

# ANIMAL/HUMANO: PARA UMA DESCONSTRUÇÃO DA MÁQUINA ANTROPOLÓGICA OCIDENTAL

Márcia Seabra Neves

INSTITUTO DE ESTUDOS DE LITERATURA TRADICIONAL, FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS,  
UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA  
marcianeves@ua.pt

*L'homme ne s'est pas constitué contre l'animal, comme le répète ad nauseam la tradition intellectuelle dominante en Occident, mais avec lui. (Dominique Lestel, L'animal est l'avenir de l'homme)*

A revalorização ético-científica do animal, a que se tem vindo a assistir nas últimas décadas, converteu o debate sobre a questão da animalidade numa espécie de mito contemporâneo, em torno do qual se tem congregado uma multiplicidade de vozes dissonantes, provenientes dos mais diversos quadrantes das ciências e das humanidades.

Com efeito, o crescente interesse teórico e crítico sobre a questão animal não pode dissociar-se da emergência de um novo campo de investigação que, designado como *Animal Studies* ou *Estudos Animais*, se tem vindo a afirmar como um espaço confluyente de diálogo epistemológico (coligando literatura, filosofia, antropologia, etologia, ecocrítica, etc.) e cujo objecto de estudo elege “dois grandes eixos de discussão: o que concerne ao animal propriamente dito e à chamada animalidade e o que se volta para as complexas e controversas relações entre homens e animais não humanos” (Maciel, 2011:7).

Se o pensamento ocidental, enraizado na tradição judaico-cristã e fortemente influenciado pela teoria mecanicista de Descartes, sempre tendeu a definir a relação entre homem e animal mais em termos de ruptura do que de intermediação, a partir da segunda metade do século XX assiste-se a uma verdadeira revolução na conceptualização do consagrado binómio animal/humano, passando-se da clássica uniformização antropomórfica a uma bestialização alterizante. Os grandes discursos contemporâneos sobre a anima-

lidade, enunciados por nomes como os de Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Giorgio Agamben ou Dominique Lestel, entre outros, tornam prioritária a instituição de uma ecofilosofia da alteridade.

## 1. Animal/humano: uma relação assimétrica

*Animaux (...) créés pour que l'homme voie l'homme dans la décomposition de sa richesse et de sa complexité.* (Bruno Schulz)

A omnipresença do animal na cultura humana reconduz às suas mais remotas origens, tendo homens e animais sido cúmplices, ao longo dos tempos, numa variedade surpreendente de relações mistas e interespecíficas, designadas por Dominique Lestel de *comunidades híbridas*, entendidas como “une association d’hommes et d’animaux dans une culture donnée, qui constitue un espace de vie pour les uns et pour les autres, dans lequel sont partagés des intérêts, des affects et du sens” (Lestel, 2004 :19). No entanto, o pensamento ocidental nem sempre equacionou esta associação entre ambas as espécies em termos de reciprocidade unívoca, perspectivando-a antes a partir de um ângulo antropocêntrico que concedia ao Homem o domínio absoluto sobre as outras espécies.

Em *Le Zoo des Philosophes*, Armelle Le Brás-Chopard distingue as duas doutrinas filosóficas que, ao longo dos séculos, regularam as relações entre o humano e o não-humano: as *teorias monistas*, que postulam uma continuidade entre o homem e o animal; e as *teorias dualistas*, que instauram uma cesura entre ambos, consignando a superioridade do género humano (Le Bras-Chopard, 2000: 10-11). Com efeito, apreendido e conformado, desde as origens, a partir da sua relação com o humano, o animal foi sendo, durante séculos e milénios, objecto de múltiplas projecções e exegeses, configurando sempre para o homem uma alteridade radical.

A soberania do animal humano sobre o animal não humano é, desde logo, preluída pelo Mito da Criação e averbada no primeiro livro da literatura bíblica, o *Génese*, no qual o animal surge investido da divina missão de revelar ao homem a sua humanidade. Narra o primeiro relato da Criação<sup>[1]</sup> que, ao sexto dia, “Deus criou todas as espécies de animais selvagens, de animais domésticos e todos os bichos”<sup>[2]</sup> e só depois fez o ser humano (homem e

1 “A primeira semana do mundo”, Gn 1-2,4.

2 Gn 1,25.

mulher) à sua imagem, concedendo-lhe o poder absoluto sobre “os peixes do mar e as aves do céu; sobre os animais domésticos e selvagens e sobre todos os bichos que andam sobre a terra”.<sup>[3]</sup> Nestes termos, o animal surge para servir o homem e ser subjugado por ele, estabelecendo-se, desde logo, entre humanos e não-humanos uma relação fundada sobre a subalterna ancilaridade destes últimos. Já no segundo relato da Criação<sup>[4]</sup>, Deus modelou primeiro o homem “com barro da terra”<sup>[5]</sup> e, ao aperceber-se da sua solidão, decidiu encontrar-lhe companhia apropriada, criando os animais e apresentando-lhos para que ele os nomeasse. O homem assim fez: “deu nome a todos os animais domésticos, às aves e aos animais selvagens, mas nenhum deles era a companhia apropriada para ele”.<sup>[6]</sup> Foi então que Deus, de uma das costelas do homem, criou a mulher.

A primeira experiência do homem no mundo recém-criado foi, pois, o seu confronto com o animal, ao qual se encontra associado o nascimento da linguagem, dom atribuído exclusivamente ao homem, que o utiliza pela primeira vez para nomear aqueles que, *sem-nome*, são colocados perante ele. Embora o desígnio *in mente* do Criador fosse converter o animal numa espécie de companheiro e coadjuvante vivo do homem, este não reconheceu naquele *Outro* o seu alter-ego completo. Tal como afirma Frédéric Boyer, “l’animal est bien cet autre nous-même, crée de boue et de poussière comme nous, cette première invention divine, première intention, et première insatisfaction, premier caprice, première déception” (Boyer, 2010: 22). Desta forma, o homem começa por reivindicar o seu domínio e superioridade sobre o reino animal, estabelecendo-se, desde logo, uma hierarquia binária entre o humano e o não-humano: “Dieu revêt l’homme d’une dignité royale et les animaux deviennent ses sujets” (Baratay, 1998: 1430). A dominação egocêntrica do homem sobre os animais remonta, assim, aos princípios da tradição judaico-cristã, que desenha uma fronteira nítida entre o género humano e as outras espécies animais, numa tentativa de acentuar a disjunção dos dois grupos e de justificar a hegemonia do primeiro sobre o segundo.

Todavia, se o cristianismo impôs as bases do antropocentrismo ocidental, foi o pensamento filosófico moderno que confirmou o corte radical entre humanos e animais, que, a partir do século XVII, se tornaram cada vez mais

---

3 Gn 1,26.

4 “A terra era um jardim”, Gn 2,4-25.

5 Gn 2,7.

6 Gn 2,20.

estranhos entre si, com a emergência e consolidação da filosofia cartesiana. Com efeito, a teoria do *animal-machine*, formulada por René Descartes, veio legitimar racionalmente a superioridade divina do homem já inscrita no livro do Génesis, consignando, assim, a primeira cesura moderna entre o homem e o animal, outrora aproximados por intermédio da noção de alma. Na quinta parte do seu *Discours de la méthode* (1637), sintomaticamente apresentado ao leitor como uma *fábula* (Descartes, 1983: 94), o filósofo francês expõe o seu conceito de “animal-máquina”, indestrinçável do célebre *dictum* “je pense donc je suis” (*Idem*: 128), premissa que coloca o sujeito humano no centro da construção do conhecimento, graças à consciência que tem de si próprio. Descartes baseia a sua descrição dos homens e dos animais na distinção entre duas substâncias opostas: o corpo (substância material, que funciona sob a acção de princípios mecânicos) e a alma racional (substância espiritual). Assim, os animais são corpos sem alma, simples mecanismos que, desprovidos de consciência ou pensamento, se movem apenas por impulsos, tal como as máquinas. Já o homem, dotado de uma alma racional ou intelectual, distingue-se da animalidade pela razão e pela linguagem, ou seja, pela sua capacidade de pensar e de transmitir esse pensamento através da fala. Esta teoria mecanicista foi o momento inaugural de toda uma linhagem filosófica que irá proclamar a superioridade da espécie humana, centrando-se numa abordagem antropocêntrica e humanista da relação entre humanos e animais.<sup>[7]</sup>

Em suma, durante largo tempo, o pensamento ocidental definiu os animais sem atender à especificidade do ser animal, mas neles ressaltando antes as características de que careciam para se elevarem à condição humana. Assim, considerado o oposto do humano, o animal surge como uma irreduzível alteridade, em relação à qual o homem se define: “poser un contre-modèle en face de l’homme s’averait indispensable pour saisir l’identité de celui-ci. [...] Il leur fallait passer par l’animal mais aussi sur l’animal pour assurer leur humanité” (Le Bras-Chopard, 2000 : 10). Deste modo, o auxílio que os animais vêm trazer ao ser humano não é de ordem material, mas sim existencial, na medida em que o ajudam a conhecer-se a si próprio e a, em contrapontística bipolaridade, situar-se no mundo. O animal funciona, assim, como um espelho paradoxal

---

7 Referimo-nos a pensadores como Leibniz, Buffon, Kant, Hegel, Heidegger, Lacan ou Lévinas. Para um conspecto propósito da evolução, ao longo dos séculos (dos pré-socráticos à actualidade), do pensamento filosófico e religioso sobre a questão da animalidade, remetemos para a monumental reflexão de Elisabeth de Fontenay, *Le silence des bêtes. La philosophie à l’épreuve de l’animalité*, Paris, Fayard, 1998.

no qual o homem se interroga e se projecta em busca da sua humanidade. Por outras palavras, “l’animal est un autre pour l’homme; Autre dont il ne cesse de vouloir s’approcher et se défaire, étrange voisin, propre à devenir une surface idéale de projection et de réflexion” (Maillet, 1998 : 1128).

## 2. Animal/ humano: o reencontro pela ciência

*L’Homme n’est rien d’autre, ni rien de mieux que les animaux, il est lui-même issu de la série animale, apparenté de près à certaines espèces... (Sigmund Freud, L’Inquiétante Étrangeté et d’autres essais)*

No entanto, a partir do século XVIII, a ciência e a filosofia lançam os fundamentos de uma nova relação com o reino animal. O desenvolvimento das ciências experimentais e da observação naturalista propicia uma visão objectiva dos animais, que passam a ser investigados em função de critérios científicos bem definidos. Com efeito, ao longo dos séculos XVIII e XIX, emerge um interesse acrescido da biologia pela questão do animal e são circunscritos campos disciplinares específicos destinados ao estudo da fisiologia e do comportamento animal, designadamente a zoologia e a etologia. A ciência propõe-se, assim, (re)pensar a relação entre o homem e o animal como *continuum* e não como cesura ontológica: “Cette science qui a assis le dualisme, va rétablir dans un retournement spectaculaire un nouveau monisme, au risque de ravalier l’homme au rang de l’animal” (Le Bras-Chopard, 2000: 14).

De entre as múltiplas teorias naturalistas propostas sobre a continuidade biológica entre o homem e os animais, a teoria evolucionista de Charles Darwin constituirá, porventura, a expressão mais emblemática deste novo *monismo*. Em 1859, vem a lume o livro *A origem das espécies (On the Origin of Species by Means of Natural Selection)*, no qual Darwin expendia a sua teoria da evolução natural, defendendo a mutabilidade das espécies e, por conseguinte, a sobreposição de novas formas a outras destinadas à extinção. Assim, sublinhando a unidade do mundo biológico, o mentor do evolucionismo propunha uma visão animal da espécie humana. No entanto, será na sua monumental obra, publicada em 1871 e intitulada *A origem do homem e a selecção sexual (The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex)*, que Darwin determina a descendência do homem e o seu lugar na complexa cadeia dos seres vivos. A teoria darwinista da evolução determinava, pois, que o homem e os primatas descendem de um antepassado

comum: “La conclusion capitale à laquelle nous arrivons dans cet ouvrage (...) est que l’homme descend d’une forme moins parfaitement organisée que lui... Il est forcé d’admettre... que l’homme descend, ainsi que d’autres mammifères, d’un ancêtre commun” (*apud* Brenot, 1998 : 129).

Darwin substanciava, deste modo, a tese da continuidade genealógica entre o homem e os animais, argumentando que, numa linha temporal, o animal é o predecessor do homem, sendo este o último elo numa linhagem comum. Nestes termos, “l’homme n’est que l’être le plus récent; non pas le terme dernier et le pôle idéal d’une ascension, mais sa récapitulation; non plus une culmination, mais un cumul” (Le Bras-Chopard, 2000 : 562). Esta teoria não podia ter deixado de instigar acesa polémica, sobretudo entre os paladinos de uma ideologia cristã radicada nos dogmas criacionistas, uma vez que a filiação animal do homem vinha minar pela dúvida a origem divina da humanidade relatada no episódio bíblico da Criação. Compreende-se, portanto, que a teoria darwinista tenha sido objecto de recepção hostil, pois a verdade é que ela co-implicava não só a dessacralização do homem (criado à imagem de Deus), como também o obrigava a tomar consciência da sua animalidade recalcada, despertando um sentimento ambivalente de repúdio e de medo de degenerescência, ou seja, de retorno ao seu estado primitivo.

No imaginário comum, o animal “simboliza o que o homem teria de mais baixo, de mais instintivo, de mais rústico ou rude na sua existência” (Nunes, 2011: 13) e, por isso mesmo, ele representa o *Outro* da nossa cultura, aquele que nos permite estabelecer os *limites da nossa própria condição* (Maillet, 1998: 1130). Quer isto dizer que, se, por um lado, o animal representa para o homem aquele seu *quase* semelhante, reminiscência nostálgica de uma parcela de natureza perdida, por outro, também simboliza a parte mais recôndita e instintiva do homem, aquela onde se ocultam as suas pulsões indómitas. Neste sentido, a revelação darwinista da origem animal da humanidade vem lacerar gravemente o egocentrismo do homem ou, nas palavras de Freud, o seu narcisismo ou amor-próprio:

L’homme s’éleva, au cours de son évolution culturelle, au rôle de seigneur sur ses semblables de race animale. Mais, non content de cette prédominance, il se mit à creuser un abîme entre eux et lui-même. Il leur refusa la raison et s’octroya une âme immortelle, se targua d’une descendance divine qui lui permettait de déchirer tout lien de solidarité avec le monde animal. [...] Nous savons tous que les travaux de Charles Darwin, de ses collaborateurs et de ses prédécesseurs, ont mis fin à cette prétention de l’homme voici à peine un peu plus d’un demi-siècle. L’homme n’est rien d’autre, n’est rien de mieux

que l'animal, il est lui-même issu de la série animale, il est apparenté de plus près à certaines espèces, à d'autres de plus loin. Ses conquêtes extérieures ne sont pas parvenues à effacer les témoignages de cette équivalence qui se manifestent tant dans la conformation de son corps que dans ses dispositions psychiques. **C'est là cependant la seconde humiliation du narcissisme humain : l'humiliation biologique.**

(Freud, 1917 : 7)

Com efeito, Freud considera que o narcisismo do homem sofreu, ao longo dos tempos e graças aos progressos científicos, três graves humilhações. A primeira foi causada por Copérnico, que arruinou a ilusão do geocentrismo: a terra, habitada e governada pelo homem, deixa de ser o centro do universo – a humilhação é cosmológica (*Idem*: 6-7). A segunda resultou, como acabámos de ver, das descobertas de Darwin – a humilhação é, neste caso, biológica. Enfim, a terceira ferida narcísica deve-se ao próprio Freud e às suas investigações psicanalíticas sobre o inconsciente, o território mais recôndito e insondável da mente humana, no qual se alojam os instintos e as pulsões mais primitivos do homem, aquelas que se furtam ao seu controlo – a humilhação é psicológica:

C'est de cette manière que la psychanalyse voudrait instruire le moi. Mais les deux clarités qu'elle nous apporte : savoir, que la vie instinctive de la sexualité ne saurait être complètement domptée en nous et que les processus psychiques sont en eux-mêmes inconscients, et ne deviennent accessibles et subordonnés au moi que par une perception incomplète et incertaine, équivalent à affirmer que le *moi n'est pas maître dans sa propre maison*. Elles constituent à elles deux la troisième humiliation de l'amour-propre humain, je l'appellerai la *psychologique*. (*Idem* : 9-10)

Assim, os avanços da ciência contribuíram fortemente para esta vexação narcísica da humanidade, ou seja, para uma desentronização progressiva do homem, cada vez mais próximo do animal, não só pela genealogia, como também pela persistência dos seus instintos animais e pela inquietante descoberta de que, dentro de cada um de nós, se aloja um animal. Ora, a única forma de lutar contra a nossa própria natureza animal e de contrariar o regresso às origens é o refúgio radical na civilização e na cultura: “Il faut désespérément se civiliser sous peine de revenir à l'animalité” (Cyrułnik, 1998: 30). Lutar contra a sua própria animalidade é a atitude do homem ocidental até meados do século XX. Boris Cyrułnik situa este limite mais precisamente na década de 60, altura em que o homem descobre que o inimigo não é o animal, mas sim ele próprio e a sua acção devastadora sobre a natureza e o meio que o rodeia:

Il me semble que cette représentation collective racontant la lutte contre la vilaine nature et la terrible animalité, a caractérisé l'Occident jusqu'aux années 60. [...] Certains, parmi nous, ont verrouillé la bête au point d'acquérir une vertu morbide. Et d'autres, la plupart, la laissaient s'échapper, au cours de discrètes sorties nocturnes ou de petits encanaillements. [...] L'Occident chrétien a fortifié cette attitude, jusqu'au point de rupture des années 60 où l'ennemi a changé de nature. Ce n'était plus la bête qui était dangereuse, c'était... le progrès soi-même! [...] Après beaucoup d'efforts et beaucoup de recherches, nous étions parvenus enfin à identifier l'ennemi: c'était nous-mêmes! La bête innocentée méritait nos pardons. Il fallait en urgence ouvrir les cages, fermer les abattoirs, marronner les animaux domestiques et révéler leur âme. (*Idem* : 31)

Nas últimas décadas do século passado, o estatuto do animal foi evoluindo progressivamente, em paralelo com a tomada de consciência por parte do homem de que os animais constituem *alteridades portadoras de sentido*, para retomar uma expressão de Dominique Lestel. Torna-se, então, inadiável a necessidade de fundar um pensamento em torno do animal emancipado das fronteiras que, desde sempre, o separaram do humano.

### 3. Animal/ humano: para uma ecofilosofia da reciprocidade

*Il se trouve plus de différence de tel homme à tel homme que de tel animal à tel homme.* (Michel de Montaigne, "Apologie de Raimond Sebond")

Ao longo do século XX, o animal vai gradualmente sendo investido de uma ontologia própria e, entre os teóricos que em muito contribuíram para a instituição deste *continuum* ontológico e para a desconstrução de um preponderante humanismo logocêntrico, destaca-se o pensamento de Jacques Derrida e a sua ecofilosofia da alteridade. Num longo ensaio reveladoramente intitulado "O animal que logo sou", Jacques Derrida, partindo da experiência de se ter encontrado completamente nu perante o olhar de um gato, desenvolve uma longa reflexão sobre os limites entre o homem e o animal – não o animal metaforizado e interpretado a partir de uma visão antropocêntrica, mas antes o animal real, aquele *outro* que existe em face de nós e que pode vir ao nosso encontro. O filósofo começa por se questionar acerca da sua própria identidade de animal-humano: "Souvent je me demande, moi, pour voir, *qui je suis* – et qui je suis au moment où, surpris nu, en silence, par le regard d'un animal, par exemple les yeux d'un chat, j'ai du mal, oui, du mal à surmonter une gêne"



(Derrida, 1999: 253). Sentir-se observado, em toda a sua nudez e fragilidade, pelo olhar silencioso e perscrutador de um animal confrontou-o com o limite abissal do homem, a fronteira que ele terá que transpor para chegar ao animal, “à l’animal en soi, à l’animal en moi et à l’animal en mal de lui-même” (*Ibidem*):

Comme tout regard sans fond, comme les yeux de l’autre, ce regard dit “animal” me donne à voir la limite abyssale de l’humain: l’inhumain ou l’anhumain, les fins de l’homme, à savoir le passage des frontières depuis lequel l’homme ose s’annoncer à lui-même, s’appelant ainsi du nom qu’il croit se donner. (*Idem* : 263)

Ora, esta passagem para a esfera exclusiva do inumano e a tomada de consciência da existência de uma outridade animal são factores axiais numa verdadeira apreensão da animalidade, baseada nos *próprios do animal* e não no catálogo interminável dos *próprios do homem*. Neste sentido, Derrida distingue dois tipos de discurso sobre o animal: aquele dos que nunca cruzaram o olhar de um animal, fazendo dele um teorema, ou seja, uma coisa vista e que não vê, e o daqueles que se fundamentam na troca de olhares com o animal, tendo em conta o seu ponto de vista (*Idem*: 264-265). Na primeira categoria, o filósofo francês inclui todos os filósofos, de Descartes até aos seus dias (Descartes, Kant, Heidegger, Lacan e Lévinas), que se limitaram a observar o animal como um todo genérico, recusando-se a admitir que também ele possa ter um mundo específico, não forçosamente mais pobre do que o do humano. Assim, partindo da afirmação de Heidegger, segundo a qual *o animal é pobre de mundo*, Derrida dissente expressamente de toda esta linhagem de teóricos que se serviram do animal como simples constructo teórico para legitimar a racionalidade e a linguagem humanas, consideradas atributos superiores que colocam o homem acima dos outros seres vivos, reforçando a cisão entre humanidade e animalidade:

C’est un mot, l’animal, que des hommes se sont donné le droit de donner. [...] Ils se sont donné le mot pour parquer un grand nombre de vivants sous ce seul concept: L’Animal, disent-ils. Et ils se le sont donné, ce mot, en s’accordant du même coup, à eux-mêmes, pour se le réserver, à eux les humains, le droit au mot, au nom, au verbe, à l’attribut, au langage de mots, bref à cela même dont seraient privés les autres en question, ceux qu’on parque dans le grand territoire de la bête: L’Animal. Tous les philosophes que nous interrogerons (d’Aristote à Lacan en passant par Descartes, Kant, Heidegger, Lévinas), tous, ils disent la même chose: l’animal est prive de langage. (*Idem* : 282-283)

O segundo tipo de discurso sobre o animal pertence aos poetas e aos profetas, em situação de poesia ou de profecia. Derrida não conhece representantes desta categoria, mas é aqui que ele próprio se inclui. São aqueles que, consentindo o olhar do animal sobre eles, lhe concedem o estatuto de sujeito, reconhecendo-lhe uma subjectividade própria, mostrando-se receptivos a uma diluição de fronteiras e a uma aproximação entre ambas as espécies. No fundo, são todos aqueles que, como Derrida, reivindicam um *logos* e um *pathos* do animal.

Assim, defendendo uma visão plural e diferenciada dos animais, Derrida critica o uso da palavra “animal” no singular genérico, considerando-a uma categorização antropocêntrica que acantona todos os viventes não-humanos num conceito abstractizante e homogéneo, como se “*tous les vivants non humains pouvaient être regroupés dans le sens comum de ce ‘lieu comum’, l’Animal, quelles que soient les différences abyssales et les limites structurelles qui séparent, dans l’essence même de leur être, tous les ‘animaux’*” (*Idem*: 284). Para substituir este singular redutor, o filósofo concebe o termo *animot* (*animal + mot*), que se pronuncia, em francês, como o plural “animais” e remete para o conceito de *palavra* ou de linguagem verbal, que tem servido para sinalizar o limite indissolúvel entre o homem e o animal. Derrida convida-nos, assim, a pensar o animal na escrita, através das palavras:

Par la chimère de ce mot singulier, l’animot, j’allie trois parties hétérogènes dans le même corps verbal.

1. Je voudrais donner à entendre le pluriel d’animaux dans le singulier: il n’y a pas l’animal au singulier général, séparé de l’homme par une seule limite indivisible. Il faut envisager qu’il y ait des vivants dont la pluralité ne se laisse pas rassembler dans la seule figure de l’animalité simolemet opposée à l’humanité. [...]

2. Le suffixe *mot*, dans l’animot, devrait nous rappeler au mot, voire au mot nommé nom. Il ouvre la voie à l’expérience référentielle de la chose comme telle, comme ce qu’elle est dans notre être, et donc à cet enjeu par lequel on a toujours voulu faire passer la limite, l’unique et indivisible limite qui séparerait l’homme de l’animal, à savoir le mot, le langage nominal du mot, la voix qui nomme la chose en tant que telle, telle qu’elle apparaît dans son être. [...]

3. Il ne s’agirait pas de “**rendre la parole**” aux animaux mais peut-être d’accéder à une pensée, si chimérique ou fabuleuse soit-elle, qui pense autrement l’absence du nom ou du mot, et autrement que comme une privation. (*Idem* : 298-299)

Neste último ponto, Derrida sublinha inequivocamente que pensar o animal não significa conceder-lhe o dom da palavra ou outros atributos próprios dos homens, criticando assim a antropomorfização dos animais na fábula tradicional, que considera mais uma forma de exploração e de dominação do animal pelo homem:

Comment accueillir ou libérer tant d'animots chez moi? En moi, pour moi, comme moi? [...] Il fallait surtout éviter la fable. L'affabulation, on en connaît l'histoire, reste un apprivoisement anthropomorphique, un assujettissement moralisateur, une domestication. Toujours un discours *de* l'homme; sur l'homme; voire sur l'animalité de l'homme, mais pour l'homme, et en l'homme. (*Idem* : 287)

Em suma, Jaques Derrida não nega a existência de um limite entre o Homem e o Animal. O que ele contesta é a abordagem comparativista da relação humanidade/animalidade que tem polarizado o pensamento filosófico ocidental ao longo dos séculos, tanto por parte dos defensores das teses monistas como dos das teses dualistas, pois todos eles abordam a questão do animal em relação ao humano, rasurando as diferenças entre ambos e os traços específicos dos primeiros:

Je ne m'aventurerai pas un seul instant à contester cette thèse, ni une telle rupture et un tel abîme entre ce "je-nous" et ce que nous appelons les animaux. Imaginer que je pourrais, qui quiconque, d'ailleurs, pourrait ignorer cette rupture, voire cet abîme, ce serait d'abord s'aveugler sur tant d'évidences contraires; et pour ce qui regarde modestement mon cas, ce serait oublier tous les signes que j'ai pu donner, inlassablement, de mon attention à la différence, aux différences, aux hétérogénéités et aux ruptures abyssales plutôt qu'à l'homogène et au continu. Je n'ai donc jamais cru à quelque continuité homogène entre ce qui s'appelle l'homme et ce qu'il appelle l'animal. (*Idem* : 280-281)

Na perspectiva de Derrida, pensar a questão do humano e do não-humano não passa pela detecção de semelhanças entre ambas as espécies, mas antes pela reafirmação dos seus limites e pelo reconhecimento das diferenças, atribuindo a cada ser vivente uma identidade e uma subjectividade próprias. Por outras palavras, pensar a animalidade e os limites do humano só é possível por via da *différance*<sup>8</sup> ou do *devenir-animal*, conceito formulado por Deleuze e Guat-

8 Neologismo criado por Derrida para desmistificar o logocentrismo ocidental. O termo resulta da junção das palavras *différence* e *différant* (particípio presente do verbo *différer*) e pronuncia-se, em francês da mesma forma, demonstrando assim que a escrita não corresponde rigorosamente à foné-

tari para designar um trânsito entre humanidade e animalidade, movimento esse que se processa não por via da imitação ou identificação, mas sim pela simbiose ou fusão entre o humano e o não-humano:

Un devir n'est pas une correspondance de rapports. Mais ce n'est pas plus une ressemblance, une imitation, et, à la limite, une identification. [...] Le devenir est toujours d'un autre ordre que celui de la filiation. Il est de l'alliance. Si l'évolution comporte de véritables devenirs, c'est dans le vaste domaine des symbioses qui met en jeu des êtres d'échelles et de règnes tout à fait différents, sans aucune filiation possible. (Deleuze & Guattari, 1980 : 291)

Nestes termos, devir-animal não é imitar o animal, nem procurar nele a sua projecção identitária. Trata-se antes de sair de si próprio, de se desenraizar e de atravessar a misteriosa e enigmática fronteira entre o humano e o animal, em busca de novos mundos. Assim, para *devir* animal o homem terá que se tornar *outro*, estrangeiro a si próprio. Esta *desterritorialização* não implica uma diluição de identidades, mas animal e humano deixam de ser entidades homogêneas, transcorrendo da fusão entre ambas um espaço de indistinção, ou seja, “une zone objective d'indétermination ou d'incertitude, quelque chose de commun ou d'indiscernable, un voisinage qui fait qu'il est impossible de dire où passe la frontière de l'animal et de l'humain” (*Idem*: 335). Por outras palavras, “il s'agit de faire corps avec l'animal, un corps sans organes défini par des zones d'intensité ou de voisinage” (*Ibidem*).

Assim, o devir não é o humano, não é o animal, nem tão pouco a relação entre os dois, mas mais propriamente “o deslize, o terceiro que se desprende do agenciamento entre os dois entes” (Andermann, 2011: 265). Neste sentido, verifica-se a erosão da dicotomia homem/animal, na medida em que um desterritorializa o outro sem qualquer vestígio de especismo. O *eu* descentraliza-se e desloca-se para se aproximar do *outro*.

Na linhagem deste desconstrucionismo conciliatório destaca-se, já neste século, o pensamento de Giorgio Agamben que, no ensaio *O aberto: o homem e o animal*, propõe uma fusão reconciliadora entre as duas espécies. Com efeito, partindo da observação de uma iluminura bíblica do século XIII, conservada na Biblioteca Ambrosiana de Milão, que reproduz a cena do banquete messiânico do Juízo Final, no qual os justos são representados com corpos de homem e

---

tica e que os diferentes significados de um texto resultam da decomposição da estrutura da linguagem escrita.

cabeças de animais, o filósofo italiano descreve a transfiguração do homem em animal como imagem da reconciliação final entre o humano e o não-humano:

**Não é deste modo impossível que, atribuindo uma cabeça animal ao resto de Israel, o artista do** manuscrito da Ambrosiana tenha pretendido indicar que, no último dia, as relações entre os animais e os homens se configurarão numa nova forma e o próprio homem se reconciliará com a sua natureza animal.

(Agamben, 2011: 12)

De acordo com este paradigma de reconciliação, Agamben refere o inevitável deslocamento ou exorbitação da por ele denominada “máquina antropológica”, accionada pelos pressupostos especistas e antropocêntricos do pensamento ocidental e responsável pela cesura milenar entre o homem e o animal.

#### **4. Do animal-máquina à máquina-animal: uma nova realidade**

*Le problème de nos sociétés n'est plus celui des animaux-machines, comme au temps de Descartes, mais celui des machines animales, dont la plausibilité croît de jour en jour.* (Dominique Lestel, *L'animal singulier*)

Mais recentemente, os estudos de Dominique Lestel vêm iluminar uma nova perspectiva inerente à questão animal, apresentando uma visão renovada das relações entre o humano e o não-humano e uma versão actualizada da máquina antropológica do século XXI. O filósofo e etólogo francês argumenta que, face ao progresso e às descobertas científicas (antropológicas, etnológicas e sobretudo etológicas) e filosóficas dos últimos anos, o estatuto do homem necessita de ser revisto e a sua humanidade repensada a partir de uma nova percepção do mundo e de uma redefinição da fronteira que o separa do inumano. Neste contexto, o homem nunca terá vivido um período tão intenso de interrogações e perplexidades relativamente ao seu estatuto de vivente humano, confrontando-se assim com a mais funda crise de identidade da sua história (Lestel, 2001: 329).

Uma das principais causas desta crise identitária terá sido a reconceptualização etológica do animal enquanto sujeito e, mais precisamente, enquanto sujeito hermenêutico, isto é, capaz de actuar em função de interpretações sobre si próprio, sobre os outros e o mundo que o rodeia: “un animal est un sujet en ce sens qu’il interprète des significations et qu’il n’est ni une machine

behavioriste qui réagit de façon instinctive à des stimuli extérieurs, ni une machine cognitive qui traite de l'information" (Lestel, 2004: 85).

Dominique Lestel considera ainda que certos animais ultrapassam o estatuto de animal-sujeito, para adquirirem o de *indivíduo*, ou seja, "des sujets dotés d'une individualité opérationnelle et des représentations de soi qui en découlent" (*Ibidem*). Assim, partindo do conceito de indivíduo enquanto criatura dotada de uma personalidade específica que a distingue das outras e cujas particularidades cognitivas ou comportamentais se mantêm numa linha temporal, o autor de *L'Animal singulier* descreve estes *animais-sujeitos-indivíduos* do seguinte modo: "Ces animaux ont une histoire. Ils ont des caractéristiques comportementales et cognitives qui leur sont propres, qui restent constantes à travers le temps, et qui diffèrent sensiblement de celles des autres membres du groupe au sein duquel ils vivent" (Idem : 37).

O homem descobre, deste modo, que deixou de ser o único *sujeito* do Universo, agora habitado por outros sujeitos não-humanos que se podem transformar em indivíduos e até em pessoas. Eis, pois, segundo Dominique Lestel, a quarta ferida narcísica que veio dilacerar o já fragmentado homem do século XXI:

C'est, à mon sens, la véritable révolution scientifique des sciences de l'animal de ces vingt dernières années: *l'humain n'est plus le seul sujet dans l'univers*. Il s'y trouve d'autres sujets non humains qui peuvent devenir de surcroît des individus ou des personnes. Après Copernic (l'homme n'est plus au centre du monde), Darwin (l'homme est une espèce d'animal), Freud (l'homme est le jouet de son inconscient), l'homme rencontre ainsi une quatrième blessure narcissique. (Idem : 60)

Ora, se a autenticação do sujeito não-humano desfuncionaliza as fronteiras que permitem ao homem pensar-se como tal, esta desconfiguração dos limites ontológicos da relação animal-humano torna-se ainda mais problemática numa sociedade altamente mecanizada, na qual o progresso científico e as novas tecnologias revolucionaram a própria natureza e teoria do sujeito-animal.

Com efeito, a emergência de uma robótica autónoma e das manipulações do ser vivo pela biotecnologia dão origem ao aparecimento de criaturas híbridas (máquinas animalizadas ou animais gerados a partir de manipulações genéticas) que tornam problemática a distinção entre o artificial e o natural, obrigando-nos a repensar o próprio conceito de animalidade, bem como

as nossas relações com o animal que, no contexto da hipermodernidade, se encontram cada vez mais sujeitas ao triângulo homem/animal/artefacto (*Idem*: 97).

Assim, para Dominique Lestel, o que distingue o humano dos restantes animais é a sua capacidade racional de transformação do ser vivo em geral, do qual se apropria para a formação da sua própria identidade ontológica. Neste sentido, “il [l’humain] n’est pas pour autant l’aboutissement ultime de l’Évolution comme il se complaît parfois à le croire, mais celui qui en retourne les mécanismes” (*Idem* : 98). Nestes termos, Lestel define o humano como um *vampiro existencial* (*Ibidem*) que se nutre da vida dos que o rodeiam:

L’humain ne s’est pas hominisé contre l’animal, comme il l’a longtemps colporté à tort et à travers, mais en arrachant l’animal à la fatalité d’une animalité première pour les faire pénétrer dans les espaces d’une animalité seconde – qui passe par la machine et par la technique. L’essence de cette dernière renvoie à l’objet sur lequel elle porte; non la transformation de la matière, ou pas seulement, mais la transformation du vivant lui-même. (*Idem* : 98-99)

Podemos, pois, considerar que esta *segunda animalização* ou segunda fase de *vampirismo existencial*, alimentada pelas biotecnologias, pela robótica e certas tecnologias cognitivas, corresponde a uma forma (pós)-moderna de antropocentrismo, já não especista no sentido tradicional do termo, mas antes de natureza epistemológica, tendo em vista o domínio do homem pela ciência e tecnologia num universo cada vez mais materializado, no qual a tese cartesiana dos *animais-máquina* é substituída pela das *máquinas-animais*.

Por outras palavras, a cultura ocidental moderna parece estar a transformar as declinações de antropocentrismo e antropomorfismo, pelas quais se regeu durante milhares de anos, por fenómenos obscuros de *maquinocentrismo* ou *maquinomorfismo*, que Dominique Lestel não deixa de contestar (Lestel, 2010: 76), advertindo para os perigos do racionalismo agressivo e intolerante que uma visão mecanicista e instrumental do mundo pode instigar. Neste contexto de insustentável desumanização, o filósofo apela para a necessidade de uma reabilitação da natureza animal, tanto do humano e do não-humano:

L’animal reste notre allié le plus important pour affronter le défi majeur de l’Occident au XXIème siècle: comprendre que le rêve de maîtrise absolue du monde est un fantasme dangereux; apprendre à protéger nos alliés les plus précieux sur terre. [...] Il s’agit

enfin de comprendre qu'opposer homme et animal n'a tout simplement aucun sens, et que vouloir protéger l'un sans se soucier de l'autre est tout simplement absurde. Nous devons admettre que l'animal est l'avenir de l'homme. (*Idem*: 183)

Em suma, o problema da máquina antropológica ocidental do século XXI já não é tanto o do confronto entre o humano e o não-humano, mas bastante mais o da redefinição ontológica de ambas as categorias à luz da irrupção de um novo fenómeno: o inumano.

## 5. A literatura ao serviço das ciências e da filosofia

*Et un écrivain c'est bien souvent un animal avec un animal dans la tête.* (Frédéric Boyer, “Un animal dans la tête”)

Se as ciências e a filosofia estudam e pensam o animal/humano numa perspectiva epistemológica, a literatura substantiva esse trabalho ponderativo no campo da criação literária, onde o escritor, por procuração ficcional, sente, interage e dá voz aos animais. A literatura abre, assim, caminho a outros tipos de conhecimento e a outras possibilidades de abordagem e de convívio com a espécie animal, recorrendo à linguagem poética e à imaginação como vias de acesso ao outro lado da fronteira.

Ora, numa penetrante análise das figurações da animalidade nos *Cantos de Maldoror* do Conde de Lautréamont, Gaston Bachelard desenvolve uma reflexão acerca do carácter biológico das raízes da imaginação, atestando que a imaginação humana revela uma tendência inata para produzir formas animais, na medida em que ela própria promana do fundo animal do nosso psiquismo. Assim se justifica “[le] besoin d’animaliser qui est à l’origine de l’imagination” (Bachelard, 1964 : 65), sendo que “la fonction première de l’imagination est de faire des formes animales” (*Ibidem*). O filósofo francês considera, pois, que todas as metáforas animais defluem da energia vital do seu autor e operam como projecções dinâmicas de configurações naturais preexistentes tanto no animal humano como no não-humano. Bachelard qualifica, assim, a poesia de “syncrétisme psychique naturel” (*Idem* : 177) e explica que “la poésie s’installe franchement dans un dynamisme clair (...) comme une volonté de profiter de toutes les formes vivantes pour caractériser poétiquement l’action de ces formes, leur causalité formelle” (*Idem* : 187).



É precisamente esta ideia que defende Maurice Merleau-Ponty quando se refere a um “logos du monde naturel, esthétique, sur lequel s’appuie le logos du langage” (Merleau-Ponty, 1995 : 274). A linguagem poética seria, nestes termos, o *logos* da percepção do mundo natural, aquele que habita as regiões mais íntimas e profundas da natureza humana. Deste modo, é através do seu animal interior que o sujeito poético se exprime, veiculando um conhecimento da ordem dos sentidos e das sensações: “L’animalité est le logos du monde sensible: un sens incorpore” (*Idem*: 219). O texto literário revela-se, assim, um espaço privilegiado de apreensão da animalidade, porquanto nele o escritor tenta fixar, pela palavra articulada, a subjectividade dos animais, entrar, pelos poderes da ficção, na sua pele, imaginar o que eles diriam se falassem, conjecturar acerca dos seus saberes sobre o mundo e figurar a sua humanidade.

Na verdade, este encontro entre o humano e a sua outridade animal só é viável por via da ficção, do fingimento ou da *mentira poética da animalidade*, como diria Georges Bataille, que se refere à poesia como “une tentation gluante” que liga o homem ao animal. Se a poesia é o caminho para o desconhecido, sublinha Bataille, só ela nos poderá conduzir, por via da falácia poética, ao mundo enigmático da animalidade. Com efeito, não sendo um *homem* nem uma *coisa*, o animal escapa à nossa consciência e à aparente redução do universo pelas ciências exactas, abrindo-se ao homem, pela poesia, como aquele estranho por excelência, tão próximo de nós e ao mesmo tempo tão distante:

L’animal n’étant pas simplement chose, n’est pas pour nous fermé et impénétrable. L’animal ouvre devant moi une profondeur qui m’attire et qui m’est familière. Cette profondeur, en un sens, je la connais: c’est la mienne. Elle est aussi ce qui m’est le plus lointainement dérobé, ce qui mérite ce nom de profondeur qui veut dire avec précision ce qui m’échappe. Mais c’est aussi la poésie...

(Bataille, 1976: 294)

Ora, é precisamente esta a ideia defendida por Jacques Derrida, em “L’animal que donc je suis”, ao asseverar que o pensamento do animal cabe à poesia. Eis a tese formulada pelo filósofo: “Car la pensée de l’animal, s’il y en a, revient à la poésie, voilà une thèse, et c’est ce dont la philosophie, par essence, a dû se priver” (Derrida, 1999 : 258). Para Derrida, o saber filosófico sobre a animalidade escora-se num racionalismo especista e antropocêntrico que apenas contribui para reificar e marginalizar os animais. Já a poesia é, por excelência, o espaço ficcional de compreensão e aproximação da outridade animal.

Através do *fingimento poético*, o escritor emancipa-se provisoriamente da sua natureza humana e exorbita os limites confinantes da sua humanidade, para se alojar num corpo animal, sem passar pelo plano metafórico ou imitativo. Desta forma, escrever o animal não é escrever *sobre* ou *para*, mas sim escrever *como* o animal: é colocar-se no lugar dele, deixando entrar em si o animal no qual o escritor se transfigura, ciente de que escrever como o animal não significa transformar-se num animal real: “Le devenir-animal de l’homme est réel, sans que soit réel l’animal qu’il devient; et, simultanément, le devenir-autre de l’animal est réel sans que cet autre soit réel” (Deleuze & Guatarri, 1980: 291). Deste modo, o próprio ato da escrita transforma-se num *devir-animal*, no sentido deleuziano do termo.

A literatura constitui, assim, uma verdadeira arqueologia do saber sobre o animal e as suas relações com o humano, aparecendo aos olhos dos filósofos como um acervo precioso de conhecimento e experiência. Na verdade, a evolução do pensamento filosófico sobre a questão do animal e as conjunções/disjunções entre humanidade e animalidade ao longo dos séculos prolongam-se, de forma evidente, na ficção literária.

Se no século de Descartes, época de reabilitação e reflorescimento da fábula com Jean de La Fontaine, os animais funcionavam como arquétipos simbólicos, isto é, émulos tropológicos do humano, numa linha declaradamente especista e antropocêntrica que instituía um corte radical entre humanidade e animalidade, na ficção contemporânea inscreve-se uma abordagem distinta e uma apreensão inédita da alteridade animal, fundada na diluição categorial entre humanidade e animalidade, num processo de consistente – e, não raras vezes, desconcertante – apagamento dos limites entre ambos.

Nas últimas décadas do século XX e sobretudo na primeira do século XXI, tem-se assistido a uma profunda mutação nas relações entre o humano e o não-humano, com indisfarçáveis ressonâncias no plano da criação literária, onde cada vez mais os escritores procuram ensaiar ficcionalmente novas formas de interação com a outridade animal, seja pela via do *compartilhamento*, do *devir-animal* ou até da *metamorfose*. Assim, em tempos de elisão do humano e de demanda da remanescente humanidade do homem, a literatura configura ainda um espaço de reflexão que procura devolver um novo sentido à vida humana e não humana, recusando qualquer ufanismo redentorista, mas sugerindo ainda a possibilidade, mesmo precária, de um encontro que salve.

## Referências

- AGAMBEN, Giorgio (2011), *O aberto: o homem e o animal*, Lisboa: Edições 70.
- ANDERMANN, Jens (2011), “Pulsão animal: zooliteratura e transculturação em W. H. Hudson”, in Maria Esther Maciel (org.), *Pensar / escrever o animal. Ensaio de zoopoética e biopolítica*, Florianópolis: Editora da UFSC, pp. 255-272.
- BACHELARD, Gaston (1964), *Lautréamont*, Paris: Corti.
- BARATAY, Éric (1998), “L’anthropocentrisme du christianisme occidental”, in Boris Cyrulnik (coord.), *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*, Paris: Éditions Gallimard, pp. 1429-1449.
- BATAILLE, Georges (1976), *Théorie de la religion*, in *Oeuvres complètes*, Tome VII, Paris: Gallimard.
- BOYER, Frédéric (2010), “Un animal dans la tête”, in Jean Birnbaum (coord.), *Qui sont les animaux*, Paris: Editions Gallimard, pp. 11-25.
- BRENOT, Philippe (1998), “La honte des origines”, in Boris Cyrulnik (coord.), *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*, Paris: Éditions Gallimard, pp. 127-149.
- CYRULNIK, Boris (1998), “Les animaux humanisés”, in *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*, Paris: Éditions Gallimard, pp. 13-55.
- DARWIN, Charles (1981), *The Descent of man, and selection in relation sex*, Princeton: Princeton University Press.
- (1996), *The origin of species by means of natural selection*, Oxford: Oxford University Press.
- SCHULZ, Bruno (1974), *Les boutiques de Cannelle*, Paris: Gallimard.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix (1980), *Capitalisme et schizophrénie. Mille Plateaux*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- DERRIDA, Jacques (1999), “L’animal que donc je suis (à suivre)”, in Marie-Louise Mallet (coord.), *L’animal autobiographique*, Paris: Galilée, pp. 251-301.
- DESCARTES, René (1983), *Discours de la Méthode*, Paris: Librairie Générale Française, Le livre de Poche.
- FREUD, Sigmund (1917), “Une difficulté de la psychanalyse”, [em linha] disponível no endereço [http://classiques.uqac.ca/classiques/freud\\_sigmund/essais\\_psychanalyse\\_appli\\_queue/08\\_difficulte\\_psychanalyse/difficulte\\_psychanalyse.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/essais_psychanalyse_appli_queue/08_difficulte_psychanalyse/difficulte_psychanalyse.html) [consultado em 02/10/2013].
- LE BRAS-CHOPARD, Armelle (2000), *Le zoo des philosophes. De la bestialisation à l’exclusion*, Paris: Plon.
- LESTEL, Dominique (2001), *Les origines animales de la culture*, Paris: Flammarion.
- (2004), *L’animal singulier*, Paris: Seuil.
- (2010), *L’animal est l’avenir de l’homme*, Paris: Fayard.
- (2011), “A animalidade, o humano e as comunidades híbridias”, in Maria Esther Maciel (org.), *Pensar / escrever o animal. Ensaio de zoopoética e biopolítica*, Florianópolis: Editora da UFSC, pp. 23-53.

- MACIEL, Maria Esther (2011), *Pensar / escrever o animal. Ensaio de zoopoética e biopolítica*, Florianópolis: Editora da UFSC.
- MAILLET, Chantal (1998), “Figures de rêves”, in Boris Cyrulnik (coord.), *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*, Paris: Éditions Gallimard, pp. 1127-1132.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1995), *La Nature, notes de cours du Collège de France*, Paris: Seuil.
- NUNES, Benedito, “O animal e o primitivo: os outros de nossa cultura”, in Maria Esther Maciel (org.), *Pensar / escrever o animal. Ensaio de zoopoética e biopolítica*, Florianópolis: Editora da UFSC, pp. 13-22.