Mas em parte alguma num zoológico o visitante pode encontrar o olhar de um animal. Quando muito, o olhar do animal bruxuleia brevemente e segue adiante. Ele olha de soslaio. Olham cegamente para além de nós. Escaneiam tudo mecanicamente. Foram imunizados contra o encontro, porque nada mais pode ocupar um lugar *central* na sua atenção. Nisso reside a última consequência de sua marginalização. Esse olhar entre animal e homem, que pode ter tido um papel crucial no desenvolvimento da sociedade humana, e como o qual, seja como for, todos os homens sempre conviveram até menos de um século atrás, foi extinto. Olhando cada animal, o visitante desacompanhado do zoológico está sozinho. Quanto às multidões, elas pertencem a uma espécie que finalmente foi isolada. Essa perda histórica para a qual os zoológicos são um monumento, agora é irredimível para a cultura do capitalismo. (BERGER, 2003, p. 31-32)

Com essa questão Berger endossa uma crítica que perpassa por diversas ordens de saber, que vão desde a literatura até a antropologia e a filosofia, e que têm se voltado a pensar o lugar do animal em termos morais e epistemológicos. Aí o animal é tratado como uma *presença*, isto é, a encarnação de uma *alteridade* portadora de *sentido*. Esse caminho crítico mobiliza tanto aqueles agentes interessados na perspectiva protecionista e bem-estarista dos direitos animais, como também compreende uma posição ética e política criadora de um debate epistemológico renovado que reclama uma nova configuração, um novo olhar, sobre a composição de diversos mundos estabelecidos nos limites, rupturas e continuidades entre animais e humanos, suas formas de vidas e seus ambientes. Numa palavra, o movimento dessa crítica pode e deve ser compreendido na perspectiva de uma *virada animalista*⁸⁵.

⁸⁴ “Todos os locais de marginalização forçada - guetos, favelas, prisões, hospícios, campos de concentração - têm algo em comum com zoológicos. Mas é fácil e evasivo demais usar o zoológico como símbolo. O zoológico é uma demonstração das relações entre homem e animais; nada mais que isso.” BERGER, 2003, p 31.

⁸⁵ Para pensadores, como o caso do filósofo Paul Beatriz Preciado, a noção de “animalismo” está correlacionada a uma perspectiva feminista dilatada e não antropocêntrica que denuncia a

Olhar o animal partindo de *Por que olhar os animais?* de John Berger é um convite e ao mesmo tempo um desafio teórico de vê-lo (o animal) como aquele capaz de nos observar. Seguindo uma vida paralela, habitando um mundo diferente do nosso, o animal é muito mais do que uma “mera vida” tornada observável por nós, e, muito menos um objeto, uma mercadoria, ou metáfora da condição humana. Ao invés de estabelecer rigorosamente que há sujeitos humanos e objetos animais, o texto de Berger nos permite dar um salto positivo na desconstrução desse dualismo. Porém, se reduzirmos o texto apenas a um convite a “olhar os animais”, estaremos obedecendo ainda a um limite. Na verdade, o texto avança e também nos convida a um salto imaginativo, a uma possível reflexão sobre “como é olhar o mundo através do olhar de um animal”. Na perspectiva animalista, a forma de definição de mundo, a relação entre homens e animais no seu ambiente compreendem um jogo de olhares, um jogo de *ver e (não) ser visto*.

Certamente o debate epistemológico que enfrenta sobre como é olhar com os olhos de um animal é inspirado na ecologia de Uexküll, a partir de suas ideias de “ambiente próprio” e “Umwelt dos animais”. Nesse posicionamento o ambiente não é considerado uma projeção de essências, mas um conjunto de dispositivos produzidos simultaneamente com o organismo sensível. A sugestão para olhar o mundo com os olhos de um animal trata, na verdade, da compreensão de que um organismo vivo não se relaciona com uma natureza única, mas sempre dentro de um conjunto de possibilidades. É nesse sentido que a virada animalista nos debates epistemológicos tem de ser acompanhada por uma virada ontológica, que exige não tratar como exclusividade humana a capacidade de criar mundos. Essa virada ontológica repercute e influencia ainda os termos do recente debate ecológico sobre os modos de existência na era do antropoceno e seus efeitos antrópicos amplificados no clima e ecossistemas⁸⁶.

modernidade humanista como um regime de proliferação da morte cujos resultados são efeitos de uma tecnologia necropolítica, a qual, com o humanismo, inventou um outro corpo -soberano, branco e heterossexual- para chamá-lo de “humano”. Segundo Preciado, para quem o animalismo não corresponde a um naturalismo : “Já que toda a modernidade humanista soube apenas proliferar tecnologias da morte, o animalismo deverá convidar a uma nova maneira de viver com os mortos. Como o planeta como cadáver e como fantasma. Transformar a necropolítica em necroestética. O animalismo torna-se uma festa fúnebre. Uma celebração do luto. O animalismo é rito funerário, nascimento. Uma reunião solene de plantas e de flores em torno das vítimas da história do humanismo. O animalismo é uma separação e um acolhimento. O indigenismo queer, a pansexualidade planetária que transcende as espécies e os sexos, o tecnoxamanismo, sistema de comunicação interespecies, são dispositivos de luto.” in *O feminismo não é um humanismo*. <https://www20.opovo.com.br/app/colunas/filosofiapop/2014/11/24/noticiasfilosofiapop,3352134/o-feminismo-nao-e-um-humanismo.shtml> (acesso em 01/12/2017)

⁸⁶ cf. DANOWSKI, Déborah. Há um mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins / Déborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro. - Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2014.

A tópica dos temas emergentes no texto de John Berger se direciona para a problemática de repensar as formas tradicionais no campo das relações humano-animal, onde por muito tempo a diferença entre as partes tem sido marcada pelo estabelecimento de limites que impedem o reconhecimento e o contato com o animal, inviabilizando sua forma e fazendo dele não apenas algo observável, mas também matável e comercializável. *Por que olhar os animais?* é um texto seminal que compõe a complexa trilha a ser percorrida por quem se interessa em compreender o mundo das relações entre humanos e animais, possibilitando repensar os modos de compor mundos e insistir na pergunta: por que não preservá-los?

Para evitar que nossa interpretação crie um contrassenso a respeito dessa questão, é preciso enfatizar que a crítica à primazia ontológica do ser humano, à sua superioridade diante as outras espécies, produtora de sofrimento e que tem contribuído para a extinção vertiginosa de muitas formas de vida que povoam o planeta terra⁸⁷, não aposta na negação da existência de um limite de demarcação animal/humano. O presente estudo orienta-se pela interpretação, especialmente do filósofo franco-argelino Jacques Derrida, de teses que defendem um *continuismo biológico* como saída dos limites do antropocentrismo. O que será decisivo neste trabalho não será a suposição e nem a negação da “diferença” entre espécies humanas e não humanas, mas, sim, a maneira como deverá pensar essa *ruptura abissal*. Foi a partir dos textos de Derrida que pensamos na possibilidade de determinar uma fronteira plural, que corresponde a uma *borda múltipla* multiplicadora de estratos e dobras, a um limite transbordante da animalidade. Para Derrida esse *limite* tem justamente uma história aberta, pelo menos é isso que revelou nossa leitura do texto do seminário de Cerisy, publicado postumamente na forma de um ensaio intitulado *O animal que logo sou*.⁸⁸

⁸⁷ Segundo um estudo publicado na revista científica *Proceedings of the National Academy of Sciences*, o mundo vive uma sexta extinção biológica em massa, um fenômeno de aniquilação biológica bastante grave investido contra a diversidade biológica do planeta. A redução drástica dos habitats pela superexploração de recursos naturais, a poluição desenfreada e as mudanças climáticas causadas pela ação humana tendem cada vez mais a uma perspectiva catastrófica para o futuro da vida animal. “Os pesquisadores observaram que as populações de vertebrados sofreram grandes perdas, inclusive entre as espécies que despertam pouca preocupação. Cerca de um terço (8.851) das espécies analisadas - o que representa quase metade das espécies de vertebrados conhecidas - apresentou declínio populacional e diminuição em termos de distribuição geográfica, mesmo aquelas que atualmente não são consideradas sob o risco de extinção. Já entre os 177 mamíferos estudados, todos perderam 30% ou mais em distribuição geográfica, com mais de 40% registrando um declínio populacional severo, com encolhimento superior a 80%”, é o diz o trecho da pesquisa publicada em matéria online pelo site Deutsche Welle. link: <http://www.dw.com/pt-br/mundo-vive-sexta-extin%C3%A7%C3%A3o-em-massa-e-%C3%A9-pior-do-que-parece/a-39636274> (acesso em 02/12/2017).

⁸⁸ cf. Derrida, Jacques. *O animal que logo sou* (A seguir) / Jacques Derrida; tradução Fábio Landa . - São Paulo: Editora UNESP, 2002.

De acordo com Berlanga:

O esforço de Derrida no seminário pretendia demonstrar que essa borda abissal foi simplificada desde Descartes por uma busca demasiadamente precipitada do critério de demarcação. Assim, recusa a possibilidade de objetivar “a multiplicidade heterogênea de seres vivos”, com sua “multiplicidade de organizações de relações entre o vivo e o morto”. Em todo o caso, não se pode reduzir à série clássica das diferenças entre os homens e os animais: não pode responder, não fingir, não mentir, não apagar os rastros e, por sua posição, não inibir os instintos, não sofrer, não se comunicar. Nenhuma destas diferenças é defensável fenomenologicamente. De certo modo, a perspectiva que mais interessa a Derrida é a de neutralizar o ponto bíblico: que o constituir-se do ser humano se produza justamente ao nomear o animal, em relação ao animal, sobre o animal. (BERLANGA, 2016, p. 240)

O exercício teórico que nos norteará a seguir compreende que a possibilidade de saída da visão antropocêntrica referente ao problema passa pela experiência de uma fratura interna à humanidade: o reconhecimento da dignidade animal implica um ponto de vista crítico do mundo humano, sobre aquilo que se caracteriza pelo *logos*, aquilo que se caracteriza como “os próprios do homem”. Este diagnóstico afirma, portanto, que a questão animalista é inseparável da questão antropológica, mas também nos mostra que apostar na identificação ingênua da condição humana com a animal é impraticável. É nesse sentido que a recolocação do problema da natureza não pode ser feita sem que se coloque o problema da cultura, pois o repensar da condição animal está escrupulosamente conectado com o questionamento da máquina antropológica.

A possibilidade de debater a relação com o não humano a partir de Derrida nos parece ser a opção mais adequada para este tipo de reflexão, pois compreender como esse filósofo problematizou a constituição e o desenvolvimento da *violência metafísica* por parte da filosofia sobre os demais viventes não humanos. Entendemos que esse pode ser um dos caminhos mais elucidativos do problema da animalidade, por valorizar o perspectivismo e o senso de alteridade no trato da questão. Assim, Derrida tratou da questão animal com bastante atenção, e o que ele procurou oportunamente com sua leitura (pelo) animal da filosofia ocidental foi expor e denunciar os fundamentos logocêntricos e etnocêntricos do pensamento filosófico, distanciando-se singularmente das oposições binárias da metafísica zoofóbica.

Em uma entrevista concedida à Elisabeth Roudinesco, publicada sob o título de *Violência contra os animais*, Derrida expõe isso claramente:

A questão do animal não é uma questão entre outras. Se a considero desde há muito tempo, em si mesmo e por seu valor estratégico, é porque, difícil e enigmática em si mesma, representa também o limite sobre o qual suscitam-se e determinam-se todas as outras grandes questões e todos os conceitos destinados a delimitar o “próprio do homem”, a essência e o porvir da humanidade, a ética, a política, o direito, os

“direitos do homem”, o crime contra a humanidade, o “genocídio”, etc. (Roudinesco, É., 2005, p. 73-87.)

O movimento de desconstrução derridiano expõe à crítica o projeto hegemônico de domínio e de violência contra os demais seres vivos. Não obstante, Derrida procura apresentar justamente aquilo que resiste a essa tradição logocêntrica: a existência de seres vivos cuja condição não provém daquilo que o discurso sobre os viventes visa classificar e sobre a qual pretende exercer poder.

4.2 Derrida e o *Animot*. Uma existência rebelde a todo conceito.

A condição animal é um tema importante nas reflexões de Derrida. Contrapondo-se decididamente à famosa tese heideggeriana “o animal é pobre de mundo”; e não só a ela, mas também se opondo a concepções semelhantes ao longo do pensamento ocidental que vão desde Aristóteles, passando por Descartes e até mesmo Emmanuel Lévinas. Seu intuito é expor as fissuras e imperfeições nas diferentes perspectivas que abordam a questão da animalidade, as quais, para o filósofo, são desenvolvidas por uma logomaquia cuja finalidade não é senão *destacar* o homem da natureza - seja como animal racional, dotado de linguagem, animal que pratica ritos funerários, que ri e é capaz de responder, mas, sobretudo, o animal capaz de condicionar os outros como as “testemunhas” da condição exclusiva da dignidade humana.

A importância de compreender como o autor interpretou os fundamentos dessa relação de domínio por parte do homem sobre os demais viventes animais está em reconhecer seus esforços para superar os paradigmas da filosofia do sujeito. Em sua leitura da filosofia ocidental questiona os pressupostos logocêntricos, cuja história teve início quando o ocidente negou a razão aos viventes não-humanos. Se apenas os humanos detêm o monopólio da razão, então é isso que marca a sua diferença dos demais seres. Assim, a razão é fundamental para estabelecer uma relação hierárquica, pois ela também lhe dá o direito de explorar outros seres vivos para realizar seus desígnios. A elevação da categoria do humano tem como consequência o rebaixamento daquele que dele difere, o outro, que se expressa pelo rosto de um animal. Manifestamente, essa hierarquia ontológica se exerce através de um sistema de poder que funciona como uma pré-condição.

É imposta, a partir de então, uma maneira de pensar atrelada à lógica da identidade e centrada sobre esse “valor”. Aquilo que foi considerado à margem desse sistema de valores foi gradativamente recalçado, posto em clausura e submetido à suposta superioridade do centro, o homem. O destaque do homem como centro da natureza influenciou dogmaticamente a visão do mundo ocidental para a rejeição dos animais do universo moral. A restrição à racionalidade não foi a única negação imposta aos animais; para facilitar a atribuição do conceito de autômatos também lhe foram negadas as emoções. Obedecendo às diretrizes da mecânica newtoniana, o ocidente defendeu que os comportamentos tanto do homem quanto do animal poderiam ser explicados em termos mecanicistas. Assim como o corpo animal, o corpo humano também era um autômato, apesar de a presença da mente neste último bastar para diferenciá-lo do animal, dispensando o recurso à ideia de alma.

A exclusividade da co-presença de corpo e mente no homem foi o que incitou o malogro da condição animal pela nulidade das emoções, uma vez que, nessa perspectiva, nos animais só ocorreria o movimento da matéria. Portanto, o que o ocidente nega ao vivente não-humano é a consciência e o juízo sobre a sensação, que resulta também na negação do sofrimento, do que resultou excluir os animais da esfera moral. Em relação à “terra” dos homens, todos os animais são apátridas. O conceito de humano remonta, desse modo, a uma história de emudecimento e privação de tudo aquilo que marca uma diferença e que não está incluído nesse conceito. O animal foi o fantasma que o princípio antrópico do pensamento moderno teve que “exorcizar”. Foi Derrida que percebeu o quanto a própria noção de homem ou ser humano era tributária de uma espécie de conceito “negativo” do animal; foi ele que se deu conta do quanto a condição de spectralidade ou de fantasmagoria tinha se tornado fundamental para delimitar um conceito de animalidade que, desde então, transformou-se num espectro a rondar e a assombrar o mundo humano.⁸⁹

É essa questão - do espectro ou do fantasma da animalidade - que, no nosso entender, tornou-se decisiva no pensamento de Derrida e com a qual nos ocuparemos a seguir. Através de um exame pormenorizado, acompanharemos muito de perto essa parte do discurso desconstrutivo que Derrida endereçou sobretudo à questão do sujeito, tentando trazer e até mesmo desviar os efeitos do seu pensamento para a “nossa” questão, que é a que nos interessa aqui: a do animal.

⁸⁹ A “spectralidade” é tema de uma das obras de Derrida. Em *Espectros de Marx*, o filósofo procurou articular um espaço de pensamento em que a espectrologia repercutiria de modo mais ampliado a tese de sua irreducibilidade à ontologia. No presente estudo esse espaço é identificado como sendo da animalidade. Cf. DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*; trad. Annamaria Skinner. - Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

A tese heideggeriana “o animal é pobre de mundo” é o ponto de partida dessa leitura. O animal na perspectiva logocêntrica de Heidegger é um *álogon*, privado do poder do *logos*, isso significa, nos termos heideggerianos, que ele se encontra privado de um acesso ao ser do ente enquanto tal; essa tipificação do ser dos animais contribui negativamente para o estrito fechamento de sua condição no estado de uma vida “pura e simples”, na redução a um singular genérico (o animal e não os animais).

O que nos chama atenção nesse tipo de afirmação é o fato de que a tese heideggeriana reforça os preconceitos da tradição filosófica, já que não contempla e nem leva em consideração as diferenças entre a multiplicidade de espécies animais. Derrida já problematiza, desde o início, o enclausuramento da questão através da singularização “o animal”. Mesmo desconfiado da redução do problema da “animalidade” a uma “questão de palavras”, o filósofo se pergunta se um conceito homogêneo, assim no singular, como a tradição conformou-se a designar: *o animal*, se esse “conceito” seria capaz de dilatar-se universalmente, sem que esse movimento resultasse numa aporia, a ponto de alcançar todo o conjunto heterogêneo de animais não humanos.⁹⁰

Esse reducionismo ao designativo no singular expõe o esforço de confirmar o homem em oposição a todas as criaturas, sendo a possibilidade, de um “quem” como sujeito se tornar um *Dasein*, algo específica e unicamente reservado ao homem. Para Derrida, enquanto essas oposições não forem desconstruídas, a filosofia insistirá em reconstruir através do sujeito uma identidade que, sob o seu ponto de vista, é delimitada de forma ilícita e se regula pelo sacrifício da animalidade. O sacrifício animal nesse contexto está justaposto ao arranjo da subjetividade e à constituição da nossa cultura.

O sacrifício do animal na nossa cultura é uma estratégia fundamental que está imbricada com a estrutura da subjetividade, tornando o “status” do animal um desafio para discursos morais e jurídicos, isto é, discursos tocantes aos “direitos animais”. Não se pode dizer que um animal afligido por sofrimento seja considerado uma vítima cujos direitos foram lesados. O binarismo entre “justo” e “injusto” não faria o menor sentido, pois o animal

⁹⁰ Em *O animal que logo sou* Derrida esclarece sua desconfiança sobre o designativo da condição animal no singular: “Questão de palavras, então. Pois não estou seguro que o que vou lhes dizer tenha outra ambição que a de explorar uma linguagem, no curso de uma espécie de exercício de quimera experimental ou de teste de um testemunho. Apenas para ver. Pode-se fazer como se eu tentasse apenas analisar, para testá-los, e para ver, para ver o que vai acontecer, algumas modalidades discursivas do uso que *eles, os humanos*, fazem de certas palavras (eu insisto sobre o “eles”), mas também, e por algum tempo ainda rastrear, farejar, desenvolver o fio, seguir algumas considerações que motivam o uso tão confiante que eles fazem e que por um momento nós fazemos juntos, de palavras tais como “animal e “eu”. in: *O animal que logo sou (A seguir)*. trad. Fábio Landa. Ed. Unesp, 2002, p 64.

não é considerado um sujeito pela lei ou pelo direito. Os debates acerca do estatuto das vidas animais que reduzem o problema a esse tipo de questão (legal ou jurídica) ainda estão longe de atingir o centro do problema e, por isso, não obtiveram muitos avanços. Mostra-se a necessidade de um questionamento ou reflexão filosófica. Todas as questões (jurídicas e ambientais, por exemplo) serão decorrentes dessa mudança no estatuto, digamos, da própria questão. Foi essa, a nosso ver, a estratégia de Derrida que trouxe o tema da animalidade para dentro de uma das questões filosóficas fundamentais desde a modernidade, a da constituição da subjetividade. Aí mesmo ele encontrou um ponto de ruptura, uma fissura, que é a do animal. Derrida nos propõe um refinamento gradativo a respeito ao Outro, e esse último, não se refere em última instância ao animal na condição de sacrifício. Ao animal pobre de mundo de Heidegger, existente sem abertura para o ser, sem acesso à consciência da sensação, sem *logos* e sem resposta, não firma no plano ético uma condição capaz de convocar hospitalidade ao Outro.

A relação entre viventes humanos e não humanos mereceu significativas observações no pensamento de Derrida, ainda que ele se permita a partir desse ponto alcançar apontamentos independentes dessa temática. Contudo, no terceiro colóquio de Cerisy, a questão do animal consolidou-se como tema principal. Essa virada no seu pensamento é expressa já no título do colóquio, *O animal autobiográfico*. A abertura da conferência é reservada a um momento singular de reflexão sobre a passagem das *fronteiras*, sobre a conscientização da existência de *limites* no tocante aos *fins do homem*.⁹¹

Derrida deu início às sessões do colóquio, lançando uma inédita e original reflexão sobre um acontecimento singular de sua intimidade:

Há muito tempo, pode-se dizer que o animal nos olha?

Que animal? O outro.

Frequentemente me pergunto, para ver, *quem sou eu* - e quem sou eu no momento em que, surpreendido nu, em silêncio, pelo olhar de um animal, por exemplo os olhos de um gato, tenho dificuldade, sim, dificuldade de vencer um incômodo.

Tenho dificuldade de reprimir um movimento de pudor. Dificuldade de calar em mim um protesto contra a indecência. Contra o mal-estar que pode haver em encontrar-se nu, o sexo oposto, nu diante de um gato que nos observa sem se mexer, apenas para ver. (DERRIDA, 2002, p. 15)

⁹¹ “Se eu sigo esta sequência, e tudo no que preparo a dizer deveria reconduzir à questão de o que “seguir” ou “prossequir” quer dizer, e “ser depois”, e à questão do que faço quando “eu sigo”, e digo “eu sou”, se eu sigo esta sequência, aí então me transporto dos “fins do homem”, portanto dos confins do homem, à “passagem das fronteiras” entre o homem e o animal. Ao passar as fronteiras ou os fins do homem, chego ao animal: ao animal em mim e ao animal em falta em falta de si-mesmo (...)” (DERRIDA, 2002, p. 14-15.)

Essa declaração de incômodo dá seguimento ao questionamento das teorias sobre animalidade que prevaleceram ao longo da tradição filosófica, pois o filósofo agora se indaga sobre a dificuldade em assimilar o fato de ser surpreendido pelo olhar de um gato, pois é esse mesmo olhar que lhe dá a consciência da nudez. O homem como animal capaz de se vestir, aquele que foi capaz de inventar uma vestimenta para si, na experiência subversiva desse olhar-outro, sente a vergonha de existir na nudez. Envergonhado diante do animal, Derrida confessa:

Mal-estar de um tal animal diante de outro animal, assim, poder-se-ia dizer uma espécie de *animal-estar*: a experiência original, única e incomparável deste mal-estar que haveria em aparecer verdadeiramente nu, diante do olhar insistente do animal, um olhar benevolente ou impiedoso, surpreso ou que reconhece. Um olhar de vidente, de visionário ou de cego extralúcido. É como se eu tivesse vergonha de ter vergonha [...]. Reflexão da vergonha, espelho de uma vergonha envergonhada dela mesma, de uma vergonha ao mesmo tempo especular, injustificável e inconfessável. No centro ótico de uma tal reflexão se encontraria a coisa - e aos meus olhos o foco dessa experiência incomparável que se chama nudez. E que se acredita ser o próprio do homem, quer dizer, estranha aos animais, nus como são, pensamos então, sem a menor consciência de sê-lo. (DERRIDA, 2002, p. 16)

Ao considerar sua surpresa e sua atitude reflexiva em torno do sentimento de vergonha, Derrida em *O animal que logo sou* indica que o pudor oriundo desse dilema ótico, dessa espécie de “*animal-estar*” incomparável, suscitado pela percepção da própria nudez, nos revela uma experiência ontológica de *liminaridade* e estranhamento absolutamente incontornável, assumindo-a, assim, como linha de argumentação para contestar, sob o alcance dessa *mirada*, aquilo que é classificado como o *próprio* do ser humano.

É necessário chamar atenção para a distinção entre *limite* e *fronteira*, uma vez que se trata de abordar o pensamento de Derrida enquanto atividade que ocorre em zonas-limite de risco. Pois, de um lado, ele deixa entrever a relação entre pensamento e animalidade, e por outro se cruzam o olhar de alteridade e uma reflexão, gerando formas híbridas de crítica que re-aproximam a imagem do animal da atividade filosófica. Este “quase-método”, o de pensar nos interstícios, a saber, nos lugares-do-entre onde se refugia o animal marginalizado e esquecido pela tradição, faz de Jacques Derrida um pensador paradoxal por excelência, isto é, alguém que pensa nas margens e no *limiar* e cuja obra se dissemina numa forma de saber *liminar* onde se transformam o homem e o animal em *figuras-limite* transversais aos saberes instituídos. A escolha pela permanência do pensamento de Derrida na zona de liminaridade dos animais carrega consigo o perigo da indecisão (nada que o filósofo desconheça), mas essa integração de risco é amplamente compensada pela restauração da experiência de estar diante do olhar do animal que o reconhece em toda a sua nudez.

Sobretudo, deveria eu precisar, se o gato me observa nu *de face*, face a face, e se eu estou nu aos olhos do gato que me olha da cabeça aos pés, diria eu, apenas *para ver*; sem se privar de mergulhar sua vista, para ver, com vistas a ver, em direção ao sexo. *Para ver*, sem ir lá ver, sem ainda tocar nele, e sem lhe dar uma mordida, embora essa ameaça permaneça à flor dos lábios ou na ponta da língua. Acontece aí alguma coisa que não deveria ocorrer - como tudo que ocorre, em suma, um lapso, uma queda, uma falha, uma falta, um sintoma (...). É como se, há pouco, eu tivesse dito ou fosse dizer o interdito, alguma coisa que não se deveria dizer. Como se por um sintoma eu confessasse o inconfessável e, como se diz, eu tivesse querido morder minha língua. (DERRIDA, 2002, p. 16-17.)

Em *O animal que logo sou* toda nudez será sabida. A vergonha de estar nu como um animal, uma vez que o homem inventou uma vestimenta para si mesmo, tornando-se capaz de nudez, de *existir* na nudez revela uma questão que tem sido cara à própria filosofia, a existência de um próprio do homem já que o animal não está e nem se sente nu, portanto, alheio ao sentimento de pudor. Assim, o próprio dos animais é estarem nus sem o saber, e isso é o que os distingue em última instância dos homens. Os demais animais vestidos com suas *peles* e diversidade de seus *fâneros* de plumas, couraças, escamas não questionam o trabalho de “alfaiataria” da Natureza, eles não são e nem estão nus. Se considerarmos a presença do *logos* como uma *indumentária* exclusivamente humana, podemos desconfiar que possivelmente tenha sido essa logomaquia e sabedoria humana a inventora de todo pudor e nudez, contrariando o movimento da Natureza, que jamais deixou incompleto o trabalho de vestir todos os animais com suas peles⁹².

⁹² Para o homem vestido, todo o resto parece e precisa estar nu. Após tudo ser “descoberto” pela sua sabedoria, restou aos humanos esconderem as únicas coisas que ainda podiam: seus próprios corpos sabidamente “culpados” e pudicos como forma de reparar sua impertinência. O saber é o grande alfaiate, mas que opera às avessas, é aquele que desnuda sistematicamente o corpo da Natureza. O filósofo italiano Giorgio Agamben comenta algo a esse respeito ao fazer a comparação do estado de nudez com a história de Adão e Eva contida na narrativa do livro do Gênesis. Estes não eram nus até violarem a pele da fruta proibida, isto é, até cruzarem a fronteira do saber. A transformação metafísica da nudez, neste sentido, surge em um espaço *intervalar* e em sentido negativo, levando-os a se esconderem por detrás de folhas. Em *Nudez*, Agamben afirma: “A nudez, na nossa cultura, é inseparável de uma marca teológica. Todos conhecem a narrativa do *Gênesis*, segundo a qual Adão e Eva, depois do pecado, se dão conta pela primeira vez de estarem nus: <<então abriram-se os olhos de ambos e viram que estavam nus>> (*Gen.* 3.7). Segundo os teólogos, tal não acontece devido a uma simples ignorância anterior que o pecado anulou. Antes da queda, embora não tivessem vestidos por veste alguma, Adão e Eva não estavam nus: estavam cobertos por uma veste de graça, que adería aos seus corpos como um traje glorioso (...)” Agamben, Giorgio. *Nudez*, p. 73. Noutro tópico do mesmo texto o filósofo complementa parafraseando o teólogo Erik Peterson: “A nudez pressupõe a ausência de vestes, mas não coincide com ela. A percepção da nudez está ligada a esse acto espiritual que a Sagrada Escritura Define como “abertura dos olhos”. (...) A nudez depois do pecado só podia, no entanto, ser observada por se ter produzido uma mudança no ser do homem. Esta mudança através da queda tem de se referir a toda a natureza de Adão e Eva. Ou seja, tem de se tratar de uma mutação metafísica, que se refere ao ser do homem, e não simplesmente de uma mudança moral.” *Nudez*, p. 74. Este recorte do texto de Agamben é importante pois complementa a posição crítica de Derrida acerca da presunção do homem em afirmar seus próprios a partir do fechamento do animal na vida nua. “Este: o próprio do homem, sua

Ao desvendar a existência da nudez como um próprio do homem, Derrida dá continuidade a reflexão sobre o motivo que leva o homem a se vestir com o tecido do seu pudor para se diferenciar dos animais, pois sua maior vergonha talvez seja, justamente, a de estar *nu* como um animal:

Assim, nus sem o saber, os animais não estariam, em verdade, nus. Em princípio, excetuando-se o homem, nenhum animal jamais imaginou se vestir. O vestuário seria o próprio do homem, um dos próprios do homem. O “vestir-se” seria inseparável de todas as outras figuras do “próprio do homem”, mesmo que se fale menos disso do que da palavra ou da razão, do *logos*, da história, do rir, do luto, da sepultura, do dom etc.(...) O animal, portanto, não está nu porque ele é nu. Ele não tem o sentimento de sua nudez. Não há nudez “na natureza”. Existe apenas o sentimento, o afeto, a experiência (consciente ou inconsciente) de existir na nudez. Por ele *ser* nu, sem *existir* na nudez, o animal não se sente nem se vê nu. Assim, ele não está nu. Ao menos é o que se pensa. Para o homem seria o contrário, e o vestuário responde a um técnica. (DERRIDA, 2002, p. 17.)

Neste ponto começa a delinear-se o sentido do dispositivo da nudez humana que Derrida situa em relação a animalidade. A descoberta de um pudor que desvela a corporeidade nua com as marcas da sua sexualidade, tornada visível para os olhos do filósofo através do olhar do animal, revela a compreensão de que não preexistia uma outra nudez, uma corporeidade nua. E foi ao ser criado desprovido de “vestes”, na ausência de um traje da natureza, que o homem se revestiu com um traje sobre-natural e irredutível à condição da animalidade. Mas, para Jacques Derrida, esse acontecimento nunca alcança sua forma completa, deixando lacunas e intervalos dos quais sua crítica exhibe ao desconstruir e transgredir os pressupostos antropocêntricos, ao fazer borrar as marcas cifradas do pensamento ocidental, pondo a nu o processo de configuração dos “próprios do homem”. Nessa visão, o homem é aquele capaz de inventar uma vestimenta metafísica para cobrir-se. “Só seria homem ao tornar-se capaz de nudez, ou seja, pudico, ao saber-se pudico porque não está mais nu. E saber-se, seria saber-se pudico.” (DERRIDA, 2002, p. 18.)

O fio condutor dessa ideia é a noção de *limiar*. A problematização do sentido da nudez leva Derrida a uma forma de pensamento heterodoxa que se situa numa zona de *fronteira*, escolhida deliberadamente para desenvolver aquilo que chamamos de um saber *liminar* sobre a animalidade. Trata-se de um saber fronteiro, sem “lugar”, no mapa das conotações antropocêntricas da filosofia, pensamento crítico de uma situação que perdurou ao longo de

superioridade assujeitante sobre o animal, seu tornar-se sujeito mesmo, sua historicidade, sua saída da natureza, sua sociabilidade, seu acesso ao saber e à técnica, tudo isto, e tudo o que constitui o próprio do homem, consistiria neste defeito originário, em verdade neste defeito de propriedade, neste próprio do homem como defeito de propriedade – e ao “é preciso” que encontra aí seu impulso e seu elã.” Derrida, 2002, p. 83.

séculos de tradição metafísica. A leitura derridiana dos limites entre os viventes humanos e não-humanos exige que se estabeleça uma rigorosa e sutil diferença de sentido entre os termos *fronteira* e *limiar*. Assim, o termo derridiano *limiar* contém a ideia de passagem, indeterminação, flutuação. Longe de ser uma linha ou uma barreira intransponível, *limiar* significa uma *zona* híbrida que o filósofo encontra e na qual decide habitar atraído pelos seus efeitos imaginativos. Diferentemente da ideia de *fronteira*, transforma-se em lugar de vida e de pensamento, no qual o animal pode ser considerado a partir de outros valores.

E é de um animal *real* que Derrida trata desde o início da exposição do colóquio de Cerisy. Um gato de estimação, uma *gata* para sermos mais específicos, que dispara todo o movimento, que começa numa cena doméstica, quando o olhar do felino o encontra e não consegue conter o sentimento de vergonha, dando início a uma reflexão que contém a gênese do seu trabalho sobre os animais⁹³. A *real* e incontestável presença daquele gato, e não de um gato metafórico qualquer, faz irromper uma questão fundamental: o que é próprio do homem? E o que é próprio do animal? A partir desse encontro com o outro Derrida se pergunta:

Diante do gato que me olha nu, teria eu, vergonha *como* um animal que não tem o sentido de sua nudez? Ou, ao contrário, vergonha *como* um homem que guarda o sentido da nudez? Quem sou eu então? Quem é este que eu sou? A quem perguntar, senão ao outro? E talvez ao próprio gato? (DERRIDA, 2002, p. 18.)

Em consequência da reflexão derridiana sobre essa cena singular e íntima, emergem questões cuja importância pode ser marcada em dois pontos principais: o primeiro diz respeito à interação entre o humano e o não humano, e o outro propõe um arranjo de questões de cunho *autobiográfico*. Iniciando seu discurso com o tema do olhar, a saber, o olhar desse completamente outro, não humano, Derrida se coloca na posição daqueles autores que não apenas refletiram sobre o animal, mas também se puseram à vista (ou nu diante) da alteridade do olhar do animal; e, além do mais, ainda é capaz de confessar o embaraço e o desafio que esse olhar lhe endereça, mesmo antes de pensar em se esquivar dele.

⁹³ A cena de intimidade do filósofo franco-argelino com seu gato de estimação nos lembra um poema do escritor francês Jacques Roubaud no qual um gato vira o motivo de um de seus sonetos contido em *Os animais de todo mundo*. Num desejo quase similar ao de Derrida, o bicho do poema livre de todo descaso e mau-trato humano se apresenta para caçar de toda imprudência humana sobre os animais. Eis o *Poema do gato*: “Quando somos gato não somos gado. Não olhamos ao longe passar o trem. Ruminando o capim que nos entretém. Ficamos atrás de bigodes alisados (quando somos gato, somos gato). Quando somos gato não somos cão. Não lambemos os feios sujeitos e malvados. Só porque têm os dedos açucarados. Não morremos de amores pelo irmão (quando somos gato, não somos cão). Passamos o inverno perto da lareira esquentando o pêlo e as orelhas. Na primavera subimos nos telhados para calar os pássaros malcriados. Partimos tranquilos e sozinhos por iguais são todos os caminhos (quando somos gato, somos gato).” Roubaud, Jacques. *Os animais de todo mundo: poemas de Jacques Roubaud*. Trad. Paula Glenadel e Marcos Siscar. São Paulo: Cosac Naify, 2006, p.10.

“Um animal me olha. O que devo pensar dessa frase? O gato que me olha nu, e que é *verdadeiramente um gatinho*, esse gato do qual falo, que é também uma gata (...)” (DERRIDA, 2002, p. 19) Derrida se posiciona criticamente a respeito da denegação do animal que acompanha a história ocidental da humanidade. Com a exceção de Montaigne, a tradição não extraiu qualquer consequência positiva do fato que um animal fosse capaz de olhar, já que sob o ponto de vista da tradição sempre foi impossível falar sobre a capacidade de resposta quando se está frente a frente com o outro não humano, como é o caso de Derrida aqui⁹⁴. As hipóteses levantadas pelo filósofo franco-argelino tratam de uma transformação em curso, isto é, de uma profunda alteração no modo como os humanos se relacionam com os animais.

Nesse quesito, Derrida nos chama atenção para o modo perverso de relação com os demais viventes que se disseminou a partir da produção alimentar e da experimentação laboratorial e genética que expressam a maneira violenta através da qual o homem se relaciona com a natureza. Visando despertar em nossas consciências uma compaixão pelos viventes não-humanos em geral, compaixão que é fundamental para a constituição de nossas responsabilidades éticas, o autor identifica e protesta contra os modos “humanos” de assujeitamento do Outro, referindo-se a esses modos como os *próprios* do homem, que encarnam um defeito de *propriedade* ou uma falha de origem.

Inspirados por Derrida, aqui também tentaremos perseguir a questão. “Como pode um animal olhar vocês na face? Esta será uma de nossas preocupações.” (DERRIDA, 2002, p. 23.) Com ele e outros autores, estaremos atentos a uma abordagem que nos dá a possibilidade de alterar, entre outros, os termos pronominais da complexa questão filosófica sobre os animais. Para Ricardo Timm de Souza, a discussão ética sobre os animais passa necessariamente pelos termos de uma reflexão situada sobre o crivo decisivo da dimensão da alteridade. Timm sugere uma alteração do pronome *que* para o *quem*, uma alteração que muda

⁹⁴ Há uma rica e esclarecedora nota de rodapé n’O *animal que logo sou* que fala a respeito da importância icônica de Montaigne no texto de Derrida. Citemo-la a seguir: “ A *Apologie* deveria ser interrogada muito atentamente, lá onde Montaigne não se contenta de mencionar, uma tradição, de enorme riqueza, que atribui muito ao animal, a começar, uma certa linguagem. O lugar mais pertinente a este propósito, aquele que marca em princípio uma diferença com a forma moderna (cartesiana e pós-cartesiana) de uma tradição hegemônica que analisaremos mais adiante, nós a situáramos onde Montaigne reconhece ao animal mais que um direito à comunicação, ao signo, à linguagem como signo (isto, Descartes não negará): *um poder de responder*. Por exemplo: “não é crível que a natureza nos tenha recusado este meio que ela deu a muitos outros animais: efetivamente, que outra coisa se poderia ter que não o falar, esta faculdade que nós observamos neles de se queixar, de se contentar, de pedir socorro entre eles, de convidar ao amor, como eles o fazem pelo uso de suas vozes? Como eles não falariam entre eles? Eles falam a nós e nós a eles. De quantas maneiras nós falamos a nossos cachorros? *E eles nos respondem*. Outra linguagem, outros chamamentos partilhamos eles e com os pássaros, com os porcos, os bois, os cavalos, e *mudamos de idioma* de acordo com a espécie...”. (DERRIDA, 2002, p. 19-20.)

radicalmente o sentido da interrogação sobre a animalidade de uma questão de *diferença* opositiva para uma cujo foco é o da *dignidade* do vivente. Essa abordagem não supõe mais o animal como preso a um círculo *limitador*, entendido como *privação* e marcado pela *perturbação* como modo de ser, que o encerra numa espécie de interioridade da qual, supostamente, o animal jamais poderia saltar. Isso se reflete, por sua vez, no uso do pronome relativo *que* atribuído ao vivente não humano. Esse pronome indica a privação a toda e qualquer possibilidade de o animal perceber algo enquanto algo e da capacidade de ele *relacionar-se* com o mundo. A função do pronome relativo *que* é, sobretudo, caracterizar a *pobreza* da condição animal.

A primeira questão que se coloca parece ser também uma das principais: afinal, *quem é o animal?* Essa questão parece imprópria em muitos sentidos, pois nos acostumamos, ao longo dos séculos, a *coisificar* o que estabelecemos como correlato de nosso intelecto todo-poderoso; a pergunta poderia soar, no máximo, como “o que é um animal”. E, não obstante, pretendemos argumentar neste texto em favor de uma radical reordenação axiológica, que estabeleça os animais como também depositários de uma estrutura correlacional de alteridade irredutível à simples simetriação do *logos* classificador.⁹⁵

Ao discursar a partir do olhar, o olhar do *outro*, surgem questões sobre a interação de humanos e não humanos, e do modo como as relações foram subvertidas em práticas de assujeitamento desse outro. Na reflexão derridiana, essa propriedade de assujeitamento do diferente consiste num *defeito*, num gesto repressivo que, por sinal, é um defeito de *propriedade* daquilo que é referente ao humano. Numa palavra, essa prática e esse defeito é o seu *próprio*.⁹⁶ Os modos de interpretação do conceito moderno de sujeito humano derivam do *cogito cartesiano*, cuja interpretação do sujeito foi responsável por incontáveis gestos de violência com relação aos não humanos.

⁹⁵ SOUZA, R. T. Ética e animais- Reflexões desde o imperativo da alteridade. Veritas. Porto Alegre, v.52, Junho 2007, p. 110. link:

<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/viewFile/2079/1573> (acesso em 07/12/2017)

⁹⁶ No pensamento ocidental logocentrado sua estrutura está, desde sua fundação, centrada em torno da questão da diferença ou da diferenciação de dualidades opostas que gera um “desencontro” da realidade consigo mesma. Desse desencontro surge a imperiosa necessidade de *identificar* a diferença enquanto um “isso” objetificado, fechando a racionalidade numa órbita particular que “se encontra” consigo mesma. Perceber a realidade e destacar algo em especial a ser “classificado” para destacar o seu conceito e, por fim, propor uma classificação, é um processo que se inicia com a impositiva interrogação “o *que* é isso?”. É para longe do processo identificante desse “*que*”, que Derrida procura nos orientar. “E esse processo identificante consiste justamente na tentativa de retirar da diferença seu caráter, exatamente, de “diferente” enquanto tal, transmutando-a em diferença lógica, ou seja, em uma espécie de combustível da máquina identificante do pensamento. E é interessante notar que tal dado é comum a todas as grandes lógicas ocidentais clássicas, sejam de índole formal, sejam de teor dialético”. SOUZA, R. T. Ética e animais- Reflexões desde o imperativo da alteridade, p. 113.

Para Derrida, a denúncia dessa violência conceitual e o questionamento do *logocentrismo* tão fundamental à tradição ocidental apontam que, na verdade, tais poderes “humanos” são especialmente teses a respeito daqueles viventes “privados” de logos, e que se efetivam através de um inegável sofrimento destes. Derrida também se esforça para nos mostrar que o *sofrimento* animal, distanciando da experiência da compaixão, é um *não poder* que marca a vulnerabilidade de suas vidas. Insisto na pergunta: “Como pode um animal olhar vocês na face? Esta será uma de nossas preocupações.” (DERRIDA, 2002, p. 23.) Próxima (ou distante?) da unicidade da perspectiva humana há uma multiplicidade de seres distantes e próximos que jamais poderão ser reduzidos a um só gênero. Eis aí um ponto (apenas um de muitos pontos) no qual o problema do *limite* transborda para a multiplicidade, revelando-nos a existência de um conflito de espécies, ou de um conflito de uma espécie (a humana) contra todas as demais. Ricardo Timm contribui muito para nossa leitura da questão animal em Derrida quando afirma em mais uma passagem de seu texto que:

Quem têm sido os animais ao longo da história do poder humano? Podemos iniciar caracterizando o que, por efeito dos impulsos de conquista humanos, de seu ímpeto no sentido de tentar “transformar o universo em um gigantesco campo de caça”, os animais não têm podido ser: co-autores da sustentabilidade éticoecológica do planeta, ou seja, “outros”. Máquinas vivas, alvos fáceis da vontade de destruição racional, objetos de exploração de todos os tipos, de tortura, de decoração e uso, sem falar em alimento sempre à mão, os animais experimentaram desde sempre todo tipo concebível de violência humana. Incapazes de argumentar senão com sua existência nua, expostos a todas as agruras por existirem sem poderem se contrapor a seres empenhados não apenas em reduzir obsessivamente a existência da realidade externa a uma função sua, mas em determinar absolutamente o valor de realidade do Outro que si mesmo exclusivamente a partir de categorias destiladas por seu próprio cérebro, algo mais desenvolvido em suas funções cognitivas, os animais não-humanos ocuparam sempre o lugar de alvo predileto de uso violento-objetificador da vida pelos animais humanos. (SOUZA, R. T, 2007, p. 124.

É necessário ainda falarmos sobre o *limite*. A *limitrofia* que Derrida evoca em seu escrito não denota uma oposição entre humanos e não-humanos, pois segundo o filósofo a margem desse problema possui uma história de rupturas múltiplas e heterogêneas, e que essa narração só é concebida enquanto história numa perspectiva subjetal-antropocêntrica. Mas para além da perspectiva antropocêntrica é preciso considerar a multiplicidade de limites que Derrida nos fala como uma multiplicidade de viventes *outros*, que em suas existências reais e singulares, não se deixam homogeneizar no interior de uma categoria que se chama *o animal* em geral.

O esforço de Derrida em fazer *justiça* à verdadeira singularidade do animal *real* se justifica quando ele aborda a questão da relação entre as espécies protestando, exatamente, em sentido oposto a esse singular genérico: *o* animal. Eis um dos gestos desconstrutivos de sua filosofia, que se diferencia por, ao contrário da tradição, não considerar o limite entre humanos e não humanos como único e indivisível. Derrida insurge-se contra esse gesto que manteve do outro lado da margem, no lado obscuro e marginalizado, os vivos não humanos num confinamento homogêneo pela identificação com um singular único e genérico.⁹⁷ Derrida não propõe nenhuma solução pronta para esse problema, mas nos alerta com sinais para perseguirmos as características desse completamente *outro* até surgirem incertezas que irão provocar *mutações* em nossa experiência com os animais não humanos. Cada impressão que se desenlaça do sentido homogêneo do animal em geral abre um gesto desconstrutivo que acusa uma existência rebelde a esse conceito atrelado à subjetividade moderna. É nesse seguimento que a desconstrução se compromete com a *história* dos conceitos, a saber, com o objetivo ético de *limitar* a violência. E nas margens do encontro com o gato *real* que lhe olha, o filósofo percebe de forma cabal que:

Se digo “é um gato real” que me vê nu, é para assinalar sua insubstituível singularidade. Quando ele responde ao seu nome (seja lá o que queira dizer “responder”, e esta pois será nossa questão), ele não o faz como um exemplar da espécie “gato”, ainda menos de um gênero ou de um reino “animal”. É verdade que eu o identifiquei como um gato ou uma gata. Porém, antes mesmo dessa identificação, ele vem a mim como *este* vivo insubstituível que entra um dia no meu espaço, nesse lugar onde ele pôde me encontrar, me ver, e até me ver nu. Nada poderá tirar de mim, nunca, a certeza de que se trata de uma existência rebelde a todo conceito. E de uma existência mortal, pois desde que ele tem um nome, seu nome já sobrevive a ele. Ele indica seu desaparecimento possível. O meu também - e esse desaparecimento, daqui até lá, *fort/da*, se anuncia cada vez que, nudez ou não, um de nós sai de onde estamos. (DERRIDA, 2002, p. 26.)

⁹⁷ Sobre o uso violento e o senso objetificador da vida pelos animais humanos estabelecido em algumas filosofias modernas, como é o caso emblemático de Descartes, afirma-se em tom de denúncia e em prol da alteridade dos vivos não humanos que: “Se é verdade que em todos os níveis da vida, da relação ser humano-natureza, evidenciou-se uma contínua disposição de transformação da natureza para fins poucos sustentáveis – situação que ninguém hoje ignora exatamente pelas reações da própria natureza como um todo, por exemplo, na questão do aquecimento global –, é ainda mais verdade que em relação aos seres animados, e especificamente aos animais superiores, uma tal violência contínua cultivou e deu à luz os piores frutos da mania objetificante do homo sapiens. É uma questão de justiça histórica, e de justiça para com os vencidos em estilo benjaminiano e derridiano, lembrar que, até não muito tempo atrás, filósofos subiam a cátedras para explicar que as expressões de dor de animais vivissecados e torturados não eram de dor, mas reações maquímicas de uma máquina, já que aos animais faltaria a razão – talvez a razão de que se serviam tais filósofos para destilarem tais argumentos.” (SOUZA, R. T., 2007, p. 124.)

Essa passagem nos mostra que Derrida concebe a existência dos animais para além da capacidade de representação que se tenha deles, sem apelar para uma objetificação deles. Seu pensamento filosófico recoloca toda alteridade, ignorada pelos grandes tratados filosóficos. Ele sabe que os animais nos olham desde o fundo de uma existência singular e irreduzível às ontologias gerais que, ao conceder à espécie humana um lugar exclusivo e não compartilhável, acabam por anular eticamente outros agenciamentos e modalidades de existência.

A percepção *ética* dos animais no pensamento derridiano assume um novo sentido ao despir-se de preconceitos antropocêntricos, demonstrando que a valorização da alteridade nessa questão não é um presunção inútil, mas uma questão de *sobrevivência* marcada por um imperativo *ético* radical, sobrevivência não apenas dos animais não-humanos, mas também daquele animal - o homem - sobre cujas costas a desgraça e a responsabilidade da *extinção* recairá sobre ele na forma de uma catástrofe ético-ambiental sem precedentes. Todas essas percepções advêm de um contato próximo com a existência do animal, e seguindo o rastro desse vivente, Derrida se distancia do pensamento ocidental moderno demarcador de grandes oposições entre natureza e cultura, humano e animal. Levantamos como hipótese de tese que um dos objetivos do seu colóquio de Cerisy foi abrir caminho para uma crítica de tais oposições, desde os *limites*, como forma de buscar sentidos alternativos que dêem suporte para novas reflexões sobre as relações entre viventes humanos e não humanos no mundo contemporâneo. Contra uma visão típica do pensamento moderno do animal como ser puramente material e instrumentalizável, Derrida formula seus pensamentos distanciando-se dessa tipificação preconceituosa ao *seguir* junto da existência do animal. “(...)se podemos responder o que quer dizer “eu sigo” quando isto parece ordenar um “eu sigo enquanto estou *depois* do animal” ou “eu sigo enquanto estou *junto* do animal”.” (DERRIDA, 2002, p.27.)

Aquilo que a filosofia toma por um *esquecimento* não voluntário, para Derrida é o ponto máximo de uma inflexão que estabelece uma proximidade para pensar esse outro absoluto do qual o filósofo afirma estar *próximo* e junto, perto do que chamam por *animal*; estabelecido na zona limítrofe onde não é mais possível julgá-lo, mas somente acolhê-lo como uma herança. Logo de início, Derrida nos descreve uma cena perturbadora, na qual ele mesmo se apresenta passivamente nu *visto* por um gato. Somos postos num lugar de grande inquietação, em que se dá a ver o *limite* abissal do humano, limite esse que constituirá o evento desse desvelamento como também do veredito, no qual se deixa entrever a própria denegação da condição animal que atravessa a configuração da humanidade.

Visto, portanto, por um animal que não é mais apenas visto, mas que, encarando-o, sem palavras, *dirigi-se* a ele nu, obriga-o então a atender e, também, a responsabilizar-se por essa destinação e a *responder* a essa espécie de chamamento do completamente outro animal. Mas qual é o sentido dessa proximidade? Estar com o animal é estar *depois*? É estar *junto*? Qual é a modalidade desse *estar-com*, com essa existência rebelde que modifica todo o sentido do pensamento que se ocupa dela?

Derrida nos mostra sua inquietação da seguinte maneira:

Em que sentido do “próximo” (não forçosamente o de uma tradição bíblica ou greco-latina) deveria eu dizer que estou próximo ou *perto* do animal, e que o sigo, e em que nível de pressão? O estar-com-ele enquanto estar-perto-dele? Estar-junto-dele? Estar-depois dele? *Estar-atrás-dele* no sentido da caça, do adestramento, do domar ou *estar-atrás-dele* no sentido da sucessão e da herança? Em todos os casos, se eu estou *depois* dele, o animal vem pois antes de mim, mais cedo do que eu (*früher*, é o termo de Kant sobre o animal, e Kant será uma de nossas testemunhas). O animal está aí antes de mim, aí perto de mim, aí diante de mim - que estou atrás dele. E, pois, que, já que ele está na minha frente, eis que ele está atrás de mim. Ele está ao redor de mim. E a partir desse estar-aí-diante-de-mim, ele pode se deixar olhar, sem dúvida, mas também, a filosofia talvez o esqueça, ela seria mesmo esse esquecimento calculado, ele pode, ele, olhar-me. Ele tem seu ponto de vista sobre mim. O ponto de vista do outro absoluto, e nada me terá feito pensar tanto sobre essa alteridade absoluta do vizinho ou do próximo quanto os momentos em que eu me vejo visto nu sob o olhar de um gato. (DERRIDA, 2002, p. 28.)

O modelo de pensamento antropocêntrico tem na sua dinâmica um poder de afirmatividade provocado pela cisão originária que, anterior a tudo, dá-se a diferença opositiva pelo seu *logos*, cuja dimensão os outros-animais assumem numa posição secundária em relação a ele. No decurso histórico do poder humano, como alvos fáceis da domesticação e de destruição, os animais jamais puderam assumir o papel de co-autores desse mundo. Sem a capacidade de argumentação, expostos como vidas nuas, isto é, a existirem sem se contrapor, os animais ocuparam o malogrado lugar de alvos da violência objetificadora pelos animais humanos em todos os níveis da vida.

Reconhecer que esse outro-animal tem também um ponto de vista sobre o humano abrirá o campo de reconhecimento desse “vizinho oculto” e cuja implicações preveem o engajamento de um tipo de pensamento disposto a modificações “do que quer dizer viver, falar, morrer, ser e mundo como ser-no-mundo ou como ser-ao-mundo, ou ser-com, ser diante, ser-atrás, ser-depois, ser e seguir, ser seguido ou está seguindo, (...), mas irrecusavelmente, *perto* do que chamam o animal.” (DERRIDA, 2002, p. 28-29.)

Assim, talvez seja dado o momento de conceber, em meio ao limite e à crise que vivenciamos no presente, a *alteridade* como a categoria filosófica mais adequada para compreender a *existência* dos animais, e compreender que os animais estão além da capacidade de representação e de objetificação, pois são determinações como estas estas que recusam ao não-humanos a possibilidade de serem depositários de um rico sentido de alteridade. A opção de Derrida de se despir dos preconceitos antropocêntricos é efetivada pela percepção ética radical da vida animal, pois como o próprio filósofo proferiu em seu questionamento: “É muito tarde para negá-lo, ele terá estado aí antes de mim, que estou depois dele. *Depois e perto* do que chamam o animal e *com ele* - queiramos ou não, e o que quer que façamos da coisa.” (DERRIDA, 2002, p. 29.)

É essa perspicácia que faz de Derrida o filósofo contemporâneo mais repleto de novos *insights* sobre as questões da animalidade, pois ele inicia a sua reflexão apontando os limites dos discursos metafísicos da ética e dos direitos animais. Derrida faz do paradoxo e do embaraço de seu encontro vertiginoso com seu gato, *um* animal no singular, faz da *exposição involuntária de si*, uma força para suspeitar das posições teóricas que ainda permanecem inalteradas e que não passaram pelo crivo da virada ético-epistemológica que seu pensamento pretende conduzir sobre as figurações da animalidade no percurso filosófico do ocidente⁹⁸.

A questão do animal em Derrida é decisiva por seu valor estratégico, pois dela se originam outras questões epistêmicas que tendem a sublinhar, à custa de seu esforço intelectual, as dimensões antropocêntricas do humanismo, com o intuito de perturbar a lógica da linha divisória entre o vivente humano e o vivente animal, interrogando também sobre aquilo que se considera como próprio *do* homem. Dessa maneira, Derrida pode demonstrar que a constituição do conceito de humano se dá, sobretudo, através de uma oposição hierarquizante a vários conceitos que foram historicamente desvalorizados pela filosofia onto-teológica, tais como o de *natureza* e o de *animalidade*.

⁹⁸ Derrida faz questão de voltar mais uma vez à cena do encontro com o gato perpassado pela nudez para demonstrar o engajamento de novo tipo que ele encarna como sua paixão *pelo* animal: “Precisarei mais de uma vez, peço-lhes que me perdoem, voltar para perturbação dessa cena. Farei tudo para evitar apresentá-la como uma cena primitiva: o teatro insensato do *completamente outro que eles chamam animal, e por exemplo um gato*. Sim, do completamente outro, mais outro que qualquer outro e que *eles* chamam um animal, por exemplo um gato, quando este me olha nu, no momento em que me apresento a mim mesmo, de mim a ele - ou, antes, nesse momento estranho em que, antes do instante, antes mesmo de querê-lo e de sabê-lo eu mesmo, sou-lhe passivamente apresentado nu, sou visto, e visto nu, antes mesmo de *me* ver visto por um gato. Antes mesmo de me ver ou saber visto nu. Sou-lhe apresentado antes mesmo de me apresentar. Só há nudez nessa passividade, nessa exposição involuntária de si. A nudez só se despoja nessa exposição de frente, cara a cara. Aqui face a um gato de um *ou* de outro sexo, ou de um e outro sexo. E face a um gato que continuará a me ver, e a me olhar partir quando lhe der as costas, um gato pois que, não o vendo seguir me vendo, por trás, corro o risco de então esquecer.” DERRIDA, 2002, p. 29.

Sua paixão pelo animal, sua paixão pelo modo de como o vivente dá motivos para a desconstrução de conceitos filosóficos tradicionais, é suscitada pela experiência de ser visto *nu* sob um olhar de um gato “cujo fundo resta sem fundo, ao mesmo tempo inocente e cruel talvez, talvez sensível e impassível, bom e malvado, ininterpretável, ilegível, indizível, abissal e secreto (...)” (DERRIDA, 2002, p. 30), mas que lhe revela o arranjo para que ele desenvolva noções que não são unicamente humanas como a de *différance*, que não alude somente ao sujeito, mas se estende a toda comunidade híbrida dos seres vivos.

Como todo olhar sem fundo, como os olhos do outro, esse olhar dito “animal” me dá a ver o limite abissal do humano: o inumano ou o a-humano, os fins do homem, ou seja, a passagem das fronteiras a partir da qual o homem ousa se anunciar a si mesmo, chamando-se assim pelo nome que ele acredita se dar. E nesses momentos de nudez, diante do olhar do animal, tudo pode me ocorrer, eu sou como uma criança pronta para o apocalipse, *eu sou o próprio apocalipse*, ou seja, o último e o primeiro evento do fim, o desvelamento e o veredito. Eu sou o apocalipse, eu me identifico a ele correndo-lhe atrás, atrás dele, atrás de sua zoo-logia. (DERRIDA, 2002, p. 31.)

As estratégias de um possível “projeto” filosófico de Derrida sobre a animalidade passam pelo esforço do filósofo em sublinhar os contornos antropocêntricos de uma lógica *própria* ao ser humano que marca uma “linha” divisória entre ele e o animal. A função de desconstrução dessa linha metafísica é indicar as falhas nas estruturas logocêntricas que estão presentes na origem de conceitos filosóficos tradicionais como os de animalidade, essência e de natureza. A leitura derridiana do animal - do olhar animal - revela que essas mesmas estruturas desde o início são acometidas por *fissuras* que comprometem o edifício racional.

A imagem do animal surge, portanto, como um “sintoma” desordenador da economia binária da razão humana cuja tendência sempre foi a de *rebaixar* tudo aquilo que não se identifica a ela mesma. Eis a tarefa da desconstrução antropocêntrica de Derrida: revelar infraestruturas indecidíveis que descentralizam a primazia da subjetividade humana, deslocando-a para a relação com o outro a ponto de não haver mais uma referência exclusiva aos humanos. O direcionamento que Derrida toma seguindo o rastro da animalidade é algo inovador, pois não se trata apenas de uma escrita *sobre*, mas *com* o vivente não-humano. Esse pensar e escrever “*com*” revela como suas estratégias são empregadas na questão animal, pois partir *do ponto de vista dos animais* é também trazê-los ao propósito de novas considerações éticas e políticas que estavam fora da fundamentação antropocêntrica.

Derrida dá um testemunho do seu direcionamento filosófico, e no que ele implica do ponto de vista da economia geral do pensamento:

Enquanto nu sob os olhos do que chamam o animal, uma ficção se configura em minha imaginação, uma espécie de classificação à maneira de Lineu, uma taxonomia do ponto de vista dos animais: só haveria, afinal, (...) dois tipos de discurso, duas situações de saber sobre o animal. O que os distingue é evidentemente o lugar, na verdade o corpo de seus signatários; é o traço que essa assinatura deixa no corpo e na temática propriamente científica, teórica ou filosófica. Haveria, em primeiro lugar, os textos assinados por pessoas que sem dúvida viram, observaram, analisaram, refletiram o animal mas nunca se *viram vistos* pelo animal; jamais cruzaram o olhar de um animal pousado sobre elas (para não dizer sobre sua nudez); mas mesmo que se tenham visto vistas, um dia, furtivamente, pelo animal, elas absolutamente não o levaram em consideração (temática, teórica, filosófica); não puderam ou quiseram tirar nenhuma consequência sistemática do fato que um animal pudesse, encarando-as, olhá-las, vestidas ou nuas, e, em uma palavra, sem palavras *dirigir-se a elas*; absolutamente não tomaram em consideração o fato que o que chamam “animal” pudesse *olhá-las e dirigir-se a elas* lá de baixo, com base em uma origem completamente outra. Essa categoria de discursos, de textos, de signatários (os que jamais se viram vistos por um animal que se dirigia a eles) é de longe a mais abundante; é ela sem dúvida que reúne *todos* os filósofos e todos os teóricos *enquanto tais*. (DERRIDA, 2002, p. 32.)

As estratégias derridianas são empregadas também a partir de releituras de filósofos que renegaram, por partirem de um fundamento antropocêntrico, um lugar aos animais na ética cuja relação só se dar entre seres humanos. De Descartes a Lacan, Derrida abre espaço nesse itinerário de pensamento para as categorias que têm em vista a questão animal. Seu giro de pensamento assinala que os animais devem ser também considerados pelas ideias de *hospitalidade, democracia, différance*, e etc. Portanto, por trás de sua malha conceitual a animalidade carrega a ideia de um *transbordamento*, animalidade que se apresenta sempre no modo de uma questão que é *excessiva, dispendiosa* em relação às economias de pensamento da filosofia continental.⁹⁹ A passagem crítica de Derrida pelo historicismo da filosofia pode ser considerada como uma restituição ética aos animais que se dirigem a ele, espécie de *justiça* reparadora contra a denegação lógica perpetuada por séculos, e de cujos efeitos mortíferos incontáveis viventes não-humanos foram vítimas, e ainda o são hoje, em nosso tempo presente.

⁹⁹ Cabe a nós reforçar que termos como “excesso” e “dispêndio” contextualizados a partir do pensamento de Derrida, são expressões às quais pretendemos atribuir o sentido dado por George Bataille em seus escritos sobre “A noção de despesa”. Cf. *A parte maldita precedida de “A noção de dispêndio”*. Ed. Autêntica. 2016.

Derrida não se conforma com o fato de que a *experiência do animal* tenha sido pouco considerada, quando não completamente negada pela história da filosofia. A esse tipo de denegação, o filósofo franco-argelino nos alerta, lembrando que isso ocorre devido a uma espécie de “cegueira conceitual” na qual a experiência do e *com* o animal se configura como se esse fosse apenas “visto” sem ser também capaz de “ver”, e muito menos “responder” ao olhar humano. Sobre a reunião em um só *corpus* de diversos teóricos e filósofos marcados por essa falha de discurso, Derrida afirma que:

Ao menos em uma certa “época”, digamos de Descartes até hoje, mas logo direi que a palavra “época” e mesmo o historicismo me deixam tão inquieto ou insatisfeito. Pertencem manifestamente a essa categoria quase “epocal” todos aqueles (todos aqueles e não todas aquelas, pois essa diferença não é aqui insignificante) que situarei posteriormente para sustentar meu propósito, e inscrevê-los em uma mesma configuração, por exemplo, Descartes, Kant, Heidegger, Lacan e Lévinas. Seus discursos são fortes e profundos, mas neles tudo se passa como se eles nunca tivessem sido vistos, sobretudo não nus, por um animal que se dirigisse a eles. Tudo se passa ao menos como se essa experiência perturbadora, supondo que ela lhes tenha ocorrido, não tivesse sido teoricamente registrada, precisamente lá onde eles faziam do animal um *teorema*, uma coisa vista, mas que não vê. A experiência do animal que vê, do animal que os observa, não a tomaram em consideração na arquitetura filosófica ou filosófica de seus discursos. Em suma, eles tanto a negaram quanto desconhecaram. (DERRIDA, 2002, p. 32-33.)

Segundo Derrida, essa lógica não assume apenas uma configuração epocal na história da filosofia, mas se prolonga e atravessa toda a história da humanidade. Nesse ponto, a configuração do que é o “homem” segue a limitação dada no gesto ou no “modo de ver”, aquele de “ver sem ter sido visto” (ainda menos visto nu) desde a perspectiva de uma vida animal. A denegação do olhar é estratégica do ponto de vista antropocêntrico, uma vez que se assumisse o reconhecimento de uma possível “reciprocidade”, entendida por Derrida também como “destinação”, isso obrigaria o reconhecimento de uma correspondência, de algo que diz respeito ao “próprio do homem”. Contudo, o filósofo não aposta no ineditismo desse acontecimento, antes, como pensador da animalidade, ele procura pelos rastros e sintomas desse negacionismo metafísico, que não é apenas mais uma denegação entre tantas outras mapeadas ao longo da tradição ocidental de pensamento. De fato, Derrida toma para si aquilo que a singularidade incontornável do animal lhe endereça, mas não apenas por uma possibilidade de escolha deliberada de sua parte, mas, sobretudo, pela impossibilidade mesma de esquivar-se (ao ser flagrado nu por um gato) desse completamente outro, o outro-animal. Assim, ele se aproxima cada vez mais da marca de dominação e de poder de uma humanidade para demonstrar a fragilidade de seus discursos fundacionistas.

Isso se evidencia num trecho do seu discurso no colóquio de Cerisy quando ele afirma a obrigação de reconhecer a destinação do animal e, conseqüentemente, apontar os males dessa denegação histórica. Não foram poucos os pensadores, cujos discursos Derrida pôde facilmente classificar dentro do grupo de “míopes antropocêntricos”:

Mas como eu não creio, afinal, que isso nunca tenha lhes ocorrido, nem que isso nunca se tenha de alguma maneira significado, figurado ou metonimizado, mais ou menos secretamente, no gesto de seus discursos, faltaria então decifrar o sintoma dessa denegação. Esta não poderia representar uma denegação entre outras. Ela institui **o próprio do homem**, a relação consigo de uma humanidade antes de mais nada preocupada com seu próprio e ciumenta em relação a ele. (DERRIDA, 2002, p. 34)

O animal como vivente sem mais qualidades, o animal como uma vida em estado mínimo e simples, é uma imagem desconstruída por Derrida que ousa ir além desse “sem mais” para compreendê-lo além da superfície, mergulhando numa espécie de ficção para re-contar uma história, a do *animal filosófico*, história que, no desdobramento do seu gesto, não será mais aquela só e exclusivamente contada do ponto de vista do homem. Nessa operação que consiste em tentar incluir a perspectiva do animal que também o vê, o filósofo é levado a perseguir uma “quimera” em seu pensamento. A imagem de um animal quimérico, que consiste na idéia de um transbordamento, é uma imagem para impulsionar a reelaboração crítica dos esforços antropocêntricos que sempre em negaram certas capacidades ao animal para atribuí-las, de modo desabusado e arrogante, essas mesmas capacidades, aos humanos. Um dos objetivos da desconstrução dessa imagem típica é repensar a linha divisória entre o animal e o humano.

Assim a retomada da questão animal por Derrida tem como motivo o questionamento da confiança do homem em si mesmo, analisando os rastros da repressão aos seres diferentes e que constituem a base mesma do fundamento dessa segurança. Derrida é ousado ao tratar desse tema e procura fazer um sério questionamento por meio de um trabalho de *multiplicação*, e conseqüente *diferenciação* dos limites e linhas que separam o vivente humano do vivente não-humano, suspendendo essa longa guerra entre espécies. Eis a motivação ética de *O animal que logo sou* e o motivo de sua *atualidade* e de sua *urgência* na contemporaneidade que nos leva a interpretá-lo com uma grande paixão, a *paixão pelo animal*.

(...) estou certamente, à beira do discurso mais quimérico, que já me tenha tentado ou que eu mesmo tenha tentado neste castelo. A quimera, a tentação ou a tentativa de uma quimera em um castelo assombrado, eis a cena. É um animal, a quimera, um animal que seja animal, e um animal que seja um só? É mais e outra coisa que um animal? Ou, como se diz frequentemente da quimera, mais de um animal em um? O animal, que palavra! É uma palavra, o animal, é uma denominação que os homens

instituíram, um nome que eles se deram o direito e a autoridade de dar a outro vivente. (DERRIDA, 2002, p. 48.)

A imagem do pensamento de Derrida oferecida a nós aqui se enquadra, portanto, na definição de uma filosofia *pós-humanista*, pois acreditamos que a mesma questiona a linha ontológica divisória entre humanos e não-humanos que por muito tempo foi fundamental para o humanismo filosófico. Em filosofias que pretendem questionar tendências especistas e antropocêntricas, como a de Derrida, a reconfiguração do pensamento oferece novas perspectivas frente à complexidade do significado que é *compartilhar* um mundo com o de outros sujeitos (ou pós-sujeitos) não humanos. A radicalidade do que Derrida se propõe a pensar consiste justamente na questão de *ver e ser visto* pelo animal. Essa situação muda radicalmente o conhecimento e os tipos de discurso sobre os animais. Sempre houve o texto daqueles que *viram*, observaram e analisaram o animal, mas que nunca se viram vistos por ele. Levando em consideração a experiência de *ser visto*, Derrida começa a fazer um acerto de contas com a extensa tradição de pensadores que negligenciaram o *olhar animal*. E se encontra às portas de uma alteridade radical que leva em conta a necessidade de mapear os sintomas dessa denegação histórica.

Contudo, Derrida não se enquadra em uma nova tipologia de pensamento, tampouco pôde reivindicar um nível próprio para si mesmo. Ao contrário, ele se ateve à necessidade de perseguir os rastros desse completamente outro, denominado animal. Ele está no grupo daqueles que *se viram vistos*, como fica evidente na leitura de *O animal que logo sou*, onde o autor confessa abertamente o encontro com o olhar do seu gato, olhar não humano que dispara toda a questão. Para nosso desconsolo, Derrida não nos oferece soluções éticas práticas para aliviar o sofrimento animal em fazendas, laboratórios e outros espaços de tortura e confinamento.

A abordagem derridiana da questão animal não oferece respostas, mas dispara um gesto desconstrucionista, uma interrogação, manifesta talvez uma aporia incapaz de nos fornecer morais e estatutárias. Derrida também vê com muita desconfiança os discursos tradicionais de ética e direito dos animais que, fundamentados em uma noção humanista e antropocêntrica de direito, condicionam historicamente os não humanos também a um rebaixamento ontológico. Pensar com Derrida é dar um salto a frente da concepção tradicional de ética para apostar na revelação de um caminho pós-antropocêntrico que nos leve ao encontro de uma *responsabilidade* incondicional por toda alteridade animal, como

consequência direta do questionamento do próprio do homem, do conceito de humano como um todo.

A questão proposta por Derrida não é mais se os animais *podem* sofrer, raciocinar. No giro ontológico do seu pensamento, *o sofrimento dos animais* se torna inegável e é apenas o começo da questão. O sofrimento não é o conceito que guiará uma postura radicalmente ética em relação aos animais. Derrida não está interessado em traçar qualquer continuísmo entre o homem e o animal, e nem mesmo se preocupa em traçar uma nova linha divisória que revolucione e desoriente dimensões ontológicas. Confrontando os fundacionismos metafísicos da ética, o filósofo franco-argelino pretende desassossegar os conceitos vigentes, obrigar-se a “repensá-los”, “problematizá-los”, a partir desse novo olhar, nova perspectiva aberta nem que seja para *multiplicar* as diferenças entre o homem e o animal.

Longe de aparecer, simplesmente, no que continuamos a chamar o mundo, a história, a vida etc., esta relação inédita ao animal ou aos animais é tão nova que deveria obrigar-nos a inquietar todos estes conceitos, a fazer mais do que problematizá-los. É porque eu hesitaria em dizer que nós vivemos isso (se pudéssemos ainda chamar tranquilamente vida essa experiência na qual se abalam os limites à passagem de fronteiras entre *bios* e *zoé*, biológico, zoológico e antropológico, como entre vida e morte, vida e técnica, vida e história etc.) (DERRIDA, 2002, p. 49.)

A reorientação da questão em *linhas* alternativas também não pode negar que o assujeitamento animal para o bem-estar humano marcado pela violência da exploração a nível industrial será em pouco tempo algo insustentável. Quero dizer que atravessaremos uma fase crítica. Na verdade, já estamos imersos nessa crise. Será, certamente, necessário “transvalorar” (para empregar um termo inspirado em Nietzsche) os sentidos de “ontológico” e “ético”. No tratamento desse problema ninguém pode negar as proporções e consequências práticas, éticas e políticas sem precedentes do assujeitamento do animal.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Numa coletânea de ensaios apresentados pela revista *Science* é dito que desde o ano de 1500 cerca de 322 espécie de vertebrados terrestres foram extintos da superfície do planeta terra, e no caso dos invertebrados a perda é ainda mais expressiva, cerca de 45% na população total. Essa extinção em massa da vida animal causada pela ação do homem é denominada pelos cientistas de “defaunação”, como forma de se referir a esse grave fenômeno de desarranjo ambiental. Acredita-se ainda que se está a caminho uma sexta extinção em massa de animais vertebrados e invertebrados impulsionada pelas mudanças ecológicas. Há um consenso já por parte de alguns autores de considerar esses resultados ambientais negativos como consequência do *antropoceno*, período geológico que marca a atividade humana como causadora de efeitos globais a desencadear uma onda de declínio e extinção das populações não-humanas. O agravante nisso tudo é perceber que essa sexta extinção a caminho é disparada num curto espaço de tempo geológico (500 anos podem ser considerados de “curta duração”), acelerada pela ação antrópica humana. A reportagem pode ser conferida integralmente neste link: https://brasil.elpais.com/brasil/2014/07/24/sociedad/1406224017_140906.html (acesso em 25/02/2018).

“Esse assujeitamento cuja história tratamos de interpretar, podemos chamá-lo violência, mesmo que seja no sentido mais neutro do ponto de vista moral desse termo (...) Ninguém mais pode negar seriamente a negação.” (DERRIDA, 2002, p. 50-51.) De fato a história do pensamento nos mostra que se organizou em escala global o esquecimento dessa violência, com os fins de dissimular crueldades “que alguns poderiam comparar aos piores genocídios (existem também os genocídios animais: o número de espécies em via de desaparecimento por causa do homem é de tirar o fôlego).” (DERRIDA, 2002, p. 52)

Juliana Fausto em *Os desaparecidos do antropoceno* afirma na esteira de Donna Haraway que a ação antrópica, especialmente o uso desenfreado de combustíveis fósseis, os “fósseis antigos”, é um processo que transforma os animais em “pedras”, que produz “novos fósseis”. Leiamos:

Hoje, muitos concordam que estamos vivenciando a Sexta Grande Extinção, também chamada de Extinção do Holoceno ou Extinção do Antropoceno. Queimando fósseis antigos, não paramos de criar novos fósseis. Do ponto de vista desses novos fósseis, dos que se extinguem para se tornar, por exemplo, pedras, o Antropoceno, mais que uma época geológica, é sistema de governo: regime de exceção. Subversivos pelo desacordo entre seu modo de vida e aquele único aceito pelo poder que se impõe sobre eles, inumeráveis espécies animais sucumbem diariamente, caçadas direta ou indiretamente – por exemplo, pela precarização de seus habitats. São os desaparecidos do Antropoceno. Desaparecidos políticos, criminosos radicais na monocultura civilizacional.¹⁰¹

Sensível a esses fatores, Derrida se esforça para mudar a forma da questão animal, tal como está no discurso da tradição, para abalar suas certezas indubitáveis e transferir a vulnerabilidade da condição animal para os atributos ditos “essenciais” do homem. É pensando nesses fins que o filósofo faz referência a Jeremy Bentham, pensador que também se propôs a mudar o quadro da questão dos viventes não humanos. Apoiando-se em Bentham, Derrida afirma que:

A questão, dizia propriamente Bentham, não é saber se o animal pode pensar, raciocinar ou falar etc. como se finge em suma interrogar-se continuamente (de Aristóteles a Descartes, de Descartes, sobretudo, a Heidegger, a Lévinas e a Lacan - e esta questão determina aquela de tantos outros poderes ou haveres: poder, ter o poder de dar, o poder de morrer, o poder de inumar, o poder de vestir-se, o poder de trabalhar, o poder de inventar uma técnica etc., o poder que consiste em ter, por atributo essencial, tal ou tal faculdade, portanto tal ou tal poder) A questão aqui não seria pois a de saber se os animais são do tipo *zoon logon ekhon*, se eles podem falar ou raciocinar graças aos poder ou ao ter *logos*, ao poder-ter o *logos*, a aptidão ao *logos* (e o logocentrismo é antes de mais nada uma tese sobre o animal, sobre o animal privado de *logos*, privado do poder-ter o *logos*: tese, posição ou pressuposição que se mantém de Aristóteles a Heidegger, de Descartes a Kant,

¹⁰¹ FAUSTO, J. *Os desaparecidos do antropoceno*, p. 3. in: *Os mil nomes de Gaia*. Rio de Janeiro, 2014. link: <https://osmilnomesdegaia.files.wordpress.com/2014/11/juliana-fausto1.pdf>

Levinas e Lacan). A questão prévia e decisiva seria a de saber se os animais podem sofrer. “Can they suffer?” (DERRIDA, 2002, p. 54.)

O profundo questionamento disparado por Bentham e problematizado por Derrida manifesta um interesse não mais centrado apenas no *logos*, isto é, se na vida animal há ou não uma disposição do *logos*, ou seja, um *poder-ter* raciocinar, comunicar, etc. A partir desse ponto a questão se altera e a palavra mesma “poder” vacila de sentido para responder a pergunta “*Can they suffer?*”. O alcance dessa questão não se refere mais a uma capacidade ativa de “poder” falar, “poder-ter” linguagem. “Eles podem sofrer?” consiste perguntar: “Eles podem *não* sofrer?” E o que dizer desse não-poder? Da vulnerabilidade sentida desse não-poder? “Qual é este não-poder no âmago do poder?” (DERRIDA, 2002, p. 55.)

Derrida salienta que *poder sofrer* não tem as qualidades de um poder, ao contrário, parece uma possibilidade *desprovida* de qualquer poder, uma “possibilidade do impossível”, como o filósofo mesmo disse.¹⁰² O filósofo está correto no seu ponto de vista, pois para que a crítica do especismo e do assujeitamento dos animais abale as estruturas que sustentam o antropocentrismo devemos tomar uma perspectiva que não se encerre no fato incontornável e inegável do *sofrimento*. É preciso ressaltar que não se trata de apagar a percepção do sofrimento real de incontáveis espécies animais pela ação humana, mas sim de *multiplicar* as impressões para além desse limite é um passo importante para pôr em xeque a segurança do logocentrismo.

Com essa questão (“Can they suffer?”), não tocamos nesse bloco de certeza indubitável, nesse fundamento de toda a segurança que se poderia procurar por exemplo no *Cogito*, no “Penso, logo sou”. Porém, de uma outra maneira completamente diferente, confiamos aqui em uma instância igualmente radical, ainda que essencialmente diferente: o inegável. Ninguém pode negar o sofrimento, o medo ou o pânico, o terror ou o pavor que podem se apossar de certos animais e que nós, os homens, podemos testemunhar. (...) Mas por agora, anotemos o seguinte: a resposta à questão “Can they suffer?” não permite nenhuma dúvida. Aliás, ela nunca deixou lugar à dúvida; é por isso que nossa experiência dessa questão não é nem mesmo indubitável: ela precede o indubitável, ela é mais antiga que ele. Nenhuma dúvida, tampouco, sobre a possibilidade então, em nós, de uma *elã* de compaixão, mesmo se ele é em seguida ignorado, reprimido ou negado, contido. Diante do inegável dessa resposta (sim, eles sofrem, como nós sofremos por eles e com eles), diante dessa resposta que precede qualquer outra questão, a problemática muda de terreno e de base. (DERRIDA, 2002, p. 55-56.)

¹⁰² “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)

Para Derrida há um conflito entre quem viola a vida animal e aqueles que apelam ao sentimento de compaixão e piedade; segundo a hipótese do filósofo, essa disputa atravessa uma fase crítica necessitando se pensar uma outra lógica para tratar do conflito que representa o limite sobre qual se determinam grandes questões da ética animal. Por tudo que já foi dito, concluímos que a animalidade é uma grande questão na filosofia de Derrida, tanto direta, como é o foco do presente texto, quanto obliquamente em leituras de outros autores que também se aprofundaram na questão animal. Ao fazer a identificação da questão do vivente com a questão mesma do pensar, o filósofo percebe uma *necessidade*, “*um imperativo*” de pensar, do qual não pode esquivar-se ou subtrair-se. N’*O animal que logo sou* o autor expressa isso de forma contumaz:

Pensar essa guerra na qual estamos, não é apenas um dever, uma responsabilidade, uma obrigação, é também uma necessidade, um imperativo do qual bem ou mal, direta ou indiretamente, ninguém poderia subtrair-se. Doravante mais do que nunca. E digo “pensar” essa guerra, porque creio que se trata do que chamamos “pensar”. O animal nos olha, e estamos nus diante dele. E pensar começa talvez aí. (DERRIDA, 2002, p. 57.)

Talvez o aspecto mais recorrente do esforço de Derrida seja o de sublinhar criticamente as dimensões antropocêntricas do humanismo filosófico e que consiste em pensar noutra lógica do limite. “A passagem das fronteiras”, é a experiência propriamente transgressora, se não transgressiva, de uma *limitrofia*.” (DERRIDA, 2002, p. 57) Como já foi dito, o *sofrimento* não é o conceito que servirá de fio condutor ao exercício do pensamento. Para ele, não bastará despertar o sentimento de compaixão humana pelo sofrimento inegável dos animais, sua ambição é bem maior, ela pretende revolucionar as dimensões éticas e ontológicas da questão do animal. Seu objetivo é tornar espessas e, cada vez, mais numerosas as figuras que habitam o limite. Uma hipertrofia do limite.

(...) a limitrofia, ei aí pois nosso tema. Não apenas porque se tratará do que nasce e cresce no limite, mantendo-se pelo limite, mas do que alimenta o limite, gera-o, cria-o e o complica. Tudo o que direi consistirá sobretudo em não apagar o limites, mas em multiplicar suas figuras, em complicar, em espessar, em desfazer a linearidade, dobrar, dividir a linha justamente fazendo-a crescer e multiplicar-se. (DERRIDA, 2002, p. 58.)

A análise de Derrida sobre o estatuto da animalidade contesta a negação de certas capacidades ao animal, geralmente atribuídas ao homem de maneira exclusiva. Questionando as garantias que constituem e giram em torno da noção de humano, seu pensamento está comprometido em repensar a linha que divide homens e animais ao modo de uma denúncia dos atributos que garantem a confiança do humano através de uma denegação histórica dos

outros vivos. Eis a marca da filosofia pós-humanista de Derrida e sua urgência contemporânea em examinar os temas que integram as perspectivas críticas contemporâneas do discurso do sujeito e as figurações dos animais.

Se Derrida volta seu olhar para os discursos filosóficos que edificam a figura humana em detrimento da condição animal é para demonstrar também que certos animais têm capacidades, como a de constituir cultura. Assim multiplicam-se as diferenças expondo que as linhas divisórias traçadas pela filosofia são móveis, instáveis e inconstantes do que nos acostumamos a acreditar. É certo dizer que o filósofo afirma essas teses sem ampará-las num estudo aprofundado de etologia e de comportamento animal. Por conseguinte, seu debate não tem uma pretensão científica e não quer gerar provas, por exemplo, de que os animais apresentam certas propriedades de comportamento, que atestariam a presença de linguagem e cultura entre os animais. Com outras palavras, sua perspectiva não é a de demonstrar que haveria muitos traços e características a serem *compartilhadas* entre humanos e não humanos.

Como filósofo, Derrida procura antes questionar os *princípios* que levaram seus predecessores a estabelecer a diferença opositiva entre as espécies, diferença sustentada pela lógica antropocêntrica de propriedade que livra os seres humanos da *falta*, da *pobreza ontológica*, e a impõe aos animais. Ao mesmo tempo, sua teoria não se compromete em apagar os limites dessa lógica ou a superar o abismo entre as espécies devido a crença numa “continuidade biológica” qualquer entre o “eu-nós” e o que chamamos de “animais.”

Não se tratará de abordar de maneira frontal ou antitética a tese do sentido filosófico como do sentido comum sobre a qual edificou-se a relação a si, a apresentação de si da vida humana, a autobiografia da espécie humana, toda a história de si que se conta o homem, ou seja, a tese de um limite como ruptura ou abismo entre aqueles que dizem “nós os homens”, “eu o homem” e o que este homem dos homens que dizem “nós” chama, ele, o animal ou os animais. Não me atreverei um só instante a contestar essa tese, nem uma tal ruptura e um tal abismo entre este “eu-nós” e o que chamamos os animais. Imaginar que eu poderia, que alguém, aliás, poderia ignorar essa ruptura, até mesmo esse abismo, seria sobretudo cegar-se sobre tantas evidências contrárias; e no que concerne modestamente ao meu caso, seria esquecer todos os sinais que pude dar, incansavelmente, de minha atenção à diferença, às diferenças, às heterogeneidades e às rupturas abissais, mais que à homogeneidade e ao contínuo. Nunca acreditei, pois, em uma continuidade homogênea qualquer entre o que se chama o homem e o que ele chama o animal. Não é agora que eu começaria a fazê-lo. (DERRIDA, 2002, p. 58-59.)

Para Derrida, o interesse real dessa discussão não está centrado em contrariar a tese da descontinuidade e mesmo uma ruptura entre aqueles que se auto-nomeiam *homens*, e o que esses homens chamam “*o animal*”. Derrida quer, antes, tratar da estrutura e da forma desse limite abissal que se apresenta muito mais como uma “fronteira múltipla” e repleta de dobras e diferentes espessuras de estrutura. Nesse caso, o filósofo está atento ao processo de transformação e alargamento de um limite, a saber, “quando a fronteira não forma mais um só linha indivisível mas linhas; e quando, em consequência, ela não se deixa mais traçar, nem objetivar nem contar como uma e indivisível.” (DERRIDA, 2002, p. 60.) Como base nessa afirmação, a ruptura e a história dessa ruptura não se expressa e não se sustenta apenas sobre uma linha *unilinear*; tal história é porosa, repleta de dobras cujas margens múltiplas indicam acontecimentos que ultrapassam as bordas do Homem e do Animal em geral. Não uma única borda cujo um dos lados é pretensamente humano, enquanto na sua margem oposta situa-se a “Vida-Animal” generalizada. Esses limites e bordas possuem indícios que indicam uma história específica que Derrida irá investigar ao perceber uma multiplicidade de relações e de linhas que não se deixa objetivar única e exclusivamente a partir da borda de uma subjetividade antropocêntrica.

A compreensão do limite que se torna abissal devido a existência de não só uma linha aparentemente homogênea, mas de múltiplas linhas que atravessam esse limite, revela para Derrida uma história que foi pouco contada pelos filósofos que o precederam, filósofos, que até pouco tempo, compreenderam e *limitaram* o animal - nos limites de uma filosofia da representação - a um *singular genérico* que nada mais é do que uma essencialização da multiplicidade de viventes animais submetidos a uma única categoria de aparência homogênea. A necessidade de uma *identidade* conferida para animalidade é, para Derrida, uma das faces do projeto metafísico cuja essencialização é o fundamento e a base para se admitir e traçar uma só linha indivisível que determina a ideia de humano e de sujeito da tradição humanista de pensamento.

Cabe ao pensador franco-argelino fazer uma correção de grande parte dessa história de contornos antropocêntricos, da questão do animal e do limite entre o animal e o homem, na forma de um protesto que desobriga o pensamento de seguir sem contestar a história desse singular genérico erigido desde a borda da subjetividade antropocêntrica. Nesse sentido, o esforço derridiano de recontar a história da animalidade sob o prisma de uma ruptura, indica a necessidade de considerar a perspectiva animal e, sobretudo, suas implicações epistemológicas e ontológicas para o pensamento filosófico ocidental e seu antropocentrismo.

Para que não sejam relegadas ao apagamento, essas são questões trazidas à tona por Derrida cada vez mais como temas significativos e de contornos interessantes, que nos falam do reordenamento das relações políticas e ontológicas entre viventes animais e humanos.

Para além da borda pretensamente humana, para além dela mas de forma alguma sobre uma única borda oposta, no lugar do “Animal” ou da “Vida-Animal”, há de antemão, uma multiplicidade heterogênea de viventes, mais precisamente (pois dizer “viventes” é já dizer muito ou quase nada) uma multiplicidade de organizações das relações entre o vivente e a morte, das relações de organização e de não-organização entre os reinos (...) Ao mesmo tempo íntimas e abissais, essas relações não são jamais totalmente objetiváveis. Elas não permitem nenhuma exterioridade simples de um termo em relação ao outro. Segue-se daí que jamais se terá o direito de tomar os animais por espécies de um gênero que se nomearia O Animal, o animal em geral. (DERRIDA, 2002, p. 60-61)

Em vista disso, o texto d’*O animal que logo sou* apresenta uma especulação que abdica do humano como índice de referência e pertencimento, abrindo-se progressivamente para o perspectivismo e a heterogeneidade de viventes não-humanos que escapam da identificação a um único gênero, o *animal em geral*. O texto de Derrida retoma e aprofunda questões relativas ao animal como aquele ser vivo que resiste às demarcações, como vida irreduzível ao contorno demarcado pelo homem/filósofo. O processo de instituição dos “próprios” do homem, processo do qual, ao mesmo tempo, os animais são vítimas e testemunhas, revela como estes são “apropriados” pelo ordenamento ao singular d’O Animal em geral, a um único conceito. Contra tal movimento, Derrida se propõe a pensar em busca de outras lógicas possíveis, e novas organizações das relações entre os viventes. Derrida situa-se, assim, como uma voz dissonante na filosofia a respeito desse tema.

Cada vez que “se” diz “O Animal”, cada vez que o filósofo, ou qualquer outro, diz no singular e sem mais “O animal”, pretendendo designar assim todo vivente que não seria o homem (o homem como “animal racional”, o homem como animal político, como animal falante, *zoon logon ekhon*, o homem que diz “eu” e se toma pelo sujeito da frase, este “se”, este “eu” diz uma bobagem. Ele confessa sem confessar, ele declara, como um mal se declara diante de um sintoma, ele conduz ao diagnóstico de um “eu digo uma bobagem”. E esse “eu digo uma bobagem” deveria confirmar não apenas a animalidade que ele nega mas sua participação engajada, continuada, organizada em uma verdadeira guerra de espécies. (DERRIDA, 2002, p. 61.)

Sob esse aspecto, Derrida debate acerca dos limites da razão antropocêntrica quando se trata de abordar questões de cunho ontológico no campo das alteridades animais, porque corresponde a um conhecimento localizado na perspectiva que o animal possui seus objetos e formas de conhecimento, contudo, é óbvio que a maneira de como isso se desenvolve em uma “subjetividade animal” é um processo envolto por mistérios que diz respeito aos trabalhos científicos voltados para o estudo de comportamento e fisiologia animal.

Todavia, esses problemas não impedem o filósofo de especular sobre a perspectiva animal, sobre as inúmeras visões de mundos invisíveis ao olhar humano. Esse perspectivismo animal motiva Derrida a engajar-se em hipóteses mais radicais sobre o estatuto dos animais, desconstruindo teses anteriores construídas ao longo da tradição de negação do animal no pensamento ocidental que ignorou por tempos o ponto de vista *do* animal. Ao optar por não ignorar essa história de esquecimento e sofrimento que enclausurou o conjunto de expressões da vida não-humana sob a face violenta da conduta humana, o filósofo permite que seu modo de pensar seja afetado pelos animais e suas múltiplas figuras conceituais desde sua consideração epistemológica e ética. Sua ideia de *natureza* é marcada por um encontro radical entre humanos e animais como ponto chave de desconstrução do pensamento antropocêntrico, que é sustentado pela oposição binária entre os vivos - oposição entre *natureza* e *cultura* - que o conceito de humano estabelece¹⁰³.

Derrida é um desses filósofos que se notabilizam expressivamente, na filosofia, por um questionamento da hierarquia logocêntrica dos conceitos que negam a dignidade dos animais, supondo absurdos sobre eles que faz o homem enaltecer a si próprio. O autor de *O animal que logo sou* nos mostra que a vida animal em suas potências ocultas é a ferida narcísica de todo humanismo, e em nome disso inúmeros absurdos foram ditos e cometidos. E um destes erros cabais é o de resumir todo o grupo de vivos que não designa o homem por uma espécie de gênero designado no singular “O Animal”.

¹⁰³ É possível aproximar a questão do animal, tratada sob uma ótica inusitada como a de Derrida, de uma discussão sobre o conceito de *natureza*. Como exemplo dessa aproximação, temos o colóquio de Merleau-Ponty intitulado “A natureza”, do qual consta uma extensa reflexão em torno de noções menosprezadas pela filosofia. Esse mesmo movimento é encontrado no trabalho do filósofo canadense Brian Massumi, especificamente na obra *O que os animais nos ensinam sobre política*. Em Massumi, numa forma de pensamento semelhante à de Derrida, há uma investigação baseada em noções como a de jogo e criatividade que se expande a ponto de abranger não apenas uma descrição do comportamento animal, mas de alcançar um nível de profundidade como o que poderíamos denominar de *pensamento animal*, pensamento que marca relativamente sua distância e contiguidade no que se refere a *exclusividade* reivindicada pelos animais humanos. É através do interessante conceito de *continuum*, para o qual humanos e animais são dispostos num mesmo plano, que Massumi consegue levar em conta as diferenças que o binarismo produzido pela *máquina antropocêntrica* (conceito de Agamben) não dá conta. O desafio de compreender esse *continuum* num quadro de perspectivas animais, isto é, de mútua inclusão de pontos de vistas, exige uma lógica de novo tipo, que trate do humano *como* animal. Não se trata de um pensamento *do* animal, mas de um *pensamento animal*, liberado da acepção preconceituosa que o situa num estado “primitivo” de natureza que tanto permeia o pensamento filosófico moderno. Jacques Derrida e Brian Massumi dialogam na mesma perspectiva transdisciplinar dos estudos pós-humanistas, que envolvem etologia, antropologia e ontologia especulativa, que dão aporte para repensarmos uma filosofia não-antropocêntrica. Se a tradicional e injusta imagem do animal como um mecanismo automatizado dá seus sinais de enfraquecimento, sem dúvida, é por conta do esforço teórico desses e outros autores que permitem um maior contato às variações do termo “animal”. Cf. Massumi, Brian. *O que os animais nos ensinam sobre política* / Brian Massumi; Francisco Trento, Fernanda Mello. - São Paulo: n-1 edições, 2017.

Há um mal causado por essa palavra que Derrida faz questão de enunciar:

Eis minhas hipóteses com vistas a teses sobre o animal, sobre os animais, sobre a palavra animal ou animais. Sim, o animal, que palavra! É uma palavra, o animal, que os homens se deram o direito de dar. Eles se encontraram, esses humanos, a se dar essa palavra, mas como se eles a tivessem recebido em herança. Eles se deram a palavra para dispor um grande número de viventes sob esse único conceito: O Animal, dizem eles. E eles se deram essa palavra, concedendo-se ao mesmo tempo, a eles mesmos, para reservar-se, a eles os humanos, o direito à palavra, ao nome, ao verbo, ao tributo, à linguagem de palavras, enfim àquilo de que seriam privados os outros em questão, aqueles que se coloca no grande território do bicho: O Animal. (...) Os homens seriam em princípio esses viventes que se deram a palavra para falar de uma só voz do animal e para designar nele o único que teria ficado sem resposta, sem palavra para responder. (DERRIDA, 2002, p. 61-62.)

A questão da perspectiva animal e sua relação com o humano tem implicações epistemológicas e ontológicas para o pensamento filosófico que já se fazem presentes desde Montaigne e não é um privilégio de nossa época. Mas a novidade de Derrida consiste na investigação do olhar não-humano e também no questionamento dos olhares filosóficos e científicos. Interrogando não apenas o fato de o homem ver, mas de ser visto, o que significa que o ser humano também está submetido à intencionalidade de um outro olhar, do olhar animal que o espreita em sua condição. O estar-diante-do-homem indica, na contramão do esquecimento filosófico ocidental, que outras espécies de animais também podem *olhar*.¹⁰⁴

¹⁰⁴ A abordagem da questão do olhar animal e da problematização de um perspectivismo a partir dele, isto é, da inversão de perspectiva do olhar para o animal humano, é a base de um dos principais conceitos do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, o de “perspectivismo ameríndio”. O que nos chama atenção é a intensa proximidade da teoria de Viveiros de Castro com o pensamento animal de Derrida. Assim como o filósofo, o antropólogo afirma a possibilidade de que o mundo seja composto por uma multiplicidade de “pontos de vista” onde animais e outros não-humanos em determinadas condições são vistos como “outras pessoas”, pessoas que também veem, fato que constitui um dos maiores problemas filosóficos tanto para o pensamento indígena como para a *filosofia animal*. Derrida e Viveiros de Castro se identificam neste ponto devido a ambos concentrarem seus esforços em uma ruptura na tradição epistemológica ocidental que é unicamente pautada na visão de mundo do ser humano, isto é, da perspectiva antropocêntrica do olhar humano sobre os animais, outros seres e da natureza em geral. O que de fato importa para nós é o tipo de exposição crítica dos fundamentos de uma tradição de pensamento que sempre ignorou esse “outro lado”, a alteridade de um olhar do animal para com o humano. Ambos pensadores escapam do axioma do animal como antitético do humano ao problematizá-lo como vistas à denúncia dos limites de uma ideia de humanidade que atesta sua superioridade através da razão, sem jamais considerar a possibilidade de o não-humano possuir uma “razão particular”. Esses encontros horizontais entre viventes humanos e não-humanos são pontuais na tarefa de desconstrução da oposição entre espécies, em termos de uma oposição entre *natureza* e *cultura*, afirmando muito mais um *relacionismo perspectivista* do que um binarismo opositivo. Enquanto para Derrida, a pluralidade de perspectivas tem como base a crítica dos limites do conceito singular e genérico de “O animal”; para Viveiros de Castro, há necessidade de exteriorizar a problemática do animal para além do espectro antropocêntrico de pensamento. Neste último caso, o objetivo é considerar que cada animal possui capacidades e afetos que singularizam cada tipo de corpo, ainda que se teime em conceber uma universalidade que investe no apagamento das diversas singularidades animais. Segundo o antropólogo é esse tipo de essencialização/negação que justifica todo o projeto metafísico de traçar uma linha indivisível que funda (por exclusão da animalidade) o sujeito humano como conhecemos. Obviamente as fontes de pesquisa do antropólogo Viveiros de Castro diferem daquelas que Derrida ancorou-se para proferir o discurso de Cerisy. Mas o importante é perceber e compreender os motivos que levam ambos a considerarem um novo modo de olhar e de pensar a alteridade animal.

A abordagem filosófica de Derrida da dita *questão animal* reconhece em seu princípio um protesto contra a generalização conceitual do termo “O animal”. O filósofo dirá que é uma “questão de palavras, então. Pois não estou seguro que o que vou lhes dizer tenha outra ambição que a de explorar uma linguagem, no curso de uma espécie de exercício quimeral ou de teste de um testemunho”. (DERRIDA, 2002, p. 64)O autor prossegue na análise do discurso que nós, *humanos*, fazemos com certas palavras para desenvolver uma consideração sobre a motivação que nos move ao uso tão confiante da palavra “animal”. Toda a base de assimilação do amplo espectro de viventes não humanos é centrada no axioma do termo animal no singular. Há, desse modo, uma palavra dita no singular genérico que tende a esconder sob um conceito toda a pluralidade da vida animal existente no mundo, ao lado dessa palavra outra da qual se faz um uso confiante é a de “humano”. Mas, à medida que ao termo singular “homem” é atribuída sem dificuldades uma multiplicidade, que não o limita na sua redução geral, a palavra animal representa um aprisionamento de todo um vasto grupo de viventes agrupados em um “lugar-comum”, como se estivessem encerrados no espaço de uma *domesticação conceitual*, apesar dos infinitos espaços existentes entre si.

Na perspectiva de Derrida, o que está em questão no conceito humano de animal é um inegável tipo de violência exercida por nossas próprias ideias que determinam uma divisão entre nós e esses seres. Esse será um mote decisivo para que o filósofo parta para uma retrospectiva da relação “autobiográfica” do homem com a história d’O animal. Implicado e motivado a explorar essa estruturação, seu trabalho crítico opta por tecer uma diferença voltada a esclarecer a função ontológica que a generalização dos animais sob um termo usado no singular é capaz de cumprir.

Uma inquietude crítica insistirá, uma contestação mesmo se repetirá incessantemente por meio de tudo o que eu gostaria de articular. Ela visaria sobretudo e ainda ao uso no singular de uma noção tão geral como “O animal”, como se todos os viventes não humanos pudessem ser reagrupados no sentido comum desse “lugar-comum”, O Animal, quaisquer que sejam as diferenças abissais e os limites estruturais que separem, na essência mesmo de seu ser, todos os “animais”, nome que convém então manter-se em princípio entre aspas. Neste conceito que serve para qualquer coisa, no vasto campo do animal, no singular genérico, no estreito fechamento deste artigo definido (“O Animal” e não “animais”) seriam encerrados, como em uma floresta virgem, um parque zoológico, um território de caça ou de pesca, um viveiro ou um abatedouro, um espaço de domesticação, todos os viventes que o homem não reconheceria como seus semelhantes, seus próximos ou seus irmãos. E isso apesar dos espaços infinitos que separam o lagarto do cão, o protozoário do golfinho, o tubarão do carneiro, o papagaio do chimpanzé, o camelo da águia, o esquilo do tigre ou o elefante do gato, as formigas do bicho-da-seda ou o ouriço da equidna. (DERRIDA, 2002, p. 64-65.)

Cf. VIVEIROS DE CASTRO, E. B. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

Derrida está, enquanto humano, na posição de um *animal autobiográfico* que se autodenuncia, alegando uma série de determinações que sob seu ponto de vista (e dos outros animais) provoca o fechamento e até a possibilidade de uma relação sensível entre homem e animal. Assim se evidencia uma relação que se dá mais com o axioma, com o conceito, e que acaba por substituir a experiência com o vivente¹⁰⁵. Ao contrário, a abordagem de Derrida considera uma proximidade mais corporal e sensível da espécie humana com as demais, como o avizinhamo que ele mesmo confessa na cena particular entre ele e seu gato, reconhecendo uma singularidade para cada espécie dotada de sensibilidade e inteligência próprias. O reconhecimento desses diversos *mundos* é um índice importante para a experiência que transformará a história do conceito de “O animal”.

O encaminhamento da questão animal por uma via autobiográfica faz acumular inúmeras “figuras animais” à medida que se encontram ao longo das páginas de *O animal que logo sou*. O texto é escrito em primeira pessoa e mobiliza metamorfoses do estilo filosófico de apresentação dos animais como figuras moventes que se agitam em torno daquele tipo de enunciação. Esta abertura nada usual na forma da escrita produz um deslocamento que obriga Derrida a cruzar os caminhos do animal e da autobiografia. “Os animais me olham. Com ou sem rosto, justamente. Eles se multiplicam, eles me saltam cada vez mais selvagememente aos olhos à medida que meus textos parecem se tornar, como quiseram fazer-me crer, cada vez mais “autobiográficos”. (DERRIDA, 2002, p. 67.)

De fato, a exposição de si como um “animal autobiográfico”, capaz de relatar sua condição, faz Derrida aderir à *virada zoológica* em toda sua reflexão. Ele parte do problema moderno da diferença e dos limites humano/animal para propôr uma *abertura* da questão zooantropológica e chamar a nossa atenção para aquilo que é gerado justamente na borda dos limites. Um de seus passos mais decisivos sobre a *questão animal* é subverter a forma do singular generalista de “O Animal” para liberar o as *bestas* do seu pensamento.

¹⁰⁵ A relação entre a esfera do conceito e o animal é exemplificada por Derrida a partir dos casos de Aristóteles e Nietzsche como forma de “exclusão” para o primeiro e reinclusão do animal na genealogia conceitual por parte do segundo. “(...) entre um Aristóteles que retira a linguagem e a palavra e a *mimesis* ao animal e um Nietzsche que reanimaliza, se se pode dizer, a genealogia do conceito. Aquele que parodiou *Ecce homo* tenta nos reensinar a rir premeditando soltar de alguma maneira todos os seus animais na filosofia. A rir e a chorar, como vocês sabem, ele foi suficientemente louco para chorar junto de um animal, sob o olhar ou contra a face de um cavalo.” DERRIDA, 2002, p. 66-67.

Por conseguinte, o filósofo cunha a noção de *Animots* que, de acordo com a nota do tradutor da edição brasileira, “ANIMOTS” em francês, pronuncia-se exatamente da mesma forma que ANIMAUX, o plural de ANIMAL. Lembrando ainda que “Mot”, em francês, quer dizer “palavra”.¹⁰⁶

Animot, palavra inventada, é homófona de *animais* na língua francesa (*Animaux*), espécie de “trocadilho” filosófico que enfatiza a *multiplicidade* que o discurso filosófico tradicionalmente nega aos animais. Aliás, a multiplicidade foi perseguida pela filosofia desde Platão. A verdade filosófica sempre foi una e conceitual. A necessidade de escrever e ouvir o plural dos animais pode muito bem inserir-se numa crítica ao conceito que Nietzsche, a seu modo, já inaugurara. Ao *acolher os ANIMOTS*, Derrida pretende liberar a força deles que não se deixa aprisionar na aparência essencialmente una d’O Animal e da animalidade em geral.

Com esse gesto, Derrida afasta-se peremptoriamente das armadilhas ontológicas de aprisionamento das potências não humanas “restituindo” a palavra aos animais, mesmo que seja na forma de um pensamento ficcional e poético, mas que é capaz de desestabilizar o conceito de animalidade que se aspira unificado na sua aparência e em sua essência. Através da palavra *ANIMOT*, espécie de metáfora textual rasurada, é performada toda uma pluralidade de viventes que, diferente da singularidade “O Animal”, não tem a menor pretensão de ser e pertencer a uma unidade.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Nota do tradutor. Animal que logo sou, p. 70.

¹⁰⁷ A criação deste novo vocábulo, *Animot*, segue o mesmo processo de invenção do vocábulo *différance* em relação a *différence*, proposto por Derrida na conferência à Sociedade Francesa de Filosofia. Termos que diferem somente na grafia e não na fonética. Neografismos como esses passaram a ser o emblema da ideia de *desconstrução*. Não se trata aqui de uma diferença *constituída*, mas de algo anterior a toda determinação de conteúdo, o *movimento* puro que *produz* diferença. A *différance* e os *animots* não dependem de uma integridade fônica e gráfica, pois não indicam um *ser-presente*. Seu movimento antecede a própria operação de significado e a oposição metafísica entre *fala* e *escritura*. Esses neografismos derridianos refletem uma revolução no pensamento moderno cujos acontecimentos extrapolam o âmbito restrito da filosofia, mas tentam também atender às novas tendências de pensamento como a cibernética, a termodinâmica e a biologia por tocarem em questões para além da oposição entre *natureza* e *cultura*. Dessa forma, a teoria da desconstrução aponta para uma ruptura da metafísica logocêntrica que é inseparável de uma transformação geral de outros saberes. O que é denominado como *différance* e *animot* já não recorre a conceitos que geralmente são fundados para distinguir o humano de outros seres vivos (ausência e presença da *falalphoné*). As filosofias logocêntricas da presença possuem a perspectiva voltada à priorização do consciente, do vivente, do humano, enquanto “marginaliza” e denomina como *suplementar - acidente* subordinado - qualquer de suas mediações externas - o corpo, a animalidade, o material - requerendo barreiras, *limites* com o propósito de sustentar a ficção de um sujeito puro cognominado *homem*. Assim, o *Animot* corresponde à *différance* como um *excedente*, e pretende estar fora da representação e até atuando contra a representação do animal. O *animot* não pertence mais à ordem geral do singular O animal. Derrida evoca uma modalidade de materialismo que re-incorpora a questão da *animalidade* como um de seus indecíveis capaz de rasurar o saber enquanto força heterogênea ligada aos dispêndios e às aventuras das formas de vida, rearticulando o pensamento em uma espécie de *ontologia do dispêndio* interessada pelas formas de aparências não-endereçadas do devir-animal. “A filosofia ateve-se sempre a isso: pensar o seu outro. O seu outro: o que a limita e aquilo que ela supera na sua essência, na sua definição, na sua produção.

“Como acolher ou liberar tantos ANIMOTS em mim? Em mim, para mim, como eu? Isto teria dado ao mesmo tempo mais e menos que um bestiário.” (DERRIDA, 2002, p. 69-70.) Criada a partir da junção de duas palavras (*animaux + mot*) o *Animot* é ela mesma uma palavra/animal híbrida, uma quimera de linguagem que expressa o interesse do filósofo em *multiplicar* os limites do binarismo homem/animal.¹⁰⁸ Derrida acentuando o ineditismo de sua empreitada teórica afirma que:

Correndo o risco de me enganar e de dever um dia fazer uma correção honrosa (o que eu aceitaria de bom grado), ousaria dizer que, nem da parte de um grande filósofo, de Platão a Heidegger, nem da parte de qualquer um que aborde filosoficamente, enquanto tal, a questão dita do animal e do limite entre o animal e o homem, jamais reconheci um protesto de princípio, e sobretudo um protesto consequente contra esse singular genérico, o animal. Nem contra o singular genérico de um animal de sexualidade em princípio indiferenciada - ou neutralizada, se não castrada. (...) Jamais se solicitou mudar filosoficamente esse dado filosófico ou metafísico. Digo bem, “filosófico” - ou metafísico- pois esse gesto me parece constitutivo da filosofia do mesmo, do filosofema enquanto tal. Não que todos os filósofos se entendam sobre a definição do limite que separaria o homem em geral do animal em geral (ainda que seja aí um dos lugares mais receptivos ao consenso, e sem dúvida à forma dominante do consenso). Mas apesar, através e para além de todas suas dissensões, os filósofos sempre, todos os filósofos, julgaram que esse limite era um e indivisível; e que do outro lado desse limite havia um imenso grupo, um só conjunto fundamentalmente homogêneo que se tinha o direito, o direito teórico ou filosófico, de distinguir ou de opor, ou seja, aquele do Animal em geral, do animal no singular genérico. Todo o reino animal com exceção do homem. (DERRIDA, 2002, p. 76.)

Ao longo do ensaio *O animal que logo sou* fica evidente a importância que o embate antropológico adquiriu na obra de Derrida a ponto de mostrar que a questão já estava subjacente em livros anteriores, como por exemplo: *Do Espírito: Heidegger e a questão* (1987), o debate ético travado com Lévinas em *Violência e Metafísica*, contido em *A Escritura e a Diferença* (1967), e ainda em textos como *Os fins do Homem*, presente em *Margens da Filosofia* (1972). Esse interesse permanece vivo até mesmo no último curso ministrado pelo filósofo, que data do início dos anos 2000, *A Besta e o Soberano, no qual ele prosseguiu* desenvolvendo pontos éticos e políticos da questão.

Portanto, os substratos da animalidade permanecem sempre à vista no pensamento de Derrida, possibilitando-nos estabelecer análises voltadas para evidenciar a expressividade da tônica *antropológica* e assim avançarmos nas entrelinhas da perspectiva animal tal como

Pensar o seu outro: isso não reconduz apenas a superar (*aufheben*) aquilo de que ela dimana, a não abrir a marcha do seu método senão passando o limite? Ou então o limite, obliquamente, de surpresa, reserva sempre um golpe a mais ao saber filosófico? Limite/passagem.” In: *Margens da Filosofia*. Papyrus, 1991, pp. 11-12.

¹⁰⁸ Com o animal-palavra *Animot* Derrida quer distância total com o animal-máquina cartesiano, com quem não tenha nada de familiar. O filósofo quer a independência de sua quimera para que ela percorra os caminhos e bordas de seu pensamento já que “ele estaria farto de ser assim domesticado, amansado, adestrado, dócil, disciplinado, domado.” in: DERRIDA, 2002, p. 74.

como foi tratada pela filosofia. A relevância e especificidade dessa questão surgem a partir do momento em que Derrida compreende na diferença opositiva *homem/animal* o núcleo do acontecimento filosofante moderno, cuja solidez é reforçada no mais vasto espectro de discursos investigados pelo filósofo franco-argelino, principalmente aqueles fundadores e continuadores do projeto filosófico moderno, tais como Descartes, Kant, Hegel, Heidegger, Levinas e Lacan. Derrida percebe a repetição do tema da diferença antropológica na história moderna do pensamento filosófico. A partir da abertura que a sua reflexão sobre o animal causou naquele bloco moderno e contemporâneo, o filósofo percebeu a sua oportunidade de pensar e filosofar.

Os contornos de sua análise encontram as fronteiras desse tipo de pensamento, atingem o ponto limítrofe em que os filósofos lidos criticamente apresentam a abjeção da instância animal. A *limitrofia*, isto é, do que surge no *limite* ou ao seu redor, mas sobretudo aquilo que sustenta, que alimenta, que nutre o *limite* é o tema privilegiado de Derrida. É desde um *dizer animal* que o autor esboça sua análise ao passar as fronteiras e bordas do homem, esse ponto, essa fronteira descoberta que permanece como instância que nega a alteridade ao outro animal. Ao encaminhar parte desse problema à linguagem, ao criar o termo *animot*, Derrida produz variações relativas ao estatuto do vivente anteriormente *privado de linguagem*. É através do neografismo *animot* que o animal parece *responder*, rompendo com os postulados antropológicos e as dimensões de um espaço metafísico que encerra os animais em uma generalização vazia. As consequências dessa generalização são devastadoras, e seus danos decorrem justamente da redução do animal à palavra dada pelos humanos de forma indistinta, sem se importar quanta diferença há entre todas as criaturas viventes.

O neologismo *Animot* é um combate à *violência* é resistir à generalização, como já foi dito antes. Trata-se de subverter grosseiramente a forma gramatical do plural generalizante na língua francesa *Animaux*. Pela criação desse neologismo, o filósofo marca e acentua sua posição crítica de resistência à tendência de generalização do pensamento moderno tomado pela diferença antropológica. A partir disso, Derrida encontra-se frente à urgência de encontrar modos possíveis de acolhimento de tantos *animots* em seu pensamento. O andamento teórico dessa relação de novo tipo fornece as condições para o filósofo ir além da domesticação da questão da animalidade.

As decisões interpretativas (com todas as consequências, metafísicas, éticas, jurídicas, políticas, etc.) dependem assim do que se pressupõe no singular genérico desta palavra, “o Animal”. Estive assim tentado, em um dado momento, a indicar

minha via, não apenas de guardar essa palavra entre aspas, como uma citação a analisar, mas de mudar de palavra sem esperar e para marcar bem que se trata assim de uma palavra, apenas de uma palavra, da palavra “animal”, de forjar uma outra palavra singular, ao mesmo tempo próxima e radicalmente estrangeira, uma palavra quimérica em contravenção com a lei da língua francesa, *animot*.

Ecce animot. Nem uma espécie, nem um gênero, nem um indivíduo, é uma irreduzível multiplicidade vivente de mortais, e mais que um duplo clone ou uma *mot-valise* [palavra entrecruzada], uma espécie de híbrido monstruoso, uma quimera esperando ser morta por seu Belerofonte. (DERRIDA, 2002, p. 77-78)

A palavra *Animot* é nome/quimera que performa a pluralidade dos animais e não tem qualquer aspiração de ser uma unidade e, muito menos, naturalizar-se. De estatuto híbrido, a expressão comporta uma multidão de viventes. Desse modo, os *animot* não são diferentes dos seres compostos, das quimeras que o filósofo evoca nos experimentos de pensamento. *Animot* é palavra centauro, fauno, grifo, palavra quimera¹⁰⁹. Derrida, assim, expressa seu interesse em *multiplicar* os limites entre o humano e o animal, porque não há só uma linha absoluta, mas bordas mutantes entre os diversificados tipos animais, a que inclui também os animais humanos. Refere-se o pensamento derridiano como *limítrofe* justamente porque não se trata de *apagar* limites, mas multiplicá-los em uma vertiginosa *fluidéz* em contraposição à solidez das bordas imutáveis que aparecem no discurso da metafísica antropocêntrica. Ameaçando as fronteiras sólidas da filosofia, os *Animot* são estranhas misturas pelas quais o filósofo franco-argelino nutre grande interesse, a fim de com elas *borrar os limites* e possibilitar o surgimento de muitas diferenças, e não apenas uma única e divisória linha entre bordas, entre

¹⁰⁹ Derrida comenta sobre suas quimeras: “Quem foi Quimera? O que foi Quimera? Khimaira, nós sabemos, esse nome próprio designou um monstro que cuspiu fogo. Sua monstruosidade devia-se à multiplicidade, precisamente dos animais, do *animot* nele (cabeça e tórax de leão, vísceras de cabra, cauda de dragão): quimera de Lícia, nascida de Tífon e de Equidna, o nome comum, quer dizer serpente, mais precisamente víbora e por vezes, figurativamente, mulher pérfida, uma serpente que não se poderia encantar e domar tocando flauta. Equidna (*echidna* em inglês) é também o nome que se dá a um animal muito particular, que só vive na Austrália e na Nova Guiné. Esse mamífero bota ovos, coisa bastante rara. Eis um mamífero ovíparo, pois, e insetívoro, monotremado também. Ele só tem um orifício (*monotrema*) para todos os fins úteis, para os condutos urinários, o reto e as vias genitais. Na opinião de todos, o equidna se assemelha ao ouriço. Como o ornitorrinco, as cinco espécies de equidnas formam o conjunto de monotremados.” O animal que logo sou, p. 78. E mais discutindo com Descartes: “Dizia-se Quimera “invencível”, de raça divina e nada humana (*theion genos, oud’anthropôn*, diz *A Ilíada*, VI, 180): leão na frente, serpente atrás, e cabra no meio, seu sopro produzia o jorro assustador de uma chama flamejante (*khimaira, deinon apopneiousa puros menos aithomenoio*). Não é assim que Descartes, nós o escutaremos, descreve a Quimera, aquela cuja existência deve-se excluir no momento do “penso, logo sou”, na quinta parte do *Discurso sobre o método* (“e nós podemos imaginar distintamente uma cabeça de leão enxertada no corpo de uma cabra, sem que seja preciso concluir por isto que haja no mundo uma Quimera”).

“O que é esse “mundo”? O que quer dizer “mundo”?[...] De passagem, deve-se levar a sério o fato de que Descartes, na sua descrição de Quimera, esquece a serpente? Como Homero, ele nomeia o leão e a cabra, mas esquece a serpente, ou seja, o traseiro: a serpente (*drakôn*, o dragão) é o traseiro do animal, a parte ao mesmo tempo a mais fabulosa, a mais quimérica, como o dragão, e a mais maligna: o gênio maligno do animal, o gênio maligno como animal, talvez. Questão de serpente, então, de mal e de pudor.” (DERRIDA, 2002, p.85.)

os viventes não-humanos e humanos. Em cada lado dessas divisões há uma multiplicidade de seres de superfície ou de regiões abissais que escapam a qualquer tipo de essencialização¹¹⁰.

Com sua curiosidade e interesse pela animalidade, Derrida desenvolveu uma sensibilidade pelo borramento das fronteiras entre natureza e cultura que forja um modo de existência atravessado pela interseção de inúmeras linhas diversificadas que revela o que somos e o que não somos na estranha disposição dos *Animot*.

Os *Animot* são caracterizados como existências mutantes tramadas pela interseção de variadas linhas que se rumam à animalidade e aos múltiplos sentidos do vivente. Ao enxergar no outro alguém que nos enxerga, visto que também vê, Derrida evoca através do *Animot* os mundos animais como domínios congêneres da experiência humana. O olhar do animal em direção ao humano norteia toda a reflexão do filósofo em *O animal que logo sou*, direcionamento esse que lança luz sobre a condição humana do autor que se confronta com uma alteridade que supera a ideia de domesticação. A hospitalidade desse olhar do animal é marcada principalmente por sua estranheza diante a *nudez* do filósofo. O movimento cujo auge é a liberação dos *animots* não faz do animal uma *presença*, sequer produz um animal universal, pelo contrário, esse embate motiva um deslocamento, um lapso, uma falha, um sintoma. A pressão do animal como emitente da visão sobre o homem é um deslocamento da perspectiva antropocêntrica. Derrida transforma um sintoma em um modo de crítica ao aspecto representacional do vivente, da categoria universal, do conceito. Não é por menos que ele faz questão de frisar que a todo momento de seu texto sempre se trata de um gato real, existente e legítimo cuja situação de flagrá-lo nu dispara o pensamento de, “insistência redobrada sobre a nudez, a falta e a falha, na origem da história humana, e em relação ao animal” (DERRIDA, 2002, p. 82.)

A crítica derridiana ao limite antropozoológico é feita de forma enviesada na intenção de escapar dos riscos de identificar sua tarefa com a tese de um *continuismo biológico* que apaga as diferenças entre os lados do limite. Seu pensamento devém de uma lógica de novo tipo acerca do *limite*, a saber, *limites sempre múltiplos, plurais e heterogêneos*. É desse modo, portanto, que Derrida esboça um conceito ontológico alternativo da *vida animal*, articulando o pensamento por um desvio que o distancia de reducionismos metafísicos.

¹¹⁰ Conferir a esse respeito a obra *Vampyroteuthis Infernalis* de Vilém Flusser. Em uma espécie de fábula filosófica o autor tcheco-brasileiro fala de uma espécie rara de octópode encontrada em regiões abissais do mar da China. Animal raro que serve para Flusser construir de uma sofisticada especulação mas que de tanto olhar para esse outro, acaba a olhar para seu próprio modo de ver, em um gesto bastante semelhante ao de Derrida em *O animal que logo sou*. O que de fato é interessante nesta obra é que um animal tão raro e diferente é convocado a olhar-nos, possibilitando uma perspectiva que, de outro modo, não nos seria possível. Cf. *Vampyroteuthis Infernalis. Vilém Flusser/Louis Bec. Ed. Annablume, 160p.*

Trata-se de um pensamento alternativo sobre a animalidade que, como tarefa primeira, refuta em um nível ontológico por intermédio do *animot* a distinção grosseira entre o humano e o animal, possibilitando o questionamento em relação aos “próprios” do homem.

Pois bem, digamos de um certo “estado”, de uma certa situação - do processo, do mundo, da vida entre esses viventes para a morte que são as espécies animais, os outros “animais” e os homens. Traços comuns ou análogos tanto mais dominantes que sua formalização, à qual nós nos entregamos aqui, permitirão fazer aparecer em todo o discurso sobre o animal, notadamente no discurso filosófico ocidental, a mesma dominante, a mesma recorrência de uma esquema na verdade invariante. Qual? Este: o próprio do homem, sua superioridade assujeitante sobre o animal, seu tornar-se-sujeito mesmo, sua historicidade, sua saída da natureza, sua sociabilidade, seu acesso ao saber e à técnica, tudo isto, e tudo o que constitui (em um número não finito de predicados) o próprio do homem, consistiria nesse defeito originário, em verdade neste defeito de propriedade, neste próprio do homem como defeito de propriedade - e ao “é preciso” que encontra aí seu impulso e seu elã. (DERRIDA, 2002, p. 83.)

O dilema de Derrida é justamente esse: negar a existência de uma única linha divisória entre os seres ao mesmo tempo em que se evita cair na homogeneidade do continuísmo biológico, optando, assim, por reconfigurar a distinção abrindo uma fissura que possibilita pensar outras diferenças subtraídas pelo discurso filosófico. Mas será que toda diferença que guia o pensamento sobre o animal, diferença esquecida ou não, deve mesmo ser mantida? Qual é a real necessidade de manter uma separação, ainda que mínima, depois de toda remodelação da questão? Esse é um dilema de Derrida que os *Estudos Animais* devem empenhar-se a dar uma resposta, talvez até mesmo apostando na via do continuísmo entre as espécies que o filósofo nega.¹¹¹

¹¹¹ Para Erick Felinto a ideia de um continuísmo entre humanos e não-humanos encontra acolhida em pensamentos contemporâneos como o do filósofo Gilbert Simondon, Donna Haraway e Vilém Flusser. Felinto afirma que: “O tema da indistinção, da animalização do homem, encontrou no pensamento contemporâneo acolhida mais que favorável. Está presente na obra de autores como Derrida (2002), Agamben (2004) e Deleuze (1981). Aparece ainda em Simondon, que o abordou de forma específica em suas “Duas Lições sobre o Animal e o Homem”. Ali, ele chega a propor a existência de aspectos culturais nas sociedades animais. Observando que certos grupos de leões desenvolvem formas e estratégias de caça peculiares apenas a eles (e diferentes, portanto, das de outros grupos), Simondon afirma: “são formas culturais e não apenas instintivas” (2008: p. 78). De fato, uma abordagem rigorosa da noção de processo de individuação – conceito fundamental do pensamento de Simondon – exige o apagamento dessa distinção. Se a individuação é um processo (contínuo) de singularização, uma passagem incessante do indeterminado ao determinado, é preciso reconhecer que não há diferença entre homem e animal do ponto de vista da ontogênese. Na crescente voga das narrativas contemporâneas sobre as figuras do ciborgue, dos pós-humanos e das monstruosidades, percebe-se a emergência de uma forma de relação com o outro menos marcada pelo confronto e pelo tensionamento.” in: *Vampyroteuthis: a Segunda Natureza do Cinema. A “matéria” do filme e o Corpo do Espectador*. Flusser Studies 10, p. 8. link: <http://www.flusserstudies.net/sites/www.flusserstudies.net/files/media/attachments/felinto-vampyroteuthis.pdf>

Mesmo que Derrida evite tocar nesse tipo de provocação em suas reformulações do problema da animalidade, sem apresentar claramente uma conclusão para o argumento da distinção humano-animal, é preciso reconhecer que o filósofo desarranjou essa distinção ao contestar os fundamentos ontológicos pela alternativa do *animot*, fazendo-nos considerar através de seus escritos o *plural* dos animais, e considerando uma imensa multiplicidade de limites. Seu posicionamento acerca do limite é explícito em passagens como esta:

Gostaria que se escutasse o plural de animais no singular: não há animal no singular genérico, separado do homem por um só limite indivisível. É preciso considerar que existem “viventes” cuja pluralidade não se deixa reunir em uma figura única da animalidade simplesmente oposta à humanidade. Não se trata evidentemente de ignorar ou de apagar tudo o que separa os homens dos outros animais e de reconstituir um só grande conjunto, uma só grande árvore genealógica fundamentalmente homogênea e contínua do *animot* ao *homo* (*faber, sapiens* ou não sei que outra coisa). (DERRIDA, 2002, p. 87)

A filosofia de Derrida desconstrói certezas humanistas que existem, embora não se manifestem, nos discursos éticos e práticos dos direitos dos animais, pois carrega uma excentricidade cuja tomada de posicionamento não segue uma orientação deontológica, uma regra baseada em princípios metafísicos. A questão do vivente diz respeito a uma constante em sua filosofia que é a relação com o *outro*, que corresponde a uma compreensão do outro como animal. O *animot* é uma espécie de reposição do animal em uma instância, que lhe foi constantemente negada, a palavra. No discurso de Cérésy que dá origem ao ensaio sobre a questão, Derrida empresta sua palavra a esses seres subjugados traçando caminhos que superam a hierarquia metafísica onto-teológica com outras espécies sem se basear em pressupostos antropocêntricos que encerram a possibilidade de liberação da vida animal. A maneira mais justa encontrada pelo filósofo é “considerar uma multiplicidade de limites e de estruturas heterogêneas: entre os não-humanos e separados dos não-humanos, há uma multiplicidade imensa de outros viventes que não e deixam em nenhum caso homogeneizar” (DERRIDA, 2002, p. 88.)

A liberação dos *animot* no seu modo de pensar tem como propósito minar essas hierarquias e valores entre a vida humana e a vida animal ao reconhecer também a violência em andamento nos fundamentos humanistas que se manifestam na fundamentação dos direitos animais. Uma alteração na relação entres os seres se dá para Derrida quando sabemos que “existem logo animais, e digamos o *animot*. A confusão de todos os viventes não humanos dentro da categoria comum e geral de animal não é apenas uma falta contra a exigência de pensamento, (...) é também um crime(...) contra os animais, contra animais”. (DERRIDA, 2002, p. 88)

Desse modo, tomamos medida da potência que a noção de *animot* desempenha no seu pensamento. Derrida explicita a relevância dessa ideia ao exhibir as conexões que se estendem da animalidade para a epistemologia, a ética, a política e a literatura. Assim ele é capaz de desconstruir nossas certezas humanistas ao fissura-las, possibilitando o acesso a um universo multifacetado e ainda bastante desconhecido e desconsiderado arrogantemente por nós.

A reflexão sobre o sufixo *mot* existente em *animot* abre para uma experiência onde “não se trataria de ‘restituir a palavra’ aos animais mas talvez de aceder a um pensamento, mesmo que seja quimérico ou fabuloso, que pense de outra maneira a ausência do nome ou da palavra, e de outra maneira que uma privação.” (DERRIDA, 2002, p. 89) Coloca-se decisivamente nesse modo a questão animal para Derrida, cuja relevância está na reconsideração das principais teorias sobre o problema da distinção *humano/animal* na filosofia. É a partir da urgência de repensar a lógica do limite único e indivisível que separa o homem do animal, que o filósofo pode se deixar novamente olhar por esse outro, após um longo período de esquecimento calculado na história de assujeitamento contra os animais.

Com o problema que se coloca, a estrutura dessa separação indicada por Derrida segue para a reformulação dos dois singulares genéricos complementares e funcionais e de valor estratégico na enunciação antropocêntrica da filosofia: o “eu” e o “animal”. Para desestruturar as teorias dominantes da animalidade, primeiramente, Derrida mostra-se nu ao olhar deste que se chama pelo nome de animal, um gato cuja existência é rebelde a todo conceito e por quem ele se percebe olhado e refletido como num espelho, olhar este que parece desafiar aquilo que objetivamente entendemos como *natureza*.

De forma poética, frente a esse espelho anti-narcísico, Derrida deixa essas palavras para o *animot* que se apresenta:

O animal em geral, o que é? O que isso quer dizer? Quem é? “Isto” corresponde a quê? A quem? Quem responde a quem? Quem responde ao nome comum, genérico e singular do que eles chamam assim tranquilamente o “animal”? Quem é que responde? A referência do que me concerne em nome do animal, o que se diz assim em nome do animal quando se apela em nome do animal, eis o que se trataria de expor a nu, na nudez ou no despojamento de quem diz, abrindo a página de uma autobiografia, “eis quem eu sou”. “Mas eu, quem sou eu?” (DERRIDA, 2002, p. 92.)

5. ESTÉTICA E POLÍTICA DO DEVIR-ANIMAL

5.1 “O que os animais nos ensinam sobre política?”

Na atualidade, quem decididamente contribui para a virada não-humana nos estudos sobre os animais é o filósofo canadense Brian Massumi, autor de um livro cujo título já é provocador por si só, “O que os animais nos ensinam sobre política”. O trabalho teórico de Massumi tem como principal característica repensar o lugar (político) dos viventes no mundo, posicionando-se contra e para além do narcisismo universalizante do pensamento antropocêntrico. As investidas teóricas deste autor sofrem influência direta de novas pesquisas na etologia dedicadas a compreender a questão do *instinto* através da atribuição e correlação com um senso de *criatividade* à vida animal, como meio de alcançar o que se denomina de *pensamento animal*. Em vista dos seus desenvolvimentos para encontrar recursos conceituais à altura de sua tarefa filosófica, Massumi afirma que:

(...) a imagem rígida do animal como um mecanismo dominado pelo automatismo do instinto dá sinais de enfraquecimento, conferindo uma margem maior às variações individuais, como o surgimento de uma nova área de pesquisa na etologia, dedicada à “personalidade” animal, evidência. Como veremos, o próprio instinto dá sinais de elasticidade, e mesmo de uma criatividade que se poderia rotular de “artística. “Simpatia” e “criatividade”: sempre que essas palavras aparecem perto demais do termo “animal”, para muitos soa o alarme.” (MASSUMI, 2017, p. 9-10)

As considerações de Massumi contrárias ao humanismo antropocêntrico sugerem que o conceito de *natureza* seja repensado a partir de noções consideradas marginais pelas correntes dominantes da biologia evolucionista, na etologia e na filosofia, partindo assim para uma alteração radical deste conceito. O autor segue em seu exercício de reformulação do conceito de natureza ao buscar os elementos ditos “qualitativos” e “subjctivos” evidenciados pela *criatividade* na vida animal. A associação da ideia de *criatividade* à *natureza*, considerando as diferenças e especificidades que se destacam respectivamente em humanos e animais, renovaria a expressão e o sentido de ambos os conceitos. Isto, precisamente, permite desconstruir a economia de conceitos tradicionalmente dicotômicos, introduzindo uma nova espécie de lógica, um novo tipo de pensamento que substitui a oposição entre o humano e o animal em termos de um *contínuo*, uma mútua inclusão entre eles.

A questão deixa de ser apenas sobre o comportamento animal e alcança o pensamento animal e sua distância - ou proximidade - das capacidades sobre as quais nós, animais humanos, julgamos ter um monopólio[...]. [A] fim de divisar uma política diferente, que não seja uma política humana do animal, mas uma inteiramente animal, livre dos paradigmas tradicionais do sórdido estado de natureza e das pressuposições acerca dos instintos que permeiam tantas facetas do pensamento moderno. (MASSUMI, 2017, p. 10-11)

Brian Massumi não é o único teórico que vê virtudes no antropomorfismo como opção teórica. No vasto espectro de pensadores que fazem parte da “virada não humana” contemporânea, um deles é o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro que apresenta o antropomorfismo como um dos elementos que compõem o chamado *Perspectivismo Multinaturalista*. Esse conceito é desenvolvido na sua *Metafísicas Canibais*, que enfatiza os pontos de vistas, os *modos de ver* o mundo dos povos indígenas da região amazônica. Em suma, o *perspectivismo ameríndio* é uma teoria bastante ligada a ideia de um *multinaturalismo* que assume a coexistência de diversas “naturezas”. Essas “naturezas” de variação contínua compreendem as qualidades e percepções animais não humanas como manifestações que compartilham uma perspectiva comum de entendimento do mundo¹¹². O *perspectivismo* é assim o nome dado a uma atitude cosmopolítica que consiste em contestar a *descontinuidade* entre os diferentes tipos de seres que povoam o cosmos, portanto, recusando também a ideia que a espécie humana é um domínio separado dos demais.¹¹³

¹¹² O tema da “variação” das constantes da natureza, não em função de uma forma, nem variação segundo um estado, mas como potência imanente da natureza da qual desponta a condição para variação, é de suma importância para o entendimento crítico do estatuto do humano que consiste em negar a outros corpos-animais uma intencionalidade que possibilitaria ambos de serem inseridos no *continuum* de um campo intersubjetivo humano-animal. Assim como afirmou Viveiros de Castro “O estatuto do humano na tradição ocidental é, como sublinhou Ingold (1994, 1996), essencialmente ambíguo: por um lado, a humanidade (humankind) é uma espécie animal entre outras, e a animalidade um domínio que inclui os humanos; por outro, a humanidade (humanity) é uma condição moral que exclui os animais. Esses dois estatutos coabitam no conceito problemático e disjuntivo de ‘natureza humana’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 241)

¹¹³ O que corresponde ao trânsito de *naturezas* como perspectivas intercambiáveis, de acordo com o *multinaturalismo*, são os contextos relacionais que integram o ponto de vista de outrem até compor um tipo de “unidade” movente e *transespecífica* sempre oposta à formação de um *próprio* exclusivamente humano. Para Valentim (2018), citando Viveiros de Castro, “Cultura e natureza são compreendidas não como “províncias ontológicas”, mas “perspectivas intercambiáveis e contextos posicional-relacionais” (Viveiros de Castro 2012b: 47)” (VALENTIM, Extramundandade e sobrenatureza, 2018, p. 178) Com isso, notamos a importância da metafísica amazônica como referencial para insistirmos na tese de um continuum entre os seres vivos. Como sublinhou Valentim: “A metafísica ameríndia demonstra assim o seu traço cosmopolítico, radicalmente não-fundamental: se “o ser é devoração”, é porque o sentido do ser em geral se decide no encontro sobrenatural entre múltiplas pessoas ou “centros de intencionalidade”. Já que a “humanidade” enquanto personitude é “a condição original comum” (Viveiros de Castro, 2012: 355) em “perpétua disputa” entre humanos e não-humanos, a compreensão de ser equivale a um hábito social potencialmente partilhado por todos os agentes cósmicos, sem jamais consistir em uma condição que separaria o homem, único ente transcendente, de todo e qualquer ente não-humano. Sem coincidir com uma inefável região “fora do ser”, o cosmos constitui um plano como que meta-ontológico, mais amplo e complexo que o mundo existencialmente concebido: “zona de intercâmbio maximamente intenso com a alteridade - nos planos mítico, xamânico, onírico, metamórfico de articulação entre humanos e não-humanos (2011b: 356)” (VALENTIM, 2018, p. 178-179.)

Desse modo a condição humana deixa de ser especial, passando a ser a condição genérica de qualquer espécie, e qualidades como simpatia e criatividade, antes restritas aos domínios humanos, passam a fazer parte do *continuum* imanente a todo ser vivo.

Sobre o perspectivismo ameríndio e a compreensão que a forma humana é genérica às espécies, Viveiros de Castro afirma que: “Em suma, os animais são gente, ou se vêem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à idéia de que a forma manifesta de cada espécie é um mero envelope (uma “roupa”) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. Essa forma interna é o espírito do animal: uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável, digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob a máscara animal. Teríamos então, à primeira vista, uma distinção entre uma essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma aparência corporal variável, característica de cada espécie, mas que não seria um atributo fixo, e sim uma roupa trocável e descartável. A noção de “roupa” é uma das expressões privilegiadas da metamorfose — espíritos, mortos e xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais —, um processo onipresente no “mundo altamente transformacional” (Rivière 1995:201) proposto pelas ontologias amazônicas.”(VIVEIROS DE CASTRO,1996, p.117).

A validade do antropomorfismo, conceito que aqui - *estudos animais* - deixa de ser considerado de forma pejorativa pelos *estudos animais*, está na exata medida em que ele é *anti-anthropocêntrico*! Essa última afirmação é aparentemente paradoxal, se não ficar explicada a razão de esses *Estudos* defenderem uma perspectiva na qual cada espécie existente se vê a si mesma como humana.¹¹⁴ É evidentemente a categoria de “humano” que terá de ser revirada de ponta a cabeça. A natureza inteira estaria virtualmente inclusa nesse *multiverso antropomórfico* concebido por Viveiros de Castro e Brian Massumi como forma de pôr o humano em variação no *continuum*, fornecendo também uma nova expressão à

¹¹⁴ Para Eduardo Viveiros de Castro, de acordo com o que as cosmologias indígenas afirmam, a humanidade é o nome da forma geral do sujeito comum a humanos e animais. Trata-se, assim, de uma idéia de mundo que engloba uma multiplicidade de posições subjetivas, compreendendo também o multinaturalismo como “política cósmica” dos viventes. “A atribuição de consciência e intencionalidade de tipo humano (para não falarmos na forma corporal e nos hábitos culturais) aos seres não-humanos costuma ser indiferentemente denominada de ‘antropocentrismo’ ou de ‘antropomorfismo’. Penso, porém, que esses dois rótulos devem ser tomados como designando atitudes cosmológicas antagônicas. O evolucionismo popular ocidental, por exemplo, é ferozmente antropocêntrico, mas não me parece ser particularmente antropomórfico. Por seu turno, o animismo indígena pode ser qualificado de antropomórfico, mas certamente não de antropocêntrico. Pois, se uma legião de seres outros que os humanos são ‘humanos’ — então nós os humanos não somos assim tão especiais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004,p 237)

animalidade. Inúmeras implicações de caráter ético, estético e político que emergem dessa situação cosmológica entre espécies podem dar ao antropomorfismo, ao *princípio antropomórfico*, o devido reconhecimento filosófico às suas potencialidades conceituais.

Desse modo, o antropomorfismo é uma *inversão* do antropocentrismo, um conceito construído pela/na imbricação e reciprocidade de *pontos de vistas* de seres incluídos mutuamente num *continuum*, onde cada espécie exerce sua diplomacia cósmica no campo de variações que entendemos como *natureza*. A reflexão denota que o antropomorfismo é oposto ao especismo que caracteriza as “teses” do antropocentrismo, e exprime a condição de pensar o humano como *imane*nte, dentro do mundo, e não superior a ele. Para Danowski e Viveiros de Castro “o multiverso antropomórfico, em sua virtualidade originária, é assim suscitado-conjurado, sob a forma de uma animalização do humano. (...) As espécies animais e outras são concebidas como outros tantos tipos de “gentes” ou “povos”, isto é, como entidades políticas.” (DANOWSKI, D., VIVEIROS DE CASTRO, E., 2014 p. 93)

Em “Há um mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins”, a partir da compreensão das diversas ontologias animistas dos povos ameríndios, Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro reconhecem as potências do *antropomorfismo* contra o *antropocentrismo*, por conta de seu valor metodológico para embaralhar as cartas conceituais da moderna distinção entre *natureza/cultura* e perspectivar os contrastes da condição ontológica de humanos e não-humanos.

O antropocentrismo, inversamente, faz dos humanos uma espécie animal dotada de um suplemento transfigurador [...]. E quando a filosofia ocidental se auto-critica e se empenha em atacar o antropocentrismo, sua forma usual de negar o excepcionalismo humano é afirmar que somos, em um nível fundamental, animais, ou seres vivos, ou sistemas materiais como todo o resto — a redução ou eliminação “materialista” é o método favorito de equiparação do humano ao mundo preexistente. O princípio antropomórfico, ao contrário, afirma que são os animais e demais entes que são humanos justo como nós — a generalização ou expansão “panpsiquista” é o método básico de equiparação do mundo ao humano preexistente. (DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 97).

Retomando o que diz Brian Massumi, compreendemos o quanto o filósofo canadense contribui positivamente para o desenvolvimento da virada não-humana nos estudos filosóficos e de etologia. O caráter provocador do título de seu livro já nos mostra que se trata de um manifesto contemporâneo contra o antropocentrismo, dedicando-se a repensar os privilégios do humano e seu lugar na natureza sem a presunçosa concepção de um ente dotado de propriedades especiais e exclusivas. As reflexões de Massumi e Viveiros de Castro concebem um mundo onde humanos e não humanos possam coexistir, desde que haja uma

reconfiguração das políticas dos vivos. Marco Antonio Valentim esclarece de modo preciso essa questão:

Se o mundo é habitado e constituído por humanos e não-humanos como sujeitos de pontos de vista, se esses sujeitos veem-se a si mesmos como humanos e aos outros como não-humanos, e se, assim, "a posição de humano está em perpétua disputa" (Viveiros de Castro 2008: 96) - constituindo uma posição puramente relacional, um "pronome cosmológico" (Viveiros de Castro 1996: 125-127.) -, é necessário que a orientação antropogênica não faça sentido ou o faça de modo incomensuravelmente diverso: "Ali onde toda coisa é humana, o humano é 'toda uma outra coisa'"(VIVEIROS DE CASTRO, 2015a: 54).

Para o filósofo canadense, os animais são os agentes que têm muito a *nos ensinar sobre política*, a começar pela crítica dos contrastes dicotômicos inerentes à herança conceitual do ocidente que destaca o humano em uma suposta excepcionalidade. Do pensamento nos termos de um *continuum*, surgirão novas expressões referentes à sua imanência na animalidade. Ao invés de distinguir os humanos de outros animais, a lógica que perpassa o *continuum* repensa a questão a fim de superar o antropocentrismo. Ela atribui qualidades, que antes eram exclusivas dos humanos, a todos os seres da natureza, que passam a ser vistos como substancialmente iguais. Por conseguinte, a *política animal* não reconhece a diferença genérica humano-animal como fundacional de sua prática, antes busca pensar aquilo que é singular na variação contínua da natureza, concebendo zonas de mútua inclusão que borram as diferenças genéricas e “afirmam a mútua inclusão das formas de vida humanas e não humanas no mesmo *continuum* da vida animal.” (MASSUMI, 2017, p. 100)

Portanto, para encaminhar essa lógica de mútua inclusão será necessário repensar alguns dos conceitos tradicionais na abordagem sobre o animal como os de “comportamento” e “instinto”. Nessa nova lógica, esses conceitos são compreendidos como movidos por um *impulso de criatividade*, impulso esse compartilhado por todos os animais humanos e não humanos sem distinção e que lhes permite positivar um modo diferencial de existência. Esses termos agora incluídos e compartilhados na desterritorialização do *continuum* do devir-animal, abertos a novas alteridades, remodelam a estrutura zoo-lógica reinventando as relações animal-humano, como no caso das “investigações recentes com ênfase similar na criatividade na natureza tomaram como ponto de partida a artisticidade dos rituais de cortejo animal”. (MASSUMI, 2017, p. 11)

Inspirado pela discussão de Gregory Bateson sobre a brincadeira animal, tomada como um de seus principais suportes teóricos, o filósofo Brian Massumi nos propõe experimentar uma *política animal* como ponto de partida para fundamentar sua ideia bastante polêmica de continuum na natureza. N’*O que os animais nos ensinam sobre política*, Massumi afirma que:

Expressar o pertencimento singular do humano ao *continuum* animal tem implicações políticas, assim como toda questão de pertencimento. A derradeira aposta deste projeto é política: investigar que lições podem ser apreendidas ao jogar com a animalidade dessa forma, acerca dos nossos modos usuais e demasiado humanos de lidar com o político. (MASSUMI, *op cit*, p. 14)

Ao que nos parece, as afirmações de Massumi se fundamentam em concepções nada convencionais do que é a humanidade, que é apresentada como bastante desterritorializada de suas fronteiras habituais e aproximada das intensidades e capacidades afetivas do território animal. A possibilidade de construção do conceito de uma *política animal* busca, primeiramente, desconstruir as formas pelas quais as noções de humanidade, e de humano, determinaram-se conjuntamente através de concepções acerca dos animais sobrecarregadas de preconceitos intelectuais. A concepção de animalidade do filósofo canadense não parte da ideia de deficiência nos outros daquilo que nós, supostamente, detemos o monopólio: linguagem, criatividade, senso estético, razão. Em vez de perpetuar essas “cegueiras conceituais”, seguindo de perto o ensaio de Gregory Bateson, o foco da reflexão de Brian Massumi será na *brincadeira animal*, noção que opera em um espaço de aceitação e reconhecimento das sensações e expressividade dos animais, e que levará o autor a não considerar o *instinto* de maneira simplista, como a ação de reflexo mecânico, interpretando-o de maneira intensa como *gesto lúdico* e *vital* associado às qualidades inventivas e expressivas mobilizadas sensivelmente pelas existências animais. O florescimento dessas ideias acontece na medida que o processo de entendimento e reformulação da questão animal exige do autor “a teorização das origens da simpatia e da criatividade, o qualitativo e até mesmo o subjetivo em todos os pontos do *continuum* da vida animal. A própria natureza do instinto, e, assim, da própria animalidade, deve ser repensada como uma consequência.” (MASSUMI, 2017, p.14)

A fim de superar o antropocentrismo inerente à identidade de nossa espécie, Massumi especula qualitativamente a questão do instinto, considerando neste conceito a ideia, sem restrições, de *rendimento estético* das *formas animais* que povoam a terra. Massumi procura repensar o conceito de instinto a fim de valorizá-lo e incluí-lo na esfera da *criatividade*. E os estudos de Bateson são a condição de fundamentação do seu conceito de *continuum*.

A discussão de Bateson acerca da brincadeira animal gira em torno da *diferença*. Esse é o melhor ponto de partida para pensar o *continuum* animal (...) Brincar não envolve produzir uma perfeita semelhança entre dois atos que pertencem a ordens distintas. Não se trata de fazer “como se” um fosse o outro, no sentido de fazer com que um se passe pelo outro. O gesto de brincar é análogo porque aquilo que está em jogo não é o Mesmo. (MASSUMI, 2017, p. 15.)

Conclui-se que a performatividade da brincadeira é uma forma de *abstração* da ação que contém em si um elemento de *reflexividade* das *experiências animais*. Na brincadeira, o animal denota sua potência de mobilizar o sensível, a capacidade de abstração e reflexão. No jogo, “o humano adentra uma zona de indiscernibilidade com o animal. Quando nós, humanos, dizemos isto é uma brincadeira, assumimos nossa animalidade. A brincadeira dramatiza a participação recíproca do humano e do animal, de ambos os lados” (MASSUMI, 2017, p.21). Quando nos entregarmos à abstração vivida da brincadeira, ficamos, ambos seres humanos e não humanos, intensamente *animados*. Através do entusiasmo dos corpos e de seus afetos vitais, exprimimos gestos cujo rendimento excede a economia de sua função, contradizendo a definição antropocêntrica do instinto como resposta “automática” e essencialmente irreflexiva aos estímulos do ambiente.¹¹⁵

5.2 A brincadeira e a variação do instinto. O jogo estético do animal.

É preciso considerar a brincadeira como uma *variação* do instinto. É preciso levar em conta o que nela há de mais singular, desde as funções instintivas mais básicas até as mais elaboradas e abstratas expressões lúdicas e formas de *dispêndio* da animalidade. O transbordamento excessivo da atividade demonstra a superação da instrumentalidade e da

¹¹⁵ As variações em torno da noção de instinto suscitadas por Brian Massumi nos recordam o conceito de *Umwelt* de Jacob Von Uexküll. Tanto Uexküll quanto Massumi seguem os rumos de uma nova e fecunda compreensão da biologia, que preza pela autonomia do ser vivo em oposição às interpretações mecanicistas dominantes. Desse modo, eles constroem novas bases epistemológicas e nos obrigam a redefinir os esquemas conceituais de classificação dos seres animais, afetando, não apenas o campo biológico, mas também o ontológico e o estético. Noções como as de *Umwelt* e *continuum* apresentam uma concepção de mundo que insere humanos e não humanos em um campo de novas percepções e transbordamentos qualitativos. Tratam-se de conceitos cujos desdobramentos oferecem uma imagem plural e inédita da natureza e dos seres vivos, contrapondo-se às concepções mecanicistas. É importante percebermos que ambos os conceitos - *Umwelt* e *continuum* - compartilham uma compreensão de novo tipo sobre o comportamento e a existência do animal. A natureza é, então, compreendida a partir dos “papéis” dos seres vivos, exercidos e experimentados no cenário da vida enquanto desempenhos essenciais que possuem um teor expressivo de variação do corpo animal aberto para novas mutações. Essa compreensão onto-biológica representa um salto qualitativo nas discussões sobre as relações do vivente com o seu meio. O continuum pode ser entendido, de modo similar ao *Umwelt*, como espaço de um “rendimento estético” que compõe o ritmo vital dos animais. Através desses importantes conceitos a relação do vivente com o mundo, e o rendimento estético de sua atividade, consistem essencialmente na medialidade do sensível que é produzido.

funcionalidade que, normalmente, eram atribuídas àquelas ações ou gestos. Na brincadeira animal, ao extrapolar as necessidades adaptativas em termos de sobrevivência, a força expressiva e dispendiosa se torna o vetor de uma produção inventiva – ou gostaríamos de dizer: propriamente *estética*¹¹⁶ - da vida.

Nesses termos, entramos no vitalismo pós-humanista de Massumi que nos mostrará que a tão propalada humanidade, ou a exaltação exclusiva de um único ser, é desconstruída no ato de restituição da animalidade em comum pelo exercício da brincadeira. Momento onde o humano *devém-animal* mais intensamente, obrigando-nos a reinventar conceitos para os outros e para nós mesmos. Essa restituição de um “sentido terrano” ou de *transespécie* equivale à compreensão dos resultados *estéticos* da atividade, possibilitando formar uma *etologia dos afetos* na qual:

O que está em excesso na situação, sua sobrecarga de intensidade, é canalizado pelo valor de brincadeira do jogo. É um valor de excesso, no excesso: uma mais-valia. É uma mais-valia de animação, vivacidade - uma *mais-valia de vida*, irredutivelmente qualitativa, nivelada de forma ativa com o viver. (...) O rendimento estético é o excesso qualitativo de um ato vivido puramente por si só, como um valor em si, acima e contra qualquer função que também possa ocupar. O rendimento é um excedente de vivacidade, trazido paradoxalmente à tona por força de abstração. (MASSUMI, 2017, p. 25.)

A mais-valia de vida é, portanto, produção excessiva da animalidade onde todo ato instintivo gera um rendimento estético que possibilita situarmos “a brincadeira num *continuum* de instinto e, inversamente, o instinto no espectro artístico.” (MASSUMI, 2017 p. 25) Os excessos produzidos pelos animais no *continuum* são inseparáveis do rendimento estético do qual usufruem na mais-valia de suas vidas. O rendimento estético se torna a medida qualitativa de suas capacidades e expressões instintivas encenadas na *brincadeira animal* na forma de uma abstração vivida. Dessa maneira, “a própria vida é inseparável do rendimento estético do qual usufrui continuamente.” (MASSUMI, 2017, p. 26)

¹¹⁶ O sentido essencial de estético pode ser interpretado como “além” da necessidade, o que nos aproxima do sentido schilleriano de estética. Segundo o filósofo, a Estética não é filha da necessidade. Nas suas Cartas sobre *A Educação Estética do Homem*, Schiller explora o “impulso lúdico” nos homens, o que a partir de Massumi passam também a ser investigado nos animais. É o *jogo* e apenas ele que os (humanos e outros-mais-que-humanos) torna completos e desdobra de uma só vez suas naturezas (duplas). Leiamos esses trechos essenciais da *Carta XV*: “O objeto do impulso sensível, expresso num conceito geral, chama-se *vida* em seu significado mais amplo; um conceito que significa todo o ser material e toda a presença imediata dos sentidos. (...) O objeto do impulso lúdico, representado num esquema geral, poderá ser chamado *forma viva*, um conceito que serve para designar todas as qualidades estéticas dos fenômenos, tudo o que em resumo entendemos no sentido mais amplo por beleza.” SCHILLER, F. *A Educação Estética do Homem*. trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. Ed. Iluminuras, 2002, p. 77-78

A temática dos excessos da animalidade em Massumi também nos faz recordar das investigações de George Bataille sobre a questão do dispêndio como dinâmica da vida, enfatizando a imagem aneconômica do vivente dotado de um excedente que ultrapassa a instrumentalidade de seus atos pelo excesso estilístico da brincadeira. A inscrição das aparências das formas animais na dimensão do dispêndio torna o corpo inteiramente expressivo, muito além da mera necessidade. Se for verdade que os corpos dos animais humanos e não humanos excedem assim a esfera da função e da finalidade específica, talvez possamos classificá-los segundo uma das características mais importantes do belo kantiano: a de serem uma finalidade sem fim.

É razoável afirmar que todo ato instintivo comporta um poder de variação mobilizado pela mais-valia de inventividade da vida. Os entusiasmos e excessos estilísticos contidos na brincadeira faz dos valores expressivos dos gestos animais um poder de variação insubordinado à lógica mecanicista e instrumental dos corpos na natureza.

Nessa nova perspectiva, os corpos animais em dispêndio se apresentam, em primeiro lugar, como atividades instintivas *autônomas*, as quais, só secundária e acessoriamente, se subordinariam à conformidade de suas funções adaptativas. Sem essa capacidade inventiva, o instinto jamais seria capaz de responder às imprevisibilidades no ambiente. Nos casos de circunstâncias contingenciais no ambiente estas são compensadas através de uma inventividade originária; segundo Massumi, um tipo de *reflexividade* que requer uma *plasticidade criativa* da atividade instintiva para a situação vivida. Exaltando as proezas de que os animais são capazes, Massumi afirma que:

Todo ato instintivo, independente de quão estereotipado em geral pareça ser, carrega uma margem de manobra. Todo instinto carrega em si um poder de variação, em um grau ou outro. Todo ato instintivo comporta um poder de variação que acreditamos ter o direito de chamar de “lúdico”, no sentido mais amplo da palavra. Ou “estético”, dada a natureza do rendimento produzido. (...) Tudo isso nos obriga a reconhecer a expressão como uma operação vital tão primordial quanto o próprio instinto. Não há vida sem mais-valia de vida. Não há instrumentalidade sem expressividade. Adaptação nunca surge sem inventividade. Expressividade e inventividade são a ponta de lança da gênese das formas de vida.
(MASSUMI, 2017, p. 30)

Alguns tipos de animais realizam façanhas de improviso espantosas e que não têm nada a ver com as operações de um instinto reduzido ao estímulo imediato e mecânico de um autômato, incapaz de lidar com as variações contingenciais e inesperadas em seu ambiente. Ao considerarmos o instinto dotado de poder de *abstração*, apresentando um tipo de reflexividade, caminhamos rumo a outros efeitos que expandem seu modo de existência.

Charles Darwin, por exemplo, escreveu um tratado sobre as proezas das minhocas, atestando que estes animais possuem funções instintivas variáveis de acordo com a situação de sua configuração ambiental¹¹⁷. Esses seres anelídeos que cativaram Darwin por suas façanhas improvisacionais como, por exemplo, tapar os buracos de suas tocas com materiais diversos, fizeram-no perceber as diferentes respostas que as minhocas davam a cada situação. Como Massumi, Darwin também observou que “essa capacidade” evidenciava “poder mental: um poder de abstração”. (MASSUMI, 2017, p. 31)

Esse poder de abstração presente na singularidade de toda e qualquer vida animal é, também, composto por gestos inventivos que o expressam. A relação entre *brincadeira* e *ato instintivo* reclama aos modos de atividades dos seres vivos uma nova consideração para a expressividade improvisacional das tendências comportamentais dos não humanos. Visto que essa força inventiva de variação enfatiza a composição relacional entre *criatividade* e *modo de vida* no *continuum* da natureza. Com isso, podemos refutar diversos preconceitos antropocêntricos relativos ao entendimento dos animais, dizendo *não* ao humano especista que somos assentados na arrogância e na crueldade. A partir desse ponto, “liberamos” o animal, dotado da capacidade de *criar* novos mundos e de desencadear devires excepcionais.

O *ato de criação*, seja de uma minhoca, de um pássaro, de um aracnídeo, de um artista, de um filósofo, são correspondentes; agem na seleção de forças e fluxos em vista de uma obra que será, em potência, aquilo que transforma o mundo. Disso resulta a criação de um *transmundo* que não teme os devires do *continuum*. Ao sustentar a partilha de uma *vida sensível* entre humanos e não humanos, afirma-se uma potência geradora da mais-valia de vida que transborda e que é *excessiva* em cada ser desse mundo. “Todos eles são capazes de afirmar uma força expressiva de variação, bem como um poder de singularização que gera mais-valias de vida” (MASSUMI, 2017, p. 32). Essa tendência é imanente a toda atividade, a todos os atos instintivos, expressando um *excesso*, um *dispêndio* em relação às funções adaptativas. Massumi nomeia essa tendência da atividade instintiva de *supernormal*.¹¹⁸

¹¹⁷ Cf. Darwin, *The Formation of Vegetable Mould through the Action of Worms, with Observations on their Habits*. Nova York: Appleton.

¹¹⁸ Os excessos da animalidade vêm ao encontro da noção batailliana de despesa, enriquecendo-a com novos elementos. A ideia é que o 'corpo animal', em vez de ser concebido como funcional, seja dimensionado predominantemente como uma *forma viva* que se expressa. Assim, a forma animal se inscreve numa relação de dispêndio com a aparência não-endereçada a um único fim. Essa perspectiva, centrada na exterioridade expressiva do corpo, perpassa o campo biológico criando uma espécie de abertura conceitual que o “desvia” para considerações de caráter estético, isto é, para as qualidades expressivas e o caráter aneconômico da despesa nas aparências animais. A lógica de excesso do instinto, irreduzível aos modos funcionais da atividade, compreende um tipo de “economia do vivente” que evidencia o aspecto estético da aparência e das formas de apresentação do animal. Esse inegável dispêndio estético exige uma discussão e consequente apropriação filosófica. Os dispêndios expressivos do instinto revelam a tendência “supernormal” criadora de um excedente

A expressividade improvisacional do instinto que lhe confere o poder integral para gerar mais-valia de vida deve ser reconhecida como um modo de atividade nato e autônomo, irredutível aos modos funcionais que o capturam. A diferença, mínima que seja, entre funcionalidade e expressividade, entre instrumentalidade e atividade estética, vigora sempre em toda parte. Por natureza, a atividade em sua dimensão expressiva está em excesso com relação às funções normalizadas das formas gerais de atividade já adaptadas à sobrevivência. O instinto, em seu aspecto de atividade expressiva, tem uma tendência inata a superar o normal, por força do entusiasmo do corpo. Ele é animado por um ímpeto imanente rumo ao *supernormal*.

(MASSUMI, 2017, p. 34)

A concepção filosófica de natureza de Brian Massumi leva em conta a primazia da expressividade e da tendência *supernormal* das formas vivas. Segundo o filósofo, essa disposição deve ser declarada mesmo nas situações mais específicas onde a vida animal aparenta estar completamente radicada nas dimensões do seu ambiente. Devemos considerar que existem animais radicados num território sob condições bastante particulares, e que seu comportamento certamente atende a funções territoriais. Contudo, deve-se também levar em conta os modos nos quais os comportamentos instintivos pressupõem um *excesso vital*, uma *mais-valia* de vida como indicador do transbordamento em relação à função territorial.

Para Massumi, a dimensão performativa da brincadeira, compreendida no sentido de uma atividade vital ampliada, é a operação que engendra a superação das ancoragens funcionais do território, através da tendência *supernormal* das formas dinâmicas de vida. Trata-se, portanto, de extrair da brincadeira o que nela supera as condições normais e intensifica o *continuum humano-animal*, de modo a conduzir seus efeitos no movimento de uma expressão inventiva da natureza, afirmada pelos excessos da animalidade. “A tendência *supernormal* é uma força atrativa que puxa a experiência para a frente, em direção ao próprio limite - o da paixão espontânea pela mútua inclusão diversa, em transformação integral”. (MASSUMI, 2017, p. 40)

Em vez de ser uma força de impulsão mecanicista, a *supernormalidade* é uma propulsão que supera aquilo que está dado. E todo esse movimento do instinto é imanente à vida animal ; um movimento dotado de autonomia expressiva, de intensa criatividade vital como são os gestos vitais da brincadeira do instinto. A tendência instintiva *supernormal* das formas de vida excede as pressões adaptativas do meio ambiente, supera as conformidades limitadoras da adaptação, impulsionada pelo excesso de um *mais-viver*.

diferencial, do qual o animal dispõe 'naturalmente'. Animalidade é, *por regra e não exceção*, uma questão de excesso, de mais-valia de vida.

Não há dúvida de que o meio ambiente exerce uma pressão seletiva. A adaptação é, de fato, a lei dos meios externos. A lição da tendência supernormal é a de que há mais nos modos da natureza do que comportamento cumpridor de lei. O instinto opõe à lei de adaptação seletiva um poder de improvisação mais que ávido para responder ao chamado de conformidade a demandas externas numa virada supernormal. (MASSUMI, 2017, p. 41-42)

As operações de adaptabilidade e criatividade convergem efetivamente no *continuum* animal-humano, como propulsores do movimento de variação do devir das formas de vida da natureza. “Para corroborar a excessividade desse ímpeto inventivo, basta dar uma olhada na exuberância sem limites da natureza em qualquer lugar onde possa ser observada, da qual o entusiasmo do corpo do gesto instintivo é a expressão exemplar.” (MASSUMI, 2017, p. 45)

É nesse sentido que podemos dizer que o estético penetra na vida, cujos devires vão muito além dos limites do antropocentrismo, pois como devires-animais, são devires de toda espécie que levam uns aos outros, atravessando porteiras e limiares, desencadeando continuamente outros devires. Por esse viés, pode-se até afirmar que a criação é antes um fenômeno animal do que humano. O animal inventa simultaneamente seu *Umwelt* quando *cria* seu mundo. Assim, *criar e formar* mundo é algo animal, antes de ser humano. E no ato de criação são essas forças que gritam em nós, são esses devires animais que também se expressam em nós. Eis a potência animal que há em nós humanos, a qual desestabiliza as fronteiras de nosso mundo, criando pontes de acesso e contágio entre os *transmundos* da natureza. Para Regina Schöpke, por exemplo, a compreensão e aceitação desse *vitalismo libertário*, cuja lei é a do devir, nos libera de nossa soberba perante os animais.

O ato de criação, seja de um pássaro, seja do artista, seja do filósofo, é semelhante ao da vida, que, em meio ao caos, seleciona as forças e os fluxos e cria sua obra, obra que será única, em potência e verdade. É um ato singular e de uma singularidade que ressoa, que se eterniza, que transforma o mundo. O singular é já a disparidade, a diferença, é afirmação contínua de si. Só é singular aquele que flui com a vida sem paralisá-la ou domá-la, aquele que consegue matar em si o déspota humano.¹¹⁹

Na obra de Brian Massumi a dignidade dos seres animais é considerada pelo viés de uma intensidade expressiva que se mantém em variados graus de criatividade da atividade (requalificada) do instinto. Na visão do autor, o instinto é um modo de pensar do animal que envolve um fazer diretamente vivido, antes de representado. É um impulso de *pensar-sentir*

¹¹⁹ SCHÖPKE, Regina. O vitalismo libertário de Gilles Deleuze. In: Filosofia animal. Humano, Animal, Animalidade, PUCpress, p. 308.

capaz de superar o que está dado, inclinado por sua tendência *supernormal* que tende à variação dos imperativos adaptativos no centro dos acontecimentos da natureza.

Massumi afirma que “é a tendência apetitiva do *supernormal* de adentrar o ato instintivo que salva o instinto de ser a ação estereotipada de reflexo que é, em geral, reputado a ser.” (MASSUMI, 2017, p. 66) Desse modo ele se torna um acontecimento único com o qual a nossa vida, humana, coincide ativamente, para além de suas diferenças de tipo, com a vida animal em mútua inclusão e como *variação do continuum*.

Há um sinônimo de uma só palavra para a mútua inclusão diferencial: vida. A vida espregueada na zona de indiscernibilidade do entrecruzamento das diferenças de todos os tipos e graus. A cada pulsação da experiência, com cada recombinação que ocorre, emerge uma nova variação no continuum da vida, estirada por uma multiplicidade de distinções de co-implicação. A evolução da vida é uma variação contínua atravessando interações recorrentes, repetindo o estiramento sempre com uma diferença. (MASSUMI, 2017, p. 69)

5.3 Políticas do *continuum* animal.

Mas afinal, *o que os animais nos ensinam sobre política?* O que eles nos ensinam está em relação com a brincadeira, com os gestos lúdicos? – Sim! Afirmamos, em total acordo com as ideias de Massumi, que a brincadeira animal é um gesto político. A possibilidade de considerar um espaço entre a teoria da brincadeira animal e sua derivação política, faz da brincadeira aquilo que corresponde às condições de produção de um mundo em comum constituído por *relações interespécies*. Os animais nos ensinam as *políticas da natureza*, e o pertencimento ao *continuum humano-animal*, dando como complemento às nossas concepções tradicionais de política, uma potente consideração ética quanto aos não humanos. O *animal político*, engajado nas relações do *continuum*, desconhece a orientação de imperativos normativos, de um dever-ser para sua ação. A *política animal* se distancia desses conceitos e se contrapõe às políticas sobre a vida praticadas pelos biopoderes contemporâneos. Brian Massumi responde à pergunta central de seu ensaio na forma de proposições, e uma delas condensa a seguinte tese:

Uma política que restabeleça os laços com a nossa animalidade, em seu movimento imane de autossuperação naturalmente *supernormal*, *não pode ser baseada numa ética normativa, seja qual for*. A política animal não reconhece imperativo categórico, vive os imperativos da situação dada, imane a essa situação, e vive em paradoxo. Uma política como essa não reconhece a sabedoria da utilidade como critério de boa conduta. Antes mesmo, afirma o excesso lúdico. (MASSUMI, 2017, p. 79)

A consideração a ser feita dessa proposição é que, dada a natureza estética da atividade do animal, a política não antropocêntrica é uma política da expressão em termos intensivos onde “o elemento em excesso da intensidade de um ato constitui, em si, uma mais-valia de vida imediata” (MASSUMI, 2017, p. 84). A *política animal* opera no nível caracterizado como *micropolítico*, e afirma ativamente uma lógica de mútua inclusão. Ela não é pensada em conformidade a uma regra preexistente. Pois é, na verdade, estimulada pela tendência *supernormal* dos organismos, pela apetição dos excessos imanentes à situação de vida do animal. Por micropolítica se compreende a dimensão dos acontecimentos na qual os *excessos* da animalidade tornam-se sentidos. Contudo, não faria sentido para nós falar do micropolítico fora dos termos da mútua inclusão, como diametralmente oposto ao macropolítico. Diferentemente da biopolítica contemporânea, em política animal, não se trata de fazer oposição entre as regras e códigos gerais normativos e o conjunto de afetos da corporalidade. Pensados numa lógica de mútua inclusão como a do *continuum animal*, o micropolítico e o macropolítico, tornam-se correlatos processuais.

Massumi conclui que: “há um excesso criativo de intensidade do lado do micropolítico. O micropolítico é da ordem do gesto vital, supernormalmente orientado. O macropolítico é da ordem da conformação. Portanto, a distinção entre eles não é de escala, mas de modos de atividade qualitativamente diferentes ou de tendências contrastantes. (MASSUMI, 2017, p. 89) A política animal afirma a mútua inclusão das formas de vida humanas e não humanas no *continuum*. Continuum que pode ser compreendido como uma imbricação entre consciência e vida e que, apesar de colocar o humano em continuidade com o animal, busca não hibridizar - processo que apagaria as diferenças do “outro” -, mas afirmar o movimento singular da natureza pelo qual as formas de vida seguem diferenciando-se.

“A política animal é uma *pragmática da mútua inclusão*. Essa mútua inclusão se aplica até mesmo, ou especialmente, à diferença genérica entre o humano e o animal.” (MASSUMI, 2017, p. 97) Entretanto, ela se nega a reconhecer as diferenças genéricas como fundacionais, admitindo que há zonas de indiscernibilidade entre as espécies que atendem aos movimentos de variação da natureza a partir dos quais emerge mais diferença. Numa palavra, a política animal é uma *política do devir*. “Para membros da espécie humana, sua prática envolve o devir-animal como conceituado por Deleuze e Guattari”. (MASSUMI, 2017, p. 100)

Para vivermos sob a vocação dessa política não basta apenas pensá-la, mas também é preciso praticá-la de modo ativo.

O pensamento animal, afirma, diferenças genéricas - diferenças de tipo -, mas à sua maneira: em inspeção absoluta; sem lhes atribuir qualquer status fundacional. Ele as encena, e contracena, com contínua diferença de grau, arrebatando derradeiramente todas elas num movimento interpenetrante de uma tendência produtora-de-ainda-mais-diferença. Ele inspeciona imanentemente a inclusão das diferenças no campo da vida e da consciência, afirmando-as a partir do ângulo singular do devir mutuamente inclusivo. (MASSUMI, 2017, p. 100)

O esforço para reposicionar o homem frente ao animal e de repensar o animal em outros termos, que não os produzidos pela máquina antropocêntrica, requerem a construção de um percurso através da imanência do segundo para alcançar o primeiro. É na problematização do conceito de *devir-animal* que compreendemos melhor a força e a potência dessa imagem de pensamento crítica ao antropocentrismo. A inclusão das formas de vidas humanas e não humanas na ordem de um devir é um movimento que solicita a revisão do conceito de antropomorfismo. A velha acusação de projetar características humanas em animais é revisada, pois agora se trata de entender o antropomorfismo nos termos da política animal, cuja abordagem procura reexaminar a própria lógica da diferença, contrapondo-se à tendência de mútua exclusão entre humanos e não humanos.

A alternativa do devir “coloca o humano num continuum com o animal precisamente a fim de respeitar mais a proliferação das diferenças: o movimento pelo qual a vida sempre segue se a-diferindo. Ela vira a acusação de antropomorfismo contra os acusadores” (MASSUMI, 2017, p. 100) Parte desse processo já foi exposta anteriormente, quando revisamos o conceito de instinto. Contestamos a tradição teórica que concebia o instinto como um mecanismo cego. À luz de Bataille e Massumi, tentamos concebê-lo como um movimento aneconômico de tendência *supernormal*, a partir do qual foi possível incluir o humano no animal. Durante muito tempo, como já foi dito aqui algumas vezes, os animais foram considerados autômatos. Essa ideia muito arraigada na filosofia ocidental, hoje revista e reputada como equivocada, foi uma herança cartesiana, que propalava que apenas uma entidade espiritual, uma alma ativa - *res cogitans* -, seria capaz de refletir e fazer abstração. Enquanto o corpo das bestas era identificado ao lado da extensão, *res extensa*, como matéria passiva e inanimada, incapaz de pensar. Na compreensão de Massumi acerca da política dos viventes em termos não dualistas, não há mais espaço para esse tipo de raciocínio. Nela aparecem, em especial, o *devir-animal* e o *instinto* numa dinâmica relacional fora do estado de natureza primitivo que a ontologia tradicional supunha.

De acordo com o filósofo canadense, o que se entende como prática de uma política do animal por parte dos humanos passa, necessariamente, pela alternativa do devir-animal, pelo encontro de dois termos heterogêneos que se “desterritorializam” no *continuum* da natureza. “Não se trata mais de graduar semelhanças, e de chegar em última instância a uma identificação do Homem e do Animal no seio de uma participação mística. Trata-se de ordenar as diferenças para chegar a uma correspondência das relações (...)”¹²⁰, afirmam Deleuze e Guattari em *Mil Platôs*. A tese da continuidade de Massumi adere sem qualquer ressalva à teoria deleuziana do devir, pois ambas se posicionam contrariamente a asserção de uma grande linha divisória entre as capacidades racionais humanas e o comportamento instintivo dos animais não humanos. O ponto de corte que une os três autores diz respeito à divisão, que é, para eles, algo arbitrário. O importante é reforçar a perspectiva antidualista ou monista de que há uma continuidade na qual o devir não é apenas uma correspondência de relações, nem tampouco uma semelhança ou identificação.¹²¹ Para o antropólogo Viveiros de Castro, por exemplo, o devir pertence a uma ordem intensiva e gera um tipo de relação molecular, irreduzível às semelhanças e mimeses. O movimento do devir desempenha um papel cosmológico de *captura*, de *associação*, de *simbiose* que envolve seres heterogêneos de proporção variada e pertencentes a outros reinos. Na visão do antropólogo, o devir realiza uma *aliança contranatureza* entre as espécies.

Nem metáfora, nem metamorfose, um devir é um movimento que desterritorializa ambos os termos da relação que ele cria, extraíndo-os das relações que os definiam para associá-los através de uma “conexão parcial” [...]. O verbo devir, neste sentido, não designa uma operação predicativa ou uma ação transitiva: estar implicado em um devir-jaguar não é a mesma coisa que virar um jaguar.[...] É o devir ele próprio que é felino: em um devir-jaguar, “jaguar” é um aspecto imanente da ação, não seu objeto transcendente, pois devir é um verbo intransitivo.¹²²

¹²⁰ DELEUZE, G./ GUATTARI, F. *Mil Platôs*. Capitalismo e esquizofrenia, v. 4, trad. Suely Rolnik - São Paulo, ed. 34, 2012, p. 16.

¹²¹ Como já mencionamos antes, os passos iniciais para uma compreensão ecológica de processos biológicos e mentais diversificados não apenas em humanos, mas também nos animais em geral, foram dados por Gregory Bateson em sua obra chamada *Passos para uma ecologia da mente*. Nesta obra, Bateson se dedica a tecer uma concepção monista da relação entre os seres vivos na natureza. De forma diversa das epistemologias modernas que partem de uma separação entre humanidade e natureza, Bateson vê a possibilidade de relações comparáveis entre si que advêm inicialmente da percepção da diferença entre as entidades naturais e que por essa razão permitem traçar relações entre entidades supostamente “desconectadas”. Bateson não procura pensar o conjunto de entidades não humanas como meros objetos, antes busca pensá-las pelas *relações* que formam um sistema de causalidade, que afeta e mobiliza todas elas a partir dos efeitos colaterais oriundos da diferença. Com Bateson, podemos pensar a imagem de um grande e complexo sistema de intercomunicação das relações imanentes entre os seres e o ambiente, o que demonstraria que a vida não pode ser problematizada de forma isolada, tratando de pensar a composição de *circuitos ecológicos* entrelaçados onde se manifesta a diversidade de histórias co-evolutivas.

¹²² VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo, Ed. Cosac Naify, 1ª edição, 2015, p. 184-185.

“Acreditamos na existência de devires-animais muito especiais que atravessam e arrastam o homem, e que afetam não menos o animal do que o homem. (...) Os devires animais não são sonhos nem fantasmas. Eles são perfeitamente reais.” (DELEUZE, G./GUATTARI, F., 2012, p. 18-19.) Em companhia de todos esses autores, Deleuze & Guattari, Massumi e Viveiros de Castro, sem ignorar suas diferenças, estamos em condição de opomo-nos à interpretação genérica e reducionista de que capacidades cognitivas são restritas, senão inexistentes, em animais não-humanos. Essa afirmação isolou as espécies, afastando-as umas das outras, e impediu a participação e o intercâmbio entre os seus respectivos mundos. Foi provavelmente a noção de “Devir”, concebida por Gilles Deleuze e Félix Guattari aquela que teve um papel decisivo na ruptura com a tradição antiga, desde Aristóteles, de pensar o homem como uma essência.

Mas de que realidade se trata? Pois se o devir animal não consiste em se fazer de animal ou imitá-lo, é evidente também que o homem não devém “realmente” animal, como tampouco o animal devém “realmente” outra coisa. O devir não produz outra coisa senão ele próprio. É uma falsa alternativa que nos faz dizer: ou imitamos, ou somos. O que é real é o próprio devir, o bloco de devir, e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que devém. O devir pode e deve ser qualificado como devir-animal sem ter um termo que seria o animal devindo. O devir-animal do homem é real, sem que seja real o animal que ele devém; e, simultaneamente, o devir-outro do animal é real sem que esse outro seja real. É este ponto que será necessário explicar: como um devir não tem sujeito distinto de si mesmo; mas também como ele não tem termo, porque seu termo por sua vez só existe tomado num outro devir do qual ele é o sujeito, e que coexiste, que faz bloco com o primeiro. (DELEUZE, G./GUATTARI, F., 2012. p 19)

Fica evidente o quanto Massumi e Viveiros de Castro inspiraram-se no conceito deleuziano de “devir”, para desdobrarem suas próprias ideias. Por exemplo, para Massumi o devir é o conceito anti-anropocêntrico por excelência e que melhor define a renúncia à afirmação aristotélica. Para ele, o devir é essencialmente uma prática, à qual ele deu o nome de *política animal*. A política animal inverte a perspectiva, e por isso deve ser pensada como uma política feita a partir das marcas expressivas constituídas pelos animais, sendo um acontecimento fundamental e irrestrito das formas de vida da natureza, um *movimento autoexpressivo animista* geral, provedor de suas próprias condições de emergência. A política animal do devir, atravessada por forças não humanas, expõe um programa cosmológico hiper-realista do *continuum* da natureza. Brian Massumi reitera que:

A abordagem da política animal aqui inventada inverte a crítica. Não no sentido, é claro, de afirmar a projeção humana de suas próprias características no animal. É justo o contrário: ela envolve o humano num *animismo integrado* no qual ele perde sua dominância *a priori* sem, entretanto, sua diferença ou a de seus pares serem borradas ou apagadas. Ela intima o humano a se tornar animal, não os animais a

renunciarem aos seus poderes vitais há tempos erroneamente assumidos como sendo território exclusivo dos humanos. (MASSUMI, 2017, p. 102.)

A passagem do antagonismo para um regime de afetação recíproca constituirá um “bloco de devir”, no qual a relação entre heterogêneos rompe com limites estabelecidos hierarquicamente e se *desterritorializa*. É desse movimento de desterritorialização do homem e do animal que resultará o *devir-animal*. Para Deleuze & Guattari, sua força é a do movimento de dissolução das formas, de desfazer as polaridades, de destruir as máquinas binárias de captura antropocêntrica. De acordo com Massumi, o encontro do humano e do não-humano é assegurado pelo *continuum* onde os *limites* são *virtuais*. Por conseguinte, “chamar de “animal” o *continuum* da natureza de mútua inclusão, é, desse ponto de vista, algo arbitrário(...), porque na realidade nunca houve nada além de misturas na natureza; (...) de modo que as misturas nunca cessam.” (MASSUMI, 2017, p. 102-103) Falar em animalidade é também, para Deleuze e Guattari, uma maneira de começar pelo *meio*, no meio da expressão do pensar-fazer do instinto, do *continuum*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A CONTINUIDADE COSMOPOLÍTICA ENTRE HUMANOS E MAIS-QUE-HUMANOS. DEVIRES MULTIESPÉCIES E MULTINATURALISMO INDÍGENA.

Devires multiespécies

Diversos mundos estão contidos no conceito de *cosmopolítica animal* - que também é uma política do devir - até mesmo o mundo vegetal¹²³. “A escolha por “*continuum animal*” como denominação dominante aqui tem uma motivação simples, mas crucial: com um pouco de imaginação, permite que as questões em jogo girem em torno da brincadeira.” (MASSUMI, 2017, p. 103) Nessa perspectiva de inter-relações, acrescentam-se novos entes e, no *continuum* que o presente estudo denomina até agora de “animal” também poderia ser qualificado de “vegetal”. Tudo depende de onde se quer começar, e as estratégias conceituais do devir-animal nos aconselham começar pelo *meio*. “É o princípio de uma realidade própria ao devir (a idéia bergsoniana de uma coexistência de “durações” muito diferentes, superiores ou inferiores à “nossa”, e todas comunicantes.” (DELEUZE, G. 2012, v.4, p. 19)

¹²³ No seu ensaio *O que os animais nos ensinam sobre política*, o filósofo Brian Massumi faz uma longa citação de *A evolução criadora* de Henri Bergson, autor que lhe forneceu recursos teóricos indispensáveis para o desenvolvimento do seu próprio trabalho. Com Bergson ele pensará no papel participativo das plantas na animalidade, argumentando que esse tipo de entrelaçamento dilui as distinções categóricas entre reinos e espécies. “Para começar [...], digamos que nenhuma característica precisa distingue o vegetal do animal. As tentativas feitas para definir rigorosamente os dois reinos sempre fracassaram. Não há nenhuma propriedade da vida vegetal que não tenha sido reencontrada, em algum grau, em certos animais; nenhum traço característico do animal que não se tenha observado em certas espécies, ou em determinados momentos, no mundo vegetal. Compreende-se então que biólogos ávidos de rigor tenham tomado por artificial a distinção entre os dois reinos. Teriam razão, se aqui a definição precisasse ser feita, como nas ciências matemáticas e físicas, por meio de certos atributos estatísticos que o objeto definido possui e que os outros não possuem. Muito diferente, a nosso ver, é o tipo de definição que convém às ciências da vida. Não há realmente manifestação da vida que não contenha em estado rudimentar, ou latente, ou virtual, as características essenciais [diferenças de tipo] da maior parte das outras manifestações. A diferença está nas proporções. Mas essa diferença de proporção [diferença de grau] bastará para definir o grupo no qual pode ser encontrada, se pudermos estabelecer que essa diferença não é acidental e que o grupo, à medida que evoluía, tendia cada vez mais a enfatizar essas características particulares. Em resumo, *grupo não será mais definido pela posse de certas características* [seguindo uma lógica de substância-predicado], *mas por sua tendência a acentuá-las* [diferenciação tendencial estabelecendo conjuntamente diferenças de grau e de tipo num movimento de autotransformação]. Se nos colocamos nesse ponto de vista, se levamos em conta menos os estados do que as tendências, descobrimos que vegetais e animais se podem definir e distinguir de um modo preciso e que correspondem realmente a dois desenvolvimentos divergentes da vida.” BERGSON *apud* MASSUMI, 2017, p. 104.

A escolha pela modulação animal na linha de variação desse conceito é, pode-se dizer, inteiramente pragmática. “Não se deve atribuir aos devires-animais uma importância exclusiva. Seriam antes segmentos ocupando uma região mediana” (DELEUZE, G. 2012, v.4, p. 33). A opção de abordar o devir sob o foco da animalidade parte da necessidade de “desterritorializar-se, deixar a arena humana e recuperar o território existencial animal. A necessidade da operação só faz com que isso seja ainda mais intenso.” (MASSUMI, 2017, p. 110) Compreende-se que para Deleuze, o devir passa *entre* o humano e o animal para tecer e formar conexões, não por uma filiação, mas através de uma *aliança* de caráter excessivo, *sobrenatural*, de “traço cosmopolítico, radicalmente *não*-fundamental” (VALENTIM, 2018, p. 178). O devir-animal é então marcado pelas potências de sua *supernormalidade* intensiva que não denota o animal em geral, mas que indica uma multiplicidade de modos e movimentos diferenciais ao longo do *continuum* integral de uma sobrenatureza ilimitada.

Deleuze fala em “populações”, “transversalidades”, e afirma: “o animal não se define mais por características (específicas, genéricas, etc.), mas por populações, (...); o movimento não se faz mais apenas ou sobretudo por produções filiativas, mas por comunicações transversais entre populações heterogêneas” (DELEUZE, G. 2012, p. 20) E Massumi responde com “anomalias”, “supernormalidades”: “Ele não é o animal normal, é o *Anomal*, o animal anômalo: a expressão tendencial de uma força de supernormalidade deformadora capaz de envolver em sua maneira singular, afetiva e qualitativamente, a integralidade liminar de uma população indefinida (que falta).” (MASSUMI, 2017, p. 116-117) São tentativas de escapar da tradição, cunhando novos conceitos, a fim de abordar novos “modos de existência”, apelando mais uma vez para uma noção deleuziana. Dentre os mais importantes, destacamos o conceito deleuziano de devir. Atribuímos a ele um legado revolucionário que foi capaz de alterar radicalmente, entre outras, a questão animal dentro do filosofar. Tentamos, ao nosso modo ainda iniciante e, portanto, modesto, assumir também esse desafio de passar em revista nossa visão de mundo e de natureza, como condição para a criação de novos conceitos atentos a esse tipo de descentramento. Testemunhamos o surgimento de teorias que mostraram a necessidade de uma profunda mudança de mentalidade e de um outro tipo de compreensão da *continuidade pluriversal* entre os mundos humano e animal.

Há toda uma política dos devires-animais, como uma política da feitiçaria: esta política se elabora em agenciamentos que não são nem os da família, nem os da religião, nem os do Estado. Eles exprimiriam antes grupos minoritários, ou oprimidos, ou proibidos, ou revoltados, ou sempre na borda das instituições reconhecidas, mais secretos ainda por serem extrínsecos, em suma anômicos. (DELEUZE, G., 2012, p. 31)

Em linhas gerais, o encontro do humano e o inumano na imanência do *continuum* se dá num nível ontológico diferente do antropocentrismo e da tipologia discriminatória que marca uma oposição entre um “nós” humano e um “eles” não humano.¹²⁴

Tanto a animalidade quanto a vida constituem e excedem tudo aquilo que chamamos de humano. O ponto não é encontrar a tipologia certa, mas entender onde o pensamento tipológico desmorona. Onde o pensamento tipológico de separações categoriais desmorona será encontrada a necessidade - e a oportunidade - de empreender o projeto positivo de construir uma lógica de mútua inclusão diferencial dos modos de existência, e das eras da natureza, ou seja, mais para o escopo do animal-político. (MASSUMI, 2017, p. 170)

Todavia, não podemos nos deixar levar pela ideia de que o *mais-que-humano* é “exterior” ao mundo humano. Se o *mais-que-humano* é justamente o corpo humano, então o *mais-que-humano* é imanente à animalidade. Não há um fundamento separador, um limite ou uma fronteira entre um dentro e um fora. O *pós-humano* “está no meio, transecionado por movimentos que o superam. Sua existência é membranosa e, como todas as membranas, precária.” (MASSUMI, 2017, p. 171-172) Através do devir-animal o pensamento tipológico desmorona, a verticalidade dos níveis ontológicos dá lugar a um tipo de variação intensiva que provoca a dessubstancialização das fórmulas binárias produzidas pela *máquina antropocêntrica*. O devir-animal transborda o limite da diferença ontológica pelo *continuum*, mobilizando uma diversidade de seres através de uma aliança intensiva, de uma conexão rizomática com o mundo.

Há uma célebre passagem em *Mil Platôs* na qual Deleuze expressa essa relação:

Se a evolução comporta verdadeiros devires, é no vasto domínio das *simbioses* que coloca em jogo seres de escalas e reinos inteiramente diferentes, sem qualquer filiação possível. Há um bloco de devir que toma a vespa e a orquídea, mas do qual nenhuma vespa-orquídea pode descender. Há um bloco de devir que toma o gato e o babuíno, e cuja aliança é operada por um vírus C. Há um bloco de devir entre raízes jovens e certos micro-organismos, as matérias orgânicas sintetizadas nas folhas operando a aliança (rizosfera). (...) Preferimos então chamar de “involução” essa forma de evolução que se faz entre heterogêneos, sobretudo com a condição de que não se confunda a involução com uma regressão. O devir é involutivo, a involução é criadora. (DELEUZE, G., 2012, p. 19.)

¹²⁴ Num de seus ensaios sobre ontologia *infundamental*, o filósofo brasileiro Marco Antonio Valentim admite “a possibilidade de uma ‘ontologia’ não-antropogenética” (2018, 165). Segundo o ponto de vista desse filósofo: “(...) tal ‘ontologia’ deve poder exibir pelo menos dois traços principais: a afirmação do descentramento radical da humanidade e a recusa prévia de fundamentalidade perante outras formas de pensamento. Ambos se acham reunidos na ideia do “perspectivismo cosmológico ameríndio”, “a concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos”. (VALENTIM, 2018, p. 165-166)

Isto posto, à guisa de conclusão, após nossa tentativa de questionar e refletir sobre o dispositivo da *máquina antropológica* que fez funcionar o pensamento filosófico ocidental,¹²⁵ gostaríamos de encerrar a discussão apresentando a ideia de uma vida *multiespécie*.¹²⁶ Esta ideia inspiradora de *multiespécie* foi especulada por Juliana Fausto, inspirada por Thom Van Dooren, Eben Kirskey e Ursula Münster, em sua tese intitulada “A cosmopolítica dos animais”. Como muitos autores, Fausto está preocupada em pensar a *vida* fora da máquina antropocêntrica e cartesiana. Sua tese, defendida recentemente, encontra-se entre os vários estudos recentes, ditos “ecológicos”, de que tentamos nos apropriar, assim como introduzi-los aos leitores. Buscamos a possibilidade de uma articulação criativa entre esses *estudos animais*, a filosofia, a etologia e a antropologia contemporâneas.¹²⁷ Nessa articulação intentamos encontrar nos animais meios de superar as concepções que nos conduziam a estabelecer sempre a posição de superioridade do humano, tarefa que exigiu o esforço de análise e de desconstrução do dispositivo antrópico marcador de fronteiras. Comprendemos que a possibilidade de fundamentação do *humanitas* dependeu da conceituação do animal na forma passiva, reduzido à condição de *objeto* estruturante das sociedades humanas.

¹²⁵ As ciências humanas estão passando por um processo de experimentação que busca tecer novas relações com os diversos mundos não humanos que nos circundam, seja se aprofundando nas relações entre primatas, microorganismos e interações com o reino vegetal, seja através de novas compreensões se proliferam expandindo o entendimento dessas mesmas relações. A emergência desse movimento no campo dos saberes contemporâneos pode ser chamada de *virada multiespécies*, que consiste, inicialmente, em obter novas possibilidades de compreensão dos diversos “modos de vida” que compõem outros mundos. A renovação desse processo se dá, sobretudo, com uma atenção singular direcionada às entidades e suas múltiplas variações de forma e associações. A compreensão em torno desse conjunto de multiplicidades é a característica mais proeminente dos estudos multiespécies, que apresenta uma variedade de abordagens para compreender a nível epistêmico, ético e cosmopolítico as diversas formas de vida. A pergunta motivadora desse processo é: o que significa viver *com* outros em um emaranhado de mundos que se entrecruzam? Ou mais precisamente: como são possíveis os mundos de relações *transespecíficas*? Cf. van DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula. Estudos multiespécies: cultivando artes de atentividade. Trad. Susana Oliveira Dias. **ClimaCom** [online], Campinas, Incertezas, ano. 3, n. 7, pp.39-66, Dez. 2016. link de acesso: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=6417>

¹²⁶ Cf. FAUSTO, Juliana. A cosmopolítica dos animais. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2017. E VALENTIM, Marco Antônio. Extramundandade e sobrenatureza. *Otherworldliness and supernature*. <http://revistas.dwee.com.br/index.php/NH/article/view/31/16>

¹²⁷ Há muitos trabalhos de pensadores e pensadoras brasileiros, como Eduardo Viveiros de Castro, Felipe Sússekind, Déborah Danowski, Juliana Fausto, Marco Antônio Valentim, Alexandre Nodari e outros, que podemos incluir nesta vertente chamada de *virada multiespécies*. Esses estudos se contrapõem à abordagem *monoespecífica* e estão em busca dos termos de uma vida humana qualificada, em oposição ao par *biós/zoé*, no qual a vida animal aparece inteiramente desqualificada. O caminho que se abre para os *estudos multiespécies* é ainda muito recente e o primeiríssimo passo consiste numa severa crítica ao paradigma epistêmico do humanismo, percebido como essencialmente antropocêntrico e que, ainda hoje, domina o vasto espectro das ciências contemporâneas. Muitos desses pesquisadores seguem a noção seminal de Eduardo Viveiros de Castro, a de *multinaturalismo*, a partir da qual procuram redefinir o conceito de natureza, rejeitando a tradição que se acostumou a pensar numa natureza como, não só *exterior*, mas também, *em conflito* com os seres humanos.

Apoiado nos estudos recentes, nosso trabalho procurou refletir sobre a *animalitas*, como uma força singular de resistência, criadora do “poder” político das espécies animais. Como já foi dito muitas vezes, o questionamento do privilégio metafísico do humano é o primeiro passo na direção da *virada multiespécie* pela filosofia contemporânea e na questão ambiental; outro passo importante é a necessidade de desconstruir a oposição tradicional entre *natureza* e *cultura*, o que vem sendo feito meticulosamente, a partir de vários campos de conhecimento, destacando-se a etologia e as antropologias; todos bastante interessados em redefinir o estatuto do vivente animal e a ideia de natureza para além do antropocentrismo das ciências modernas. O antropólogo Viveiros de Castro expressa o sentido dessa formulação:

[E]ntendo que toda cosmologia é uma antropologia; não no sentido trivial de que os seres humanos só conseguem pensar em termos de categorias humanas - os índios estariam de acordo, mas não concordariam que só a nossa espécie seja “humana”-, mas de que mesmo o nosso antropocentrismo é inevitavelmente um antropomorfismo e que toda tentativa de ir além da “correlação” é apenas um antropocentrismo negativo, ainda e sempre referente ao *ánthropos*. O antropomorfismo, longe de ser um especismo, como é o antropocentrismo - seja este cristão, kantiano ou neo-constitutivista -, exprime a “decisão” originária de pensar o humano como dentro do mundo (...). (VIVEIROS DE CASTRO *apud* VALENTIM, 2018, p. 190-191)

A definição de uma vida multiespécie ultrapassa a história conceitual marcada por uma narrativa *monoespecífica* e pela oposição entre *vida (política) qualificada* e *vida (biológica) desqualificada*. Visando pensar noutros sentidos da vida biológica, os estudos multiespécies ainda se orientam pela via da *negatividade*, pois há muito trabalho de desconstrução dos termos antropocêntricos a ser feito. “Todos os seres vivos emergem e fazem suas vidas dentro de comunidades multiespécies.(...) a unidade fundamental da sobrevivência é o organismo-em-seu-ambiente. A vida não pode surgir e ser sustentada de forma isolada.” (van DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula, 2016, p. 39) “Uma abordagem que leva esse nome [multiespécie] seria então aquela que não define a vida nos termos exclusivistas da vida social humana, e que, ao mesmo tempo, não toma a natureza como uma realidade objetiva exterior compartilhada por qualquer cultura ou qualquer organismo.”(SÜSSEKIND, 2018, p. 162)

Assim, pensar a expressão de uma vida multiespécie, em contraposição e à redução monoespecífica, é, sobretudo, tentar explorar as redefinições do conceito de natureza como condição indicadora da *continuidade cosmopolítica* entre humanos e não humanos.¹²⁸ Além dos já mencionados, outro passo fundamental nessa instigante tarefa é reconhecer a *inter* e a *transdisciplinaridade* dos campos de conhecimento nesse novo quadro zoo-lógico. O animal sempre foi um importante operador, apesar de (ou porque foi) excluído, na definição dos humanos, e por isso sempre apareceu como um *negativo*, no entanto, decisivo para a história do humanismo ocidental. Como pensar as relações entre humanos e animais sem valer-se desse abismo? Como redefinir a ideia de natureza e os limites virtuais entre as espécies?¹²⁹

A *virada multiespécie* é a crítica da crença no excepcionalismo humano e a consciência da realidade *cosmopolítica* da natureza.¹³⁰ Para Donna Haraway, “nenhuma espécie, nem mesmo a nossa própria (...) age sozinha; arranjos de espécies orgânicas e de atores abióticos fazem história, tanto evolucionária como de outros tipos também.”¹³¹

Além dos autores e autoras brasileiras, referidos numa nota, cujas pesquisas alcançaram já reconhecimento internacional, algumas referências teóricas foram indispensáveis para o desenvolvimento deste trabalho, como foram os casos do vitalismo libertário de Deleuze, dos conceitos de *Umwelt* de Von Uexküll, de *animot* de Derrida e do *continuum* natureza-cultura/humano-animal de Massumi. Todas essas referências foram cruciais para tentarmos tecer um conceito de vida *supernormal* da comunidade de viventes em seu processo de devir.¹³²

¹²⁸ Nesse ponto conferir o valioso ensaio de Isabelle Stenger “A proposição cosmopolítica”. Cf. STENGER, Isabelle. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 69. p. 442-464, abr. 2018. Link de acesso: <http://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/145663/139603>

¹²⁹ É a filosofia da animalidade de Massumi que mais se aproxima de uma resposta ao paradigma da vida nua, posto exemplarmente por de Agamben. Massumi concebe a atividade e a vida do animal num *continuum* natureza-cultura. Para o pensador canadense, não se trata de pensar uma exterioridade, refletir sobre o que cerca o humano, mas de construir uma lógica de *mútua inclusão* independente da distinção entre zoé e bios. O filósofo recusa o conceito de *vida nua* de Agamben e desenvolve a noção de *atividade nua* como uma contraposição conceitual ao estabelecimento de uma fronteira entre o *dentro* e o *fora*, suspendendo os efeitos da descontinuidade entre o humano e o mais-que-humano. O circuito formado pela *atividade nua* em vez de confinar a vida a compreende como *membranosa*. “A atividade nua, de sua parte constrói o dentro e o fora como acionamento e desligamento de cada um deles: a mudança de fase designa os pólos num mesmo processo de mútua inclusão. O transindividual se junta ao individual, que se desdobra de volta no transindividual”. Massumi, 2017, p. 172.

¹³⁰ O avizinhamiento de espécies animais e suas respectivas potencialidades é um tema trabalhado pela filósofa americana Donna Haraway, cuja especificidade não pretendemos trabalhar aqui. Cf. HARAWAY, Donna. When species meet. Minnesota: University of Minnesota Press, 2008;

¹³¹ HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=5258&fs=>

¹³² Na décima quarta proposição que está em seu livro sobre pensamento animal, Massumi reitera que: “O movimento auto-condutor do instinto, sob a propulsão da tendência *supernormal*, é o que inclui operacionalmente o humano no animal. Pensar o humano é pensar o animal, e pensar o animal é pensar o instinto. Acaso seria possível conceber um animal sem instinto? Por que então, o

A *mais-valia* de vida que há em todas espécies animais supera “o modelo hilemórfico do pensamento científico ocidental, o qual parte de uma concepção particular de matéria e forma - a matéria inerte que ganha forma a partir de determinado projeto ou plano”. (SÜSSEKIND, 2018, p. 168) É nesse sentido que se situa nosso debate sobre os estudos animais e a vida multiespécie.

“Espécie” aqui não pretende, de maneira alguma, sugerir que os tipos são fixos ou homogêneos; nem deve o termo ser levado a assumir um modo de taxonomia especificamente ocidental e científica [...]. Para os nossos ouvidos, a noção de “espécie” mantém abertas questões-chave: como esses agentes entrelaçados se torcem uns aos outros com as suas próprias práticas de classificação, reconhecimento e diferenciação? Como diferentes tipos de ser são promulgados e sentidos, nesse fluxo contínuo de ir e vir de agências em mundos multiespécies? (VAN DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula *apud* SÜSSEKIND, 2018, p. 169.)

Uma alternativa aos dualismos intransitivos do pensamento moderno talvez seja colocá-los em perspectiva, de modo que o *natural* e o *social* deixem de ser idéias irremediável e ontologicamente separadas, para tornarem-se *fluidas*, constituídas por novos rendimentos teóricos agora resultantes da *composição* relacional dos diversos agenciamentos entre as espécies. “Trata-se de ordenar as diferenças para chegar a uma correspondência das relações, pois o animal, por sua vez, distribui-se segundo relações diferenciais (...) de espécie; e, da mesma forma, o homem.” (DELEUZE, 2012, p. 16) Essas palavras nos remetem mais uma vez à visão deleuziana do animal como *anômalo*, como um agente que põe o biológico em devir por onde passa, devir-animal de *mundos multiespécies*. “Em suma, todo Animal tem seu Anômalo. Entendamos: todo animal tomado em sua matilha ou sua multiplicidade tem seu anômalo.” (DELEUZE, 2012, p. 26) .

“A filosofia contemporânea deveria saber reencontrar um tom lamarckiano. Não é a natureza de um vivente que define sua aparência: é a sua figura [specie], sua roupa, o modo pelo qual existe sensivelmente que decide sobre sua natureza.” (COCCIA, 2010, p. 91) A perspectiva da *vida multiespécie* segue esse tom, pois parte da compreensão que o universo dos seres vivos é multifacetado, composto por alianças de experiências vitais diversificadas e criativas a partir da *variação* dos ritmos da natureza. A *vida multiespécie* é perpassada por interesses solidários e relações interespecíficas de simbiose: um processo de *misturas*, onde os seres vivos seguem o movimento incessante do devir-animal-vegetal-mundo.

disseminado embaraço sobre o termo? Porque ele sempre precisa ser minorado, como um segredo bestialmente vitoriano que seria melhor deixar escondido? *A política animal não tem medo do instinto.*” In: O que os animais nos ensinam sobre política, p. 106.

“E uma vida que pode ser apenas em algo alheio a si e através de outros corpos é uma vida definível somente em termos modais e não substanciais, em termos éticos e não ontológicos.” (COCCIA, 2010, p. 91.) A partir da noção de espécie, a ciência moderna pressupõe uma descontinuidade ontológica fundacional entre o homem e as demais formas de vida. O conceito de espécie foi mobilizado de maneira vulgar como um operador conceitual de uma razão classificatória que, estrategicamente, estabeleceu uma unidade “pura” dissociada da multiplicidade heterogênea. Deste modo, o uso da categoria espécie permanece antropocêntrico já que, historicamente, remete a criação de um domínio humano excepcionalmente separado da condição genérica e natural de qualquer outra “sub-espécie”.

Multinaturalismo indígena

O Perspectivismo Multinaturalista tal como é desenvolvido por Eduardo Viveiros de Castro nos auxilia na compreensão do problemático conceito de espécie.¹³³ Em geral, como o próprio antropólogo nos ensina, o perspectivismo típico das cosmologias ameríndias subverte a suposta excepcionalidade da espécie humana ao afirmar que cada espécie viva é humana em seu próprio departamento; um modo finito de humanidade onde todas as diferenças “específicas” aparecem como *modalidades* de uma mesma condição humana genérica. O antropomorfismo como atitude cosmológica animista recusa o pensamento da descontinuidade entre os seres do cosmos, dando ao termo “espécie” um sentido mais próximo de *relação* do que de *distinção*. Para Viveiros de Castro:

Tal condição originária persiste como uma espécie de *background anthropomorphic radiation*, fazendo com que todas as espécies atuais se apreendam mais ou menos intensamente como humanas. Na medida em que elas *não* são apreendidas pelas demais espécies como humanas, a distinção entre perspectiva reflexiva ou interna e perspectiva *third person* ou externa é crucial. A diferença entre as espécies deixa de ser apenas uma distinção externa e passa a incorporar constitutivamente uma mudança de ponto de vista. O que define uma espécie é a *diferença* entre o ponto de vista interno e o ponto de vista externo dessa espécie sobre si mesma e das outras sobre ela. Assim, por um lado, toda espécie passa a ser ‘dupla’, consistindo em uma dimensão espiritual (a ‘pessoa’ humana, interior de cada espécie) e uma dimensão corporal (a ‘roupa’ ou equipamento corporal, distintivo das capacidades de cada espécie). Ao se universalizar, o dualismo invisível/visível, primeira pessoa/terceira pessoa deixa de singularizar uma espécie e passa a definir toda espécie *enquanto tal*. Não há ‘definição’ de uma espécie que possa ser feita de um ponto de vista *species-independent*. Toda espécie é um ponto de vista sobre as outras e tudo o que há é uma espécie de espécie, ou seja, é um ‘sujeito’.”¹³⁴

¹³³ Cf. <https://ea.fflch.usp.br/conceito/perspectivismo-amerindio>

¹³⁴ VIVEIROS DE CASTRO, Algumas reflexões sobre a noção de espécies. Revista e-misférica 10.1 bios/zoo. Link de acesso:

Neste contexto, as cosmologias indígenas compõem um multiverso de idéias animistas atravessado pela “continuidade de tipo sociomórfico entre natureza e cultura”(VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 120), que altera a ordem das disposições humanas e dos/nos seres naturais de modo bastante diferente da dualidade ontológica e do naturalismo das cosmologias ocidentais.¹³⁵ O pansiquismo perspectivista das sociedades ameríndias tal como é exposto por Eduardo Viveiros de Castro afirma a potência do multinaturalismo e um tipo de pensamento geofilosófico e cosmopolítico que opera a partir de uma lógica multiespécies e de um novo esquematismo cósmico e metafísico a exemplo dos xamãs amazônicos; por fim, um “perspectivismo ontológico e topológico, em contraste com os perspectivismos epistemológicos e geométricos dominantes em nossa tradição” (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 157). O multinaturalismo é, portanto, um pensamento da (t)Terra, é a expressão conceitual da agência cosmopolítica e da irreduzibilidade dos contextos das sobrenaturezas e das extramundanidades dos *outros*, como sugerem e propõem as ontologias amazônicas irmanadas com teorias filosóficas que criticam a posição privilegiada do humano na ontologia e na epistemologia do ocidente moderno.¹³⁶ “Uma só “cultura”, múltiplas “naturezas”; epistemologia constante, ontologia variável – o perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 379)

<https://hemisphericinstitute.org/en/emisferica-101/10-1-essays/eduardo-viveiros-de-castro-some-reflections-on-the-notion-of-species.html>

¹³⁵ Mas esta é justamente a questão: a teoria perspectivista ameríndia está de fato afirmando uma multiplicidade de representações sobre o mesmo mundo? Basta considerar o que dizem as etnografias, para perceber que é o inverso que se passa: todos os seres vêem (“representam”) o mundo da mesma maneira — o que muda é o mundo que eles vêem. Os animais impõem as mesmas categorias e valores que os humanos sobre o real: seus mundos, como o nosso, giram em torno da caça e da pesca, da cozinha e das bebidas fermentadas, das primas cruzadas e da guerra, dos ritos de iniciação, dos xamãs, chefes, espíritos... Se a Lua, as cobras e as onças vêem os humanos como tapires ou pecaris, é porque, como nós, elas comem tapires e pecaris, comida própria de gente. Só poderia ser assim, pois, sendo gente em seu próprio departamento, os não-humanos vêem as coisas como “a gente” vê. Mas as coisas que eles vêem são outras: o que para nós é sangue, para o jaguar é cauim; o que para as almas dos mortos é um cadáver podre, para nós é mandioca pubando; o que vemos como um barreiro lamacento, para as antas é uma grande casa cerimonial... (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.127)

¹³⁶ “Tal crítica, no caso presente, impõe a dissociação e redistribuição dos predicados subsumidos nas duas séries paradigmáticas que tradicionalmente se opõem sob os rótulos de “Natureza” e “Cultura”: universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e instituído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade, e outros tantos.” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 115-116)

O perspectivismo redistribui as potências humanas e extra-humanas na composição do mundo no esforço de estabelecer um pluralismo ontológico, característico das metafísicas indígenas, para assim desautorizar a ideia de que natureza e cultura devem ser categorias antagônicas, condição que fez todo sentido aos modernos a partir da segunda metade do século XVII. De outro ponto de vista, as especulações pós-correlacionistas de Viveiros de Castro permitem reconciliar as investigações filosóficas e antropológicas à pluralidade de mundos, antevendo uma solução que descarte o binarismo entre Natureza e Cultura.¹³⁷ À esta saída conceitual Viveiros de Castro sugere a expressão “multinaturalismo” para acentuar o traço contrastivo do perspectivismo ameríndio em relação às metafísicas modernas do sujeito que se apoiam na unicidade da ideia de substância. (Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 115-116)

Em outras palavras, essa cosmopolítica, ou ontologia política da diferença sensível universal, atualiza um outro universo que o nosso, ou outra coisa que um uni-verso — o seu cosmos é um multiverso, para falarmos como William James, uma multiplicidade de províncias e agências intersecantes em relação de “desarmonia preestabelecida”, como procurei mostrar em minhas considerações sobre o “multinaturalismo” indígena (Viveiros de Castro 1996, 2004). Esse pensamento, enfim, reconhece outros modos de existência que o nosso; justifica uma outra prática da vida, e um outro modelo do laço social; distribui diferentemente as potências e as competências do corpo e da alma, do humano e do extra-humano, do geral e do particular, do ordinário e do singular, do fato e do feito; mobiliza, em suma, toda uma outra imagem do pensamento. Alteridade cultural radical. (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 158)

Ao contrário da cisão etnocêntrica e eurocêntrica entre Natureza e Cultura, Corpo e Alma que postula, reciprocamente, uma continuidade física e uma descontinuidade metafísica - onde o espírito e a alma são considerados os grandes diferenciadores ocidentais-, a concepção ameríndia do corpo é oposta à esta cisão já que postula uma continuidade metafísica e uma descontinuidade física entre todos os seres do cosmos; e o espírito é

¹³⁷ O correlacionismo é a ideia de que no processo de conhecimento só temos acesso à correlação, e não aos objetos em si. Trata-se da distinção estabelecida por Kant entre nômemo e fenômeno que sustenta a filosofia transcendental na qual o mundo é a medida daquilo que me aparece, tornando impossível a separação da correlação entre ser e pensamento. A característica que faz essa filosofia é a de não pensar a coisa-em-si, tendo como consequência deste posicionamento a criação de um “Grande Fora” incognoscível, a cisão homem-natureza que cria a imagem do real como determinação do sujeito. Uma recusa do correlacionismo é também acompanhada da recusa da ideia cartesiana de sujeito, dado que o ponto de vista animista está no corpo e não na ideia de alma -que na visão animista é formalmente idêntica entre espécies humanas e não-humanas-. Assim a diferença de perspectivas é dada pela especificidade dos corpos, uma vez que na cosmovisão de mundo ameríndia o que é denominado como corpo não se refere a diferenças de fisiologias, mas corresponde aos afetos cuja capacidade singularizam cada espécie de corpo e constituem um modo de ser. Deste modo, a noção de corpo ameríndia tem uma relevância, pois interpreta o corpo como um feixe de afecções ativas, como um “agente da variação” que opera entre a subjetividade formalística das almas e as materialidades dos organismos.

considerado uma forma reflexiva de integração dos seres ,cujas noções de metamorfose no animismo e de multinaturalismo no perspectivismo, são a contrapartida da filosofia e da antropologia contemporânea contra os limites do antropocentrismo e seus dilemas e riscos à vida na era do Antropoceno. Há, de fato, uma confluência da problemática multinaturalista com a discussão sobre o Antropoceno, a epocalidade do ser humano. A consciência de que o grandioso projeto de uma construção social da realidade realizou-se sob a forma desastrosa de uma destruição natural do planeta suscita uma necessidade de declarar como passado o mundo dos modernos, o mundo dos homens sem mundo.

O perspectivismo e o multinaturalismo, ambos, compõem uma teoria cosmopolítica indígena cuja interpretação toma uma outra imagem do pensamento que libera a conceitualidade virtual do mundo ameríndio, propiciando os seus contextos de recepção para a filosofia contemporânea e seu desafio a respeito da questão ambiental. Uma tal teoria nos aparece como uma nova maneira de ‘experimentar’ o mundo frente a uma nova experiência de historicidade catastrófica que se anuncia com o Antropoceno.

O conflito conjurado pelo Antropoceno diz respeito principalmente a dois atores, a espécie humana e a Terra, em que o primeiro se tornou sob a presente crise ambiental uma megaforça natural capaz de modificar sistemas geofísicos, e o segundo que assume cada vez mais um comportamento imprevisível em relação aos seus ciclos climáticos. Esta nova forma de transcendência ameaçadora a qual devemos ouvir e estar bem atentos aos seus sinais nos apresenta motivos para o desmoramento objetivo da distinção fundadora da modernidade, isto é, a distinção entre natureza e política. O colapso ambiental planetário configura uma situação que poderíamos denominar como a falência do nomos dos Modernos. A relação conflitante entre os pólos do *anthropos* e da Natureza é submetida a uma revisão crítica onde o caráter inicialmente distinto e fraturado de ambos agora formam uma mesma figura. Não é mais a dualidade entre homem e mundo que conta, mas sua negatividade histórica que se impõe.

O mundo do Antropoceno é um mundo de história materializada e cuja natureza política, onde uma sequência tumultuária de eventos põe em cheque a noção de *anthropos*, a saber, de um sujeito universal que contra-define o mundo como objeto. Eis o que podemos denominar como a “intrusão de Gaia”. “Em primeiro lugar, ela é o nome de um evento, a face da “intrusão” em nossas histórias de uma tipo de “transcendência” que nunca mais poderemos deixar de levar em conta em nossas vidas: o horizonte cataclísmico definido pelo aquecimento global antropogênico. Gaia é o evento que põe nosso mundo em perigo, o único mundo que nós temos” (DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, 2014, 143).

Se o mundo enquanto Gaia agora é uma transcendência que responde de maneira implacável ao Capitalismo, o Antropoceno é o efeito que agora atinge a todos os habitantes do planeta terra. Contudo, Gaia também é um chamado para resistir ao Antropoceno aprendendo com, mas também contra ele, isto é, contra nós mesmos. Deste modo o Antropoceno marca o fim do Humano e o início do reconhecimento que o mundo está atravessado por múltiplas ontologias não-humanas. Falar da ameaça de um fim do mundo é também imaginar um novo mundo no lugar deste presente, é falar de um outro povo - os Terranos - que não é o seu antagonista, portanto, um mundo sem antônimo que não é um objeto referente a um sujeito ou subalterno a um ponto de vista transcendente. Uma visão pós-correlacionista da natureza é justamente a visão de um mundo perpassado por fluxos e por uma metamorfose político-metafísica em que alguns estão se preparando para viver como Terranos na era do Antropoceno, ao passo que outros ainda persistem a viver como Humanos.

Não é tarefa fácil convencer a civilização que se arroga de ter inventado a política, invenção que a diferencia, compreender que agora a política é uma ‘repartição’ da cosmopolítica, fato que a iguala simetricamente a todas as outras e outros envolvidos no advento do Antropoceno. O mundo “sem o Homem” desse Antropoceno vivido sob o modo da resistência se encontraria assim com o mundo “feito de gente” das cosmogonias ameríndias: a transcendência definitiva de Gaia se torna indistinguível da imanência antropogeomórfica originária postulada pelo “povos de Pachamama” (DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, 2014, 146)

Isto posto, a determinação de uma vida multiespécie cuida de outras possibilidades de relação, de interação e de simbioses estabelecidas entre organismos heterogêneos; a vida multiespécie é a proposição de uma nova experiência para humanos e animais, uma categoria *contra-antropocêntrica*, irrestrita e *infundamental*, equivalente às *filiações intensivas*¹³⁸ e simbioses entre os diversos mundos animais.

¹³⁸ Cf. VIVEIROS DE CASTRO, *Filiação intensiva e Aliança demoníaca*, revista *Novos Estudos*, n. 77, ano 2007. Link de acesso: <http://www.scielo.br/pdf/nec/n77/a06n77.pdf> Nesse artigo, Viveiros de Castro procura pensar especificamente nas relações entre os termos da filosofia deleuziana e a antropologia; exemplar dessa fecunda articulação é o uso que o autor faz de um conceito como multiplicidade, a fim de pensar nos diversos modos de existência e nas relações intensivas entre singularidades heterogêneas. Não duvidamos que a antropologia de Viveiros de Castro partilhe da mesma perspectiva da virada multiespécie dos mundos animais. Um trecho colhido ao acaso atesta essa concordância: “Uma multiplicidade é diferente de uma essência; as dimensões que a compõem não são propriedades constitutivas ou critérios de inclusão classificatória. Um dos componentes principais do conceito de multiplicidade é, ao contrário, uma noção de individuação como diferenciação não-taxonômica — um processo de atualização do virtual diverso de uma realização do possível por limitação, e refratário às categorias tipológicas da semelhança, da oposição, da analogia e da identidade. A multiplicidade é o modo de existência da diferença intensiva pura, ‘a irreduzível desigualdade que forma a condição do mundo’. As noções de tipo e de entidade se mostram, em geral, completamente inadequadas para definir as multiplicidades rizomáticas.” p. 98.

O acesso aos *devires-animais*, como Deleuze e Guattari nos ensinaram, dá-se pela compreensão de uma outra história natural, constituída por *simbioses*, que interrompem a “evolução filiativa hereditária para devir antes comunicativa ou contagiosa.” (DELEUZE, G.; GUATTARI, F., 2012, p. 19) De acordo com Felipe Sússekind:

A noção de simbiose implica em relações entre diferentes enquanto diferentes, relações horizontais e não hereditárias. Em termos científicos, a teoria das simbioses remete a toda uma nova ecologia que se desenvolveu a partir de meados do século XX: autores como Lynn Margulis e James Lovelock, juntamente com Bateson, Maturana e Varella, entre outros, estabeleceram desde então paradigmas inovadores para o pensamento ecológico contemporâneo. Mais recentemente, a noção de simbiose tem sido desenvolvida por diferentes autores ligados aos estudos multiespécies, particularmente Donna Haraway, no sentido de explorar seu potencial para descrever as relações e enredamentos possíveis que constituem experiências compartilhadas de vida. Mais do que usar uma imagem biológica como metáfora para descrever uma relação social, o que está em jogo nesse caso é um modo de conceber as relações em que a ideia do social ou do biológico, como domínios ontológicos separados, simplesmente não faz sentido. (SÜSSEKIND, 2018, p. 173)

A compreensão das *inter* e *transrelações* das populações animais com os fenômenos naturais, retira a necessidade de conceituar o humano como um domínio separado de todo o resto. A história das simbioses é feita de misturas que ocorrem a contrapelo da história do humanismo antropocêntrico. Para van Dooren, Kirksey e Münster “(...) uma abordagem multiespécies concentra-se nas *multidões* de agentes animados que fazem com que eles estejam em meio a relações emaranhadas (...)”(VAN DOOREN, T.; KIRKSEY, E.; MÜNSTER, U., 2016, p. 2-3) Ambos instigam que o estatuto ético e biológico das criaturas não-humanas seja reinterpretado de maneira urgente e mais criativa. O novo repertório conceitual que se apresenta sobre a vida animal define uma paisagem onde as espécies não-humanas, em suas múltiplas interações, são compreendidas fora do escopo das definições tradicionais. Como desafio atual, o pensamento animal está implicado na tentativa de articular um novo imaginário da biodiversidade que recuse a perspectiva antropocêntrica, através de diálogos transversais entre a filosofia, a antropologia pós-estruturalista, a bioética e a biologia, expandindo “as coordenadas básicas da sociogênese humana tal como efetuada em e pelo parentesco, em modalidades de abertura para o extra-humano”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 107)

Eis o desafio que o *pensamento multiespécies* nos coloca como tarefa para nosso tempo presente e porvir. A partir da crítica do *fundamento antropocêntrico* da filosofia, acreditamos que um novo caminho se abrirá, capaz de descentrar “o juízo metafísico a respeito da natureza ao mesmo tempo excessiva e privativa” (VALENTIM, 2018, p. 209) dos seres humanos, de reconhecer novas alianças e coalizões cosmopolíticas com os outros viventes de Gaia. É necessário despertar para a transmutação do pensamento sobre as *populações extra-humanas*. Trata-se de uma dupla necessidade, ecológica e ambiental, do ponto de Gaia e de seus *povos terranos*. Se necessitamos de uma reviravolta na compreensão dos *mundos animais e mais-que-humanos*, do fundo de nosso especismo é que ela não virá! Pensar as semelhanças e as diferenças, as proximidades e as distâncias, os limites e os excessos entre humanos e animais, cada vez mais, consolida-se como um ponto de passagem obrigatório para a filosofia contemporânea. *Animais-outros e humanos-outros*. Por fim, não é um exagero concluir, que, na irrupção dessas novas forças do pensamento, “talvez eu não seja um homem.”¹³⁹

¹³⁹ Cf. VALENTIM, 2018, cap. 6. p. 189; e “*Talvez eu não seja um homem*”. - Antropomorfia e Monstruosidade no pensamento ameríndio. CAMPOS - Revista de Antropologia Social, 2017. link: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/42905/pdf>

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. O aberto. O homem e o animal. - (Biblioteca de filosofia contemporânea; 42); Portugal; Ed. 70.
- BATAILLE, Georges. . Le passage de l'animal à l'homme et la naissance de l'art. Critique, n. 71. Republicado em BATAILLE, Georges. (Euvres complètes, Paris: Gallimard. v. 12.)
- _____. Lascaux ou la naissance de l'art. Éd. Skira, 1955. Republicado em (Euvres complètes, Paris: Gallimard. v. 9.
- _____. La religion préhistorique. Critique, n. 147-148, 1959; republicado em (Euvres complètes.)
- _____. A parte maldita. precedida de “A noção de dispêndio”. Julio Guimarães trad. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- _____. Teoria da religião: seguida de Esquema de uma história das religiões; Fernando Scheibe trad. 1ª ed. Belo Horizonte. Autêntica Editora, 2015.
- BENNINGTON, Geoffrey (1996) *Jacques Derrida / por Geoffrey Bennington e Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- BERGER, John. Por que olhar os animais? In: _____. Sobre o olhar. Trad. Lya Luft. Barcelona, Gustavo Gili, 2003.
- _____. Animais como metáfora. Suplemento Literário de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.
- BUENO, Wilson. Jardim Zoológico. Iluminuras, 1999
- CALARCO, Matthew. Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida. New York: Columbia University Press, 2008.
- COETZEE, J. M. Elizabeth Costello. A vida dos animais. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: companhia das Letras, 2004.

COCCIA, Emanuele. A vida sensível. Trad. Diego Cervelin. Coleção PARRHESIA, 96p, Ed. Cultura e barbárie, 2010.

_____. A vida das plantas: uma metafísica da mistura / Emanuele Coccia/ trad. Fernando Scheibe - Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2018.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível. In: _____. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. Trad. Suely Rolnik. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995. v. 4.

DERRIDA, Jacques. O animal que logo sou (a seguir) trad. Fábio Landa. - São Paulo: ed. UNESP, 2002.

_____, ROUDINESCO, Elisabeth. Violências contra os Animais. In: DERRIDA, Jacques, ROUDINESCO, Elisabeth. De que amanhã...Diálogos. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. Cap.5, p.80-96.

DE OLIVEIRA, Eduardo Jorge de. Inventar uma pele para tudo: texturas da animalidade na literatura e nas artes visuais (uma incursão na obra de Nuno Ramos a partir de Georges Bataille. Tese de doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Letras. 2014a.

_____. *Por uma fanerologia das imagens: Adolf Portmann e as formas animais.* in: Devires, Belo Horizonte, v.11, n.2, p. 194-209, jul/dez 2014b.

_____. Animalidade: signo cego, espaço negro (artigo), in: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/emtese/article/viewFile/3764/3723>

Dossiê Animalidades Plurais. Revista de antropologia da UFSCAR. jan.;jun. 2015/ v. 7, n,1. link: http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2016/09/completo_rau_v7n1.pdf

FAUSTO, Juliana. A cosmopolítica dos animais. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2017.

_____. A cadela sem nome de Descartes: Notas sobre vivissecação e mecanomorfose no século XVII. DoisPontos:, Curitiba, volume 15, n.1, 2018

_____. *Os desaparecidos do antropoceno*, p. 3. in: *Os mil nomes de Gaia*. Rio de Janeiro, 2014. link: <https://osmilnomesdegaia.files.wordpress.com/2014/11/juliana-fausto1.pdf>

GOFFI, Jean-Yves. *Le philosophe et ses animaux*. Nîmes: Éd. Jacqueline Chambon, 1994.

HARAWAY, Donna. *Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes*. Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=5258&fs=>

_____. *When species meet*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2008

HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão/ Martin Heidegger; tradução de Marco Antônio Casanova - 2.ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.*

KOPENAWA, ALBERT, Bruce, Davi. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami/ Davi Kopenawa e Bruce Albert; tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro - 1ª edição. - São Paulo: Companhia das letras, 2015.*

LAPOUJADE, David. *Os movimentos aberrantes*. trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.

LESTEL, Dominique. *L'animalité: essai sur le statut de l'homme*, (Paris: L'Herne, 2007)

_____. *As origens animais da cultura*. Epistemologia e sociedade. Instituto Piaget.

LÉVY-STRAUSS, Claude. *A mentalidade primitiva*. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. *Tristes trópicos*. São Paulo: Anhembi, 1957.

_____. *La Pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962. LÉVI-STRAUSS, Claude. *Le totémisme auhourd'hui*. Paris: PUF, 1962.

MACIEL, Maria Esther. *O animal escrito: um olhar sobre zooliteratura contemporânea*. São Paulo: Lumme, 2008.

_____. *Literatura e animalidade*. - Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 2016

MONTAIGNE, Michel de Apologia de Raymond Sebond: ensaios II. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

MASSUMI, Brian. O que os animais nos ensinam sobre política/ Brian Massumi; Francisco Trento, Fernanda Melo. - São Paulo: n-1 edições, 2017.

OLIVEIRA, Jelson org. Filosofia animal: humano, animal, animalidade: PUCPress, 2016.

PAIXÃO, Rita Leal. Sob o olhar do Outro. Derrida e o discurso da ética animal. Sapere Aude – Belo Horizonte, v.4 - n.7, p.272-283 – 1º sem. 2013.

PERNIOLA, Mario. Animais quase sábios, animais quase loucos/ Mario Perniola/ tradução Juan Manuel Terenzi. - Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2016. (selo LETERSI)

PORTMANN, Adolf. Animal forms and patterns: a study of the appearance of animals. Translated by Hella Czech. New York: Schocken Books, 1967.

PONTY, Merleau. A natureza. Martins Fontes Editora, 2006.

ROCHA, E. Animais, homens e sensações segundo Descartes. *Kriterion* vol.45 no.110 Belo Horizonte July./Dec. 2004 link:

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2004000200008

ROUBAUD, Jacques. Os animais de todo mundo: poemas de Jacques Roubaud. Tradução: Paula Glenedel e Marcos Siscar. Ilustração: Fefe Talavera. São Paulo> Cosac Naify, 2006.

SCHILLER, F. *A Educação Estética do Homem*. trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. Ed. Iluminuras, 2002.

SÜSSEKIND, Felipe. Sobre a vida multiespécie. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil*, n. 69, p. 159-178, abr. 2018.

UEXKÜLL, Jacob von. Dos animais e dos homens. Tradução de Alberto Candeias e Aníbal Garcia Pereira. Lisboa: Livros do Brasil, 1982.

VALENTIM, Marco Antonio. Extramundandade e sobrenatureza. Ensaio de ontologia fundamental. Marco Antonio Valentim - Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2018.

(species)

van DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula. Estudos multiespécies: cultivando artes de atenção. Trad. Susana Oliveira Dias. **ClimaCom** [online], Campinas, Incertezas, ano. 3, n. 7, pp.39-66, Dez. 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Araweté: Os deuses Canibais. Rio de Janeiro . Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/ Anpocs, 1986.

_____. Amazônia: Etnologia e história indígena. São Paulo: NH11-USP/ Fapesp, 1993

_____. Antropologia do parentesco: Estudos Ameríndios (org.) Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995.

_____. A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

_____. Métaphysiques cannibales. Lingnes d'anthropologie post-structurale. Paris: puf, 2009.

_____. Há um mundo por vir? [com Déborah Danowski]. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.

_____. Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural: São Paulo: Cosac Naify, 1ª ed., 2015.