



As palavras e os bichos: sobre o lugar do homem no jogo das representações científicas

The words and the beasts: on the place of man in the game of scientific representations

Milla Benicio *

RESUMO

O principal objetivo deste artigo é traçar o itinerário científico e filosófico que permitiu à modernidade a criação de um novo campo de visibilidade dentro da ciência, enfraqueceu o antigo pressuposto da centralidade do homem em relação aos demais seres e levou a uma complexa transformação nas relações do homem com o mundo natural. Nosso foco será, portanto, a grande reorganização epistemológica e cultural do Ocidente, cujas quebras de paradigmas revolucionaram não apenas as noções ligadas à natureza, mas, principalmente, ao papel do homem nesse cenário.

Palavras-chave: Reorganização Epistemológica; Homem; Mundo Natural

ABSTRACT

This article aims to draw the scientific and philosophical route which allowed to modernity the creation of a new field of visibility within science. This field weakened the old assumption of the centrality of human beings in relation to other and led to a complex transformation in human relationships with the natural world. Our focus will therefore be the major epistemological reorganization of the Western, whose breaking paradigms revolutionized not only the concepts related to the nature, but, mainly, to the role of the man in this scenario.

Keywords: Epistemological Reorganization; Man; Natural World.

Marcar a diferença é ainda não compreendê-la.

Jacques Derrida

Segundo Jacques Derrida (2002, p. 43), a vocação prometeica e adâmica do homem, por um lado, e a condição de inferioridade sacrificial e incondicional dos animais, por outro, manter-se-ia praticamente intocada *até a nossa modernidade*. E, de fato, basta olhar ao nosso redor para constatarmos que o *status* do animal modificou-se largamente desde então. Além disso, estudiosos dedicados a ver nessa mudança um processo, e não um fenômeno, observam que uma nova postura humanitária em relação ao animal tornou-se um dos traços distintivos do pensamento moderno.

David Perkins, por exemplo, nota que, embora os chamados *fellow feelings* – sentimentos de compaixão, amizade e afeição – pelos animais não fossem inéditos na história humana, sua recorrência certamente foi há aproximadamente 200 anos,

* Doutora em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professora da Unilasalle-RJ. Endereço: Rua Gastão Gonçalves, nº 79, Santa Rosa, CEP 24240-030, Niterói, RJ. E-mail: millabenicio@yahoo.com.br.

quando eles passaram a figurar em sermões, tratados, panfletos, jornais, manuais de cuidados com os animais, enciclopédias, ensaios científicos, romances, literatura infantil e poemas.

Talvez não houvesse nenhum argumento em favor da bondade para com os animais que não existisse antes. Na Inglaterra, contudo, no final do século XVIII, houve uma mudança, um aumento gradual, e, por fim, imenso, na frequência de tais expressões (PERKINS, 2003, ix).

O debate em torno dos animais refletia, é claro, um conjunto de condições históricas e algumas inclinações sociais, políticas, econômicas e filosóficas a elas vinculadas – um tipo de *a priori* que, para Michel Foucault, “recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que aí aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que se pode sustentar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro” (FOUCAULT, 2000, p. 219) – inclusive, é claro, o discurso científico.

A ciência funciona, talvez hoje mais do que nunca, como um sistema de verdades extremamente eficiente, uma vez que se vincula, em seu íntimo, a certas narrativas sobre a natureza que, embora arbitrarias, foram consagradas pela história como as únicas legítimas. Novamente notamos que a relação do homem com o artifício é o que permite, segundo a tradição moderna, aproximá-lo, ainda que apartado, do mundo natural. A observação deste “envolve a utilização de categorias mentais com que nós, os observadores, classificamos e ordenamos a massa de fenômenos ao nosso redor, a qual de outra forma permaneceria incompreensível”, afirma o historiador inglês Keith Thomas. “O sistema de classificação dominante toma posse de nós, moldando nossa percepção e, desse modo, nosso comportamento” (THOMAS, 1988, p. 62-63).

O que interessa a Thomas é compreender, afinal, como uma série de processos, pouco a pouco, enfraqueceu o antigo pressuposto da centralidade do homem em relação aos demais seres, levando ao surgimento de um novo *a priori* – conforme demonstraremos a seguir –, que permite às plantas e aos animais possuírem seus respectivos territórios, observados agora a uma luz menos antropocêntrica do que aquela que iluminou outros momentos históricos. Para ele, o primeiro desses processos foi o estudo científico da natureza, por meio da história natural.

Por sua vez, a história natural só se torna possível a partir do momento em que a ciência se afasta de sua concepção primeira, quando as verdades se forjavam por uma observação sistemática do mundo profundamente marcada pelas esferas do sagrado e da tradição. A etimologia original da palavra ciência, *scientia* (em latim, conhecimento), dá-nos uma mostra de que este campo do saber não se edificava então, predominantemente, a partir de condições negativas, isto é, a produção do conhecimento só se dará tendo como base em uma série de restrições constitutivas da própria ciência, com o advento da “idade clássica”, segundo a marcação foucaultiana.

A “linguagem representa o pensamento como o pensamento se representa a si mesmo”, (FOUCAULT, 2000, p. 107) resume Foucault a respeito dessa nova epistemologia, fundada sobre uma linguagem que se pretende transparente, arbitrária e racional, e que “autorizará o desdobramento da natureza no seu espaço, os termos últimos de sua análise e as leis de sua composição” (FOUCAULT, 2000, p. 86). O advento da idade clássica assinala também o início de um processo de secularização do saber – e a decadência de uma “linguagem encantada”. Mas não só

isso: essa “imensa reorganização da cultura”, cujo primeiro passo foi a idade clássica, pôs de lado o sistema de saber baseado em um jogo de semelhanças e analogias, substituindo-o por outro, baseado em significados e representações.

Segundo Michel Foucault, embora tenhamos perdido de vista esse modo de ser, até o século XVI o mundo se oferecia ao homem como linguagem cifrada, e ela própria ao mundo pertencia. É por esse motivo que a semelhança desempenhou, nesse contexto, um papel crucial no movimento de representação: “[...] teatro da vida ou espelho do mundo, tal era o título de toda linguagem, sua maneira de anunciar-se e de formular seu direito de falar” (FOUCAULT, 2000, p. 23). As analogias eram então fecundas e infinitas, tendo, no entanto, como limitação seu ponto comum de partida e de chegada: o ser humano, termo central onde as relações convergiam para novamente voltarem a se refletir.

As metáforas então definiam o espaço poético da linguagem – sua força criativa estava em um “[...] conhecimento misturado e sem regra, em que todas as coisas do mundo se podiam aproximar ao acaso das experiências, das tradições ou das credulidades” (FOUCAULT, 2000, p. 70). Portanto, na era da linguagem encantada, ela própria era signo das coisas e guardava vestígios daquilo que estava para além do humano. Nas palavras de Keith Thomas, “o mundo era um pictograma repleto de significados ocultos ao homem, à espera de serem decifrados” (THOMAS, 1988, p. 77). O historiador exemplifica essa inclinação com os bestiários medievais, em que os animais cumpriam a função de símbolos da doutrina cristã. Contudo, os novos naturalistas cada vez mais se antepunham aos monstros e animais fabulosos descritos nos bestiários, sobreviventes nos textos de Aldrovandi, Rondelet, Gesner e outros zoólogos continentais quinhentistas (THOMAS, 1988, p. 94).

Assim, a botânica e a zoologia científicas, que nascem com o período moderno, opõem-se ao hábito de situar plantas e animais junto aos símbolos, na medida em que buscam princípios novos e mais objetivos de classificação, como constata Thomas. O ganho neste movimento está, pois, em uma certa emancipação da natureza em relação ao humano, uma vez que a tentativa de transcrever, em “palavras lisas, neutralizadas e fiéis” (THOMAS, 1988, p. 179), o que se nota do mundo natural acabou por transformá-lo, enfim, em uma nova esfera de observação.

Até então prevalecia a noção de que todo animal deveria servir a algum propósito humano, “se não prático, pelo menos moral ou estético” (THOMAS, 1988, p. 24). Não era, portanto, incomum assertivas como a do explorador e cosmógrafo André Thevet, em 1557: “Todos os elementos, e tudo o mais que existe entre a Lua e o centro da Terra, parecem ter sido feitos (como aliás o foram) para o homem” (THEVET, 1978, p. 17). Tal mentalidade afina-se com uma época, na qual, segundo Keith Thomas, ainda era possível crer que Deus teria criado todos os animais domesticados em favor do homem, de forma que os selvagens teriam esquecido seus deveres. “Como observou Andrew Willet em 1605, ainda persistia 'um instinto natural de obediência nessas criaturas que são para o uso humano, como o boi, o asno e o cavalo'” (THOMAS, 1988, p. 23).

O naturalista português Alexandre Rodrigues Ferreira escreve, na virada do século XVIII para o XIX, sobre a célebre notícia de um pleito ocorrido no século XVI entre os Religiosos Menores da província da Piedade no Maranhão e as formigas daquele terreno, acontecimento que ilustra a noção hoje ultrapassada de que a organização do mundo natural dar-se-ia a partir dos desígnios divinos, e também dos humanos. Narra-se que os insetos, após minarem as dispensas dos frades, foram postos em demanda no Tribunal da Divina Providência, com procuradores designados para

ambos os lados. Na sentença, obrigavam-se os padres a demarcar, dentro de sua cerca, um sítio para a vivenda das formigas, e elas, a mudarem de habitação, sob pena de excomunhão – sentença, aliás, cumprida imediatamente por “[...] milhares e milhares daqueles animalescos, formando longas e grossas fileiras, em direção ao campo assinalado, deixando aqueles religiosos livres de sua molestíssima agressão” (FERREIRA, 1972, p. 72).

A consideração ainda mais curiosa do fidalgo virginiano William Byrd, já no século XVIII, de que os moscões “foram criados para que 'os homens pudessem exercitar suas faculdades e engenho ao se protegerem contra eles’” (THEVET, 1978, p. 17), demonstra a permanência de um pensamento que, pouco a pouco, tende a se desvanecer em meio a uma sociedade que não apenas se torna majoritariamente secularizada, mas que aceita com mais força a ideia de uma natureza independente do homem.

Thomas, todavia, ressalva que, embora desde Aristóteles a cultura literária dos 15 séculos subsequentes pouco tenha contribuído para a noção de uma natureza emancipada, muitos estudiosos da Inglaterra medieval observaram cuidadosamente as plantas e os animais (THOMAS, 1988, p. 62). Ainda assim, tais estudos não se comparam às descobertas botânicas e zoológicas promovidas pela história natural, e à verdadeira revolução que tais estudos promoveriam na nossa relação com as plantas e com os animais. Como ressaltou Foucault, mesmo que Tournefort, Lineu ou Buffon nos tenham dado a ver, acerca da natureza, aquilo que nos pareceu visível desde sempre, esse olhar inédito “não foi uma desatenção milenar que subitamente se dissipou, mas um campo novo de visibilidade que se constituiu em toda a sua espessura” (FOUCAULT, 2000, p. 181).

Como demonstra Thomas, pouco a pouco os esforços da ciência se voltaram para uma classificação da natureza baseada em suas características estruturais intrínsecas, e não de acordo com seus usos humanos (THOMAS, 1988, p. 78). Esse *grande ganho*, o de um mundo natural autônomo enquanto objeto de saber, bem o sabemos, não se dá sem uma *grande perda*, ambiguidade talvez fundadora de quaisquer representações que façamos da natureza.

Conforme ressaltou Foucault, o que viabilizou o surgimento da história natural na idade clássica não foi olhar *mais e melhor*, mas, pelo contrário, ver o *mínimo possível*, a partir da exclusão ordenada de elementos cuja análise não fosse universalmente aceitável. “Observar é, pois, contentar-se com ver. Ver sistematicamente pouca coisa. Ver aquilo que, na riqueza um pouco confusa da representação, pode ser analisado, reconhecido por todos e receber, assim, um nome que cada qual poderá entender” (FOUCAULT, 2000, p. 183).

Essa “nomeação universal” teria implicações práticas, não apenas teóricas. Na Inglaterra, havia grande variação dos nomes de plantas e animais conforme a região, o que “dava oportunidade à impostura dos donos dos viveiros, os quais, lamentava Parkinson, 'mudam de tal forma os nomes da maioria das frutas por eles vendidas que acabam por atribuir pouquíssimos nomes verdadeiros a elas’” (THOMAS, 1988, p. 100). Além disso, as sensibilidades educadas dos séculos subsequentes já não tolerariam a terminologia corrente nos campos seiscentistas, onde “cresciam o negro pelo-de-virgem, as damas nuas, o mijo-na-cama, os peidos de égua e as bolas de padre” (THOMAS, 1988, p. 101).

Assim, o século XVII foi um período decisivo na cisão entre uma concepção popular e outra erudita do mundo natural, não apenas em termos formais, mas também no que diz respeito ao conteúdo, já que, a partir da nova epistemologia, muitas noções

abalizadas pelas tradições populares foram postas de lado. Esse abismo entre as concepções popular e erudita alargou-se ainda mais com o uso da terminologia latina para classificar plantas e animais, tornando tais classificações códigos verdadeiramente indecifráveis para os leigos. Com isso, nota-se que não apenas o conhecimento religioso, como também o vulgar foi excluído dessa nova vocação da ciência, mais restritiva, e, portanto, também mais elitista, pois reservada apenas aos doutos.

Os novos esquemas classificatórios tinham, pois, a pretensão de uma redução pelo método, este aqui entendido no sentido cartesiano estrito: o de um meio a partir do qual se usaria a razão em sua plenitude, e, ainda, que permitiria ao homem conceber mais nítida e distintamente todo e qualquer objeto. (DESCARTES, 2012, p. 12). Por esse motivo, o caráter altamente restritivo da história natural em sua taxonomia, com a limitação a partir de categorias, do que se deve saber sobre as plantas e animais.

Para Foucault, a diferença essencial entre as epistemologias que vigoraram antes e depois do século XVI está justamente nessa *falta*.

Toda a semântica animal ruiu como uma parte morta e inútil. As palavras que eram entrelaçadas ao animal foram desligadas e subtraídas: e o ser vivo, em sua anatomia, em sua forma, em seus costumes, em seu nascimento e em sua morte, aparece como que nu (FOUCAULT, 2000, p. 177).

A história natural se constituiu, pois, a partir dessa linguagem asséptica, que não jazia ao lado das coisas, mas, pelo contrário, apenas como artifício poderia garantir um certo grau de racionalidade, pois, por mais que o enquadramento significasse uma redução no universo de coisas a serem conhecidas, ele significava também um saber mais rigoroso, e portanto, mais qualificado.

Um bom exemplo desse processo de “enquadramento” do saber é a diferença assinalada por Foucault entre Aldrovandi, com sua *História das serpentes e dos dragões*, meio século antes, e Jonston, com *História natural dos quadrúpedes* (que se estima ser de 1657). Talvez, pondera o filósofo, Jonston não soubesse mais que Aldrovandi. Talvez, quem sabe, até o oposto fosse verdadeiro. Por que então se tem a impressão de que o segundo supera o primeiro? A resposta é simples, e aponta precisamente para o recorte epistemológico proposto pelo século XVI:

Este [Aldrovandi], a propósito de todo animal estudado, desenvolvia, e no mesmo nível, a descrição de sua anatomia e as maneiras de capturá-lo; sua utilização alegórica e seu modo de geração; seu *habitat* e os templos de suas lendas; sua nutrição e a melhor maneira de torná-lo saboroso. Jonston subdivide seu capítulo sobre o cavalo em 12 rubricas: nome, partes anatômicas, habitação, idades, geração, vozes, movimentos, simpatia e antipatia, utilizações, usos medicinais (FOUCAULT, 2000, p. 177-178).

É, portanto, a partir de uma “taxonomia *universalis*”, termo que, mais tarde, Foucault atribuirá à obra de Lineu, que se busca encontrar em cada animal as mesmas distribuições e a mesma ordem presentes em todo o resto da natureza. Para Thomas, não obstante o caráter ainda antropomórfico dessa busca, os novos modos de classificação representariam um tipo de avanço em relação ao velho antropocentrismo, porque, em vez de definir os animais a partir de sua comestibilidade, beleza ou utilidade, a noção de estrutura, explorada pela idade clássica, fundava apenas uma distinção entre as espécies. (THOMAS, 1988, p. 79)

A generalidade de tal distinção dava-se, ora a partir de uma articulação horizontal que levava do indivíduo singular ao geral, ora a partir de uma articulação vertical, indo da substância à qualidade: “No seu cruzamento reside o nome comum; numa extremidade, o nome próprio, na outra, o adjetivo” (FOUCAULT, 2000, p. 137). Cada nome vincula-se, então, a uma série de atributos, capazes de caracterizar – a partir mesmo da nomenclatura – todos os indivíduos que igualmente o contêm. As sucessivas articulações da linguagem, “que permitem dar um só nome a várias coisas, efetuaram-se seguindo o fio destas figuras fundamentais que a retórica conhece bem: sinédoque, metonímia e catacrese (ou metáfora, se a analogia é menos imediatamente sensível)” (FOUCAULT, 2000, p. 160).

Aqui, como assinala Foucault, a ideia de arbitrariedade na escolha da série dos atributos gerais é ambígua, uma vez que, se por um lado não é natural o modo como os signos foram estabelecidos, por outro, o arbitrário permite que a natureza se ofereça como de fato ela é (FOUCAULT, 2000, p. 85-86). Ferreira (1972) lembra que Lineu substituiu a designação então corrente de quadrúpedes para mamíferos, porque as mamas eram o “caráter universalmente constante” na grande maioria dos animais dessa classe. O naturalista acredita que além “deste possuem outros caracteres distintos que lhe devem pertencer segundo um sistema natural e não arbitrário” (FERREIRA, 1972, p. 68).

Esse sistema, constituído, agora nas palavras de Foucault, “por uma espécie de triagem pré-linguística” (FOUCAULT, 2000, p. 190), além de arbitrário em seu ponto de partida, por negligenciar aqueles aspectos marginais à estrutura privilegiada, travava, afinal, uma relação muito mais dura entre as palavras e as coisas, uma vez que, as relações de coordenação e de subordinação estavam tão bem estabelecidas, que dificilmente a nomenclatura teria, nesse cenário, alguma mobilidade. Como diria Foucault, as palavras deixaram de ser figuradas para se tornarem próprias (FOUCAULT, 2000, p. 161), em um ato, sem dúvida, violento, uma vez que atribuir um nome às coisas, significava, ao mesmo tempo, estabelecer aquilo que deveriam ser.

O desdobramento linear da linguagem permitia, então, que, por meio de uma estrutura restritiva, o visível se transcrevesse nas palavras. O saber *quadriculado* dos séculos XVI e XVII ia ao encontro dessa ambição, tendo em vista o modo como os seres eram então encadeados e ordenados, simultaneamente, conforme o olhar e o discurso. O gabinete de história natural e o jardim, segundo Foucault, são exemplos dessa exposição “em quadro” das plantas e animais (FOUCAULT, 2000, p. 180). E, de fato, Thomas relata que, embora a floricultura doméstica já existisse em pequena escala, foi no início do século XVII que se deu a chamada “Revolução da Jardinagem”, quando cada espécie vegetal se tornava uma curiosidade para as classes mais abastadas. “Os fidalgos enviavam mensageiros à metrópole em busca de sementes ou plantas, tal como o faziam para a última moda em roupa” (THOMAS, 1988, p. 268).

A exibição da diversidade, seja nos museus ou nos jardins, é fundamental para a história natural, porque nela, segundo Foucault, seu objeto “é dado por superfícies e linhas, não por funcionamentos ou invisíveis tecidos” (FOUCAULT, 2000, p. 188), como acontecerá mais tarde, a partir de Cuvier. Em outras palavras, a idade clássica deixou suspensa a espessura do corpo, funcionando como uma espécie de intervalo entre o Renascimento e a modernidade, no que tange a esse aspecto.

No entanto, do mesmo modo que a noção de uma natureza emancipada superou, em grande medida, uma teologia que vinculava Deus e o homem a todos os acontecimentos, não tardou que se expusesse também a “contradição entre uma ciência demasiado arraigada ao velho primado da astronomia, da mecânica e da

óptica e uma outra que já suspeita sobre o que pode haver de irreduzível e de específico nos domínios da vida” (FOUCAULT, 2000, p. 173).

Georges Cuvier reclama, em seu *Discurso sobre as revoluções na superfície do Globo*, uma história natural que acompanhe a marcha de seu tempo, uma vez que a teoria da Terra de sua época lhe parece tão atrasada quanto uma filosofia que acreditava ser a Lua grande como o Peloponeso, embora a eles tenham se seguido Copérnico, Kepler e Newton. E “por que”, demanda ele, “a história natural não pode ter ela também um dia o seu Newton?” (CUVIER, 2012, não paginado). Essa nova mudança epistemológica que então se anunciava, uma segunda quebra de paradigmas no terreno da ciência, relacionou-se, mais uma vez, com uma reorganização no campo do saber.

Segundo Foucault, a conservação de documentos escritos, catálogos e inventários, a instauração de arquivos e a reordenação de bibliotecas aponta para uma nova sensibilidade em relação ao tempo e à espessura da história, que, aos poucos, estende-se às representações que fazemos do mundo natural e dos próprios homens. A “violência irruptiva do tempo” (FOUCAULT, 2000, p. 181) *faz recuar a representação em face da necessidade*, aqui tida como o “reverso metafísico da consciência” (FOUCAULT, 2000, p. 289). É a vida que se recusa a se entregar ao pensamento.

O desnível entre a representação e a realidade abriu caminho para novas definições do animal. Este, agora, considerado em sua própria complexidade, afinal, percebera-se, como apontava Buffon já no século XVIII, que “uma única parte da história natural, como a história dos insetos ou a história das plantas, basta para ocupar vários homens” (BUFFON, 2012, p. 3-4). Por esse motivo, o autor considerava que, se confrontados com a variedade de coisas que se pode saber sobre o mundo natural, sentimo-nos espantados, em um misto de admiração e humilhação, diante da profusão de tipos nele existentes.

A atenção voltada à natureza ainda não significava, no entanto, a consolidação de uma relação mais generosa com os animais. Segundo Keith Thomas, no início do período moderno, todo o esforço humano voltava-se para o controle da natureza, mesmo sendo esta considerada em sua autonomia. Contudo, é preciso observar que, neste momento histórico, tal objetivo já não se dava *sem controvérsias*. A própria história natural pusera em xeque algumas das percepções antropocêntricas da época, levando o homem a rever seu lugar no mundo e seu relacionamento com as outras espécies. “Uma nova preocupação com os sofrimentos dos animais viera à luz; e, ao invés de continuarem destruindo as florestas e derrubando toda árvore sem valor prático, um número cada vez maior de pessoas passava a plantar árvores e a cultivar flores para pura satisfação emocional” (THOMAS, 1988, p. 289). Conforme constata Thomas, esses processos pertenciam a uma modificação mais ampla e mais complexa na relação do homem com o mundo natural, que começa a se operar em fins do século XVIII e se intensifica com o passar do tempo, tornando secundárias concepções amplamente aceitas e criando novas sensibilidades.

Michel Foucault observará, por sua vez, sob uma luz mais filosófica, o espaço aberto, nesse mesmo período histórico, à transposição gradual de uma classificação taxinômica fundada no atributo para uma definição do mundo natural a partir da ideia de *organização*. Georges Cuvier, para quem a anatomia era a base essencial de todas as ciências que estudavam corpos organizados (CUVIER, 2012, p. 2-3), marcará essa passagem – a de uma ordenação fundada em uma “homogeneidade funcional” (FOUCAULT, 2000, p. 364-365) que suporta as identidades em segredo: “[...] as diferenças proliferam na superfície, enquanto em profundidade elas se desvanecem,

se confundem, [...] e se aproximam da grande, misteriosa, invisível unidade focal de que o múltiplo parece derivar como que por uma dispersão incessante” (FOUCAULT, 2000, p. 370). Essa unidade focal é a vida – o que funda a possibilidade de uma biologia, isto é, uma ciência da vida.

Como mostra Foucault, a história natural havia sido o pressuposto das pesquisas sustentadas na possibilidade de uma ordem constante, como aquelas sobre a existência dos gêneros, a estabilidade das espécies e a transmissão dos caracteres através das gerações, constituindo como “[...] descritível e ordenável ao mesmo tempo todo um domínio de empiricidade” (FOUCAULT, 2000, p. 219). Já a biologia tornava-se o pressuposto de que “os seres vivos, porque vivem, não podem mais formar um tecido de diferenças progressivas e graduadas; devem concentrar-se em torno de núcleos de coerência perfeitamente distintos uns dos outros e que constituem diferentes planos para manter a vida” (FOUCAULT, 2000, p. 376). Por esse motivo, é tão comum a essa ciência o estudo das coerências anatômicas, das compatibilidades fisiológicas, e também dos elementos exteriores ao corpo; em suma, das condições de vida de cada ser.

Novamente, inaugura-se uma esfera de visibilidade, com diversas ressonâncias no campo do saber. O nascimento da paleontologia é uma delas. É certo que, já antes de Cuvier, fósseis haviam sido encontrados na Inglaterra e até mesmo no Brasil. Ferreira (1972) informa uma descoberta desse gênero, no sertão do país, entre 1770 e 1771, quando mineiros lavravam o fundo do rio para retirarem ouro. Acharam, segundo o naturalista, uma “costela de seis palmos de comprimento e um de largura”, “um dente mandibular inteiro com a sua raiz e sua coroa”, com “um palmo de comprimento e outro de largura”, além de “um fragmento de maxila inferior que apesar de quebrada deixava ver dois alvéolos” com dois dentes (FERREIRA, 1972, p. 73).

No entanto, a diferença essencial dessa descoberta para aquelas posteriormente feitas pela paleontologia pode ser resumida pelo comentário final de Ferreira acerca do fóssil brasileiro: “Estes dentes foram mostrados aos cirurgiões Laureano Palhares e Domingos Ferreira que lhes pareceram *ter muita analogia com os do humano*” (FERREIRA, 1972, grifos meus). Não existia então a relação secreta do corpo com as suas próprias partes, e dele com seu ambiente, que tornariam possível “reconhecer um gênero e distinguir uma espécie por um único fragmento de osso” (CUVIER, 2012, p. 5), nas palavras de Cuvier.

A biologia de Cuvier, com sua anatomia comparada, abria caminho ainda para a noção de evolução orgânica, plenamente desenvolvida em Charles Darwin, para quem a constituição das formas atuais de vida estaria sujeita à natureza do organismo e também das condições de sobrevivência (DARWIN, 1997). A teoria darwiniana da mutabilidade das espécies redesenhava o temeroso limite entre homens e animais, já que, segundo o próprio Darwin, sucedia-se o que, para a época, era o mais improvável, uma vez que “nada parece ser mais difícil do que acreditar que os mais complexos órgãos e instintos foram aperfeiçoados, não por meios superiores, embora análogos à razão humana, mas pelo acúmulo de inumeráveis pequenas variações, cada uma vantajosa para o indivíduo que a possui” (DARWIN, 1997, p. 379).

Segundo a historiadora Hilda Kean, embora a *Origem das espécies* só tenha sido publicada em 1859, a partir de 1830 já era possível sentir as ressonâncias da ideia de um *continuum* entre a existência de homens e animais. “Escrevendo em 1837, ele sugeria que estes eram 'nossos companheiros na respiração, na dor, na doença, na

morte, no sofrimento e na fome – [...] eles devem partilhar nossa origem em um ancestral comum – todos devemos ser misturados” (KEAN, 1998, p. 70-71). A citação que Thomas faz de Darwin, resume a questão: “Tendo provado que os corpos de homens e seres brutos são de um só tipo, é quase supérfluo considerar as mentes” (THOMAS, 1988, p. 110).

Como assinala Foucault, a constituição dessa “historicidade viva”, isto é, da noção de que cada espécie animal tem sua própria história, cujo devir é marcado pela tentativa constante de sobrevivência, teve grandes consequências para o pensamento europeu, especialmente no que tange à figura da animalidade. “A besta, cuja grande ameaça ou estranheza radical tinham ficado suspensas e como que desarmadas no final da Idade Média ou pelo menos ao cabo do Renascimento, encontra, no século XIX, novos poderes fantásticos” (FOUCAULT, 2000, p. 382) por encenar a vida no que ela tem de enigmática, desbancando assim a primazia do reino vegetal na esfera da representação.

A vida como potência é afinal o elo dessa grande cadeia dos seres – se é que se pode ainda chamar de cadeia essa esfera de representação descontínua e desordenada –, ela é o núcleo comum a todos os animais, inclusive aos homens, estes também com sua própria história de evolução e de luta pela sobrevivência. Seu lugar, no entanto, não é apenas privilegiado, “mas ordenador do conjunto que eles formam” (FOUCAULT, 2000, p. 341).

A segunda virada do pensamento ocidental e o limiar de nossa modernidade estão justamente nesse lugar de ordenação, ou melhor, na delimitação de tal lugar. Se por um lado, o homem é histórico, e se, por outro, ele produz sua própria história, então temos na figura humana um “duplo empírico-transcendental”, nos termos de Foucault: o homem é aquele que, a um só tempo, é sujeito e objeto da pesquisa científica. Segundo ele, o “‘humanismo’ do Renascimento, o ‘racionalismo’ dos clássicos podem realmente ter conferido um lugar privilegiado aos humanos na ordem do mundo, mas não puderam pensar o homem” (FOUCAULT, 2000, p. 439).

E não puderam, principalmente, pensá-lo em sua totalidade, pois, se a idade clássica tentava trazer à luz ao humano apenas sob seu aspecto racional, no “*cogito* moderno, trata-se, ao contrário, de deixar valer, na sua maior dimensão, a distância que, a um tempo, separa e religa o pensamento presente a si, com aquilo que, do pensamento, se enraíza no não pensado” – tarefa infinita, pois deve abordar, simultaneamente, o pensamento e o que o articula, na “nervura inerte do que não pensa” (FOUCAULT, 2000, p. 447). Se para a idade clássica o imperativo é uma consciência transparente a si, na modernidade, a transparência torna-se opacidade, e a ordem do dia é ao menos percebê-lo.

O impensado é aqui a salvação e a obscuridade – “um pouco a sombra projetada do homem surgindo no saber; um pouco a mancha cega a partir da qual é possível conhecê-lo” (FOUCAULT, 2000, p. 450-451). Por isso, as noções de racionalidade e objetividade como representações precisas do mundo – tão caras à idade clássica – passam a ser consideradas tentativas (ideológicas) de certos grupos para tornar universal aquilo que é particular. A distância entre a realidade e aquilo que é acessível ao humano está, pois, nele mesmo, em sua condição finita e histórica, embora seja também nessa distância que a constituição de qualquer saber seja possível.

Temos, então, segundo Foucault, essa nova figura sob o velho nome de homem, a partir do instante em que o sujeito e o objeto, na constituição do saber, já não são duas esferas indistintas. Em um primeiro momento, essa desconstrução

desempenhou um papel importante “para reanimar a boa vontade fatigada dos humanismos” e “renascer as utopias de um acabamento” (FOUCAULT, 2000, p. 360, 361), como o fizeram, por exemplo, o marxismo e seus herdeiros. O impensado seria a esfera da liberdade, na medida em que nossa consciência seria marcada pela alienação. No entanto, esses eram ainda projetos com a ambição iluminista da emancipação humana, a partir daquela esfera interior, embora artificialmente forjada, denominada *cultura*. E, justamente em sua artificialidade, a cultura ainda se sobrepunha à natureza – não à toa, para Marx, o trabalho seria aquilo que diferenciaria homens de animais.

Talvez, ecoando a persistência da cisão homem/ mundo natural a partir daquela entre cultura e natureza, o processo de uma empatia mais profunda com os animais foi bastante gradual. Thomas nota que no “início do período moderno, mesmo os naturalistas viam o mundo de uma perspectiva essencialmente humana e tendiam a classificá-lo menos com base em suas qualidades intrínsecas que na sua relação com o homem” (THOMAS, 1988, p. 163), a partir das seguintes categorias de definição mais recorrentes: comestíveis e não comestíveis; ferozes e mansos; úteis e inúteis.

Na verdade, essa primeira experiência moderna de ver no homem um objeto de sua própria episteme parece ter-se limitado (se é que uma ruptura com tamanha repercussão pode ser dita limitada) a inspirar, pela passagem da representação à interpretação, uma nova ética em relação à produção do saber. Nas palavras de Foucault, ela implicou um imperativo ao próprio pensamento, fosse ele “cunhado sob as formas de uma moral, de uma política, de um humanismo, de um dever de se incumbir do destino ocidental” (FOUCAULT, 2000, p. 451-452) – o essencial, então, é que o saber promovesse a transformação acerca daquilo que se refletisse.

Desconstrução considerável, mas não tão virulenta quanto aquela por vir, embora já pulsante nas obras de Nietzsche, para quem se tornará impossível deixar herdeiros ou formar correntes: seu legado está no inquietante questionamento do que pode a linguagem humana, e qual é o tributo pago por nossa natureza animal para sustentarmos uma moral que afasta o homem de sua potência primária. Vemos aqui uma radicalização do surgimento, no século XVIII, daquilo que Keith Thomas chamou de “romântico *point de vue spectaculaire*”, este, “deliciado com a diversidade do mundo e relutante em julgá-lo por padrões humanos” (THOMAS, 1988, p. 83). Nesse sentido, a própria ideia de *interpretação* ganha novos contornos e dá ao homem outras possibilidades de se relacionar com o mundo natural, e obviamente com os animais, uma vez que se questiona o estatuto de verdade.

Como afirma Nietzsche, a criação desse estatuto de verdade só se torna possível conforme esquecemos o mundo primitivo das metáforas – “massa de imagens surgindo, num turbilhão ardente, da capacidade original de imaginação humana” (NIETZSCHE, 2001, p. 72) – e operamos a partir de conceitos já muito distantes da singularidade de cada elemento existente no mundo. O antropomorfismo das nossas representações traveste-se de neutralidade, e dá ao homem poucas chances de uma experiência mais livre, mais poética em relação aos demais seres.

Já lhe custa bastante reconhecer que o *inseto* e o *pássaro* percebem um mundo completamente diferente daquele do homem e que a questão de saber qual das duas percepções do mundo é a mais exata é uma questão totalmente absurda, visto que para respondê-la já se deveria avaliar com a medida da percepção exata, quer dizer, com *uma medida não existente*. Mas me parece sobretudo que a “percepção exata” – que significaria isto: a expressão adequada de um objeto ao sujeito – é um absurdo contraditório:

porque entre duas esferas absolutamente diferentes, como o sujeito e o objeto, não há causalidade, não há exatidão, nem expressão, mas quando muito uma *relação estética*, quero dizer uma transposição insinuante, uma tradução balbuciente em uma língua totalmente estranha: isto porque *falta de qualquer modo uma esfera e uma força intermediária para compor livremente e imaginar livremente* (NIETZSCHE, 2001, p. 72, grifos meus).

Segundo Foucault, para que o pensamento desperte destos sono tão profundo, experimentado até mesmo em seus momentos de vigília, para “chamá-lo às suas mais matinais possibilidades”, é preciso, antes de tudo, destruir seus fundamentos no “quadrilátero antropológico” (FOUCAULT, 2000, p. 472), isto é, nesse ponto de cruzamento que sempre fez do homem o lugar de convergência entre as palavras e as coisas. E, àqueles cujo projeto é falar da libertação do homem ou até mesmo de sua essência, àqueles que pretendem partir dele ou nele chegar para se ter acesso à verdade, aos que não querem formalizar sem antropologizar, Foucault acredita só se poder opor um riso silencioso (FOUCAULT, 2000, p. 473).

Portanto, mesmo a noção da vida em estado puro seria, agora na opinião de Derrida, uma ficção, transformada em mero conceito pela filosofia: “Essa história, não será a que se conta o homem, a história do animal filosófico, do animal para o homem-filósofo?” (DERRIDA, 2002, p. 47). E qual, afinal, é a ética que se pode formular em relação a essa ficção que é a vida?

Foucault nos mostra que a modernidade inaugura um novo tipo de ética, para além das morais religiosas ou daquelas ligadas a um princípio de ordenação, que prevaleceram no Ocidente desde a Antiguidade. A ética moderna, antes de se voltar para a sociedade, aloja-se no interior do pensamento, em direção ao impensado: “[...] é a reflexão, é a tomada de consciência, é a elucidação do silencioso, a palavra restituída ao que é mudo, o advento à luz dessa parte de sombra que furta o homem a si mesmo, é a reanimação do inerte, é tudo isso que constitui, por si só, o conteúdo e a forma da ética” (FOUCAULT, 2000, p. 452).

Nossa responsabilidade estaria, portanto, em tornar visível o que até então permanecera na obscuridade, e é justamente nessa distância que, em grande medida, funda-se o discurso de zelo em relação aos animais. *Can they suffer?* Foi a pergunta posta por Jeremy Bentham no século XIX, que norteou, até nossos dias, boa parte das respostas sobre o que jaz para além da mudez animal. Segundo Kean, “[...] a distinção entre homens e animais era irrelevante se ambos fossem definidos por possuírem sentimentos. Mas tratar bem os animais tornou-se ele próprio um ato de distinção entre homens e animais” (KEAN, 1998, p. 70)

Além disso, se antes não havia qualquer constrangimento no uso da razão, a qual servia como guia confiável para a emancipação do intelecto como forma de emancipação da natureza, agora, o mundo *não humano*, ele sim, guarda o segredo da liberdade. Indecifrável, devemos acrescentar. Apenas pressentido. Esse é um processo de construção de sensibilidade necessário para que se possa refazer na modernidade a pergunta acerca da vocação prometeica do homem. Mais ainda: o discurso de preservação do não humano somente pode ser afirmado no momento histórico em que a ideia de autonomia do homem é reconfigurada de modo radical. Em poucas palavras, continuamos *destacados* do mundo natural, porém isso agora não é mais uma boa notícia.

E é, talvez, também um ponto de partida para que se desvaneça, sob alguns aspectos, o esforço tão peculiar à modernidade para que o outro do homem torne-se

o mesmo que ele – uma atitude ética pouco explorada até mesmo pelos grupos de proteção animal. Conforme nos diz Derrida, com “essa questão ('Can they suffer?'), não tocamos nesse bloco de certeza indubitável, nesse fundamento de toda a segurança que se poderia procurar por exemplo no cogito, no 'Penso, logo sou'” (DERRIDA, 2002, p. 55). Em outras palavras, não se penetra, com isso, no coração do humanismo, não se desloca, enfim, o ponto central – mas também cego – em que se encontram as palavras e os bichos. Mas, afinal, seria possível fazer de outro modo?

Artigo recebido em 09/03/2015 e aprovado em 08/09/2015.

REFERÊNCIAS

BUFFON, Leclerc, Comte de. *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roi*. Tome Premier. Premier Discours. Disponível em: <<http://www.buffon.cnrs.fr/>>. Acesso em: 27 ago. 2012.

CUVIER, Georges. *Discours sur les révolutions de la surface du globe: et sur les changements qu'elles ont produits dans le règne animal*. Paris: E. D'Ocagne, 1830. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/>>. Acesso em: 14 set. 2015.

DARWIN, Charles. *On the origin of species: by means of natural selection or the preservation of favoured races in the struggle for life*. Londres: Elecbook, 1997. Baseado na primeira edição, publicada por John Murray, Londres, 1859.

DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. São Paulo: Ed. Unesp, 2002.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/discurso.pdf>>. Acesso em: 6 maio 2012. p. 12.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem filosófica pelas capitânicas do Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. Memórias. Zoologia botânica. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1972.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KEAN, Hilda. *Animal rights: political and social changes in Britain since 1800*. Londres, Reaktion Books, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *O livro do filósofo*. São Paulo: Centauro, 2001.

PERKINS, David. *Romanticism and animal rights: 1790-1830*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003.

THEVET, André. *As singularidades da França Antártica*. São Paulo: Edusp, 1978.

THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.