

Relendo o animal, da metáfora domesticada à alteridade radical

Doutorando Fábio Prikladnicki¹ (UFRGS)

Resumo:

Bobby é o nome do cão que costumava saudar Emmanuel Lévinas e seus companheiros em um campo de prisioneiros na Alemanha nazista. “Para ele [...] nós éramos homens”, escreveu o filósofo em “Nom d’un chien ou le droit naturel”, que se apresenta como um texto-chave ao sugerir que o cão não seja lido como metáfora – ele seria, literalmente, um cão. Será isso possível? A presente comunicação argumentará em favor de uma noção de figuratividade que possibilite uma leitura a contrapelo do animal na literatura a partir de uma revisão do papel da metáfora na construção dos limites entre o homem e o animal. A noção aqui reivindicada solicita que o tropo seja decifrado responsavelmente, reinscrevendo o imperativo ético.

Palavras-chave: animal, alteridade, ética, metáfora, desconstrução

“Um tigre não proclama sua tigridade...”
(Wole Soyinka)

1 O zoológico humano

Um dos marcos da história do zoológico moderno celebrou, no ano passado, o seu centenário. Inaugurado em 1907, em Hamburgo, na Alemanha, o Tierpark Hagenbeck foi o primeiro zoológico a dispensar o uso de grades, valendo-se de fossos e outros dispositivos menos visíveis para isolar os animais, aproximando a experiência do público à de observá-los em seu habitat supostamente natural. O formato, elaborado no século XIX pelo comerciante de animais selvagens e empreendedor do ramo zoológico Carl Hagenbeck, tornou-se o modelo adotado até hoje pela maioria dos parques no mundo ocidental. A parte mais surpreendente da história, como revela Rothfels (2002) em um estudo sobre o nascimento do zoológico moderno, é que boa parte do *know how* de Hagenbeck foi adquirido a partir de sua experiência exibindo, em meados da década de 1870, seres humanos de lugares e culturas distantes, como nativos do Sudão, Lapônia e Sri Lanka, para encanto do público europeu¹. Eles podiam ser observados em suas vestimentas típicas, realizando atividades rotineiras, da cozinha à caça. O problema de trabalhar com seres humanos, como Hagenbeck veio a descobrir, era sua capacidade de se adaptar a novas maneiras, aprendendo línguas, apropriando-se de hábitos e, assim, acabando com a ilusão de que eram exemplares puros de suas culturas. Com o crescente desinteresse do público, Hagenbeck, por fim, decidiu voltar-se exclusivamente para a exibição de animais. A questão que sua experiência deixa no ar é: que estranha zoo-lógica é essa que rege a cisão entre o humano e o não humano, insinuando-se como um fosso natural entre aquele que está na posição de observar e aquele que é observado?

Recontar a história dos animais e reler os textos literários e culturais que os colocam em cena tem sido um gesto de força crescente que tomou forma efetiva, se for necessário estabelecer um marco cronológico, em torno da virada para o século XXI (o estudo de Rothfels sobre o zoológico moderno, por exemplo, é de 2002). Pode parecer um filme que todo mundo já viu: tem sido assim com as reivindicações sócio-teóricas de gênero, de raça e de localidade. Tudo isso parece indicar que os animais são a mais nova alteridade disponível no cardápio acadêmico, à espera de pesquisadores famintos por teorizá-los. A resposta é “sim” e “não”. “Sim”, em resumo, porque há

¹ Citado em Palmeri (2006).

algo em comum entre a maneira como foram historicamente rebaixados mulheres, negros, povos colonizados e animais. E “não”, ao mesmo tempo, porque o caso dos animais apresenta mais diferenças com relação aos outros casos mencionados do que as diferenças já presentes entre eles. Em outras palavras, são necessárias categorias de investigação que vão além das já disponíveis e que incluem uma reflexão sobre o seguinte problema: que tipo de compromisso tem a investigação literária com a alteridade quando essa alteridade não pode se representar dentro dos sentidos de representação de que dispomos até o momento?

Os animais, de Aristóteles a Lévinas, mas também antes e depois deles, têm sido caracterizados essencialmente pela falta: seriam seres desprovidos de razão, de capacidade moral, de sentimento, etc. Em tudo isso, a implicação é que os animais seriam desprovidos de linguagem e, portanto, desprovidos de *logos*. Segue-se daí, para a quase totalidade dos filósofos, que nosso compromisso ético – nós, humanos – com os animais não humanos acabaria limitado pelo estatuto ontológico concedido a eles. Isso é apenas o início do problema.

Dois fatores explicam, a meu ver, a emergência do que vem sendo chamado de “a questão do animal” (WOLFE, 2003; CALARCO, 2003) nos estudos comparados, em um esforço mais ou menos paralelo e não unívoco entre (principalmente) a teoria literária e a filosofia. São fatores sociais, diríamos “externos”, aos quais correspondem fatores “internos”, ou seja, teorizações que procuram dar conta daqueles fenômenos sociais. De um lado, a crescente preocupação com o meio ambiente, a exemplo de tópicos que têm pautado a sócio-política internacional nos últimos anos, talvez não mais do que na última década: a mudança climática, a assimetria entre o crescimento da população e a produção de alimentos, a busca por fontes de energia alternativas, a ameaça da escassez de água, etc. Essa nova realidade, em que a natureza palpável responde às ações do homem, tornando necessário repensar sua postura, tem inspirado uma linha de investigação literária e cultural chamada de ecocrítica, na qual os animais têm papel, senão de destaque, pelo menos garantido.

O segundo fator social é o avanço de pesquisas científicas, da robótica à genética, que têm colocado em pauta, mais do que nunca e em novo contexto, os limites entre o humano e o inumano. O Encontro Anual da Associação Americana de Literatura Comparada, em 2006, foi sintomaticamente intitulado “O humano e seus outros”. Entre os temas dos simpósios estavam “O animal em um mundo pós-humano”, “O outro animal na literatura, nas artes e na cultura” e “Animais e globalização”. Não é à toa, também, que uma autora como Haraway (1991) esteja igualmente preocupada com animais e ciborgues. Ambos fazem parte de uma possibilidade de resposta ao mesmo problema: o que é o humano hoje e o que não é (um, evidentemente, não pode ser pensado de forma isolada do outro)? Além disso, em certo ponto, os dois fatores sócio-teóricos mencionados podem se encontrar, como quando Greg Garrard afirma que “a definição mais ampla do objeto da ecocrítica é a de estudo das relações entre o humano e o não-humano, ao longo de toda a história cultural humana e acarretando uma análise crítica do próprio termo ‘humano’” (GARRARD, 2006, p. 16).

Independentemente das filiações disciplinares às quais se queira ou não se associar, a questão do animal parece ter se consolidado como um campo de investigação à parte, embora necessariamente interdisciplinar. A virada para a década de 2000 assistiu, a esse respeito, uma explosão de novas teorizações. Muitas delas, como a que sublinharei, são movidas, em parte, pela convicção de que a recolocação dos animais na pauta da ética filosófica, conforme proposta por autores como Paul Singer, na década de 70, embora importante, é insuficiente para pensar a questão de modo mais complexo. Um exemplo notório é o conceito de “especiesismo”, cunhado por Singer (2004) para designar um suposto “racismo” dos seres humanos com relação a outras espécies e que, desde então, ajudou a fundamentar os discursos modernos dos direitos dos animais, do vegetarianismo, entre outros. Um dos problemas dessa abordagem é que ela é rápida em fechar um debate que deveria, pelo contrário, ter aberto: pretendendo reafirmar que a diferença entre humanos

e animais é de escala, e não de tipo, o resultado prático acaba sendo o inverso. Daí a importância de uma arqueologia do discurso sobre as espécies, como a que propõe Agamben (2004). Escrevendo a respeito de Lineu, o pesquisador sueco que viveu no século XVIII e fundou a taxonomia moderna, Agamben sugere que o *Homo sapiens*

não é nem uma espécie definida, nem uma substância; é, antes, uma máquina ou um dispositivo para produzir o reconhecimento do humano. [...] É uma máquina ótica construída a partir de uma série de espelhos nos quais o homem, olhando para si mesmo, vê sua própria imagem já deformada nas características de um macaco. O *Homo* é um animal constitutivamente “antropomorfo” [...], que deve reconhecer a si mesmo em um não-homem para ser humano (AGAMBEN, 2004, p. 26-27)².

Se isso torna mais complexas as decisões em torno da ética prática, por outro lado fornece ferramentas mais poderosas para a crítica cultural. Um dos problemas dos “direitos dos animais” é que “seu quadro filosófico permanece essencialmente humanista [...], apagando assim a própria diferença do outro animal que os direitos dos animais procuravam respeitar em primeiro lugar” (WOLFE, 2003, p. xii). Mas não apenas isso. As teorias que têm se posicionado como uma crítica ao humanismo, como o estruturalismo e o pós-estruturalismo, também permanecem majoritariamente antropocêntricas, como sustenta Matthew Calarco:

Esta situação é um tanto estranha, pois seria de se presumir que a teoria pós-humanista, que toma o questionamento do humanismo metafísico como um de seus pontos de começo primários, estaria bastante interessada no tópico do outro animal. Afinal, que figura tem sido empregada mais insistente e consistentemente por pensadores na tradição ocidental para marcar o limite exterior do humano do que “o animal”? (CALARCO, 2003 [documento eletrônico]).

É a partir desse quadro de referência que pretendo trabalhar a hipótese de que o rebaixamento histórico do animal retorna, nos textos literários e culturais, na forma de metáfora: ao reler algo que foi dito **através** da figura animal, descobre-se, no mesmo ato, algo que foi dito **sobre** o animal – o que proponho chamar de uma **leitura a contrapelo**, a expressão em si mesma guardando um aspecto figurado. Assim, quando o escritor nigeriano Wole Soyinka disse, no início da década de 60, que “um tigre não proclama sua tigridade”, ele estava marcando uma posição nos debates em torno da expressão “negritude”³. A proposta era que sua audiência se perguntasse o que a analogia queria dizer a respeito da posição dos negros em um mundo pós-colonial. Uma leitura a contrapelo, no entanto, perguntaria o que a analogia quer dizer a respeito do próprio animal – do **animal enquanto animal**. Não precisamos retornar ao debate sobre a posição da intenção autoral na interpretação: a metáfora é a evidência que autoriza uma leitura, no mínimo, dupla, pois “o animal funciona não apenas como uma metáfora exemplar, mas, dentro do escopo da linguagem retórica, como um tipo de metáfora originária” (LIPPIT, 1998, p. 1113).

2 A domesticação pela metáfora

A hipótese da metáfora como sintoma de um rebaixamento, que deve muito a Derrida (1993), tem, evidentemente, inúmeras implicações no caso dos animais, com as quais me ocupo em pesquisa de doutorado. Aqui, pretendo explorar duas das principais delas: que (1) reler o animal enquanto animal exige rever as estratégias de aproximação da metáfora no texto literário e que (2) essa releitura pressupõe uma reflexão “ética” a respeito de como isso deve ser feito, na forma de uma responsabilidade com o animal enquanto alteridade radical. Para isso, tomarei como guia o texto “Nom d’un chien ou le droit naturel”, de Emmanuel Lévinas, publicado pela primeira vez em 1975, que se tornou paradigmático desde que Llewelyn (1991) tomou-o, em 1991, como ponto de

² As citações de textos em línguas estrangeiras foram, aqui, traduzidas por mim.

³ Sobre a questão, ver Feuser (1988).

partida para uma investigação sobre se haveria lugar para uma alteridade animal na filosofia de Lévinas. Sua resposta foi negativa. Essa é, de fato, a conclusão a que toda leitura da filosofia de Lévinas chegaria: sua ética como filosofia primeira (LÉVINAS, 1988) é, na verdade, primeiramente, uma ética com o outro humano, e, mais especificamente, uma ética com o outro homem. Mas será que é assim também no texto em questão?

Proponho ler “Nom d’un chien” como um texto que guarda uma dupla condição, enquanto texto literário e filosófico. O subtítulo da coletânea na qual ele está reunido (*Difficile liberté*) é “Essais sur le judaïsme”. Trata-se, de fato, de um ensaio, uma crônica mesmo (na edição que consulto, ocupa pouco mais do que quatro páginas). Temos um filósofo escrevendo sobre linguagem figurada e, ao mesmo tempo, valendo-se dessa mesma linguagem em sua própria escrita. A distinção entre figuratividade, tradicionalmente associada à literatura, em oposição à linguagem supostamente literal da filosofia, tem servido ao argumento de que a literatura não seria capaz de produzir conhecimento. A questão é: existiria uma epistemologia da metáfora? Paul de Man acena que sim. Para ele,

a relação e a distinção entre literatura e filosofia não pode ser feita em termos de uma distinção entre categorias estéticas e epistemológicas. Toda filosofia está condenada, na medida em que é dependente da figuração, a ser literária e, como depositária desse próprio problema, toda literatura é em alguma medida filosófica. A aparente simetria destas frases não é tão reconfortante quanto soa, já que o que parece aproximar literatura e filosofia é [...] uma falta compartilhada de identidade ou de especificidade (DE MAN, 1978, p. 30).

A metáfora, como afirma De Man, não é “fonte de embaraço” (Ibid., p. 13) apenas para o discurso filosófico, mas para “todos os usos discursivos da linguagem, incluindo a historiografia e a análise literária” (Ibid.). “Metáfora”, aqui, não deve ser tomada ao pé da letra; ela é (para abusar dessa linguagem) uma metonímia para **figura** ou **tropo**: o que está em jogo é a linguagem figurada de modo geral. Com isso em mente, procurarei isolar trechos do texto de Lévinas que explicitam sua tentativa de ler o animal “literalmente” e examinar de que forma ele é traído por sua própria retórica. Focalizando o problema de sua proposta, será possível reivindicar uma leitura do animal que não seja puramente literal, mas figurada em outro sentido: “des-figurada”, para utilizar o termo de Spivak (2003) que será retomado ao final.

No texto de Lévinas, que tem o tom de um testemunho, somos introduzidos a Bobby, o cão com o qual ele trava contato em um campo de prisioneiros de guerra na Alemanha nazista. Assim ele narra o encontro:

Et voici que, vers le milieu d’une longue captivité – pour quelques courtes semaines et avant que les sentinelles ne l’eussent chassé – un chien errant entre dans notre vie. Il vint un jour se joindre à la tourbe, alors que, sous bonne garde, elle rentrait du travail. Il vivait dans quelque coin sauvage, aux alentours du camp. Mais nous l’appelions Bobby, d’un nom exotique, comme il convient à un chien cheri. Il apparaissait aux rassemblements matinaux et nous attendait au retour, sautillant et aboyant gaiement. Pour lui – c’était incontestable – nous fûmes des hommes. (LÉVINAS, 2006, p. 234)⁴.

Será Bobby uma metáfora? Lévinas não apenas reflete sobre o cão, como propõe, anteriormente a esse trecho narrativo, um protocolo específico de leitura. O texto começa, é preciso lembrar, com a menção a um versículo do livro Êxodo, do Antigo Testamento, que apresenta um

⁴ “E eis que, em meio a um longo período de cativo – por algumas curtas semanas e antes que as sentinelas não o tivessem caçado – um cão errante entra em nossa vida. Ele veio um dia se juntar à turba, de modo que ela retornava do trabalho sob boa guarda. Ele sobrevivia em algum canto selvagem, nos arredores do campo. Mas nós o chamamos de Bobby, um nome exótico, como convém a um cão querido. Ele aparecia nos encontros matinais e nos esperava na volta, saltitando e latindo alegremente. Para ele – isso era incontestável – nós éramos homens.”

imperativo segundo o qual os homens não devem comer a carne animal despedaçada nos campos, deixando-a aos cães⁵. Como entender isso? Certamente de muitas maneiras, mas Lévinas está interessado em apenas uma delas:

Mais, trêve d'allégories! Nous avons lu trop de fables et toujours prenons au figuré le nom d'un chien! Or, aux termes d'une vénérable herméneutique, plus ancienne que La Fontaine, oralement transmise de haute antiquité – l'herméneutique des docteurs talmudiques – le texte de cette Bible, agitée de paraboles, récuserait ici la métaphore: au verset 31 du chapitre 22 de l'Exode, le chien serait un chien. Littéralement un chien! (Ibid., p. 232)⁶.

A inversão na ordem destas citações, aqui, corrige o passo epistemológico operado por Lévinas: é a experiência perante um cão “de verdade” que o faz recusar a metáfora, e não o contrário. O encontro com o animal reivindica uma outra maneira de ler – uma outra maneira de ler o outro quando esse outro é um animal. A hermenêutica de Lévinas é simples e, ao mesmo tempo, ousada: o cão seria, literalmente, um cão. Não poderia, de outra forma, um cão metafórico reassegurar àqueles homens sua humanidade: seria preciso um cão “real”.

Mas é possível ler o animal “literalmente”? Na prática, por algum motivo, Lévinas não cumpre seu protocolo de leitura. Ele se vale de recursos retóricos que não poderiam ser caracterizados de outra forma senão como figurados. Isso aparece em várias partes do texto, notadamente no ato de nomear o cão. O próprio título anuncia que o assunto do ensaio seria o “nome de um cão”, e, no entanto, tudo que é dito a respeito de “Bobby”, o nome, é que se trata de “um nome exótico, como convém a um cão querido”. Ora, todos sabemos que “Bobby” é um apelido bastante comum, principalmente entre falantes de língua inglesa. O que faz de “Bobby” exótico não é a língua, é o cão. “Bobby” é um antropomorfismo, não há nada de literal aqui. Lévinas recusa a metáfora, mas ela resiste. O parágrafo final é exemplar:

Le chien qui reconnut Ulysse sous le déguisement à son retour de l'Odyssée, était-il le parent du nôtre ? Mais non! mais non ! Là-bas, ce fut l'Ithaque et la patrie. Ici, ce fut nulle part. Dernier kantien de l'Allemagne nazie, n'ayant pas le cerveau qu'il faut pour universaliser les maximes de ses pulsions, il descendait des chiens d'Egypte. Et son aboiement d'ami – foi d'animal – naquit dans le silence de ses aïeux des bords du Nil. (Ibid., p. 234-235)⁷.

Mesmo depois de ter reivindicado que “basta de alegorias”, Lévinas está, paradoxalmente, fazendo uma. Ao contrário do cão que reconhece Ulisses, na *Odisséia*, quando ele retorna a Ítaca, Bobby é filiado aos cães do Egito, de onde os hebreus partiram em uma jornada em busca da Terra Prometida. É isso que conta o Êxodo, o livro do Antigo Testamento de onde Lévinas retira o versículo que pretende ler literalmente. Está claro que Bobby cumpre uma função figurada como um cão que – Lévinas não utiliza esta expressão – seria um “cão judeu”. Assim como os hebreus em sua caminhada pelo deserto afora, em busca de uma pátria que não sabiam se um dia viria, os cativos do campo nazista estavam em “lugar nenhum”. Inserido entre a menção ao cão de Ulisses e a menção aos cães do Egito está um dos trechos mais intrigantes do texto, no qual Bobby é referido como “último kantiano na Alemanha nazista”. Um kantiano incompleto, é preciso frisar, pois lhe

⁵ Conforme citado por Lévinas (2006, p. 231): “‘Vous devez être des hommes saints devant Moi: vous ne mangerez point de chair d'un animal déchiré dans les champs, vous l'abandonnerez au chien’”.

⁶ “Mas basta de alegorias! Nós lemos fábulas demais e sempre tomamos como figurado o nome de um cão! Ora, ao termo de uma venerável hermenêutica, mais antiga que La Fontaine, oralmente transmitida da alta antiguidade – a hermenêutica dos doutores talmúdicos – o texto desta Bíblia, agitada de parábolas, recusaria aqui a metáfora: no versículo 31 do capítulo 22 do Êxodo, o cão seria um cão. Literalmente um cão!”

⁷ “O cão que reconheceu Ulisses sob disfarce em seu retorno da *Odisséia* era parente do nosso? Não! não! Lá era Ítaca e a pátria. Aqui não era lugar nenhum. Último kantiano da Alemanha nazista, não tendo o cérebro necessário para universalizar as máximas de suas pulsões, ele descendia dos cães do Egito. E seu latido de amigo – fé de animal – nasceu no silêncio de seus ancestrais das margens do Nilo.”

falta “o cérebro necessário para universalizar as máximas de suas pulsões”. Para Clark (2004, p. 65), a figura adequada para classificar este gesto seria a prosopopéia, “a doação de um rosto àquilo que não tem rosto”. A cruel ironia deste tropo é que não apenas um cão não pode, evidentemente, ser “kantiano”, como tampouco há lugar para os animais na ética de Kant. Para ele, o homem só tem obrigações com quem também é capaz de ter obrigações, categoria na qual não estão incluídos os animais (KANT, 2004). Se os homens devem se abster de maltratá-los, isso é unicamente por que seria degradante para os próprios homens. “Enquanto criaturas da natureza, argumenta Kant, os animais não são fins em si mesmos e, como tais, estão mais perto da categoria das coisas do que das pessoas” (CLARK, 2004, p. 65). Assim, Lévinas repete a violência exercida por toda uma série de filósofos com relação aos animais, caracterizando Bobby pela falta: falta-lhe o cérebro para universalizar máximas à maneira de Kant. Em “Nom d’un chien”, o binarismo humano/animal é indissociável do binarismo literal/figurado, no qual se funda o protocolo de leitura levinasiano. A metáfora domestica, mas ler o animal enquanto animal não é ler literalmente. A proposta de Lévinas falha em reconhecer que o encontro com o animal não está em uma mudança de foco do figurado para o literal: está em uma **des-figuração responsável da figura**.

3 Reinscrevendo o imperativo ético

Mas “responsável” em que sentido? Seria preciso reaproximar os domínios da literatura e da ética. Quando se sugere algo do tipo, costuma-se pensar primeira e, às vezes, unicamente em uma ética “da leitura”, como uma forma de interpretar textos dentro de parâmetros mais ou menos aceitáveis. Não estamos acostumados a pensar em uma ética com relação ao outro representado no texto literário, principalmente porque a posição da crítica com respeito àquilo que lê se dá hegemonicamente nos termos de um **sujeito** frente a um **objeto**, e não de um encontro com a alteridade. Nesse sentido, não seria mesmo uma mudança muito radical pensar o outro como sendo o “texto” ou a “literatura”: o outro, aqui, é o animal que é escrito pelo humano na literatura. Isso requer uma reflexão sobre a base epistemológica que deve fundamentar uma tal postura ética, se é que não se deve questionar a própria necessidade de um fundamento.

Tem havido, nos últimos vinte anos, mais ou menos⁸, uma “dupla virada” decorrente de desenvolvimentos intra e interdisciplinares na literatura e na filosofia, conforme Eskin (2004, p. 557): “Seus esforços combinados [*da literatura e da filosofia*] assinalaram o que veio a ser percebido e referido como uma ‘virada para a ética’ nos estudos literários e, inversamente, uma ‘virada para a literatura’ na filosofia (moral)”. Há, evidentemente, um padrão aqui: nos domínios disciplinares e institucionais da “literatura” e da “filosofia” está em jogo a oposição entre linguagem figurada e literal, conforme aparece em “Nom d’un chien”, e essa dupla condição enquanto literário e filosófico é um elemento crucial para a análise da transição de Bobby da posição de animal para a de metáfora. Em outro diagnóstico sobre a virada ética nos estudos literários, Buell (1999) identifica seis linhas de abordagem, notando, talvez não sem surpresa, que

[n]enhum grande filósofo ético, de Aristóteles a John Rawls, atraiu tanto a atenção daqueles que atualmente ligam literatura e ética quanto Derrida e Foucault atraíram (nenhum deles um eticista em qualquer sentido estrito), com exceção de Lévinas, que pode ser antes chamado de um pensador meta-ético do que propriamente um eticista (BUELL, 1999, p. 11).

Além disso, Derrida pode ser apontado como o autor que chamou a atenção dos envolvidos com os estudos literários para a importância de Lévinas como pensador da ética, da mesma forma como foi Derrida o primeiro a apontar os limites da filosofia levinasiana, entre os quais o de permanecer intersubjetivo-humanista em essência. Pois, se há o cão de Lévinas, há, por outro lado,

⁸ Eskin (2004) estabelece como ponto de partida o número especial da revista *New Literary History* sobre “Literatura e/como filosofia moral”, em 1983.

o gato de Derrida, que é, segundo ele, “um gato real, efetivamente, [...] **um gatinho**. Não é uma **figura** do gato” (DERRIDA, 2002, p. 18, grifos do autor). O ponto de partida é semelhante ao de Lévinas, mas Derrida não reivindica um animal literal; antes, propõe repensar que figuras foram atribuídas aos animais nos textos literários e filosóficos. Agora: como efetuar a mediação entre o animal “real” e o animal “textual”? Todo compromisso com a questão do animal depara-se necessariamente com esse problema, que não comporta uma resposta simples, devendo permanecer como força motriz de uma leitura na qual o animal não seja simplesmente visto como uma metáfora a ser interpretada, mas uma metáfora a ser **pensada**. É nesse momento que a relação sujeito/objeto é substituída pelo encontro com a alteridade. Nós olhamos para os animais, mas, como lembra Derrida, eles também nos olham, e é disso que, segundo ele, parecem ter se esquecido as pessoas que “viram, observaram, analisaram, refletiram o animal mas nunca se **viram vistas** pelo animal” (DERRIDA, 2002, p. 32, grifos do autor).

Esse olhar do animal diz respeito ao “ponto de vista do outro absoluto” (ibid., p. 28). Mas “absoluto” em que sentido? Há, certamente, algo de diferente em se ver visto pelo animal: ele não nos lembra, simplesmente, que somos “homens”, como em Lévinas (e o substantivo masculino de que ele se vale é sintomático do caráter exclusivista de sua inferência); o animal, acima de tudo, sinaliza uma abertura para uma **alteridade radical**. E radical porque a experiência proporcionada pelo encontro com essa alteridade não pode ser igualada por qualquer outra. Dentro do que Derrida chama de alteridade absoluta, o animal é, ainda assim e acima de tudo, um caso **específico**, com todas as implicações da palavra. “Específico”, segundo Houaiss, é aquilo que é “próprio de uma espécie”. Pois justamente o que é “próprio” e o que é “espécie” são questionamentos urgentes no momento em que se desconstrói estes conceitos tão caros à zoológica – que nunca foi a lógica (“própria”) dos animais, mas a velha lógica humanista.

Assim, questionar as figuras “animais” na literatura, em uma leitura a contrapelo, pressupõe um compromisso com essa alteridade radical. Tal leitura reivindica uma reinscrição do imperativo ético, ou melhor, da ética **como** imperativo, para que a questão dos animais não seja reapropriada pela estrutura intersubjetiva antropocêntrica. A responsabilidade que temos com eles quando os lemos enquanto animais é diferente de tudo que se viu até agora em matéria de ética, e aí está também a possibilidade de rever a responsabilidade que temos (junto) com os outros humanos.

A decisão ética, a responsabilidade ética reinventada passa exatamente pela injunção de reavaliar cada situação singular em que a alteridade se apresenta enquanto tal. Aí onde não parece haver solução simples, aí onde as coisas se complicam em face do outro, é que é preciso tomar a decisão da melhor atitude, o gesto mais adequado e mais justo. E de maneira incondicional (NASCIMENTO, 2006, p. 70-71).

Reinscrever a ética, nesse caso, consiste em considerar os fundamentos sobre os quais foram erigidos os imperativos éticos. A ética, como todos os conceitos filosóficos, tem uma história, como lembra Heidegger (1995, p. 84-85):

Com a “lógica” e a “física”, a “ética” aparece, pela primeira vez, na Escola de Platão. Surgiram no tempo em que o pensamento se tornou “filosofia”, a filosofia se fez *episteme* (ciência) e a própria ciência se transformou numa tarefa [...] de Escolas e de atividades “escolásticas” [...]. Através da filosofia, assim entendida, nasceu a ciência e pereceu o pensamento. Antes desse tempo, os pensadores não conheciam nem “lógica” nem “ética” nem “física”. Todavia, seu pensamento não era nem ilógico nem imoral.

A ética, portanto, não precisa ser o fundamento da responsabilidade, e “responsabilidade” é como pode ser chamado o compromisso que não se erige sobre uma zoológica. Tal compromisso não é um imperativo. Se a etimologia das palavras ajuda a esclarecer alguma coisa sobre como os significados estão subentendidos, não será um exagero notar que “imperativo” tem uma origem

comum com “império” e suas derivações: todas são constituídas a partir do antepositivo latim *imper* (*imperare* é “comandar”, “ordenar”).

Não sendo um imperativo, a responsabilidade é um compromisso de **outra espécie** – um compromisso que se assume incondicionalmente. Ler a contrapelo é ler a metáfora responsavelmente. Simples assim, mas também complexo assim. Acredito que isso está incluído no que Spivak tem em mente quando afirma, em um livro sobre a situação da literatura comparada hoje, que “os estudos literários devem tomar a ‘figura’ como seu guia” (SPIVAK, 2003, p. 71). Ela prossegue: “Qualquer um que acredite que uma educação literária ainda deva ser patrocinada pelas universidades deve reconhecer que é preciso aprender a ler. E aprender a ler é aprender a des-figurar a figura indecível em uma literalidade responsável, repetidas vezes” (Ibid., 71-72). “Literalidade responsável” é uma expressão-chave. Ela indica que nenhuma literalidade pura é possível. No ato de des-figurar a figura, ao invés de chamar um cão de “Bobby”, pode-se **ouvir** o seu chamado. Não se pode mais alegar ingenuidade na leitura da metáfora animal: apenas um humano pode cometer uma “besteira”, nunca uma besta.

Há quem veja nisso a morte da ironia. Mas há quem veja a possibilidade de uma nova epistemologia trópica, mesmo porque todos já aprendemos a desconfiar da morte do que quer que seja. E é sempre bom lembrar que, sob determinadas condicionantes zoológicas, os outros humanos e os outros animais estão do mesmo lado: o lado de dentro.

Referências Bibliográficas

- [1] AGAMBEN, Giorgio. **The open: man and animal**. Trad. Kevin Attell. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- [2] BUELL, Lawrence. In pursuit of Ethics. **PMLA**, v.114, n.1, 1999.
- [3] CALARCO, Matthew. The question of the animal. **Electronic Book Review** (Critical ecologies), 2003. Disponível em: <www.electronicbookreview.com/thread/criticalecologies/animot>. Acesso em: <26.nov.2007>.
- [4] CLARK, David. On being “the last Kantian in Nazi Germany”: dwelling with animals after Levinas. In: GABRIEL, Barbara; ILCAN, Susan (Orgs.). **Postmodernism and the ethical subject**. Kingston e Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2004.
- [5] DE MAN, Paul. The epistemology of metaphor. **Critical Inquiry**, v.5, n.1, Special Issue on Metaphor, 1978.
- [6] DERRIDA, Jacques. **La dissémination**. Paris: Seuil, 1993.
- [7] _____. **O animal que logo sou**. Trad. Fabio Landa e Eva Landa. São Paulo: Editora Unesp, 2002.
- [8] ESKIN, Michael. The double “turn” to Ethics and Literature? **Poetics Today**, v.25, n.4, 2004.
- [9] FEUSER, Willfried F. Wole Soyinka: the problem of authenticity. **Black American Literature Forum**, v.22, n.3, Wole Soyinka Issue, Part 1, 1988.
- [10] GARRARD, Greg. **Ecocrítica**. Trad. Vera Ribeiro. Brasília: Editora UnB, 2006.
- [11] HARAWAY, Donna J. **Simians, cyborgs and women: the reinvention of nature**. Nova York e Londres: Routledge, 1991.
- [12] HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.
- [13] KANT, Immanuel. **Metafísica dos costumes** (Parte II). Lisboa: Edições 70, 2004.

- [14] LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.
- [15] _____. Nom d'un chien ou le droit naturel. In: _____. **Difficile liberté**: essais sur le judaïsme. Paris: Albin Michel, 2006.
- [16] LIPPIT, Akira Mizuta. Magnetic animal: Derrida, wildlife, *animetaphor*. **MLN**, v.113, n.5, 1998.
- [17] LLEWELYN, John. Am I obsessed by Bobby? (Humanism of the other animal). In: BERNASCONI, Robert; CRITCHLEY, Simon (Orgs.). **Re-reading Levinas**. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 1991.
- [18] NASCIMENTO, Evando. Ética e política segundo Derrida. In: SANTOS, Alcides Cardoso dos (Org.). **Estados da crítica**. Cotia: Ateliê Editorial/Curitiba: Editora da UFPR, 2006.
- [19] PALMERI, Frank. Deconstructing the animal-human binary: recent work in animal studies. **Clio**, v.35, n.3, 2006.
- [20] ROTHFELS, Nigel. **Savages and beasts**: the birth of the modern zoo. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2002.
- [21] SINGER, Peter. **Libertação animal**. Trad. Marly Winckler. Porto Alegre: Lugano, 2004.
- [22] SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Death of a discipline**. Nova York: Columbia University Press, 2003.
- [23] WOLFE, Cary. Introduction. In: _____ (Org.). **Zoontologies**: the question of the animal. Minneapolis e Londres: University of Minnesota Press, 2003.

Autor

¹ **Fábio PRIKLADNICKI, Doutorando**

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

E-mail: fabiopri@yahoo.com.br