

Fronteiras do humano: Montaigne, precursor de Machado de Assis e Jacques Derrida.

Maria Esther Maciel|Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Resumo: Nos ensaios “Da crueldade” e “Apologia de Raymond Sebond”, Michel de Montaigne não apenas subverteu a concepção hierárquica de natureza – pautada na ideia do homem como animal racional e, portanto, superior aos demais –, como também contribuiu para a constituição de uma ética e uma política modernas sobre as relações entre os homens e os outros animais. Além disso, ele propiciou uma revisão crítica, fora dos domínios do antropocentrismo e do especismo, dos conceitos cristalizados de “humano” e “humanismo”, antecipando muitas questões que, hoje, têm merecido destaque no âmbito dos estudos animais e da biopolítica. Para ele, entre nós e outros viventes existem relações que nos obrigam reciprocamente, o que o leva a defender o que poderíamos chamar de uma ética da convivência entre as espécies. Seu pensamento pré-cartesiano e anticartesiano foi uma das referências fundamentais não apenas para a obra do escritor brasileiro Machado de Assis – que, em crônicas, contos e passagens de romances, abordou a questão do animal e os limites do humano –, como também para as reflexões de Jacques Derrida sobre a mesma questão.

Podemos pensar como o homem e como os bois. Mas é melhor não pensar como o homem...
(Guimarães Rosa, no conto “Conversa de bois”)

1. Machado de Assis, leitor de Montaigne

No conto “Ideias de canário”, de 1863, o escritor brasileiro Machado de Assis narra a história de um ornitólogo que compra, numa loja de objetos usados, uma gaiola velha com um canário dentro. Intrigado com o fato de a ave trilar como se falasse e emitisse pensamentos próprios sobre o mundo, o cientista resolve estudar a língua do pássaro, suas relações com a música e o seu pensamento “animal” sobre a vida. Porém, depois de várias tentativas, o ornitólogo se vê confuso e perplexo diante das ideias incomuns do canário, visto que este se revela bem mais sábio e esperto que o homem. Com sua sabedoria singular e seu “raciocínio” incapturável, a ave coloca em questão não apenas a competência do ornitólogo, como também o olhar humano sobre a natureza, evidenciando, assim, os limites da razão, compreendida como atributo exclusivo e diferencial da espécie humana em relação às demais espécies.

Pode-se dizer que, nesse conto, Machado de Assis exercita uma visão irônica sobre as filosofias humanistas amparadas na noção de racionalidade. Ao atribuir ao pássaro o que Heidegger chamou, na esteira de Rilke, de a experiência do “Aberto”, o escritor brasileiro

contraria a assertiva de que o animal é, à diferença dos humanos, “pobre de mundo”. Realiza, portanto, uma crítica à chamada “máquina antropológica do humanismo¹ que, sobretudo após Descartes, instituiu a cisão radical entre homem e animal, humanidade e animalidade no mundo ocidental.

Em vários outros textos, entre crônicas e contos, Machado trata das relações controversas entre homens e animais num mundo dominado pela ciência e pelo triunfo do racionalismo moderno. Ele foi, inclusive, um dos primeiros escritores brasileiros a fazer um elogio ao vegetarianismo, numa crônica sobre a greve de açougueiros acontecida no Rio de Janeiro em 1893, além de ter se manifestado contra as touradas² e abordado criticamente a crueldade das práticas de vivissecção, comuns nos laboratórios científicos do tempo (são exemplares, neste caso, o “Conto alexandrino” e “A causa secreta”). Não bastasse isso, ainda abordou a exploração da força animal no trabalho, revelou sua simpatia pelas sociedades protetoras de animais e explicitou sua visão cética sobre as filosofias humanistas amparadas na noção de racionalidade, a exemplo da teoria do “humanitismo”, apresentada nos romances *Memórias póstumas de Brás Cubas* e *Quincas Borba*, com o embaralhamento, neste último, das noções de humanidade, animalidade e loucura, visto que o nome Quincas Borba nomeia tanto o cão quanto o seu dono.

Um dado interessante em relação a alguns textos machadianos, como o “Ideias de canário”, é o uso paródico da fábula. Não é raro que o autor dê voz e palavras aos animais, a exemplo de uma outra crônica, “Conversa de burros”, de 1892, em que ele relata uma interessante e filosófica conversa entre dois burros sobre a possibilidade de ficarem livres da exploração humana por causa da expansão do uso da tração elétrica nos bondes do Rio de Janeiro. A diferença com relação à fabula tradicional é que os animais, neste caso, não são antropomorfizados e nem estão a serviço da edificação humana, mas aparecem como animais-animais que expressam o que o autor imagina que eles fariam se pudessem fazer uso da linguagem verbal.

Pode-se dizer que, ao questionar a prepotência da espécie humana em relação às demais espécies e atribuir aos viventes não humanos o exercício da subjetividade, Machado de Assis traz à tona suas inegáveis afinidades com os princípios que Michel Montaigne defendeu e desenvolveu no ensaio “Apologia de Raymond Sebond” (segundo volume dos *Ensaíos*, de 1580), no qual o filósofo francês empreende, com o propósito de desqualificar o dogma da razão humana, um longo e detalhado elogio aos animais (Montaigne 2006, 157-407). É um texto considerado, até hoje, fundamental para o ressurgimento do ceticismo no âmbito da filosofia moderna, além de ter sido um dos primeiros a fazer uma aguda crítica ao antropocentrismo no interior da discussão sobre os dogmas filosóficos e teológicos do pensamento ocidental.

2. Entre homens e animais, nos limites da razão

EMISFÉRICA

O alvo crítico de Montaigne em “Apologia” é a razão ortodoxa, a que almeja ser “o divino do homem” e se constitui a partir do pressuposto da superioridade humana em relação aos demais viventes. Mas, para o filósofo, afeito ao exercício da dúvida e da incerteza, a razão não pode circunscrever-se a esse modelo único e absoluto, já que existiriam várias outras formas de racionalidade ou raciocínio, bem como várias perspectivas para se tratar de um determinado assunto. A razão, segundo ele, longe de circunscrever-se a uma única função, é “um instrumento de chumbo e de cera, alongável, dobrável e adaptável a todas as medidas”, que se molda de acordo com os usos que se pode fazer dela. E acrescenta: “É preciso apenas a habilidade de saber dar-lhe contorno” (Montaigne 2006, 349).

Se, por um lado, Montaigne refuta a crença em um *logos* único e suficiente, capaz de explicar todas as coisas, inclusive Deus, ele não descarta, por outro, a possibilidade de a razão poder ser exercida de outras maneiras e por outras criaturas não humanas. Para o autor, é muita presunção do homem pensar que pode assegurar a sua própria supremacia em relação aos outros animais ao distribuir as faculdades físicas, emocionais e intelectuais que bem entende a eles.³ E indaga, irônico:

Como conhece ele, por obra da inteligência, os movimentos internos e secretos dos animais? Por qual comparação entre eles e nós conclui sobre a estupidez que lhes atribui? Quando brinco com a minha gata quem sabe se ela não se distrai comigo mais do que eu com ela? [...] (Montaigne 2006, 181).

Assim, ao recusar uma noção única de racionalidade, Montaigne abre, matiza e pluraliza o conceito de razão, relativizando com isso seus poderes e sua soberania.⁴ E não é apenas a razão, com seus correlatos – discernimento, raciocínio, capacidade de aprendizagem – que o autor dos *Ensaïos* reconhece nos animais, com o intuito cético de minar a hierarquia entre humanos e não-humanos e, por extensão, a presunção antropocêntrica. Outras faculdades, tidas como exclusivas do homem, também são atribuídas por ele aos animais não-humanos: linguagem, habilidades artísticas e arquitetônicas, virtudes e vícios. Para o filósofo, os bichos estariam aptos a realizar ações “que ultrapassam de muito aquilo de que somos capazes, [...] que não conseguimos imitar e que nossa imaginação não nos permite sequer conceber” (Montaigne 2006, 204). E, nesse sentido, tais faculdades ou habilidades podem ser consideradas, segundo ele, um grande desafio à capacidade humana de compreensão desses outros. O saber que os homens julgam possuir sobre os outros viventes se aloja, portanto, nos limites do conhecimento racional, no enquadramento específico de uma percepção instituída, servindo, inclusive, para justificar os processos de marginalização e coisificação desses seres.

Como explica Thierry Gontier (1998), os animais são apresentados por Montaigne como um duplo (e paradoxal) desafio à presunção humana: enquanto objetos de interpretação (pouco

EMISFÉRICA

sabemos efetivamente sobre eles, pois a incompreensão é a marca do nosso limite) e, ao mesmo tempo, como sujeitos de interpretação (eles são dotados de saberes sobre o mundo). Num primeiro momento, como já foi dito, Montaigne pergunta como o homem, nos limites de sua inteligência, pode dar a si mesmo o poder de conhecer o que se passa no interior dos animais, atribuindo “faculdades físicas e intelectuais que bem entende” a eles. Em seguida, valendo-se, paradoxalmente, dos conhecimentos (produtos da investigação humana) acumulados desde a antiguidade sobre os viventes não humanos, ele compõe um inventário de casos e relatos que atestariam a capacidade cognitivo-afetiva desses outros seres, antecipando alguns apontamentos que, bem mais tarde, Charles Darwin faria em *A expressão das emoções no homem e nos animais*, obra medular para o reconhecimento de faculdades emotivas (até então consideradas exclusivas da espécie humana) em outros seres vivos.

Com o intento de subsidiar suas reflexões com argumentos convincentes, Montaigne chega a mencionar, entre vários outros exemplos de inteligência animal, o fato de os atuns conhecerem os três ramos da matemática (a astronomia, a geometria e a aritmética), visto que

se reúnem em cardumes da forma de um cubo quadrado por todos os lados, formando um batalhão sólido de seis faces iguais; nadam nessa ordem de dimensões idênticas atrás e na frente, de modo que quem os encontra e conta uma fileira tem ideia precisa do todo, já que a largura do cardume é igual à profundidade e ao comprimento (Montaigne 2006, 220).

Aos atuns se somariam também o ouriço, que “cava seu covil com vários orifícios diversamente orientados”, atento às direções do vento (Montaigne 2006, 205). Observando os costumes deste animal, um determinado cidadão teria adquirido – segundo o filósofo – a reputação de muito bom matemático. O que comprovaria a existência de um processo de raciocínio nos animais.

Histórias e relatos como esses se disseminam ao longo do *Ensaio*, compondo o que se convencionou chamar de “bestiário” de Montaigne, mas que prefiro designar de “animália”, considerando a carga simbólica negativa do termo “bestiário”. Vale lembrar que este é um termo derivado da palavra “besta”, usada a partir da Idade Média para esvaziar o animal de *anima* e reforçar sua exclusão da sociedade dos chamados “seres racionais”. “Bestiário” é, portanto, um vocábulo que, mesmo quando usado para designar um catálogo de animais, não deixa de trazer em suas camadas simbólicas os sentidos que lhe foram dados pela tradição zoológica do passado, sobretudo a de feição medieval. Daí, a meu ver, a pertinência do uso do termo apenas no seu sentido específico enquanto gênero literário-artístico, próprio do período medieval, e não como um conjunto genérico de animais listados ou descritos por um determinado autor.

No que se refere aos relatos de Montaigne, sabe-se que eles foram usados ostensivamente pelo filósofo a título de exemplos para suas afirmações. A maioria foi extraída da zoologia antiga, em especial a que atravessa as obras de Plutarco,

Lucrécio, Aristóteles, Plínio e outros enciclopedistas da natureza. Por seu caráter por vezes fantástico, tais relatos foram, desde a publicação dos *Ensaíos*, alvo frequente de críticas dos detratores do filósofo francês, a começar por René Descartes que, em sua carta à Duquesa de Newcastle, em 23 de novembro de 1646, tratou de desqualificar – em nome da ciência moderna – os argumentos e os exemplos “prodigiosos” apresentados pelo autor da *Apologia de Raymond Sebond*.⁵ Mal sabia Descartes que, séculos depois, uma nova ciência voltada para o estudo do comportamento animal – a etologia – viria comprovar e legitimar cientificamente várias das histórias “fantasiosas” de Montaigne sobre as habilidades animais.⁶

O fato é que, até hoje, a animália de Montaigne continua sendo vista por muitos estudiosos como um mero exercício literário, “um inventário desordenado de histórias fabulosas” (para mencionar aqui as palavras de Élisabeth de Fontenay), usado exclusivamente como estratégia cética contra os dogmas filosóficos e teológicos do tempo.⁷ Mas não se pode esquecer que o que Montaigne fez efetivamente foi recolher, “traduzir” e reordenar os registros, as informações e os relatos zoológicos disponíveis na época em que viveu, de modo a dar consistência a seus próprios argumentos. Ele não dispunha, obviamente, de outras fontes mais científicas (na acepção moderna do termo) para fundamentar suas assertivas sobre as faculdades animais, como parece ser a cobrança de vários de seus intérpretes. Isso porque não havia ainda, no século XVI, um sistema de conhecimento que pudesse oferecer os subsídios necessários para que a natureza fosse nomeada, descrita e categorizada racionalmente, a partir de critérios científicos rigorosos. Como lembra Michel Foucault em *As palavras e as coisas*, os conhecimentos da época eram constituídos de um amálgama instável entre saber racional, superstições e “toda uma herança cultural, cujos poderes de autoridade a redescoberta de textos antigos havia multiplicado” (Foucault 1985, 48). Se, por um lado, já se configurava a soberana racionalidade na qual o mundo moderno ocidental passaria a se reconhecer, por outro, tal racionalidade ainda não abdicava do gosto pelo extraordinário e do respeito pelo saber antigo. E é nesse sentido que as tentativas de mapeamento do reino animal na Renascença foram um compósito de descrições precisas e imprecisas, fábulas, relatos mitológicos, observações possíveis e impossíveis sobre a fauna do mundo.⁸ Montaigne simplesmente reconfigurou, sob uma perspectiva própria e com finalidades específicas, os conhecimentos zoológicos de seus precursores.

Mas, à parte os propósitos do filósofo em realizar, por meio dessas apropriações, uma crítica incisiva aos dogmas teológico-filosóficos e subverter a concepção hierárquica de natureza (pautada na ideia do homem como animal racional e, portanto, superior aos demais), pode-se afirmar que ele não deixou também de contribuir para a constituição de uma visão ética sobre os animais e nossa relação com eles. Uma visão que só agora, com o processo de revisão estrutural do próprio conceito de “humano”, fora dos domínios exclusivos do antropocentrismo e do especismo, vem ganhando maior visibilidade e credibilidade nos campos das ciências humanas e biológicas contemporâneas.

3. Eles, os outros

Cabe acrescentar, a partir de todas as considerações feitas a propósito do pensamento de Montaigne, que não apenas o ensaio “Apologia de Raymond Sebond” – definido por Jacques Derrida como “um dos maiores textos pré-cartesianos e anticartesianos que existem sobre o animal” (Derrida 2002, 19) – abre terreno para a emergência, séculos depois, de uma ética voltada para os animais. Também o ensaio XI, “Da crueldade”, cumpre essa função medular, visto que nele o filósofo se posiciona de forma incisiva contra os maus-tratos infligidos aos viventes não humanos, não obstante sua contraditória defesa da caça. Ao recriminar a tortura e a morte cruel dos bichos (ele cita seu próprio desconforto diante do sacrifício de um frango), Montaigne não deixa de associar – como fizeram Plutarco e Ovídio – a crueldade dos homens contra os animais e a crueldade dos homens contra os próprios homens. Após reafirmar sua compaixão pelo sofrimento dos bichos, citando situações abomináveis de crueldade contra eles, conclui: “As índoles sanguinárias com relação aos animais revelam uma propensão natural para a crueldade” – esta, no caso, infligida aos próprios seres humanos. E acrescenta: “Depois que em Roma se familiarizaram com os espetáculos das mortandades de animais, passaram para os homens e os gladiadores” (Montaigne 2006, 152).

O filósofo chama ainda a atenção, no final do ensaio, para o fato de que entre as outras criaturas e nós existem relações que nos obrigam reciprocamente, externando uma defesa do que poderíamos chamar de uma ética da convivência entre as espécies. Sua opinião é de que “há um certo respeito e um dever geral de humanidade que nos ligam não apenas aos animais que têm vida e sentimento, mas até mesmo às árvores e plantas” (Montaigne 2006, 155).

A analogia entre vitimização de animais e vitimização de humanos também se faz presente na *Apologia de Raymond Sebond*, mais notadamente na parte em que Montaigne trata da escravidão e vê nos atos de aprisionamento e exploração do animal uma prerrogativa humana para o processo de escravização de pessoas tidas como inferiores na hierarquia dos viventes. Após dar vários exemplos desses atos, ele ainda observa que “[o]s animais são ainda mais generosos do que nós, pois nunca se viu um leão escravo de outro leão, nem um cavalo de outro cavalo” (Montaigne 2006, 195).

Vale lembrar, aliás, que essa associação entre a violência contra os animais e a violência contra as pessoas foi também abordada por Machado de Assis no terrível “Conto alexandrino”, de 1884. Escrito no apogeu do cientificismo do século XIX, o conto parece prefigurar os horrores cometidos pelos médicos nazistas nos campos de concentração, ao mostrar como as práticas de vivissecção de animais (no caso do conto, ratos) realizadas em nome do progresso da ciência moderna podem culminar também na dissecação e amputação de seres humanos tidos, pela lógica hierárquica das instâncias de poder, como inferiores, anômalos, insanos, incapazes e supostamente nocivos à sociedade. A história narrada é de dois cientistas que, em busca da fama, mudam-se para a Alexandria de Ptolomeu e passam a dissecar ratos vivos com o intuito de provar que o sangue de rato, dado a beber ainda quente a um homem, pode fazer deste um ratoneiro, um larápio. E visto que, segundo Machado, “a

ciência, como a guerra, tem necessidades imperiosas” (Assis 1985, 413), os personagens cometem as maiores atrocidades contra os pobres bichos, deixando preocupados os “cães, rolas, pavões e outros animais ameaçados de igual destino” (Assis 1985, 417). Como a experiência, por incrível que pareça, acaba dando certo, os cientistas tornam-se ladrões e começam a fazer sucessivos furtos, até serem presos e condenados à morte. Então, um famoso anatomista da cidade, inspirado pelas experiências de vivisseção dos ratos, resolve transformar prisioneiros em cobaias, submetendo-os aos mais cruéis métodos de intervenção científica, sob a alegação de que a “sujeição dos réus à experiência anatômica era um modo indireto de servir à moral, visto que o terror do escalpelo impediria a prática de muitos crimes” (Assis 1985, 415). Entre as vítimas estão, por ironia do destino (ou melhor, do autor), os dois sábios cientistas que escalpelaram, vivos, dezenas de ratos. É um conto, portanto, que vem reforçar ainda mais os nexos do escritor brasileiro com o pensamento de Montaigne, além de evidenciar o trabalho precursor de ambos no campo da biopolítica.

Montaigne pode ser considerado, assim, uma referência importante tanto para o pensamento crítico machadiano quanto para o debate contemporâneo sobre as políticas da vida. É também notável o influxo tardio de suas ideias na própria literatura do nosso tempo, a exemplo dos romances do escritor sul-africano J. M. Coetzee, como *Disgrace* (2000) e *The Lives of Animals* (1999), ambos voltados para o enfoque das relações ético-políticas entre humanos e animais, num confronto direto com o antropocentrismo e o especismo ocidentais. Para não mencionar o quanto seu pensamento tem contribuído para a reconfiguração, fora das circunscrições do *logos* antropocêntrico, de um novo conceito de “humanismo”. Não à toa, Jacques Derrida elegeu as reflexões do filósofo sobre o embate homem/animal como o ponto de partida para suas próprias reflexões sobre o tema na palestra “L’Animal que donc je suis (à suivre)”, proferida em Cerisy-la-Salle em 1997 e posteriormente publicada em livro.⁹

4. De Montaigne a Derrida

Vale lembrar que, em *L’Animal que donc je suis (à suivre)*, Derrida efetua uma apurada desconstrução do humanismo logocêntrico do ocidente, a partir do questionamento de toda uma linhagem de filósofos – representada principalmente por Aristóteles, Descartes, Heidegger e Levinas – os quais converteram o animal em um mero teorema para justificar a racionalidade e a linguagem humanas como propriedades diferenciais (e superiores) dos humanos em relação aos outros viventes. Ele realiza, dessa forma, uma crítica implacável às falsas oposições que separam a espécie humana das demais espécies, questionando, passo a passo, os atributos chamados “próprios do homem”.

São questões que, mais tarde, são retomadas e desenvolvidas em vários outros textos do filósofo, tornando-se a tônica dos últimos seminários que ele ministrou entre 2001 e 2003, sob o título de *La bête et le souverain*¹⁰. Neles, Derrida – em explícita consonância com o

EMISFÉRICA

pensamento de Montaigne – mostra minuciosamente como os atributos de linguagem, fala, pensamento, riso, lágrimas, nudez, consciência da morte, uso de utensílios, capacidade de responder, mentir e apagar os próprios rastros, ao serem convertidos em “próprios do homem”, serviram não apenas para o estabelecimento de uma radical cisão entre humanidade e animalidade, como também para a legitimação das práticas humanas de violência e assujeitamento das demais espécies de viventes.

A propósito de seu precursor do século XVI, Derrida considera que o ponto, nos *Ensaio*s, que marca uma ruptura explícita com o modelo hegemônico da filosofia de viés cartesiano está na passagem em que Montaigne “reconhece ao animal mais que um direito à comunicação, ao signo, à linguagem como signo (isto, Descartes não negará): *um poder de responder*” (Derrida 2002, 19, n. 7). O que, segundo ele, desestabiliza a dicotomia entre reação e resposta, entre o reagir dos animais e o responder dos humanos, defendida por alguns pensadores modernos como Jacques Lacan, sob a pressuposição da existência de um código que permitiria ao animal apenas a reação e não a resposta. Para embasar tal referência, Derrida cita um excerto da *Apologia*:

Como eles não falariam entre eles? Eles falam a nós e nós a eles. De quantas maneiras nós falamos a nossos cachorros? *E eles nos respondem*. Outra linguagem, outros chamamentos partilhamos com eles e com os pássaros, com os porcos, os bois, os cavalos, e *mudamos de idioma* de acordo com a espécie (*apud* Derrida 2002, 20).

Como elucida Cary Wolfe, o que Derrida deixa claro ao evocar Montaigne na discussão sobre o problema da resposta/reação é que o cartesianismo está assentado em dois pontos fundamentais, a serem desconstruídos: 1) a afirmativa de que os animais, não importa o quão sofisticados possam ser, só podem reagir, mas nunca responder ao que acontece no seu entorno; 2) a ideia de que a capacidade de responder depende de certos conceitos e simbolizações apenas possíveis pela linguagem (Wolfe 2010, 40). É a esses pontos que Derrida se dedica na segunda parte da palestra, centrada em Lacan e intitulada “*Et si l’animal repondait?*”¹¹. Seu alvo é a assertiva lacaniana de que o animal não responde, não tem inconsciente, não acede ao simbólico (por estar confinado no imaginário), não apaga seus próprios rastros e, portanto, não pode ser alçado ao status de sujeito. Ou seja, o filósofo argelino efetua sua crítica ao cartesianismo de Lacan, recuperando as ideias de um anticartesiano por antecipação, Michel de Montaigne.

O que Derrida ressalta em suas considerações (e que Montaigne parecia ressaltar ao marcar determinadas habilidades comunicativas dos animais) não é, obviamente, a suposta capacidade de os viventes não humanos fazerem uso da linguagem verbal, mas, sim, a existência de possíveis outras formas de linguagem através das quais os animais se comunicariam com seus pares e com os viventes de outras espécies, incluindo a humana. Nesse sentido, a falta de linguagem humana entre os bichos não seria de fato uma falta, uma privação, visto que eles dispõem de outras modalidades de fala e

EMISFÉRICA

pensamento, incomensuráveis em equivalências humanas. Afinal, ninguém pode ao certo garantir (como tem sido feito ao longo dos séculos) que os animais estão, realmente, impedidos de pensar; ou se pensam, ainda que de uma forma muito diferente da nossa. Ninguém pode assegurar que eles não têm uma voz que se inscreve em um tipo ignorado de linguagem, numa espécie de “logos” particular.

É certo que, diante das surpreendentes descobertas da etologia contemporânea, essas possibilidades tornam-se cada vez mais possíveis. Mas nem assim os animais – em sua “desatinada variedade” (para usar aqui uma expressão de Borges para definir a complexidade do reino animal) – deixarão de desafiar nossa racionalidade e nossa imaginação. Como afirma o etólogo brasileiro César Ades, “embora seja plausível que os animais possuam consciência, [...] não é possível chegar a um conhecimento dos conteúdos desta consciência” (Ades 1997, 141). Isso porque “as tentativas de se espiar dentro da consciência do animal, traduzindo suas possíveis percepções em percepções humanas”, só levam, segundo ele, a metáforas. Mesmo que a comprovação das habilidades, competências e engenhosidades dos bichos (como várias apontadas por Montaigne) tenha tornado-se hoje um dado inquestionável, entrar na esfera de uma suposta “subjetividade” animal e definir, a partir disso, os contornos de uma racionalidade alternativa desses outros, já é outra história.

Assim, se Montaigne fez uso da ficção e da imaginação poética para atestar que os bichos “fazem coisas que ultrapassam de muito aquilo de que somos capazes, coisas que não conseguimos imitar e que nossa imaginação não nos permite sequer conceber” (Montaigne 2006, 204), isso não nos autoriza considerar esse saber ficcional necessariamente menos legítimo que o conhecimento racional que buscou invalidar o primeiro. Afinal, todo discurso sobre o animal é um discurso do homem, um esforço de entendimento e, sobretudo, de imaginação. Por outro lado, como foi dito, muitas das considerações do filósofo sobre as habilidades e faculdades animais – antes consideradas fantasiosas – hoje estão comprovadas cientificamente, o que atesta a pertinência de suas histórias e conjeturas. O mesmo se aplica aos contos e crônicas de Machado de Assis, que anteciparam discussões hoje relevantes para a crítica do humanismo e do especismo, no âmbito da biopolítica e dos estudos animais.

Cabe acrescentar ainda, a título de conclusão, que a grande contribuição de Montaigne para o debate moderno e contemporâneo em torno dos animais foi, sem dúvida, preparar o terreno para a construção futura de um novo olhar sobre o animal e o humano, não mais assentado nos atributos “próprios do homem”, mas na ideia de vida. Ao conferir aos viventes não humanos o papel de agentes, de seres dotados de inteligência, sensibilidade e saberes sobre o mundo, sem reuni-los propriamente no singular genérico “animal”, ele não deixou de reivindicar – mesmo que por vias oblíquas – nossa responsabilidade moral perante esses outros que compartilham conosco, com intensidade, o que chamamos de vida.

Maria Esther Maciel é escritora e professora de Teoria da Literatura da Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil, nos níveis de graduação e pós-graduação. É doutora em Literatura

Comparada pela mesma instituição e possui pós-doutorado em Cinema pela University of London. Publicou, entre outros, os livros *A memória das coisas – ensaios de literatura, cinema e artes plásticas* (2005), *O animal escrito – um olhar sobre a zooliteratura contemporânea* (2008), *As ironias da ordem – coleções, inventários e enciclopédias ficcionais* (2010) e *Pensar/escrever o animal – ensaios de zoopoética e biopolítica* (organizadora, 2011). Desenvolve, atualmente, o projeto “Zooliteratura brasileira: animais, animalidade e os limites do humano”, com apoio do CNPq e da Universidade de São Paulo (USP).

Notas

1 Agamben desenvolve o conceito de “máquina antropológica” no livro *L’Aperto – l’uomo e l’animale*, de 2002. Segundo ele, “na medida em que nela está em jogo a produção do humano mediante a oposição “homem/animal, humano/inumano, a máquina funciona necessariamente mediante uma exclusão (que é também e sempre já uma captura) e uma inclusão (que é também e sempre já uma exclusão)”. Tradução minha da edição em inglês (Cf. Agamben 2004, 37).

2 A crônica data de 15 de março de 1877. Cito um fragmento: “E querem saber por que detesto as touradas? Pensam que é por causa do homem? Ixe! É por causa do boi, unicamente do boi. Eu sou sócio (sentimentalmente falando) de todas as sociedades protetoras dos animais. O primeiro homem que se lembrou de criar uma sociedade protetora dos animais lavrou um grande tento em favor da humanidade.”

3 Montaigne refere-se à presunção como “doença natural e inata em nós” (Cf. Montaigne 2006, 81).

4 Sobre o conceito matizado de razão em Montaigne, ver o excelente artigo de Thelma Birchall, “As razões de Montaigne”, disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/240>.

5 Descartes. "Lettre au Marquis de Newcastle". Disponível em: <http://mecaniqueuniverselle.net/textes-philosophiques/Descartes-4.php>. Último acesso em 13 de outubro de 2012.

6 Vale lembrar que, em julho de 2012, treze neurocientistas renomados reuniram-se em Cambridge para formalizar uma declaração histórica, na qual admitem que os humanos não são os únicos seres do planeta a ter consciência, sentimentos, atos intencionais e inteligência. “Todos os mamíferos, todos os pássaros e muitas outras criaturas, como o polvo, possuem as estruturas nervosas que produzem a consciência”, afirma o cientista canadense Philip Low, que elaborou o comunicado. Ver: <http://www.all-creatures.org/articles/ar-conscious.pdf>. Último acesso em 13 de outubro de 2012.

7 Elisabeth de Fontaney: “Comment comprendre alors que cette critique dévastatrice s’accompagne d’une si grande crédulité quant aux *exempla* – ces récits le plus souvent fabuleux, ayant cours depuis l’Antiquité, des performances animales? Cette naïveté est une feinte qui parachève le stratagème sceptique: opposer des histoires de bêtes à dormir debout est auxquelles on a envie de croire [...] à de longues chaînes de raisonnement et, sur un mode cynique, ridiculiser l’adversaire” (Fontenay 1998, 350).

8 Sobre essa questão, ver: Maciel, Maria Esther. 2010. *As ironias da ordem*. Belo Horizonte, UFMG.

9 Ver: Derrida, Jacques. 2006. *L’animal que donc je suis (à suivre)*. Paris, Galilée.

10 Os seminários foram reunidos e publicados em dois volumes, também intitulados *La bête et le souverain*: o primeiro em 2008 e o segundo em 2010.

11 Publicada em Mallet, Marie-Louise e Michaud, Ginette (dir.) 2004. *Cahier de L’Herne. Derrida*. Paris, Éditions de L’Herne, n. 83, 117-129. Essa discussão em torno de Lacan encontra-se também em Derrida, Jacques. 2008. *La bête et le souverain*, v. 1, 141-187.

Obras citadas

Ades, César. 1997. "O morcego, outros bichos e a questão da consciência animal". *Psicol. USP* [online], vol. 8, n.2, 129- 158. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65641997000200007&lng=em&nr

[m=iso](#). Último acceso: 16 de outubro de 2012.

Agamben, Giorgio. 2004. *The Open – Man and Animal*. Trad. Kevin Attell. Stanford: Stanford University Press.

Assis, Machado de. 1985. Conto alexandrino. Ideias de canário. *Obra completa – vol. II*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 441-417 e 611-614.

Assis, Machado de. 1994. Crônicas. *Obra completa – vol. III*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 323-775.

Birchal, Thelma. 2006. “As razões de Montaigne”. *Síntese – Rev. de Filosofia* 33, n. 106, 229-247.

Coetzee, J.M. 1999. *The Lives of Animals*. Princeton: Princeton University Press.

Coetzee, J.M. 2000. *Disgrace*. London: Non Basic Stock Line.

Darwin, Charles. 2009. *A expressão das emoções no homem e nos animais*. Trad. Leon de Souza Lobo Garcia. São Paulo: Companhia das Letras.

Derrida, Jacques. 2002. *O animal que logo sou*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP. Em francês: Derrida, Jacques. 2006. *L'Animal que donc je suis (à suivre)*. Paris: Galilée.

Derrida, Jacques. 2008. *La bête et le souverain*, vol. 1. Paris: Galilée.

Derrida, Jacques. 2010. *La bête et le souverain*, vol. 2. Paris: Galilée.

Fontenay, Élisabeth de. 1998. *Le silence des bêtes – la philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris: Fayard.

Foucault, Michel. 1987. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus. São Paulo: Martins Fontes (Prefácio, Caps. II e V).

Gontier, Thierry. 1998. *De l'homme à l'animal, Paradoxe sur la nature des animaux Montaigne et Descartes*, Paris: Vrin.

Wolfe, Cary. 2010. *What is Posthumanism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.