© Éditions Gallimard, 2011
L'animal que je ne suis plus, Étienne Bimbenet

**O ANIMAL
QUE NÃO SOU MAIS**

Coordenação editorial
Daniele Soares Carneiro

Revisão
Franciele Carmo Lemes

Revisão final
do Tradutor

Projeto gráfico, capa e editoração eletrônica
Rachel Cristina Pavim

Série Pesquisa, n. 248

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ - SISTEMA DE BIBLIOTECAS
BIBLIOTECA CENTRAL - COORDENAÇÃO DE PROCESSOS TÉCNICOS

B611a Bimbenet, Étienne

O animal que não sou mais / Étienne Bimbenet; tradução de Maurício
José d'Escragnolle Cardoso. - Curitiba : Ed. UFPR, 2014.
345p. : 22 cm. - (Série Pesquisa; n. 248).

Tradução de : *L'animal que je ne suis plus*.
Inclui bibliografia e índice.
ISBN 978-85-65888-79-0

I. Animal (Filosofia). 2. Relações homem-animal. I. Cardoso, Maurício
José d'Escragnolle, trad. II. Título. III. Série.

CDD:128

ISBN 978-85-65888-79-0
Ref. 756

Direitos desta edição reservados à
Editora UFPR

Rua João Negrão, 280 - Centro
Caixa Postal 17309
Tel.: (41) 3360-7489 / Fax: (41) 3360-7486
80010-200 - Curitiba - Paraná - Brasil
www.editora.ufpr.br
editora@ufpr.br

2014

Ex-aluno da Escola Normal Superior, Étienne Bimbenet é atualmente mestre de conferências na Universidade Jean-Moulin-Lyon III e membro dos Arquivos-Husserl de Paris. Autor de *Nature et Humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty* (Vrin, 2004), e de *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d'une pensée* (Vrin, 2011).

INTRODUÇÃO

A ORIGEM ANIMAL

"Nossa carne, que é em nós como o pensamento de um outro".

Valère Novarina – *L'Espace furieux*.

Ninguém ou quase mais ninguém hoje duvida de nossa origem animal. Ela é o que chamamos uma conquista científica e, assim sendo, ela agora faz parte de nossa paisagem mental. Uma coisa é, entretanto, saber que nós viemos do animal, outra bem mais difícil é reapropriar-se deste saber verbal para dele fazer o objeto de uma verdadeira experiência de pensamento.

A filosofia já tentou fazer em algum momento esta experiência? Ou ela teria, obstinadamente e mesmo sem sabê-lo, permanecido tributária de ideias que a evitam? Neste aspecto, a origem animal talvez somente seja comparável à morte. A morte é algo que ninguém pode negar e que, entretanto, esquecemos; ela é este acontecimento irrefutável, mas mantido em silêncio; inevitável e, todavia, sempre evitado. A filosofia arma contra este imbróglio todos os seus recursos de clareza e de lucidez. No entanto, já é tempo que ela enfrente com esta mesma energia nosso *passado animal*. Este representa, com efeito, um enigma existencialmente equivalente, mas que não encontramos adiante (como a morte), mas por trás de nós, do lado de nossa *proveniência natural*: um fato indubitável e, como toda transformação radical, ao mesmo tempo inexperenciável (*inexpérimentable*). De lá viemos, mas de tão longe e já há tanto tempo, que este estranho passado feito de pedra e osso não é mais nada para nós. Seria necessário toda a filosofia do mundo, seu saber e sua sabedoria, para nos lembrar deste passado e nos exortar à sua lembrança. Seria necessário uma filosofia que lutasse contra este esquecimento e decidi-

damente escolhesse meditar sobre nosso passado natural tanto quanto acerca de nosso futuro mortal.

Certamente, não faltam palavras para dizer nossa animalidade passada, mas, da mesma maneira que no caso da morte, elas não sabem abordá-la (*porter à faux*), desviadas do essencial, vazias de sentido e de experiência. Temos dificuldade em encarar de frente nossa origem animal e existe quanto a isso, nós pensamos, uma razão precisa. Efetivamente, nós somente sabemos dizer esta origem com palavras ou demasiadamente humanas – o homem como *ser humano* – ou demasiadamente naturais – o homem como *animal humano*. Desnaturalizada ou, ao contrário, eminentemente naturalizada, nós temos muita dificuldade em nos acomodarmos com esta origem, não sabendo situá-la no lugar preciso onde ela deveria se encontrar. De um lado, o humanismo dá tudo ao homem: o Pensamento e a Razão, a Sociabilidade e a Técnica, ou seja, qualidades absolutas que fazem do homem, já de saída, um ser fora da natureza ou metafísico. Este humanismo de direito divino não é somente algo do passado: nós somos secretamente cúmplices dele a cada vez que, empregando palavras que nos instalam dogmaticamente em plena humanidade, nós ocultamos o processo de hominização sob atributos eternos. Por outro, nós sabemos, por causa de nossa ciência atual, que somos uma espécie advinda e mesmo tardiamente surgida na história da natureza. Nisso o darwinismo, como tão bem diz Nietzsche, é nosso “último grande movimento científico”¹. Ninguém hoje em dia conseguiria retornar aquém do evolucionismo, salvo jogando a convicção contra as provas, a solidão contra a argumentação ou ainda a autoridade da fé contra a autoridade dos fatos. Mas isso significa então que uma verdade é ainda esperada, complexa, entre nossa linguagem espontaneamente humanista e o naturalismo manifestado pela ciência. Nós visamos nossa humanidade com tanta dificuldade porque ela se anuncia a meio caminho entre duas perspectivas, ao mesmo tempo, opostas e aparentemente corretas.

1 NIETZSCHE, F. *Le gai savoir*. Tradução: Alexandre Vialatte. Paris: Gallimard, 1950. p. 315. (Coll. Idées).

NATURALISMO E HUMANISMO

O homem é da cabeça aos pés, um vivente, eis o que existe de verdade no naturalismo da ciência. Nós hoje vivemos sob a égide de ao menos quatro revoluções que, de uma maneira incrivelmente convergente, reafirmam o parentesco do ser humano com o resto dos viventes.

A biologia molecular nos ensinou de maneira definitiva que nós partilhamos senão o mesmo patrimônio hereditário, ao menos o mesmo código genético de todos os outros viventes: a vida se escreve e se transmite da mesma maneira tanto no homem quanto na bactéria. A esta unidade estrutural do vivente acrescenta-se a descoberta de parentescos até então inimagináveis: nós compartilhamos, por exemplo, mais de 98% de nossos genes com os grandes símios; 1,6% somente nos separam dos chimpanzés, quando 2,3% os separam dos gorilas².

Por outro lado, as ciências cognitivas, e mais particularmente a etologia cognitiva, encontram os mesmos processos de descoberta, de tratamento e de transformação da informação nos animais e nos homens; nos primeiros, simplificados e mecanizados, nos segundos, gradualmente refinados e mais complexos. Para um cognitivista, os fenômenos mentais são fundamentalmente fenômenos naturais; o que significa que eles devem ser, mesmo em sua imensa diversidade (percepção, memória, reflexão, raciocínio, julgamento moral, crença religiosa, sentimento amoroso, etc.), estudados a partir unicamente dos métodos das ciências da natureza. Hipótese esta que forma um ponto de partida, sob a forma de pressuposto metodológico universal: “o homem é um animal singular que se explica da mesma forma que os outros”³.

Por sua vez a primatologia do último meio século, multiplicando as observações de campo e de longa duração, não cessou de aumentar o número de precursores possíveis de uma sociabilidade humana pelo lado dos comportamentos de aliança, de reconciliação, de imitação, de simulação (*tromperie*) ou ainda de cooperação (*entraide*). Uma linhagem contínua religa assim os comportamentos animais e humanos, mas também o conjunto dos processos

2 Cf. DIAMOND, J. *Le Troisième chimpanzé. Essai sur l'évolution et l'avenir de l'animal humain*. Tradução: Marcel Blanc. Paris: Gallimard. p. 47. (Coll. Folio essais).

3 WOLFF, F. *Notre humanité. D'Aristote aux neurosciences*. Paris: Fayard, 2010. p. 150. (Coll. Histoire de la pensée).

cognitivos que subjazem a estes comportamentos e enfim o capital genético de uns e outros. O homem pode ser um vivente tão superlativo quanto queiramos, mas suas *performances* as mais excepcionais não deixarão de ser ainda *performances* da vida que nele habita.

Mas, na verdade, é a paleoantropologia que neste domínio se afirma a mais convincente, ela que nos faz os espectadores diretos do processo hominizante. Podemos ir tão longe efetivamente quanto queiramos no reconhecimento de uma especificidade humana, mas sempre será necessário levarmos em consideração que se trata de uma história de *fato*, com suas melhorias accidentais e seus progressos contingentes, o que produziu nossa humanidade. A ciência da hominização repete isto há mais de meio século e é esta a sua conclusão fundamental: contra uma teleologia que gostaria de fazer convergir as diferentes conquistas evolutivas na direção da forma final de nossa humanidade atual, é necessário aceitarmos ver em cada uma destas conquistas um “platô adaptativo” que poderia nunca ter se estabilizado, como foi o caso na maior parte dos homínídeos que concorreram ao surgimento aleatório da hominização e que acabaram por desaparecer. Na série mesma que conduz a *Homo sapiens*, mais de quatro milhões de anos separam a aparição da bipedia e a fabricação de ferramentas; é necessário, em seguida, um outro milhão de anos para vermos colocar-se em ação uma indústria lítica elaborada (aparentemente apoiada na linguagem), e ainda um outro milhão de anos para nossa anatomia atual impor-se: cada um destes acontecimentos teria podido, conforme a própria definição da contingência, não ser⁴. Assim, toda ciência concorre para naturalizar o fenômeno humano; quanto mais ela avança mais ela parece feita para decretar “o fim da exceção humana”⁵.

Resta que este fato da evolução, irreduzível, definitivo, não é toda a nossa experiência. Uma vez surgido, e tão acidental seja esta aparição, o homem se torna necessário a si mesmo. Tal como vive, no interior de um conjunto de relações mantidas espontaneamente com seus semelhantes, nele se origina um *direito* de sua existência de *fato*, eis o problema que é necessário

4 Cf. LEWIN, R. *L'Évolution humaine*. Tradução: Marcel Blanc. Paris: Le Seuil, 1991. p. 21-30. (Coll. Points). Marc Groenen oferece uma recapitulação precisa das datações em: *Introduction à la préhistoire*. Paris: Ellipses, 2009.

5 Cf. SCHAEFFER, J.-M. *La Fin de l'exception humaine*. Paris: Gallimard, 2007. (Coll. NRF-Essais).

afrontar. Neste nível, e com a condição de entendê-la a partir de uma contingência radical, a proposta do humanismo se torna novamente legítima. Um absoluto se declara na experiência que nós fazemos de nossa humanidade, o absoluto de um horizonte de *direito*; por mais ilusória que seja esta experiência, não se altera o fato de tratar-se de uma ilusão ou de uma experiência da qual é necessário ao menos podermos dar conta. O reconhecimento do homem pelo homem não visa fatos, mas uma dignidade. Qualquer que seja o estado empírico daquele que eu encontro, tão comprometido ele esteja em suas diferentes capacidades de linguagem, de pensamento ou de ação, eu o reconheço imediatamente em sua qualidade de homem, em um movimento de respeito sem condições. Esta assunção de uma humanidade de pleno direito efetua nem mais nem menos uma “desanimalização” do homem: o olhar de respeito que nós depositamos sobre o outro homem é um olhar separador, que concede ao homem um valor absoluto que não consentiríamos com respeito a nenhum animal.

O valor que nós damos ao animal se alimenta de uma empatia real, ele se reflete até mesmo, já desde alguns anos, em uma ética ampliada que contribui de maneira poderosa à legitimação tanto de uma fenomenologia percorrendo os diferentes graus da vida (Jonas), tanto de uma filosofia de inspiração jurídica avaliando os diferentes tipos de direitos (Feinberg, Regan), quanto de um cálculo utilitarista dos diferentes interesses individuais (Singer). Mas quaisquer que sejam os motivos que presidam ao reconhecimento de um direito dos animais, seja qual for a definição que dermos da subjetividade animal (conativa ou pática, perceptiva ou prática), apesar disso, esta subjetividade permanece sendo “de fato”, não alcançando em nenhum momento o caráter absoluto (*absoluité*) investido, tão curioso quanto isso possa parecer, na subjetividade enquanto humana. Mesmo quando as biotecnologias radicalizam a contingência de nossa humanidade, através do poder inédito que elas nos dão de variar seus contornos, seu poder de metamorfose não cessa de tropeçar no *noli me tangere* de um corpo vivido, em si mesmo ou em outrem, como sagrado. A liberdade de decidir por si mesmo e de dispor de seu corpo pela técnica, o absoluto tardiamente conquistado da liberdade individual, se chocam contra uma *absoluidade* (*absoluité*) mais arcaica e mais obscura, aquela de um corpo biológico misteriosamente santificado por sua pertença à espécie humana. A bioética começa sempre por esta arbitragem impossível,

oscilando entre a infinita plasticidade de um corpo “de fato”, que não é nada mais que aquilo que a natureza fez dele e que o homem ainda pode transformar, e a dignidade de um corpo “de direito”, objeto não de manipulação, mas de respeito. O corpo humano é uma soma de acasos objetivos transfigurados em fonte de direito, um fato que, entretanto, dá origem a um direito⁶.

Poder-se-ia objetar que um tal humanismo não opõe nenhuma resistência mais séria ao naturalismo. Se esta absolutização do humano é o próprio fato do ser humano, então nada impede esta autocelebração de ser somente uma ilusão. O humanismo assim concebido se assemelha a um conjunto de ficções demasiadamente humanas que se chama *metafísica*, muito mais pertencentes ao passado da filosofia que ao seu futuro. A sacralização da vida humana nos lembra o prejudicial erro de classificação do qual fala Platão na *Política*⁷: a partir do momento em que tentamos nos localizar na ordem dos viventes nós nos excetuamos espontaneamente de toda animalidade, afirmando, de um lado, o gênero dos humanos, do outro, o gênero dos animais. Da mesma maneira que uma andorinha dividiria os viventes entre as andorinhas e todos os outros, ou que um grego despacharia todos aqueles que não são gregos sob o nome de “bárbaros”, aquele que classifica, porque é quem classifica, assim como geralmente aquele que fala, porque é ele quem fala, cai sob o golpe de uma inevitável autoveneração. Dizer “o animal” para aí englobar desordenadamente todas as espécies animais, utilizar uma só e única palavra (“l’animot”, como dizia Derrida⁸) ao invés de uma taxonomia rigorosa, é ridicularizar a diferença irreduzível de animal a animal, com uma violência e segundo uma cegueira características da matéria mesma do antropocentrismo.

Vemos com isso que a tradição metafísica ocidental nunca deixou de reafirmar, com suas categorias fundamentais, a diferença antropológica (opondo o animal ao homem como o inteligível ao sensível, o espírito à matéria, a liberdade ao determinismo, e a lei moral ou política à lei natural, a cultura

6 Cf. SÈVE, L. *Pour une critique de la raison bioéthique*. Paris: Odile Jacob, 1994. p. 69: “Certamente continuamos repetindo esta tese filosófica segundo a qual do fato ao direito não haveria passagem direta. Mas se eu me volto na direção do mundo real, vejo que esta passagem é nele um fato constante”.

7 PLATON. *Le Politique*. Tradução: Luc Brisson e Jean-François Pradeau. Flammarion, 2003. (Coll. GF). p. 86-88 (262a-263e).

8 DERRIDA, J. *L’Animal que donc je suis*. Paris: Galilée, 2006. p. 65.

ra à natureza, etc.). Mas vê-se também o quanto esta tradição representa uma forma de violência inaugural com respeito ao animal, a violência da negação teórica preparando e como que legitimando a violência ética da exploração técnica – ou seja, o “sacrifício fundador do animal”⁹ feito pela filosofia, sempre acompanhando com seus já batidos argumentos a “guerra sacrificial”¹⁰ feita ao animal desde que o homem é o homem. É assim que o naturalismo goza hoje de uma autoridade que não é somente aquela da ciência, mas também da ética (uma ética igualitária ou democrática da diferença). Para muitos parece anacrônico sustentar filosoficamente a tese de algo próprio ao homem ou de uma exceção humana: pois isso parece tanto uma restauração metafísica quanto uma queixa feita a este outro absolutamente outro que é o animal¹¹.

O problema é que alguma coisa resiste na própria metafísica. Resistir significa: estar ainda vivo após o combate, mesmo ao preço de uma radical transformação de si. Ora, percebemos que se submetemos o humano ao fogo do naturalismo, se tentamos uma “purgação”¹² reducionista de nossa humanidade, encontramos uma exigência (absolutizante) que recusa obstinadamente ceder seu lugar. Tomemos como exemplo a escola da suspeita (*l’école du soupçon*). Reduzimos o humano fazendo aparecer suas aspirações ideais (a começar por sua autopromoção) como diferentes exemplos de desejos ilusórios comandados por uma dinâmica de ordem pulsional (crítica do narcisismo antropocêntrico, em Freud), de ordem socioeconômica (crítica dos direitos do homem, em Marx), ou vital (crítica do ressentimento metafísico em Nietzsche). Esta tripla experiência já é legítima simplesmente por fazer progredir nossa compreensão do fenômeno humano. Mas este benefício teórico deve ser bem entendido. Perceber o ser humano como um ser enfim liberado de sua abóboda metafísica, um animal decapitado, um grande corpo acéfalo enfim

9 *Ibid.*, p. 127.

10 *Ibid.*, p. 140.

11 Testemunhar em favor do animal pode assim facilmente assumir traços levinassianos ou “hiperlevinassianos”, como disso testemunha a tonalidade claramente ética assumida pela desconstrução do limite homem-animal, no *O animal que logo sou*: “se eu sou responsável do outro, e perante o outro, e no lugar do outro, o animal não é ainda mais radicalmente outro, se posso dizer, que este outro no qual reconheço meu irmão, que o outro no qual identifico meu semelhante ou meu próximo?” (*Ibid.*, p. 147-148).

12 FONTENAY, É. de. *Sans offenser le genre humain. Réflexions sur la cause animale*. Paris: Albin Michel, 2008. p. 47.

reconduzido aos seus investimentos pulsionais, é perder o essencial. E o essencial aqui, é justamente o sistema das ilusões necessárias, aquele que revelaram (tanto quanto denunciaram) Nietzsche, Marx e Freud. O essencial é uma vida estranhamente tecida de ideal e por isso radicalmente especificada; é um vivente que, único entre os viventes, sonha sua vida e a idealiza ao mesmo tempo em que a vive. Se voltamos então sobre a sacralidade da qual se traves-te espontaneamente o corpo humano ou sobre o respeito que nós acordamos espontaneamente ao outro homem, percebemos algo muito diferente de um simples conjunto de preconceitos herdados do passado, um antropocentrismo de contrabando, secularizando o homem das religiões antigas, criado único à imagem do deus único¹³. Percebemos um conjunto de presunções absolutas com respeito as quais podemos ver muito bem, tão ilusórias sejam elas (e como o absoluto poderia ser outra coisa que não uma ilusão?), o quanto elas estruturam profundamente nossa humanidade. Se existem para nós valores que sejam “de direito”, como se diz, e não “de fato”; se, por exemplo, a liberdade nos aparece como uma conquista política a partir de então intocável; se o sentimento da injustiça ruma em nós a ideia de um escândalo, muito mais que a de um simples dano, convocando sempre implicitamente um tribunal universal; se nossos investimentos afetivos se inflam de um excéssu cuja violência (no amor ou no ódio, na paixão como no ciúme) não depende mais dos ciclos finitos do desejo e da satisfação; se nos acontece de possuímos convicções, isto é, a impressão de às vezes alcançarmos o verdadeiro e de podermos dele convencer os outros; se nós fazemos a experiência de estados de coisas que nós cremos absolutamente verdadeiros ou reais; enfim, se existe para nós uma “realidade” que vivemos como sendo “a” realidade, que é legitimamente (*en droit*) aquilo que ela é; então nós estimamos todos os dias, tanto no domínio frequentemente inflexível das relações morais e políticas, quanto naquele, frequentemente incendiário, dos sentimentos, assim como na mais simples de nossas percepções, a distância infinita que separa o *direito do fato*. Assim, a metafísica é um sistema de ilusões que, por não serem mais que ilusões, reafirmam o naturalismo, mas que, enquanto conjunto de ilusões constitutivas da vida humana, acabam por especificar de uma maneira irredutível uma tal vida. Se aceitamos a tarefa de fazê-la dar um passo a mais na

13 Cf. SCHAEFFER, J.-M. *La Fin de l'exception humaine*. Op. cit., p. 23-65.

direção que ela mesma indica, a filosofia da suspeita surge menos redutora que reveladora: ela nos fala de uma vida fundamentalmente absolutizante e assim especificamente humana.

Vemos então o que torna tão difícil nossa reflexão acerca de nossa origem animal. Para determinar o estatuto do homem com respeito à vida e o apreendermos de uma vez por todas como um “vivente humano” é necessário tentar acomodar duas verdades opostas entre si, aquelas do humanismo e do naturalismo. É necessário juntarmos dois pontos de vista incompatíveis, conciliar duas perspectivas totais e logo radicalmente excludentes. Encontramos tanta dificuldade em refletir sobre nossa “natureza humana” porque ela aparece para si mesma, ao mesmo tempo, como sendo natural e humana: improvável em sua aparição, porque surgida nas condições contingentes da seleção natural, modificável em sua forma atual, o homem, entretanto, absolutiza tudo aquilo que é seu, como uma espécie de rei Midas transformando em ouro tudo aquilo que toca¹⁴. *Inteiramente vivente, o homem se vê ao mesmo tempo inteiramente humano, encerrado em uma humanidade “absoluta” – absolvida, desprendida, separada. Todo inteiro proveniente do processo evolutivo, ele necessita, entretanto, de “explicações eternas”*¹⁵. Ele é, como disse Franck Tinland, “este vivente cujos próprios gestos fazem surgir no mundo algo diferente daquilo que engendra a vida”¹⁶.

É necessário nos convenceremos disso, nos aprofundarmos neste mistério e experimentar este espanto, pois na verdade nós não temos escolha. As posições humanista e naturalista, tomadas de maneira exclusiva, constituem em ambos os casos um tipo de pensamento pobre e limitado. No melhor dos casos

14 Cf. MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard (Coll. Bibliothèque des Idées), 1945. p. 198-199: “Tudo é necessidade no homem e, por exemplo, não é por uma simples coincidência que o ser razoável é também aquele que assume a posição ereta ou possui um polegar oposto aos outros dedos, a mesma maneira de existir se manifesta aqui e lá. Tudo é contingência no homem no sentido em que esta maneira humana de existir não é garantida a toda criança humana por alguma essência que ela teria recebido em seu nascimento e que ela deve constantemente refazer-se nela através dos acasos do corpo objetivo [...]. A existência humana nos obrigará a reavaliar nossa noção usual da necessidade e da contingência, na medida em que ela é a mudança da contingência em necessidade pelo ato de retomada”.

15 NAGEL, T. *Le Point de vue de nulle part*. Tradução: Sonia Kronlund. Combas: L'Éclat, 1993. p. 96.

16 TINLAND, F. *La Différence anthropologique. Essai sur les rapports de la Nature et de l'Artifice*. Paris: Aubier, 1977. p. 11.

o humanismo é tedioso, confortavelmente instalado na plena humanidade; no pior dos casos, ele reconhece sua ignorância através de sua recusa do fato evolutivo. O reducionismo naturalista, quanto a ele, deixa escapar o essencial de uma vida humana, isto é, o conjunto das infinitas ou excessivas enunciações (*postulations*) com as quais um homem está sempre lidando. Cada posição sempre implica a posição adversa. A partir do momento em que ele absolutiza os privilégios humanos, o humanista convoca a ironia, a suspeita e a redução. Inversamente, o reducionismo, em seu radicalismo, acaba por contradizer-se a si mesmo: o ceticismo antropológico, como todo ceticismo, não é capaz de ser enunciado sem contradição; pretendendo ao menos situar a verdade mínima do naturalismo, pretendendo abrir um horizonte de objetividade e de comunicação somente válido para os homens, um cético, em função de seu ato mesmo de discurso, pelo fato residual da enunciação, reconhece à humanidade ao menos um privilégio que não pode ser compartilhado. A linguagem constitui "direito", pretende dizer "o" verdadeiro ou "a" realidade. Ora, uma tal pretensão, mesmo se devorante, mesmo se ilusória, é destinada somente ao homem e se opõe diretamente a toda redução natural: "Quando nós expressamos ou recebemos um julgamento refletido de fato ou de valor, nós pensamos que a validade deste julgamento é independente de toda função adaptativa particular"¹⁷. Assim, precisamos pensar o homem ao mesmo tempo como um fato natural e como portador de valores absolutos, tal como se misturássemos a água ao fogo. Necessitamos assim reconhecer um escândalo que não é aquele da morte, mas que, como ela, confunde nosso olhar e transtorna nossas categorias.

O ANIMAL QUE NÃO SOU MAIS

Afirmaremos então no início desta obra que o homem *não é mais um animal*. O enunciado é voluntariamente provocador; nós esperamos com ele atizar o paradoxo e fazer aparecer como escandalosa nossa origem animal. Nós efetivamente adorariamos que a reflexão se situasse aí, neste ponto preciso onde, por um lado, o fato evolutivo é definitivamente verdadeiro e onde, por outro lado, um comportamento humano aparece infinitamente distanciado dos

17 PHARO, P. Nature, culture, significations dans les théories de l'homme. In: *L'Homme et le Vivant*. Paris: PUF, 2004. p. 49. (Coll. Science, Histoire et Société).

comportamentos animais dos quais ele é proveniente. *Claro*, o homem foi um animal; entretanto, *ele não o é mais*. Ele está "privado" de sua origem animal, no sentido que Heidegger dava a esse termo: vivendo *com ela* e, entretanto, *sem ela*¹⁸. Isso significa, por um lado, que o naturalismo é verdadeiro e que ele definitivamente nos interdita sonhar com impossíveis ídolos metafísicos ou com eventos mentais não verificáveis. Mas a continuidade do fio genealógico que nos religa ao animal não impede o salto qualitativo: nos é necessário reconhecer uma diferença de comportamentos radical entre o homem e o animal. Certamente nós estamos vivos, mas este "estar vivo" (*zoè*) se realiza em nós segundo um "modo de vida" (*bios*) que não se compara com nenhum outro no reino animal. Dizendo-se em inúmeros sentidos, a vida é capaz de introduzir tanta distância entre o homem e o animal quanto ela coloca entre o animal e a planta¹⁹.

Na medida em que ele aprofunda o paradoxo, na medida em que ele nos situa sem escapatória possível diante da antinomia existente entre o naturalismo e humanismo, o enunciado *eu não sou mais um animal* convoca um esforço de reflexão filosófica. Ele não é um enunciado fácil, pois aborda de maneira invertida a soma de evidências não questionadas que gostaria que nós não fôssemos "evidentemente" nada mais que animais aperfeiçoados. Numerosas são efetivamente as motivações que contribuem hoje para a denegação do próprio do homem. Elas provêm inicialmente da ciência. Valorização das semelhanças recentemente descobertas, em detrimento das diferenças, conhecidas há muito tempo²⁰; princípio de caridade às vezes sem limites, enfatizando o menor precursor animal de uma capacidade propriamente humana para em seguida confundir-lo generosamente com esta própria capacidade²¹; humildade ou autodesvalorização, exibidas como provas de rigor científico; desconfiança visceral com respeito a tudo que possa se parecer, de perto ou de longe, com um antropocentrismo e de maneira mais geral com um abuso de poder metafísico.

18 Cf. *infra*, cap. 2.

19 Cf. LEBRUN, G. De la supériorité du vivant humain dans *L'Évolution créatrice*. In: CANGUILHEM, G. *Philosophe, historien des sciences*. Paris: Albin Michel, 1993. p. 217. (Coll. Bibliothèque du Collège International de Philosophie).

20 Cf. HERMITTE, M.-A. Les droits de l'homme pour les humains, les droits du singe pour les grands singes! *Le Débat*, n. 108, p. 169, janv.-fév. 2000.

21 Cf. PROUST, J. La cognition animale et l'éthique. *Le Débat*. *Op. cit.*, p. 179.

A este respeito, parece bastante sintomática a utilização que foi feita, em forma de introdução obrigatória e quase litúrgica a toda reflexão sobre a “animalidade” do homem, do famoso parentesco genético que nos religa aos grandes símios²². Um dado bruto e não esclarecido é lançado aqui como pasto para as nossas convicções sem que possamos minimamente avaliar a significação de um tal parentesco. O que exatamente prova os 98,4% que nós compartilhamos com os chimpanzés comuns e pigmeus? Em que a nossa visão do humano seria transformada se nós descobríssemos, por exemplo, que nós compartilhamos 50% de nossa bagagem genética com os legumes ou as frutas²³. Não seria, neste caso, a *expressão dos genes* o que importa, muito mais que os genes? O verdadeiro material da comparação não seria formado por todas as mudanças anatômicas, fisiológicas ou cognitivas surgidas na linhagem humana desde o último ancestral comum? Seria preciso esquecer a amplitude das transformações anatômicas induzidas, “da cabeça aos pés”, pela instauração de uma bipedia definitiva, pela triplicação do volume cerebral ou pela aquisição da linguagem? E, seria preciso, inversamente, esquecer que com respeito a tais transformações nossos primos chimpanzés pouco se alteraram desde este famoso ancestral comum²⁴.

Mas o esquecimento da diferença antropológica decorre igualmente de nossas mais íntimas convicções, de alto teor moral, e que adorariam comportar um cenário pacificado de nossas relações com o animal. Zelo igualitarista, explorando tanto o universalismo democrático que ele acaba produzindo finalmente sua caricatura (“os animais são seres humanos como os outros”²⁵); compaixão com respeito ao sofrimento animal (como se o reconhecimento de

22 Cf., entre mil outros exemplos, DIAMOND, J. *Le Troisième chimpanzé*. Op. cit., p. 41-52. É precisamente este estreito parentesco que, sob a base de um método taxionômico fundado sobre as distâncias genéticas e os períodos de divergências filética (o cladismo), leva Jared Diamond a propor que o homem seja considerado como um “terceiro chimpanzé”. Existiriam então três espécies e não apenas uma no interior do gênero *Homo*: *Homo troglodytes* (chimpanzés comuns), *Homo paniscus* (chimpanzés pigmeus ou “bonobos”) e *Homo sapiens* (os chimpanzés humanos).

23 Cf. POVINELLI, D. J. Behind the Ape's Appearance: Escaping Anthropocentrism in the Study of Other Minds. *Dædalus*, v. 133, n. 1, p. 31, 2004. Daniel Povinelli baseia-se em Jonathan Marks, *What it Means to Be 98% Chimpanzee*. Berkeley: University of California Press, 2002.

24 *Idem*.

25 Cf. ROSSET, C. *Lettre sur les chimpanzés. Plaidoyer pour une humanité totale*. Paris: Gallimard, 1999. p. 14. (Coll. Tel).

uma diferença separando o homem do animal não pudesse conviver com o respeito de um pelo outro); relativismo quase dogmático, recusando de antemão que uma espécie possa de uma maneira qualquer ser distinta das outras. É por esse motivo que nos parece urgente *desmoralizar* a questão, se é verdade que o dogmatismo, a este respeito, é proveniente na maioria das vezes da generosidade que espontaneamente nos caracteriza com respeito ao animal. Bem-vinda na ordem das relações práticas com o animal, esta sensibilidade se revela intempestiva, quando não violenta, porque instruída na dimensão teórica da reflexão. Ela induz ao que poderíamos chamar, desviando um pouco uma fórmula de Derrida, um “desconhecimento desinteressado”, prejudicial com respeito a toda serena compreensão da relação entre o homem e o animal. Nos parece mesmo necessário dizer um pouco mais. Talvez o verdadeiro respeito venha, com respeito a este tema, de um conhecimento advertido das diferenças reais, muito mais que de uma vontade de desentocar a qualquer preço os comportamentos animais similares aos nossos. Como diz Donald Davidson, “sobre a questão moral de saber como nós devemos tratar as criaturas sem linguagem, eu não vejo nenhuma razão para sermos menos amáveis com esses que não possuem nem pensamento nem linguagem que com aqueles que os possuem, ao contrário”²⁶. Este “ao contrário” é fascinante. Ele subentende que o reconhecimento de uma diferença radical poderia não impedir, mas, ao contrário, abrir a via para um respeito enfim autêntico. E talvez, então, fosse necessário dizer que um tal respeito somente será alcançado quando soubermos reconhecer no animal aquilo que lhe é próprio, sua estranheza radical; quando nós soubermos oferecer a ele outra coisa que categorias humanas ou demasiadamente humanas; quando nós pararmos de fazê-lo balançar mecanicamente entre a ordem material de nossos bens disponíveis e a ordem jurídica da pessoa²⁷; quando nós tivermos, enfim, compreendido que uma outra vida está em jogo e uma vida que não é comparável à vida humana. Um enorme antropomorfismo alimenta frequentemente as boas intenções daqueles que

26 DAVIDSON, D. *Paradoxes de l'irrationalité*. Tradução: Pascal Engel. Combas: L'Éclat, 1991. p. 64.

27 Cf. BURGAT, F. *Liberté et Inquiétude de la vie animale*. Paris: Kimé, 2006. p. 17: “O que efetivamente aconteceria se nós cessássemos, por um lado, de compreender a vida a partir das leis da física e, por outro lado, de avaliá-la sobre a base de critérios antropológicos, e sobretudo cognitivos, para realmente nos determos sobre a dinâmica que lhe é própria?”

defendem a causa animal, como se, por exemplo, somente as capacidades cognitivas comparáveis as nossas pudessem justificar a atribuição de “direitos” a certos animais, tais como os grandes símios²⁸. É como se, no fundo, o antropomorfismo fosse a única maneira que tivéssemos de escapar dos prejuízos de um antropocentrismo secular; ou como se não houvesse outro uso do limite entre o homem e o animal que o desconhecimento, o desprezo e a exploração. Todavia, podemos inversamente, e como tão bem mostrou Derrida, imaginar ou inventar um bom uso do limite, uma “limítrofia” encorajando tudo isso que “alimenta, se alimenta, se conserva, se eleva, e se educa, se cultiva nas bordas do limite”²⁹. Podemos amar e cuidar daquilo que está para além da fronteira.

Nós temos então ao menos duas razões para não aderir inicialmente e sem mais reflexão à definição do homem como animal humano. O “zoo-centrismo”³⁰ é hoje em dia uma posição intelectualmente confortável demais para que não tomemos um pouco de distância crítica com respeito a ela: cientificamente inquestionável, eticamente correto. Como bem mostrou Francis Wolff, nós vivemos hoje em dia de uma “imagem do homem”³¹ que, a meio caminho entre um programa científico e uma injunção moral, exige ser interrogada com todo rigor. Pois talvez ela seja uma falsa posição ou, como o disse uma vez Derrida, que ela seja algo de “demasiadamente besta”³². Talvez seja o caso, contra toda expectativa, que uma “ruptura abissal”³³ separe o homem do animal, uma ruptura mais difícil de ser pensada que nossa suposta animalidade e que poderia se comprovar mais rica para nossa reflexão. A definição do homem como vivente “desanimalizado” nos parece contribuir mais para a reflexão que um naturalismo cego (reducionista) ou que um humanismo

28 Cf. CAVALIERI, P. Les droits de l'homme pour les grands singes non humains? *Le Débat*. Op. cit., p. 156-162. Para uma crítica deste antropomorfismo à obra naqueles que mais o recusam, cf. BICKERTON, D. *La Langue d'Adam*. Tradução: Carole Delporte. Paris: Dunod-La Recherche, 2010. p. 63.

29 DERRIDA, J. *L'Animal que donc je suis*. Op. cit., p. 51.

30 GOULD, S. J. *Quand les poules auront des dents. Réflexions sur l'histoire naturelle*. Tradução: Marcel Blanc. Paris: Le Seuil, 1991. p. 284. (Coll. Points).

31 WOLFF, F. *Notre humanité ...* Op. cit., p. 11.

32 Cf. DERRIDA, J. *L'Animal que donc je suis*. Op. cit., p. 52: “Eu nunca acreditei em qualquer continuidade homogênea entre aquilo que se chama o homem e aquele que ele chama o animal. Não é agora que eu começarei a fazê-lo. Isto seria mais que sonambulismo, seria demasiadamente estúpido”.

33 *Idem*.

vazio (de direito divino). Tal definição se inscreve no quadro do que nós chamaríamos de bom grado, com John McDowell, um naturalismo da “segunda natureza”³⁴. Ela confronta um problema substancial que ela quer considerar sem subterfúgios: como compreender o surgimento de um limiar na própria natureza vivente, apenas a partir dos meios da própria natureza vivente. Um naturalismo assim reelaborado nos faz pensar filosoficamente o que de ordinário está destinado, em grande desordem, à convicção privada. Se a relação do homem ao animal nos conduz tão facilmente aos extremos do reducionismo ou do humanismo é porque ela foi raramente objeto de exame filosófico rigoroso. A situação mais frequente é o arbitrário irrefletido das opiniões do cientista (aquelas que ele professa a título privado fora de seu laboratório e que não devem nada a sua ciência) dando a última palavra dessa história; assim, é uma opinião, materialista ou religiosa, que decide, muito mais que uma reflexão de grande fôlego. A filosofia pode valer-se, com respeito a este assunto, de um método axiologicamente neutro e rigoroso? Terá a filosofia alguma coisa a nos dizer de tão convincente quanto uma convicção moral e que saiba não se deixar intimidar por ela?

O MÉTODO FENOMENOLÓGICO

Nós tomamos partido, para bem conduzir esta reflexão comparativa sobre o homem e o animal, de um método fenomenológico. Não é que a fenomenologia seja mais verdadeira ou mais rigorosa que o método de indução empírica geralmente praticado pela etologia cognitiva, pela psicologia comparada ou a paleoantropologia; é apenas que ela visa um outro tipo de verdade.

Como sabemos, o ponto de vista que ela adota não é aquele das ciências da natureza; ele não é o ponto de vista exterior da observação empírica e da análise causal. A fenomenologia aborda os mesmos fenômenos, mas a partir do si mesmo, não descrevendo o que qualquer um poderia constatar e discutir, mas sobretudo que somente eu posso fazer a experiência. A suspensão do ponto de vista do “espectador externo”, a decisão metodológica de nada afirmar que não possa ser atestado em “primeira pessoa”, em suma,

34 McDOWELL, J. *L'Esprit et le Monde*. Tradução: Christophe Alsaleh. Paris: Vrin, 2007. p. 118.

a conversão ao ponto de vista subjetivo, constitui, como sabemos, o essencial da fenomenologia. Seu rigor se aguça à medida que a questão progride: este fato que constato, esta coisa que eu vejo, este comportamento que eu descrevo, qual sentido que eu lhes dou? Eu que vos falo, qual o *sentido exato* que eu dou às minhas palavras?

A primeira vista, tal método aparece dificilmente defensável aos olhos do cientista. Por que adotar uma doutrina suspeita, no melhor dos casos, de recair em um impressionismo, no pior dos casos de restaurar entidades metafísicas tão pouco verificáveis quanto a “subjetividade”, o “sentido” ou a “significação”? A entronização do sujeito da experiência e de suas significações vividas lhe parece [ao cientista] uma aberração com respeito à objetividade que ele visa e à ruptura epistemológica que ele pratica espontaneamente no tocante à experiência em primeira pessoa. A estas reticências do cientista responderemos, entretanto, que o verdadeiro rigor, no terreno que nos interessa (aquele dos comportamentos animais e humanos, isto é, os comportamentos viventes), não é aquele que se crê. Referir-se ao *vivido* para legitimar um conhecimento da *vida* não é tão aberrante. É o inverso que é verdadeiro: a decisão fenomenológica de retornar do mundo real na direção da experiência vivida, ou do ponto de vista exterior ao ponto de vista próprio, bem poderia nos dar, com respeito ao domínio dos comportamentos viventes, o único ponto de vista absolutamente legítimo. Certamente nós nunca saberemos, assim como sublinha Thomas Nagel, “como é” ou “qual efeito faz” (*what is it like?*) viver como um morcego; a diferença é evidentemente enorme tanto do ponto de vista de nossas aparelhagens sensório-motoras, quanto de nossas aprendizagens culturais e de nossas impregnações sociais³⁵. E, entretanto, por mais opaca e frágil que seja a tentativa de compreensão das “vivências” do animal, nós não temos escolha. Pois as sábias recomendações do “misterianismo”³⁶, que recusa que possamos conhecer o que quer que seja de uma consciência animal, simplesmente nos faz passar ao largo do *essencial* da vida. Se existe efetivamente uma característica que pertença irredutivelmente ao vivente e que o defina de maneira própria é a de ser si mesmo o sujeito de sua vida.

35 Cf. NAGEL, T. What is it like to be a bat. *Philosophical Review*, n. 93, 1994; NAGEL, T. What is it like to be a bat. In: _____. *Questions mortelles*. Tradução: Pascal Engel e Claudine Tiercelin. Paris: PUF, 1983. p. 193-209. (Coll. Philosophie d'aujourd'hui).

36 Cf. MCGINN, C. *The problem of consciousness*. Oxford: Blackwell, 1991.

Um vivente é um centro de perspectiva, um ser a quem acontecem coisas e que se sente concernido pelo que lhe acontece. Um vivente está, por definição, no centro de sua vida. Querer abordar a vida do exterior, a partir do nível material das leis físico-químicas, passando pelo nível genético dos mecanismos reprodutores e seletivos, em seguida pelo nível behaviorista dos condicionamentos operantes, enfim chegando ao nível cognitivo dos processos de tratamento da informação e de otimização das chances de sobrevivência – sempre parecerá mais eficaz que interrogar-se sobre uma hipotética “consciência” animal. Mas isso simplesmente nos condena a passar ao largo deste debate sempre singular do sujeito com seu meio ambiente vital. Como diz Canguilhem, “isso que o pássaro carrega é um galho e não as leis da elasticidade [...], o que a raposa come é um ovo de galinha e não a química dos albuminoides ou as leis da embriologia”³⁷. Esse tipo de observação evidentemente não invalida a explicação causal, mas a situa em seu único nível legítimo: o nível da explicação em terceira pessoa, possuidor da imensa vantagem de poder originar enunciados objetiváveis, mas que não saberia substituir sem prejuízo o nível da compreensão em primeira pessoa. É unicamente quando a fenomenologia situa o discurso objetivo da ciência no seu devido lugar que ela pode se abrir a ele e tomar-lhe empréstimos; nós veremos que ela possui evidentemente todo interesse em fazê-lo; e mesmo de fazê-lo o *máximo que puder*: mas é ainda necessário, no momento de refletir a vida em um vocabulário objetivo, não confundir o ponto de vista exterior tomado sobre a vida com a própria vida. Reconduzindo o olhar do existente na direção de seu fenômeno ou do ente visado na direção do “como” de sua doação, a fenomenologia se endereça ao vivente na linguagem propriamente subjetiva que é a sua. Ela não produz certamente o discurso objetivo da ciência e será evidentemente necessário, por esta razão, que ela também escute o que ciência lhe diz; mas ela compensa esta aparente fraqueza com sua decisão de somente endereçar à vida o tipo de questão que ela mesma possa ouvir.

Na medida em que ela se situa em um plano que não é aquele da ciência, a fenomenologia pode então tornar perceptível o que, por princípio, escapa ao olhar do cientista, a partir do método que é o seu. O terreno dos

37 CANGUILHEM, G. *Le Normal et le Pathologique*. Paris: PUF, 1993. p. 131. (Coll. Quadrige).

fatos empíricos sobre o qual ele trabalha o impede, na verdade, de ver tudo o que o fenomenólogo vê. Que tipo de dado é este que se oferece ao ponto de vista subjetivo e que, ao contrário, se furta àquele que não o adotou? Trata-se, como nós veremos nas páginas que se seguem, da exigência racional do que nós chamaremos, com Husserl, a *Idealidade*. A idealidade não é fenomenologicamente nada de separado, nada que mobilize a imaginação de um trans-mundo (*arrière-monde*). Ela é, mais sobriamente, o que experimento em uma vivência evidente como valendo para toda consciência possível, ou que aquilo não pode não ser. Que nós a definamos por sua universalidade ou por sua necessidade, a idealidade é aquilo que vale “de direito” e não “de fato”, e que a este título somente pode ser percebida por um sujeito como um para além de si mesmo e de tudo aquilo que ele poderá experimentar. Ela é uma exigência infinita e, logo, uma doação (*prestation*) intencional (uma visada); ela não é um dado empírico. O absoluto não é deste mundo: ele não é nada que possamos encontrar na natureza ou no mundo empiricamente existente, pois aqui tudo é particular e contingente. É por este motivo que somente aquele que está instalado sobre o terreno da vivência em primeira pessoa pode perceber nossa humanidade como uma exigência de direito e, correlativamente, o mundo de todos, o mundo em sua unicidade de “único mundo natural” como sendo de direito para toda consciência humana. Tanto nossa humanidade quanto o mundo que ela visa são pretensões absolutas e, conseqüentemente, doações (*prestations*) que somente um sujeito pode experimentar como sua exigência. Ela é, inversamente, isso que não pode ser visto por aquele que considera secundário essa experiência vivida em nome da análise causal.

O essencialismo da fenomenologia é o que a ciência não pode ou não quer ver, e que é por isso mesmo crucial defender a legitimidade. Ele é, de alguma maneira, o bem mais próprio da filosofia, e mais exatamente de uma filosofia que, como a fenomenologia, decide forjar um método que não será aquele das ciências da natureza. Todas as definições clássicas do homem, que parecem buscar uma classificação rigorosa (o homem é o único animal que possui a faculdade de rir, de pensar, de falar, etc.), apenas parodiam, como sabemos, o protocolo taxonômico: pois a cada vez o atributo distintivo (o riso, o pensamento, a linguagem, etc.), adequadamente compreendido, isto é, a partir do infinito de uma exigência racional, somente especifica o humano compondo-o em uma outra dimensão que não aquela dos atributos objeti-

vos. “Assim entendidas, estas definições significam que o homem é o único animal que não é um animal”³⁸. Definir o homem a partir da experiência que é a nossa, como bem mostrou Pierre Guénancia, implica correr o risco de encontrar uma visada que não é passível de ser dissolvida na contingência das qualidades empiricamente destinadas a tal ou tal espécie vivente. “Nenhuma definição nos permitiria encontrar o homem entre a multidão das espécies animais, se nós já não o conhecêssemos de uma maneira indefinível”³⁹; entendamos isso da seguinte maneira: se nós não o conhecêssemos de uma maneira que escapasse constitutivamente aos olhos do naturalista. Isso quer dizer inversamente que, para aquele que se mantém sobre o terreno do empiricamente dado, não existe nenhuma razão para instaurar a menor demarcação radical entre o homem e o animal: sobre este terreno, a antropologia nunca é mais “que um anexo da zoologia”⁴⁰. Assim como afirma Frans de Waal, “nós começamos afirmando a existência de fronteiras bem nítidas, como entre os humanos e os grandes símios, ou entre os grandes símios e os pequenos símios, mas nós estamos na verdade lidando com castelos de areia que perdem muito de suas estruturas quando a maré dos conhecimentos os submerge”⁴¹. E, é verdade que as ciências da natureza, por definição, somente são capazes de produzir “praias levemente inclinadas”⁴². Mas isso que De Waal não vê, em compensação, é que as ciências da natureza não são as únicas que podem parir um conhecimento rigoroso do humano. A fenomenologia também pretende o mesmo, e isso simplesmente porque o ponto de vista subjetivo no qual ela se instalou lhe exige uma definição bastante precisa do que nós somos e da qual ela não pode se furta.

Diremos, todavia, que a fenomenologia está longe de ser a única filosofia que se interessou ao próprio do homem. Raros são os filósofos que, no passado, não tenham abordado uma tal questão; e numerosos são hoje os filósofos que fizeram deste um tema de reflexão central, como vemos, por

38 GUENANCIA, P. Quelques doutes sur la différence entre l'homme et l'animal. In: *Philosophie animale. Différence, responsabilité et communauté*. Paris: Vrin, 2010. p. 56.

39 *Idem*.

40 *Ibid.*, p. 74.

41 De WAAL, F. *L'Âge de l'empathie. Leçons sur la nature dans une société solidaire*. Tradução: Marie-France de Palomera. Paris: Les liens qui libèrent, 2010. p. 220.

42 *Idem*.

exemplo, do lado desta corrente maior da filosofia analítica que é a “filosofia da mente”. É pouco dizer que esta última leva a sério a questão de nossa origem animal; ela representa a este respeito um lugar de abundante experimentação filosófica, para nós extremamente precioso. Amplamente dominante junto aos primatologistas, aos etologistas ou ainda aos psicólogos do desenvolvimento, a vemos frequentemente alimentando filosoficamente suas pesquisas – desviando, se não seus protocolos experimentais e seus procedimentos de verificação, ao menos suas hipóteses ou suas categorias fundamentais. Os cientistas frequentemente acostumaram-se ao que se tornou para eles uma espécie de língua materna, sem perceber que através dela se prefiguram as questões a serem ou não colocadas e as hipóteses a verificar ou a excluir.

Ora, justamente aí está o problema. Nós pensamos efetivamente que a filosofia da mente não deveria ser a única a instruir a questão antropológica. Pois ela se apoia no final das contas sobre um léxico bem particular, que nós temos o direito de não adotar. Em sua proximidade com o trabalho científico ela nos oferece muito, mas ela também não recebe menos dele; a osmose se faz em mão dupla. Podemos particularmente considerar que o paradigma cognitivo, recebido diretamente das teorias da informação, pesa implicitamente sobre o conjunto do discurso, terminando por induzir uma definição bastante particular do humano e, de maneira geral, da vida.

Os problemas com tal paradigma são numerosos e cada um deles mereceria ser muito mais discutido do que eles o são habitualmente em filosofia da mente: uma definição fortemente intelectualista dos comportamentos vivos, difundida através das noções de representação ou de informação; um radical desconhecimento do ponto de vista em primeira pessoa, reduzida a essas migalhas filosóficas que chamamos “*qualia*”; a suspeita de “metafísica” lançada sobre toda forma de apreciação (interpretativa ou descritiva) que não seja diretamente explicativa; o crédito conferido sem restrição, inversamente, à explicação reputada e a mais parcimoniosa (o famoso “cânon de Morgan”), mesmo que ela seja a mais distante da experiência vivida. Todavia, podemos considerar, sobre inúmeros pontos, que é necessário falar outra linguagem, mais fiel ao teor dos comportamentos vivos. A psicologia e a etologia cognitivas, por exemplo, teriam se poupado uma longa e estéril controvérsia se, ao invés de examinar abstratamente a “teoria da mente” dos chimpanzés, isto é, seu conhecimento inteiramente intelectual dos “estados mentais” de

outrem, tivessem começado por questionar fenomenologicamente o sentido exato desta sociabilidade. Inclusive o principal benefício, inteiramente negativo, desta controvérsia é de finalmente ter rompido com um mentalismo envelhecido, e finalmente reencontrado alguns dos conceitos que a fenomenologia husserliana há muito tempo trabalhava, como aqueles de empatia, de simulação ou de interação carnal⁴³.

No entanto, o principal problema que a vizinhança metodológica da filosofia da mente com o paradigma cognitivista parece implicar concerne nossa definição do humano. Pois esta última é na verdade duas vezes convocada por tal paradigma, pelo lado de uma continuidade de princípio religando o homem ao animal. Primeiramente, podemos perceber um ponto de partida naturalista, de tipo metodológico (explicar o homem como fenômeno natural), escorregar inevitavelmente na direção de uma conclusão real ou dogmática (o homem é um animal como os outros). Mas tão convencida esteja da legitimidade de sua hipótese diretora, a ciência, entretanto, nunca demonstrou que o homem era um animal como os outros: ela simplesmente o pressupôs como programa de trabalho⁴⁴. É verdade, e temos aí sua segunda maneira de antecipar certa visão de nossa humanidade, que o cognitivismo inscreve este programa na coisa mesma, postulando uma homogeneidade de princípio entre todas as formas de “espírito”: de cima abaixo da escala dos seres encontraríamos os mesmos mecanismos intelectuais em funcionamento, na medida em que justamente eles são “intelectuais” (tratando, de maneira mais ou menos complexa, da informação). O naturalismo, mas também o representacionismo, nos assegura então que nada, nenhum comportamento fundamentalmente original, poderia introduzir uma diferença radical entre o homem e o animal. A partida já está ganha antes mesmo de toda investigação, pois isso pertence aos pressupostos que formam o ponto de partida: a vida é uma, ao mesmo tempo porque ela se explica em todos os lugares da mesma maneira e porque ela se apresenta em todos os lugares da mesma maneira. É por este motivo que a filosofia, enquanto permaneça ligada aos requisitos da

43 Cf. GALLAGHER, S. Understanding Interpersonal Problems in Autism: Interaction Theory as an Alternative to Theory of Mind. *Philosophy, Psychiatry, and Psychology*, v. 11, n. 3, p. 199-209, 2004.

44 Acerca deste deslizamento à obra no programa cognitivista, cf. WOLFF, F. *Notre humanité...* Op. cit., p. 123-157, p. 295-340.

observação empírica e da otimização cognitiva, não terá nada mais a propor que uma sequência de comparações verbais e de conceitos sem intuição, nos deixando intelectualmente desarmados no momento mesmo de afrontar o essencial, isto é, a novidade do pacto intencional concluído entre o vivente humano e seu meio ambiente.

Assim, a fenomenologia, em seu longo namoro com a vida intencional, pode se comprovar preciosa. Ainda seria necessário que ela levasse a sério o problema da antropogênese; é realmente uma pena que a fenomenologia não tenha investido tão maciçamente sobre este terreno quanto a filosofia da mente, para nele transpor seu método⁴⁵. Correlativamente, seria necessário que seus adversários cessassem de acreditar que ela é sistematicamente inculpada de metafísica⁴⁶: seria preciso que eles compreendessem que, contrária a uma grande parte dos vocábulos incontáveis ou vazios de sentido, ela tenta simplesmente conceder uma legitimidade intrínseca ao que se dá ou se oferece, de maneira evidente, na experiência vivida dos diferentes comportamentos. A essa precisão, o etologista (ou o psicólogo) deveria se sentir intimamente convocado toda vez que descreve um comportamento. E se por acaso certas resistências teóricas, com obscuras motivações, a impedissem de ir a fundo (vivencial) dos fenômenos que descreve, então ninguém infelizmente poderia substituí-la nesta tarefa. Somente a ela incumbe, tal é a fragilidade do discurso fenomenológico, a decisão de ser aquele que, performativamente, revela as significações do viver. Aquele que *não quer ver* do que fala, preferindo se fiar em significações tomadas de empréstimo, com toda certeza não verá

45 Ela foi em grande parte impedida de fazê-lo mesmo em Husserl e em Heidegger. Ligada ao dogmatismo da atitude natural, a questão antropológica não cessa de lhes parecer suspeita, tanto quanto a psicologia empírica, de contaminar do interior a pureza do tema transcendental. Acerca desta precaução, e dos meios de contorná-la, cf. BLUMENBERG, H. *Beschreibung des Menschen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.

46 Cf. SCHAEFFER, J.-M. *La Fin de l'exception humaine*. Op. cit., p. 53-60. Em sua obra Jean-Marie Schaeffer traveste a fenomenologia husserliana de quase todos os males: segregacionismo epistêmico, gnoseocentrismo, transcendentalismo, autofundacionalismo e finalmente antinaturalismo. Ele parece não ver que a fenomenologia que se pratica hoje de um modo operatório e o mais perto possível do trabalho científico foi capaz de fazer, desde a sua fundação histórica com Husserl, uma sucessão de reajustes autocríticos a partir dos quais a vemos muito distante de um devaneio cartesiano ou monadológico.

o que existe para ser visto⁴⁷. Mas por menos que ele consinta a este esforço, haverá muito a ganhar, ou a extrair, da fonte fenomenológica. Com respeito a isso, nós ficaríamos felizes se as páginas que se seguem pudessem contribuir para reabilitar no campo das pesquisas atuais uma longa tradição de pensamento que, de Husserl, Straus, Goldstein ou Buytendijk até Merleau-Ponty, Canguilhem, Jonas e mais recentemente Renaud Barbaras, compõe uma “fenomenologia da vida” bastante coerente se não em suas conclusões, ao menos em seus pressupostos metodológicos⁴⁸. Tratando de um aspecto ou outro do problema da hominização, retornando sobre tal controvérsia essencial para a compreensão deste problema, nas páginas que se seguem recorreremos livremente à esta que consideramos uma admirável escola de precisão.

O ESSENCIALISMO

Fazendo variar minha experiência de nossa humanidade e abordando esta experiência sob as modalidades as mais diversas, eu vejo então que a palavra “homem” reveste a cada vez um sentido identificável como um e o mesmo, um sentido que eu poderei então dizer “essencial” para toda e qualquer experiência da humanidade. Entretanto, é necessário precisar que esta “variação eidética”, esta variação imaginativa que permite recolher o “eidos” (a essência) de uma experiência vivida não é nada que faça violência à experiência. A variação, ao contrário, restitui à experiência seu principal fundamento, este fundo de significações mal sabidas que não cessam de produzir seus efeitos na superfície do discurso. O cientista, por exemplo, quando fala do homem, pressupõe uma definição e um conjunto de propriedades tácitas que estruturam em profundidade seu discurso. O “homem” não é para ele

47 Cf. MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Op. cit., p. 31: Esta conversão do olhar, que inverte as relações entre o claro e o obscuro, deve ser realizada por cada um, justificando-se em seguida pela abundância de fenômenos que ela permite compreender. Antes dela eles eram inacessíveis, e à sua descrição o empirismo sempre pode retrucar que ele não “compreende”.

48 Renaud Barbaras definia recentemente uma das tarefas, senão a tarefa fundamental, que incubem à fenomenologia da vida *em geral*: “uma fenomenologia da vida deve conseguir conciliar o pleno pertencimento da humanidade à vida com sua radical diferença – dito de outra maneira: *justificar a diferença*”. (Cf. *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris: J. Vrin, 2008. p. 130).

um vocábulo vazio de sentido e a partir do momento que o pronuncia, ele postula implicitamente um gênero comum reagrupando, para além de suas diferenças, todos os indivíduos humanos. E por este motivo será preciso ainda compreendermos, para explicitar esta “pré-compreensão”, como diz Heidegger, este conjunto de significações prévias e implícitas que estruturam seu discurso. O ser humano pode ser detalhado morfológicamente segundo certo número de características definidoras de sua espécie: bipedia, caixa craniana repousando verticalmente sobre a coluna vertebral, importância do volume cerebral, órgão bucal não mais preênsil, mas fonatório, mão preênsil com um dedo polegar opositor, etc. Existe, além disso, uma morfologia cultural igualmente abundante e que representa para a etologia um motivo de assombro sem dúvida inaugural, o escândalo de uma diversidade de homem a homem às vezes maior que do homem ao animal. Desta maneira, todos nós sabemos, e isso antes de toda investigação, o que é um homem. Nós antecipamos a humanidade segundo uma significação determinada, pois existe para nós comportamentos humanos “típicos” ou “normais” e outros que não o são, nós temos diante de nós a ideia de uma “essência” dos diferentes comportamentos humanos ou de uma “atitude” humana fundamental. É precisamente o que o método da variação eidética da fenomenologia se propõe esclarecer.

Por que forçar o traço desta maneira? Por que privilegiaríamos o essencialismo e sua radicalidade, talvez mesmo sua violência⁴⁹, mais que a escrupulosa coleta das homologias e das divergências, mais que a paciente enumeração das propriedades comuns e dos traços distintivos? Efetivamente, o essencialismo parece jogar o jogo de uma aberrante “estratégia da barreira”⁵⁰, que separaria para sempre homens e animais, que não daria nenhuma chance a estas surpresas comportamentais que fazem da animalidade o incrível laboratório de inovações biológicas e enfim contradiria, em seu fixismo, o próprio fato evolutivo. Mas isto seria enganar-se de inimigo. Uma definição rigorosa da humanidade nos parece um instrumento teórico necessário para a compreensão do próprio fato evolutivo e não um obstáculo para esta compreensão. Pois uma tal essência, limitante na ordem do

49 Cf. DERRIDA, J. *L'Animal que donc je suis*. Op. cit.

50 GOULD, S. J. *Quand les poules auront des dents. Réflexions sur l'histoire naturelle*. Op.

cit., p. 284.

conhecer, não o é de maneira alguma naquela do ser: o fato evolutivo, que de animais se fazem homens, prova justamente que certos animais puderam um dia se desanimalizar ou abandonar seu modo de ser animal. A visão de uma diferença qualitativa nunca impediu a explicação real de percorrer todos os graus intermediários entre os dois termos; tal perspectiva permite simplesmente avaliar de maneira adequada a transformação realizada. É verdade que teria sido mais simples, e sem dúvida intelectualmente mais confortável, adotar a perspectiva da continuidade. Uma definição mais flexível de nossa humanidade teria feito do homem um “animal falante”: teria sido mais generoso com os animais, mais humilde para o homem; e de todos os pontos de vista, mais correto. Mas nós não abandonaremos o essencialismo fenomenológico; nós assumiremos as simplificações que ele induz; e nós possuímos ao menos três razões para fazê-lo.

A primeira consiste em dizer que não recusamos ver aquilo que há para ser visto. Para quem decidiu restituir o mais precisamente possível o que a intuição lhe “dá”, não se trata de decidir a favor ou contra o essencialismo. A descrição de um núcleo necessário ou universal de nossos diferentes comportamentos, a pesquisa daquilo que podemos chamar um “conceito eidético”⁵¹ de nossa humanidade, podem ser tudo menos um golpe antropocêntrico. É isso que a nossa experiência dos comportamentos viventes, por pouco que nos tornemos atentos ao seu sentido intrínseco, nos obriga a pensar. Pode-se legitimamente querer distinguir entre propriedades centrais e acessórias. Uma definição do próprio do homem significa algo completamente diferente de um “catecismo metafísico”⁵². Ela não convoca nenhuma separação entre duas “entidades” ou entre duas “regiões” absolutas (o corpo e o espírito, o sensível e o inteligível, etc.), nenhum outro dualismo que “funcional”⁵³, isto é, opondo descritivamente dois tipos de comportamentos viventes. Nós veremos que este próprio, na medida em que ele representa uma exigência global legível na maior parte dos nossos comportamentos (cognitivos evidentemente, mas também volitivos, morais, jurídicos, políticos, afetivos, etc.), explicita-se nes-

51 SCHELER, M. *La Situation de l'homme dans le monde*. Tradução: Maurice Dupuy. Paris: Aubier-Montaigne, 1952. p. 22.

52 FONTENAY, É. de. *Sans offenser le genre humain*. Op. cit., p. 13.

53 Cf. CASSIRER, E. *Essai sur l'homme*. Tradução: Norbert Massa. Paris: Minuit, 1975. p. 103.

tes diferentes comportamentos e não requer nada mais que uma descrição fiel para tornar-se antropológicamente crível.

O essencialismo é então isso que simplesmente se impõe a quem fez a aposta de se manter no mais próximo da experiência vivida. Nisso, ele não tem nada de impressionista; ele é, em seu nível, tão certo quanto o saber do cientista. E, eis aí uma segunda razão de militar a seu favor. A fenomenologia não se situa sobre o mesmo terreno que aquele da ciência; mas oferece um novo ponto de vista sobre o fenômeno humano, que inclusive poderia se comprovar perfeitamente compatível com aquele da ciência. Certamente, a fenomenologia não dotará a ciência de nenhum fato novo; o saber positivo da hominização (o que aconteceu, em qual momento, em quais condições) não corre o risco de ver-se alterado em suas conclusões. No entanto, uma essencialização, referindo um conjunto de fatos a um núcleo de sentido invariante, pode às vezes fornecer para a pesquisa em curso, com respeito ao que nela está em jogo assim como acerca de suas hipóteses operatórias, um bem-vindo recuo. A unificação eidética da pesquisa nos parece tanto mais necessária na medida em que concerne, no caso, um fenômeno destinado a uma grande dispersão. Se tornou banal declinar, no início de inúmeros ensaios sobre a questão, a lista interminável das características que compõem o próprio do homem. Encontramos facilmente, nesta “bagunça de um inventário à la Prévert”⁵⁴, o pensamento, a linguagem, a razão, a consciência de si, a política, a moral, a história, o trabalho, a cultura, a técnica, ou ainda o riso, o tabu do incesto, o sentido do belo assim como aquele da morte. Concluiríamos (muito mal) daí, como faz, por exemplo, Élizabéth de Fontenay, que não se trata de nada mais que uma “emulação fanfarrona”⁵⁵; ou que “os trabalhos da genética, assim como aqueles da paleoantropologia, da primatologia e da zoologia terão pulverizado a maior parte destas ilhotas de certeza”⁵⁶. Pois, até segunda ordem, não encontramos nada disso no animal, senão como precursor e em uma tal escala que é unicamente por homonímia que podemos falar de uma “moral” no chimpanzé bonobo ou de uma “cultura” nos macacos japoneses⁵⁷.

54 FONTENAY, É. de. *Sans offenser le genre humain*. Op. cit., p. 42.

55 *Idem*.

56 *Idem*.

57 Se por cultura entende-se um conjunto de condutas coextensivas a uma comunidade dada de animais (e não a espécie em si mesma), logo forçosamente *aprendidas* no interior de

É suficiente inclusive abandonar os vocábulos demasiadamente generosos, aqueles que contribuem a este tipo de “vale tudo”⁵⁸ ontológico, confundindo sob uma mesma palavra (a cultura, o instrumento, a linguagem, etc.) comportamentos essencialmente diferentes uns dos outros; basta precisar as coisas, nem que seja apenas um pouco, para que a lista das capacidades propriamente humanas nos pareça agora legítima. Ninguém ousaria, por exemplo, atribuir ao animal “[...] a escrita, a agricultura, a atividade matemática, o esporte ou o jogo baseado em regras convencionais, a pesquisa teórica, o uso de ferramentas variadas e adaptadas, o debate social, a planificação organizada e, evidentemente, a existência de instituições e de direito público”⁵⁹. Não há nada então de absurdo em declinar, *ad libitum*, a série dos atributos especificamente humanos. O fato mesmo que esta série seja infinita e heteróclita, muito mais que permitir um “ataque de riso”⁶⁰, deveria nos alertar: se podemos incluir tanta coisa, de maneira desordenada e sem contar, em uma lista como essa, é precisamente porque nós estamos lidando com uma diferença radical – como um fosso tão profundo que engoliria tudo que nele jogássemos. Não muda o fato que adoraríamos sondar esta diferença, muito mais que abandoná-la ao arbitrário de uma convicção. Se estamos lidando efetivamente com uma diferença radical, podemos imaginar então que uma definição rigorosa, ou ao menos uma “visão” clarificadora desta radicalidade, é possível. De qualquer maneira, eis a aposta que fazemos nesta obra.

Uma última razão motiva o recurso ao procedimento eidético da fenomenologia. O benefício esperado concerne desta vez não o saber positivo, mas a própria filosofia. A fenomenologia se oferece para nós efetivamente como a ocasião de fazer de nossas origens animais o objeto de uma intuição

uma comunidade, então existem numerosos exemplos de cultura animal. Salvo que em nenhum momento, é preciso lembrarmos, a antropologia social se contentou de um conceito tão pobre para caracterizar o humano, senão apenas como ponto de partido metodologicamente obrigatório de sua investigação, como é o caso, por exemplo, no início da *estruturas elementares do parentesco*. Cf. LEVI-STRAUSS, C. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Berlin; New York: Mouton de Gruyter, 2002, Introduction. Sobre as culturas animais, cf. LESTEL, D. *Les origines animales de la culture*. Paris: Flammarion, 2001.

58 Cf. SPERBER, D. citado por SCHAEFFER, J.-M. *La Fin de l'exception humaine*. Op. cit., p. 354.

59 PROUST, J. *La cognition animale et l'éthique*. Op. cit., p. 177.

60 FONTENAY, É. de. *Sans offenser le genre humain*. Op. cit., p. 42.

essencializante. Dando pleno direito, por um lado, à experiência vivida e, por outro, às estruturas necessárias constitutivas dessa experiência; conjugando o retorno à experiência e a exibição do essencial, a análise descritiva e a intuição eidética, a fenomenologia é capaz de mostrar que as experiências humana e animal possuem algo de *essencialmente* diferente; ela pode nos fazer ver, em carne e osso, a *diferença qualitativa* que separa um comportamento humano de um comportamento animal. Fazendo isso, ela nos assegura a possibilidade das surpresas maiores e pode restituir ao acontecimento da hominização seu peso propriamente filosófico. A questão de nossa origem animal pode se tornar para a filosofia a ocasião de um verdadeiro terremoto, do qual nós adoraríamos mostrar que ele é comparável, em seu alcance, ao escândalo da morte. Já está na hora, mais do que na hora, de olharmos cara a cara nossa origem, como a filosofia sempre quis fazer em face da morte.

É por este motivo que nós retornaremos na pesquisa que se segue sobre alguns dos grandes debates filosóficos recentes – como a querela dita dos “conteúdos conceituais” da percepção, a questão wittgensteiniana dos “aspectos” ou do “ver como”, o debate sobre a “teoria da mente” dos animais, etc. Nós adotaremos a cada vez o ponto de vista da “origem animal”, este método ou este percurso que partindo do sujeito animal tenta compreender a partir dele como uma humanidade se torna possível. Assim, nós veremos que a adoção de um tal ponto de vista modifica sensivelmente as posições em jogo, para conduzi-las na direção de uma conclusão inédita. Para nós, é como “colocar as coisas nos seus devidos lugares”, ou seja: fazer o homem caminhar novamente sobre seus pés de vivente⁶¹. Como conclusão desta investigação nós tentaremos avaliar as diferentes recategorizações que tocarão a filosofia e se essa aceita levar a sério o problema que constitui nosso passado animal. Um certo número de noções cardeais como o realismo, a separação do sensível do inteligível ou ainda a consciência de si, surgirão como passíveis de serem desconstruídas e conseqüentemente revistas da cabeça aos pés.

61 Cf. ENGELS, F. *Dialectique de la nature*. Tradução: Émile Bottigelli. Paris: Éditions sociales, 1968. p. 27: “Apesar de tudo, o sistema do universo deve se conformar a um sistema de pensamento que não é mais que a expressão de uma certa etapa da evolução humana. Se colocamos as coisas em seus devidos lugares tudo se torna simples e as leis dialéticas, que parecem tão misteriosas quando as abordamos de um ponto de vista idealista se tornam límpidas e tão luminosas quanto o sol ao meio-dia”.

Assim, uma meditação sobre a diferença antropológica não deixa a filosofia incólume. Com respeito a isso nós estaríamos de acordo com Derrida para dizer que uma tal meditação na verdade sempre esteve intimamente ligada a filosofia: “Nós somente compreendemos o filósofo na medida em que compreendemos isso que ele busca demonstrar, e que na verdade fracassa em demonstrar, do limite entre o homem e o animal”⁶². Com efeito, podemos dizer que a metafísica não cessou, e isso desde o seu início, de pensar ou de abordar a diferença entre o homem e o animal a partir das oposições constitutivas de sua história (o corpo e o espírito, o sensível e o inteligível, etc.). Todavia, isso não significa que o fato de reafirmar nos dias de hoje esta diferença nos torne necessariamente cúmplices da metafísica; podemos descrever fenomenologicamente o que distingue um comportamento humano de um comportamento animal, podemos ver (eideticamente) tudo o que separa um do outro, sem adotar de maneira fraudulenta o jogo dos dualismos anteriores. Seria absurdo que estes dualismos, isto é, pelo temor que inspiram, implicassem a desistência de toda inteligência antropológica, ou que funcionassem como uma espécie de espantinho com respeito à simples fidelidade aos fenômenos. O domínio antropológico é rico de preconceitos, mas também de “preconceitos contra os preconceitos”⁶³, frequentemente mais prejudiciais que os primeiros. Tomando demasiadamente o partido da perspectiva da continuidade contra aquela da exceção, obnubilando-se na armadilha metafísica, nos arriscamos simplesmente a perder o que uma transformação hominizante pode possuir de radical. No caso, poder-se-á perceber na leitura da conclusão que fecha esta obra que uma meditação sobre a diferença antropológica, ao invés de confirmar a metafísica em sua forma tradicional, pode, ao contrário, se fazer um

62 DERRIDA, J. *L'Animal que donc je suis*. Op. cit., p. 147. Encontramos a mesma ideia, mas radicalizada, em Giorgio Agamben: “A ontologia, ou filosofia primeira, não é uma disciplina universitária inofensiva, mas a operação em todos os sentidos fundamental onde se realiza a antropogênese, o devir humano do vivente. A metafísica está presa desde o início nesta estratégia: ela concerne precisamente este meta que completa e protege o ultrapassamento da physis animal em direção da história humana”. (Em: *L'Ouvert. De l'homme et de l'animal*. Tradução: Joël Gayraud. Paris: Payot, 2002. p. 119 (Coll. Rivages).

63 Cf. GADAMER, H.-G. *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Tradução: Pierre Fruchon, Jean Grondin e Gilbert Merlio. Paris: Le Seuil, 1976. p. 291. (L'Ordre philosophique); é a observação que faz Françoise Dastur em *Pour une zoologie privative ou comment ne pas parler de l'animal*. *Alter*, 3, p. 292, 1995.

instrumento de sua crítica radical. *Não tenhamos medo*: não lidamos aqui com nenhum transmundo, nenhum espírito divino vem nos sobrevoar. O homem se tornou ele mesmo através da ultrapassagem de sua própria animalidade, através de uma “desanimalização” que nunca se alimentou de outras fontes que aquelas da própria vida. Nós somos viventes, e o fato é que a vida é capaz de surpreender: através de nós mesmos se manifesta um estranho desvelamento, uma utilização inédita das funções biológicas. Podemos pensar em algo como uma exceção humana e não jogar o jogo de nenhum obscurantismo metafísico ou nos tornarmos culpados de alguma falta com respeito aos animais. Inclusive, é justamente o contrário que é verdadeiro. Neste campo, com estas questões tão importantes, o temor de errar ou de perder-se somente pode ser um mau conselheiro.

CAPÍTULO PRIMEIRO

AS GRANDES NARRATIVAS DA ANTROPOGÊNESE

A história da hominização é constituída, para a ciência, pelo conjunto de todas as etapas percorridas desde os antropoides até o *Homo sapiens*. Mas este passado é muito distante, os fósseis são raros, existem muito mais lacunas que espaços preenchidos no interior desta cronologia. Trata-se de uma história feita de farrapos e de restos, com seu lote de conjecturas e de hipóteses, entremeada não de datas, mas de *datações* – de tentativas de datar, mais que de certezas. Existem, entretanto, neste material tão escasso que se oferece para a investigação paleoantropológica, dois dados determinantes que ela não pode ignorar.

O primeiro é um fato importante, fundador de um espaço próprio de reflexão, digamos, pós-metafísico: nós somos seres inteiramente naturais, oriundos de um processo evolutivo que nos fez animais antes de nos fazer homens; por mais extenso que seja o tempo que nos separa de nosso passado animal, este passado é absolutamente nosso; ele, e nada mais, é o que fez de nós o que nós somos. É necessário manter esta “aderência indubitável à natureza”⁶⁴ como uma regra absoluta, interditando toda interseção transcendente ou sobrenatural; é necessário dela lembrar-se como de uma espécie de contraexemplo da antropologia aristotélica, essa última operando a separação da inteligência e da vida, e fazendo adentrar “de fora” ou “pela porta” (*thurathen*), no embrião humano, o poder dos inteligíveis. Enquanto

64 TINLAND, F. *La Différence anthropologique...* Op. cit., p. 6.