

ABERTURA AO MUNDO CATEGORIZAÇÃO FILOSÓFICA E DESTINO DA ANIMALIDADE

António J. Caselas*

Resumo:

Problematizando a exposição heideggeriana sobre a animalidade, incluindo as suas fontes científicas e biológicas, Agamben e Derrida dão-nos conta das possíveis críticas e limitações a que essa abordagem pode ser sujeita. Para os autores contemporâneos, trata-se de repensar o estatuto metafísico ou da categorização do animal perante o discutível enaltecimento parcial do humano. Mesmo ressalvando a recondução que Heidegger faz da animalidade ao território do pensamento metafísico, é possível traçar as linhas legítimas dessa crítica que rejeita a degradação do animal perante o humano. Pretende-se, assim, acompanhar e elucidar o percurso da questão da animalidade em Agamben e Derrida, no momento em que continua a colocar-se no terreno da Filosofia, porventura com mais pertinência do que no passado.

Palavras-chave: Animalidade, Abertura, Mundo, Ser, Alteridade, Velamento, Desvelamento.

Abstract:

Elaborating on Heidegger's inquiry about animality, including its scientific and biologic groundings, Agamben and Derrida have singled out its limitations and the tenets which are liable to criticism. Contemporary authors have questioned the metaphysical status of the animal or its categorization based in part on the arguable superiority of the human being. Even granting how Heidegger brings back animality into the realm of metaphysical thought, it is possible to trace the legitimacy of criticism that rejects the degradation of the animal vis-à-vis the human. The aim of this paper is, therefore, to describe and discuss how Agamben and Derrida have contributed to the theme of animality, as now it is placed in the domain of philosophy, possibly even more acutely than in the past.

Keywords: Animality, Openness, World, Being, Alterity, Veiling, Unveiling.

1 PREÂMBULO

Como delimitar, com exactidão, o que é próprio do homem e do animal? Aquilo que se pode atribuir a este não poderá ser, em certo sentido, referido ao primeiro? O que é o

* Doutor em Filosofia e Membro do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Lisboa, Portugal.

Humano por oposição ao Animal? Com que legitimidade se pode designar o animal no singular? As dificuldades da designação universal sob a capa do termo no singular, ainda que cientificamente cómodas podem dar lugar a equívocos e erros tradicionalmente recorrentes. Derrida reafirma isso mesmo no primeiro volume da recente edição dos seus seminários que têm por título *A Besta e o Soberano*.³⁶ Insere-se na mesma problemática, a releitura que Agamben fez dos seminários de Heidegger de 1929/ 30, reunidos no volume, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica, Mundo, Finitude, Solidão*. A transposição dos traços da animalidade num bestiário de pendor caracteriológico ou místico apenas acentua e radicaliza a separação entre o que pertence à ordem do humano e do animal. As implicações éticas, estéticas ou metafísicas dessa separação reflectem a negatividade ou a imagem degradada a que foram e são sujeitos os animais. Na apropriação filosófica da animalidade pretende-se assumir os contornos críticos de uma violência declarada ou mitigada, questionar os indicadores correntes da humanidade como sejam, a racionalidade, a linguagem, a resposta e a responsabilização, mas também, inferir linhas de reflexão do debate que, originalmente, Heidegger quis manter no terreno da ontologia e do pensamento filosófico, livre das interferências da zoologia e da biologia. Liberdade essa, igualmente, questionável e, porventura, limitativa do que se deve afirmar da animalidade. Reevocar essa reflexão sem a imiscuir numa tendência ecológica ou ecologista, tal é o propósito desta abordagem. No caso de Agamben e dos autores contemporâneos da corrente biopolítica, o cruzamento da Humanidade com a Animalidade poderá elucidar a sua projecção futura num universo, talvez, ainda mais promissor do que aquele que esteve na sua origem.

2 DELIMITAÇÃO ONTOLÓGICA DA ANIMALIDADE

O fio condutor de uma problematização da tese heideggeriana sobre a animalidade é a elucidação da noção de mundo.³⁷ Não se trata de questionar o modo de aceder ao ente em geral, uma vez que o animal se relaciona com outros seres e coisas pertencentes ao seu meio envolvente, mas as categorias que revelam o impedimento em aceder inteiramente à realidade mundana permitida aos humanos. Essa impossibilidade encontra-se objectivada na distância

³⁶ Jacques Derrida, *Séminaire. La bête et le Souverain*, Paris, Galilée, 2008, p 90.

³⁷ Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, trad. cast. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Alianza Editorial, 2007, p. 329

intransponível que separa o animal do ente enquanto tal. A evidência da degradação do animal perante os humanos situa-se nessa relação de posse com o mundo. As modalidades que estruturam o acesso do animal ao ente em geral são incompatíveis com a abertura ontológica à disposição dos humanos. A abertura própria do animal na sua relação com o meio não é, por sua vez, incompatível com a falta ou a carência intrínseca designada no sufixo de *Armmütglieit*. A pobreza em mundo é uma carência de natureza e não de grau ou por acidente. Nesse sentido, defende Heidegger, carecer supera o nível de não possuir nada ou possuir menos do que outro.³⁸ Trata-se, por isso, de uma pobreza paradoxal porque consiste na posse de um certo “mundo” que é definido negativamente através de uma falta diferenciadora por comparação com a disponibilidade ou abertura à manifestação do ente de que os humanos são capazes. A aparente contradição entre possuir e não possuir pode ser ultrapassada por via da condescendência em designar a animalidade como essencialmente pobre. O ente enquanto tal ou o ente enquanto ente escapa ao animal. Heidegger evita a recondução da comparação entre o humano e o animal, entre ser pobre em mundo e poder configurar o mundo, a um qualquer domínio linguístico ou lógico. Prefere enquadrar esse debate no domínio ontológico. Se o mundo designa a acessibilidade ao ente enquanto tal, a carência nega-a em absoluto. Na animalidade reside um modo distinto de relação com os entes e não o vislumbre possível da diferença ontológica acessível aos humanos. A impulsividade, a desinibição e a conduta animal fazem parte da disponibilidade característica do animal. A vida biológica revelada na conduta animal não altera nem nega os esquemas instintivos da espécie. O vivente animal que se afasta desses esquemas, não sobrevive. A evolução humana, por contraste, revela, cada vez mais e a uma escala, porventura inusitada, um afastamento dos indivíduos face à espécie. Nesse caso, o indivíduo ou as diversas gerações de indivíduos parecem negar os esquemas da espécie, ou pelo menos, os hábitos e acções que lhe parecem dar forma. As alterações dramáticas que, no período de poucas gerações, contrariam ou aperfeiçoam o sentido evolutivo da espécie humana não são sequer imagináveis, quando pensamos na relação entre o indivíduo animal e a sua espécie.

A questão com que Heidegger se confronta é a seguinte: com quem se relaciona o animal e quais as razões que o movem? A sua conduta é explicitada por categorias como a absorção, o entorpecimento e o esquema instintivo de sobrevivência. A abertura associada à conduta animal, apesar de privativa e, em certo sentido, negativa, só pode ser degradada perante o humano e não perante os outros viventes animais. Heidegger, no entanto, parece

³⁸ *Ibid.*, p. 245.

esquecer-se que o humano se diferenciou da espécie ou sub-espécies de homínídeos, e que só num dado momento lhe foi possível configurar o mundo. Para Heidegger, a radicação originária da capacidade de configurar o mundo não pode ser relativizada e remetida para qualquer vicissitude evolutiva da espécie: é um traço ontológico de diferenciação do humano. O entorpecimento animal coloca-o fora da possibilidade de aceder ao ente enquanto tal: «O entorpecimento do animal coloca-o fora da possibilidade do ente existir para ele como aberto ou fechado.»³⁹ A animalidade não se encontra fechada nem acidentalmente limitada mas, antes, capturada (*eingenommen*) no seu meio natural. A relação de posse permitida pelo conjunto de estímulos e desinibidores condicionam o animal e dotam-no de uma capacidade singular de acesso ao meio que é incompatível com a compreensão efectiva do mesmo. O animal determina-se ou delimita-se categorialmente pela limitação, absorção, captura e por uma peculiar abertura. O ‘estar entorpecido’ marca todas as orientações e motivações da sua conduta.

A categorização filosófica da animalidade permite enunciar, não apenas as fronteiras e os pontos de contacto entre a humanidade e o vivente não humano, mas a aplicação específica da vida. A vida é mediada pelo corpo, pela carne e pela precariedade do despojamento da nudez. Essas mediações podem dar lugar a noções e aparatos simbólicos que são, muitas vezes, sujeitos a perspectivas e visões críticas e desconstrutivas. Em autores como Agamben e Roberto Esposito, por exemplo, que se movem na corrente do pensamento biopolítico, assistimos a uma crítica das perspectivas metafísicas ou ontológicas da animalidade. Outras perspectivas como a de Derrida, apesar das suas relativas insuficiências, inscrevem-se, também, nesse debate crítico.

A ideia de estado de excepção que Agamben retoma de Benjamin, ressurgue na análise que faz dos seminários de Heidegger. Para além da qualificação política do excluído (o escravo, o bárbaro, o estrangeiro e o judeu) e da sua pertinência para a abordagem biopolítica, o projecto de Agamben insere-se nessa abordagem filosófica pós-metafísica.

A transfiguração político-jurídica da constituição material do indivíduo deu lugar a noções como a vida nua, a carne, a multidão; porém, o interesse actual do debate situa-se na reactualização da animalidade do homem ou na suposta humanidade do animal. Como exemplo desses enunciados categoriais encontramos, no primeiro caso, a ressurreição da carne que passará a designar a singularidade e, também, a comunidade, o genérico e o específico, o

³⁹ *Ibid.*, p. 301.

indiferenciado e o diferente e, mesmo, o imaterial.⁴⁰ Sabemos que o confronto paroxístico entre a vida e a morte, as formas que assumiram, por exemplo, no regime nazi, constituem outras figuras possíveis da realidade humana e da animalidade. No pensamento de Heidegger, marcado por uma aproximação e distanciamento face ao saber científico do seu tempo, é também da vida e da morte que se trata, do ser-para-a-morte e das suas estruturas ontológicas. O confronto de Heidegger com a obra de Uexküll evidencia a categoria fundamental dos seminários, ou seja, a realidade do mundo. Uma das teses ou ideias do zoologista Uexküll é, aliás, próxima das teses heideggerianas: tal como se refere na afirmação da epígrafe do capítulo 10 da obra *L'Aperto. L'uomo e l'animale*, nenhum animal se pode relacionar com um ente enquanto tal.⁴¹ O conduzir-se do animal não pode ser referido a qualquer aceção simplesmente negativa ou condição de imperfeição. Agamben torna evidente a preocupação de Heidegger pela determinação positiva da animalidade e não pela sua degradação perante o humano, embora se possa dizer, em última instância, que o animal é, de facto, inferiorizado. Derrida dá-nos a conhecer isso mesmo na sua crítica da tradição filosófica e cultural presente na obra *L'animal que donc je suis*. A abertura da conduta animal refere-se ao meio ambiente (*Umwelt*) e não ao mundo enquanto domínio do ente enquanto ente. É uma abertura ligada à conduta e não à acção que se aplica ao ser humano, e a consequência fundamental da negação do acesso do animal ao ente enquanto tal é a impossibilidade de se poder libertar do seu entorpecimento e, portanto, de não poder realizar aquilo que, num certo momento da sua evolução histórica, o humano conseguiu. Ao contrário do humano, o animal não acede a um meio ou realidade que se desvelou. É no mundo que se dá o desvelamento do ente e do ser, e o animal só tem acesso a essa realidade limitado por uma condição essencial referida como pobreza. A dificuldade em aceitar esta tese pode dever-se actualmente à exemplificação a que Heidegger recorre para a justificar: serve-se de uma série de indícios e factos da conduta animal. Relacionando-se com um mundo que não pode desvelar, o animal encontra-se confinado e absorvido ou, por assim dizer, fechado no seu meio. Encontra-se excluído do drama ontológico fundamental onde se joga o confronto entre o velamento e o desvelamento do ente enquanto ente. A valorização da abertura do animal parece ter um sentido apenas retórico comparativamente à abertura do humano.

Agamben regista essa valorização da conduta animal quando cita a passagem em que Heidegger afirma que a abertura disponível ao animal, provavelmente, possui uma riqueza

⁴⁰ Roberto Esposito, *Bíos. Biopolítica e Filosofia*, Einaudi, 2004, p. 183

⁴¹ Giorgio Agamben, *L'Aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, 2002, p. 44.

estranha ao humano.⁴² A condição de excepção da abertura própria do animal revela-se no paradoxo de estar aberto a um fechamento e de se encontrar fechado à abertura; nesse aspecto, o entorpecimento atribuído à natureza animal pôde ser comparado ao tédio ou, pelo menos, a um dos seus momentos estruturais.

Teria, igualmente, interesse não apenas delimitar os contornos da dicotomia que separa a animalidade da humanidade, mas explorar o caminho da sua possível superação; esse seria, em certa medida, um projecto pós-heideggeriano visto que é exterior à preocupação essencial do seu pensamento. Os indicadores da configuração do mundo são assumidos na acção de o produzir, representar e na abrangência total do que rodeia o humano⁴³. Talvez o carácter activo desses indicadores sirva para depreciar aqueles que aprisionam o animal no seu meio, fazendo com que se tornem meramente passivos. A subjugação do atordoamento ou entorpecimento pelo tédio é, também, um sinal desse pendor activo do humano por comparação com a impassibilidade impulsiva do animal enredado nos esquemas instintivos da espécie.

Derrida explora, também, o sentido do mundo como realidade espiritual⁴⁴, afastando ainda mais o animal da realidade com a qual se envolve. A privação enunciada pela expressão 'pobreza em mundo' refere uma posse limitativa e não uma insuficiência; Heidegger poderia ter usado o termo 'privação' em lugar de 'pobreza' e, nesse caso, associaria a componente activa presente na 'potência' aristotélica, ressalvando o poder, também presente na noção de 'impotência'. Mas seria sempre uma privação de natureza e não a impossibilidade causada pela não realização da actualização de uma capacidade potencial. A impotência do animal é permanente e incontornável. A sua privação coexiste com a posse de um mundo e num certo sentido e, portanto, parece contradizer a sua tese inicial que defende que não há qualquer possibilidade do animal ter acesso a um mundo configurado enquanto espírito. A realidade humana constitui-se numa comunidade de configuração do espírito; o progresso livre do espírito marca o apropriado distanciamento do humano em relação ao animal. Porém, a visão positiva e edificante da comunidade é polémica. A comunidade é um conceito aporético; é um caminho de desencontros e impossibilidades; uma expectativa colectiva que não se pode realizar; aquilo a que impropriamente aspiramos. O vínculo da *coniuratio* pretende dar forma ou tornar conveniente o que, originalmente, não se encontra posto em comum e portanto, não permitia congrega os indivíduos num todo, numa realidade política comum. A comunidade

⁴² *Ibid.*, p. 63

⁴³ Heidegger, *op. cit.*, p. 344

⁴⁴ Derrida, *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*, Flammarion 1987/90, p. 60

está sempre em risco da sua própria dissolução.⁴⁵ Une ou pretende unir o que, naturalmente, não se encontra congregado. Revela a unidade sob a forma de lei, do medo, da culpa ou da experiência da pluralidade. Sob a sombra da comunidade, os indivíduos perdem-se como realidades atomizadas e instáveis; adquirem a estabilidade através da sua inserção no todo que é, simultaneamente, um lugar de segurança e de fragilidade, de unidade e de fragmentação.

O mundo, o espírito e a comunidade servem, assim, de fio condutor para a determinação da humanidade do Homem; desaplicam-se do animal que se retira para um limiar dificilmente pensável em termos de mundo.

A abertura do ser tal como é referida por Heidegger noutro contexto, é a face do mundo. E a humanidade do Homem reside na sua estrutura ex-sistente.⁴⁶ A sua humanidade revela-se através dessa estrutura ex-sistente e não da sua compreensão como *homo animalis*. O ser, definido como categoria ontológica, relaciona-se ou encontra-se lançado no mundo como numa dimensão ontológica e rigorosamente determinada pelo ser, por isso, faz parte da essência da humanidade situar-se nessa dimensão que não se encontra confinada ao terreno metafísico. O significado da configuração do mundo supõe o encontro ou o reencontro com a realidade disponibilizada pelo ser à qual a essência do Homem ou do humano acede. O humanismo autêntico, de acordo com Heidegger, supõe uma recusa do sentido metafísico do existir humano, por isso, Heidegger permite-se explicitar a existência humana como modo de ser, apartado da dimensão biológica e antropológica.⁴⁷ A abertura como acesso ao ente enquanto tal, é disponibilizada, em última instância pelo ser, e é precisamente o que determina a possibilidade do humano configurar o mundo; a partir do momento em que se libertou das limitações do modo de ser e de conhecer próprios da metafísica é-lhe possível ter acesso ao ente enquanto tal.

Numa das sessões dos seus seminários de 2002, Derrida lembra a impossibilidade da referência do animal ao evento da sua morte⁴⁸, mas também em assumir a liberdade e a resposta perante o que faz. Ainda que a tarefa de responsabilização seja problemática para o humano, visto que, como afirmou Hannah Arendt, o indivíduo ou o cidadão não pode prever nem controlar as consequências da sua acção, o animal não tem acesso a qualquer possibilidade de resposta ou de responsabilização. Evidentemente que as reacções físicas ou outras não são comparáveis àquilo que se nomeia como resposta, mesmo sem incluir nesta

⁴⁵ Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, 2006 XV.

⁴⁶ Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, Guimarães Editores, 1998, p. 76.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 79.

⁴⁸ Derrida, *Séminaire, op. cit.*, p. 410.

todas as implicações éticas ou morais que nela se invoca. Ironicamente, Derrida acaba por assinalar um ponto em comum entre Deus e a Besta: ambos não respondem. Deles não se pode esperar uma resposta ou uma responsabilização perante os eventos que os parecem implicar; apenas ao nível da superstição se pode vislumbrar essa resposta ou interpretar certos indícios como respostas precisas tanto de um como de outro. Do mesmo modo, ao soberano, também, é afastada essa exigência: o soberano encontra-se fora da ordem jurídica e ética que fixa a necessidade de resposta. A sua posição de excepção afasta essa pretensão que o permite suspender a referida ordem. Agamben e Carl Schmitt forneceram-nos, em várias ocasiões, os instrumentos para pensar essa condição do soberano que parece, também, aplicar-se ao animal e à divindade. A resposta ou a responsabilização pressupõe o apelo, o chamamento ou a inquirição, ou seja, uma certa iniciativa, posição ou disposição instigadora da outra parte, uma *vox clamans*.⁴⁹ Situado num plano de imanência ou de transcendência, esse apelo é indissociável da resposta que se espera, exige ou reclama. Sendo a própria divindade (que, assim, é sujeito e objecto do apelo) ou o ser ou mesmo qualquer um de nós a formular esse chamamento, este tem que ser pressuposto para que se requeira a resposta.

Em suma, o animal não responde. E, porventura, apesar da similitude que, por isso mesmo, possui com a divindade e com o soberano, encontra-se estruturalmente impossibilitado de responder. Essa será a marca da sua diferença em relação à divindade e ao soberano, que poderão ser urgidos a responder ou a permitir a indução dessa resposta. A dimensão política desta resposta, para além daquela que a situa no domínio ético ou ontológico, remete para as figuras da qualificação política da vida e da recusa em assumir a existência pura e simples do vivente e da existência. E, nessa qualificação, encontramos a oposição ente ‘zôê’ e bios’, entre uma vida natural que o humano possui em comum com o animal e a sua qualificação política ou, mais propriamente, biopolítica. As linhas de força dessa perspectiva biopolítica e respectivas consequências para a redefinição do paradigma da modernidade inscrevem-se nesta reflexão sobre a animalidade, na resposta e na responsabilização, mas também, nas figuras do poder e do seu exercício soberano, na nomeação e no poder do *logos*⁵⁰, na inferiorização do animal e, através dela, na inferiorização do homem.

3 DESCONSTRUÇÃO DA TRADIÇÃO E DESTINO DA ANIMALIDADE.

⁴⁹ Massimo Cacciari, *Sulla responsabilità individuale*, Servitium, Esodo, 2002, pp. 12 ss.

⁵⁰ Derrida, *Séminaire*, op. cit. pp. 417 ss.

O confronto com o animal é o confronto com a visão que a tradição dele constituiu. Não cabe à filosofia pretender determinar o que, nesse confronto, imaginamos, expectamos ou projectamos. Se Derrida parece fazê-lo, por exemplo, no início do seu texto *L'animal que donc je suis*, é, somente, como um pretexto para a sua digressão desconstrutiva da tradição filosófica; para denunciar a subjugação e a violência a que a tradição sujeitou o animal, mesmo através de autores insuspeitos. Indicar com precisão aquilo que o animal sente, percebe, supostamente pensa ou do que tem consciência não cabe à filosofia. Nesse pretexto, coube, de forma ainda mais surpreendente a suposição de que o animal pode originar o sentimento de pudor, da vergonha, sendo substituído pelo humano ou colocado no seu lugar. Imaginar projectivamente a consciência do animal através do seu olhar perscrutador que embaraça o observador humano será, sem dúvida, um artifício literário que, aparentemente, não pode ser levado em conta pela reflexão filosófica. Poderá o animal ser colocado na posição do humano, ou numa relação de proximidade com ele? Ao fazê-lo estaremos a falsear os dados da relação ou a subjectivá-la de forma drástica; em todo o caso, a tomar uma resposta por uma reacção, a forçar essa resposta de modo a combater a frustração pela sua ausência; em suma, a tentar realizar aquilo que, provavelmente, o animal se encontra impossibilitado de fazer, ou seja, fornecer uma resposta, fazer corresponder essa resposta a uma solicitação ou acontecimento. Mas uma coisa diferente será pretender saber aquilo que o animal é ou como deve ser categorizado. Em que medida o animal difere do humano?, é a questão que deve ser colocada.

A surpresa do olhar do animal que parece revelar a sua consciência (ou a sua suposta consciência) é uma descoberta simulada, apesar de se afirmar que ele surge na sua qualidade de ser vivente que se libertou do convívio banal com os humanos; trata-se de um animal real e não de uma metáfora ocultada por uma noção universal. O facto de ser nomeado ou assinalado como ser singular separa-o da espécie e da categoria universal e abstracta. A sua presença subsiste a partir da nomeação, prescindindo da sua permanência física subsequente. O animal, para ser conhecido, necessita de ser nomeado e singularizado, ao contrário do que deve suceder com os objectos do conhecimento em geral. Tal como o conhecimento, a alteridade, ou a realidade do animal como outro, adquire forma a partir da nomeação do animal como um ser singular. O conhecimento do animal refere-se ao conhecimento de um outro que passa a ser pensado na sua realidade de ser outro. E considerar o animal como um

outro já é um passo adiante na construção de um estatuto diferenciado que lhe é favorável. Na sua alteridade, o animal deixa de ser um objecto ou um ser inerte que se encontra disponível para ser usado ou violentado. E a indiferença ou a insistência em ignorá-lo faz parte da estratégia de violência que sobre o animal é e tem sido exercida.

A tradição, ao ignorar o significado do olhar do animal, pôs de parte o reconhecimento da sua alteridade; recusou-se a avaliar a sua profundidade e o seu correlato vivencial como singularidade que deve ser respeitada. Como sabemos, o respeito é uma noção que possui no pensamento ético kantiano uma importância assinalável na determinação da qualificação moral das acções. Mas, neste caso, a sua ambição poderá ser mais limitada: o respeito consistiria, somente, nesse reconhecimento do outro animal que não deve continuar a ser um destinatário de múltiplas violências. A autoridade nominativa que institui a submissão e a violência é incompatível com esse respeito que emerge numa nova forma de consideração do vivente não humano. Essa visão, que contraria a nomeação opressiva da tradição constitui-se através da relação com o outro animal. Para a justificar não é necessário retomar as razões ético-morais do especismo que reconduz à violência sobre o animal a pré-disposição para a violência sobre o humano, mas, tão somente, a compreensão e aceitação do reconhecimento que aqui referimos. O sentido do olhar de um ser que não responde mas que deve ser digno do reconhecimento e respeito que lhe é e foi negado é este, precisamente, o princípio ou axioma de uma crítica da tradição. E, desde logo, daquela que nos habituamos a ver designada como onto-teo-lógica mas, também, por via de outras perspectivas menos conotadas com o pensamento heideggeriano. Na análise que Derrida nos apresenta, por exemplo, do texto bíblico, verificamos essa similitude entre o olhar do animal e o olhar de Deus: este observa, assiste à nomeação dos animais pelo ser humano primordial.⁵¹ Destituído de linguagem e do *logos*, o animal não nomeia mas é, simplesmente, nomeado. O poder obtém-se, reclama-se, contesta-se mas, também, se destrói pelo *logos*. Sabemos perfeitamente, que o combate pelo poder, que aspira à eliminação das barreiras impostas pelas diferenças multiculturais se faz por via do *logos* e da palavra. É novamente o poder do nome e da nomeação que aqui se compreende ou antevê. E o mesmo poder afecta, condiciona e subjuga o animal. Trata-se da palavra originária e da nomeação originária que determina o destino da animalidade como da humanidade, da sua capacidade de oprimir como de libertar, de instituição do domínio como da revolta. O *logos* e a palavra não são quaisquer indícios entre outros, mas os verdadeiros portadores desse poder que é necessário repensar nas suas implicações. E no animal, o olhar

⁵¹ Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, 36-37.

substitui-se à palavra, uma vez que o animal não tem acesso à linguagem, cabendo aos humanos interpretar esse olhar em vez de persistir na reactualização do acto primordial de nomear, tal como surge no texto bíblico.

O despojamento do animal que possibilita a violência extrema põe a nu a sua peculiar vulnerabilidade; como não é difícil de entender, essa nudez pode-se aplicar também ao homem, desqualificando-o e predispondo-o à violência e à morte. Porém, pretende-se evitar que a consciência dessa vulnerabilidade seja ocultada ou mascarada pela indiferença ou pelo interesse daqueles que violentam. À Filosofia cabe assinalar, devidamente, os contornos dessa violência porque sendo extrema e inaceitável, escandalosa (mesmo repudiando as conotações culturais e vivenciais do termo) assemelha-se a uma guerra na qual estamos todos envolvidos.⁵² A indiferença impede essa violência de ser vista como tal e transforma-a numa nova forma de violência. A indiferença e as figuras dessa violência que se assemelha a um combate ou a uma guerra, apelam a consecutivas modalidades de objectivação do ser animal, na sua utilização ou reutilização ao serviço do superior ser humano. Figuras do poder e da subjugação são formas instituídas da violência que deve ser denunciada sem temor ou pudor, desprezando, se necessário, os pruridos de elevação da racionalidade. O humano subjuga porque se instituiu, nomeou e conheceu a partir da sua posição de sujeito; compete à Filosofia desmontar ou desvelar essa falência da tradição. Sem querer radicar e desenvolver, mais uma vez, esse facto a partir do racionalismo cartesiano, trata-se de dar forma a uma sublevação contra as consequências da imposição da verdade da consciência e da razão de um sujeito. De recusar essa violência contra o animal que deve ser assumida por um vivente não simplesmente animal, já que o animal se encontra, de certo modo enclausurado na sua vulnerabilidade.

Independentemente da justificação jurídica (desde logo consagrada a partir de 1989 na Declaração universal dos direitos do animal⁵³), ética ou mesmo cultural do estatuto do animal vivente, trata-se de recusar a imediatez de uma violência que se tem tornado cada vez mais difícil de aceitar. Em que medida a presença da vida é necessária ao mundo e à sua preservação? Esta é a questão que torna a inaceitabilidade da violência num tema filosófico que se inscreve na crítica da tradição. Aceitar ou ser indiferente a essa violência constituem-se, igualmente, como questões genuinamente filosóficas que, como outras, se encontram ausentes da abordagem filosófica. E não é apenas uma falha do racionalismo ou dos racionalismos do passado, mas do pensamento actual, dos autores que continuaram, denegaram

⁵² Derrida, *Ibid.*, p. 50.

⁵³ *Ibid.*, p. 123.

ou transformaram esse paradigma.

As categorias filosóficas com que se procura, originalmente, elucidar a natureza animal decorrem das implicações da filosofia teórica kantiana. No pensamento kantiano verificamos que na unidade da apercepção se radicam as referências subjectivas ou transcendentais. Ainda que, por vezes se diga o contrário, supõe-se que o animal se encontra incapacitado de efectuar uma afecção auto-referencial ou auto-díctica que propicie a recondução a si mesmo das representações do mundo. A auto-afecção e a pertença das representações a si mesmo pode denotar a consciência do ser humano, mas encontra-se ausente do animal. A ele, também, não se pode atribuir a capacidade de diferenciação das emoções e das representações (ou dos seus substitutos) inconscientes.

Mas os sinais da violência que sobre o animal se exerce são facilmente perceptíveis e torna repudiável o comprazimento que dela alguns obtêm. A morte, a destruição e o sofrimento devem ser desviados do escopo racional ou racionalizável, exceptuando-se, porventura, os casos extremos que o parecem justificar. Trata-se, no entanto, de uma prevenção geral. A escusada diminuição e anulação do outro por via da sua transformação num objecto manejável deve ser denunciada e repudiada. Derrida, tal como sucede com outros pensadores, considera-se convocado para a defesa dessa causa, invocando explicitamente os recursos da Filosofia para melhor a servir. A condenação do ataque ao animal na base da sua expressão na humanidade é insuficiente; nesse caso, estaríamos, apenas, a pôr em causa o facto de se animalizar o humano de modo a vitimizá-lo. Urge, para além disso, afastar a violência sobre o animal, quer ela seja motivada pela indiferença ou pelas formas mais directas de sujeição. O animal é um vivente outro; está, talvez, mais afastado do humano do que o humano outro, mas, precisamente por isso, deve ser pensado como um ser que deve viver e não ser, simplesmente, violentado e destruído. O infinitamente outro é um ser que, de forma privilegiada, apela à reflexão.⁵⁴ Inepto para o uso da linguagem, da consciência, do conhecimento racional e, igualmente, da requintada dissimulação e fingimento de que são capazes os humanos, o animal não se pode defender; as analogias que se possam estabelecer para o aproximar dos humanos perdem-se no abismo das aberrações ideológicas ou pós-ideológicas. O requisito essencial para se compreender a necessidade de parar a violência e interromper a cadeia por ela instigada é o da aceitação da irreducibilidade do animal. A aproximação analógica, próxima ou distante com o humano, é danosa para ambos. O animal é um ser outro do humano e deve viver e existir como tal. Pretender defendê-lo ou salvá-lo

⁵⁴ *Ibid.*, p. 156

através de uma nova modalidade de aproximação, supostamente virtuosa pode induzir, mais uma vez, em erro. A reaproximação entre o humano e o animal não pode ser assegurada através de uma reacção panfletária e militantemente equívoca. Os defensores programáticos dos direitos dos animais tendem a inverter a posição vitimária: transformam os humanos nos vilões que perseguem os animais em todos os seus actos, gestos e atitudes quotidianas. As fantasias vitimárias de cariz emocional e os pontos de vista fundamentalistas engendram formas inusitadas de violência e de intolerância. A obsessão pela protecção jurídica e vivencial dos animais conduz à demência da indiferença perante os humanos e à sua subalternização. Sobrevalorizar os animais em detrimento dos humanos: é este, precisamente, o risco criado pelo desígnio dos novos fundamentalismos proteccionistas. As faces desse risco e desse desígnio são bem reais e manifestas: os novos proteccionistas, inábeis na assunção argumentativa e na posse das categorias que permitem delimitar e, simultaneamente, definir a animalidade, apetrecham-se com recursos retóricos e ideológicos de duvidosa virtude. É a partir de um plano de superioridade moral que defrontam os seus adversários declarados ou ocultos; revelam, na verdade, uma falsa e enganosa superioridade, muitas vezes, infundada e ilegítima. Substituem o peso e força do *logos* dominador radicado na herança veladora do pensamento grego e da tradição judaico-cristã pela emoção do momento e da conveniente comoção. Enredam-se, por isso, no emaranhado da moralização histriónica sob o disfarce da avançada protecção dos direitos dos animais e da viabilização futura das condições de vida nos habitats naturais. As desvantagens dessa abordagem são comuns a qualquer posição essencialista de cariz pós-ideológico: o medo do radicalismo; a fuga às suas motivações e consequências; a convocação hipócrita, dissimulada e ineficaz das suas causas; a frágil defesa dos interesses dos que se encontram, verdadeiramente, em perigo de destruição e extinção.

Para ilustrar a posição desta espécie de proteccionismo podem ser indicados dois exemplos: um que se refere ao passado e outro à actualidade: no primeiro, de certo modo caricatural da defesa do animal no confronto com os humanos, encontramos, as teses do autor setecentista Pierre Charron.⁵⁵ Neste caso, a tentativa de comparação e superiorização abusiva do animal diante dos seres humanos leva-o a enaltecer um uso mais profícuo da inteligência, chegando a atribuir-lhe o raciocínio, o juízo e a capacidade discursiva mas, também, as virtudes morais: fidelidade, temperança, justiça; enquanto, que do lado do humano, assinalam-se, de forma previsível, as consequências negativas do refinamento do seu espírito e das faculdades ditas superiores, culminando na exemplar crueldade com que trata os seus

⁵⁵ Pierre Charron, *De la Sagesse*, 1783, citado em Christophe Girerd, *Les libertins au XVIIIe siècle, Anthologie*, Le Livre de Poche, 2007, pp. 163-170.

semelhantes.

Mais recentemente, a analogia que os activistas de defesa dos direitos dos animais na Índia fizeram entre o sofrimento a que são sujeitos num instituto de investigação médica e os atentados terroristas de Mumbai de 26 de Novembro de 2008, é um outro exemplo dessa posição. O sofrimento do animal é, evidentemente, intolerável mas não pode ser levianamente colocado no mesmo nível daquele que envolve os humanos.

REFERÊNCIAS

GIRERD, Christophe. *Les libertins au XVIIIe siècle, Anthologie*. Paris: Le Livre de Poche, 2007, pp. 163-170.

_____. *Les libertins au XVIIIe siècle, Anthologie*. Paris: Le Livre de Poche, 2007.

DERRIDA, Jacques. *Séminaire. La bête et le Souverain*: Paris, Galilée, 2008.

_____. *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*. Paris: Flammarion 1987/90.

_____. *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée, 2006.

ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino della comunità*. Torino: Einaudi, 2006.

AGAMBEN, Giorgio. *L'Aperto, L'uomo e l'animale*. Bollati Boringhieri, 2002.

HEIDEGGER, *Carta sobre o humanismo*. Lisboa: Guimarães Editores, 1998.

HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1983, (trad. cast. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Alianza Editorial, 2007).

CACCIARI, Massimo. *Sulla responsabilità individuale*. Servitium: Esodo, 2002.

ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica e Filosofia*. Torino: Einaudi, 2004.