



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

Recuerdos de un tiempo presente sobre el amor animal

Cassiana Lopes Stephan

DOI: <https://doi.org/10.24215/16696581e237>

Recibido: 21-07-2019 Aceptado: 27-11-2019

Memórias de um tempo presente sobre o amor animal

Recuerdos de un tiempo presente sobre el amor animal

Memories of a present time about animal love

Cassiana Lopes Stephan cassianastephan@yahoo.com.br

<https://orcid.org/0000-0003->

Universidade Federal do Paraná/ Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales
(Brasil, Argentina)

Resumo

No presente ensaio, tentaremos entender em que medida a tradição filosófica galgada no princípio de igualdade, atrelado à noção de natureza humana, teria paulatinamente conduzido à justificação e, até mesmo, à fundamentação da desconsideração ético-política do animal e da animalidade. Mais precisamente, a partir de uma perspectiva que interpreta os estudos de Michel Foucault acerca do cuidado de si no período socrático-platônico, sob a luz [A] das

Question, Vol. 1, N.º 64, octubre-diciembre 2019. ISSN 1669-6581

Instituto de Investigaciones en Comunicación | Facultad de Periodismo y Comunicación Social | Universidad Nacional de La Plata
La Plata | Buenos Aires | Argentina

Página 1 de 19



análises de Jean-Pierre Vernant no que concerne às diferenças entre a Antiguidade arcaica e a clássica e [B] das reflexões de Judith Butler a propósito da violência moral, indicaremos de que modo a emergência filosófica do princípio de igualdade teria influenciado na estruturação de uma dinâmica moralista que violenta explícita ou implicitamente o animal e, com ele, todos e todas que se distinguem biológica ou eticamente das normas que descrevem o ser humano e que prescrevem a sua humanidade. O nosso artigo é constituído por quatro partes que marcam a temporalidade da questão animal e que manifestam sua urgência no presente histórico. Através da narração de possíveis articulações entre o presente e o passado, buscamos diagnosticar os limites antropocêntricos da filosofia ético-política e, ao mesmo tempo, vislumbrar relações não-antropocêntricas entre humanos e animais.

Palavras-chave: igualdade; natureza humana; violência; amor; animalidade.

Resumen

En este ensayo, se explicará hasta qué punto la tradición filosófica basada en el principio de igualdad, vinculado a la noción de naturaleza humana, habría llevado gradualmente a la justificación e, incluso, a la fundamentación del desprecio ético-político hacia los animales y la animalidad. Más precisamente, desde una perspectiva que interpreta los estudios de Michel Foucault sobre el cuidado de sí en el período socrático-platónico, bajo la luz [A] del análisis de Jean-Pierre Vernant de las diferencias entre la antigüedad arcaica y clásica, más también [B] de las reflexiones de Judith Butler sobre la violencia moral, se indicará cómo la emergencia filosófica del principio de igualdad habría influido en la estructuración de una dinámica moralista que viola explícita o implícitamente al animal y, con él, todos y todas que se distinguen biológica o éticamente de las normas que describen al ser humano y que prescriben su humanidad. Este artículo consta de cuatro partes que marcan la temporalidad de la cuestión animal y que expresan su urgencia en el presente histórico. A través de la narración de posibles articulaciones entre el presente y el pasado, se busca diagnosticar los límites antropocéntricos de la filosofía ético-política y, al mismo tiempo, vislumbrar relaciones no antropocéntricas entre humanos y animales.

Palabras clave: igualdad; naturaleza humana; violencia; amor; animalidad.



Abstract

In this essay, we will try to understand to what extent the philosophical tradition based on the principle of equality, linked to the notion of human nature, would have gradually led to the justification and even to the foundation of an ethical and political disregard for animal and for animality. More precisely, from a perspective that mobilizes Michel Foucault's interpretations of the care of the self in the Socratic-platonic period, under the light [A] of Jean-Pierre Vernant's analysis of the differences between archaic and classical antiquity, but also [B] of Judith Butler's reflections on moral violence, we will indicate how the philosophical emergence of the principle of equality would have influenced the structure of a moralistic dynamic that explicitly or implicitly violates the animal, and all who are biologically or ethically distinguished from the norms that describe the human being and prescribe their humanity. Our article consists of four parts that mark the temporality of the animal question and express its urgency in the present time. Through the narration of possible articulations between the present and the past, we seek to diagnose the anthropocentric limits of ethical and political philosophy and, at the same time, to envision non-anthropocentric relationships between humans and animals.

Keywords: equality; human nature; violence; love; animal; animality.

No presente: somos capazes de amar os animais?

Embora os animais constituam o nosso cotidiano, nem sempre somos capazes de olhar para eles e de senti-los como parte desse mundo que, como nos explica Maurice Blanchot (2012), «[...] é nosso por não ser de ninguém» (p.51) (1) Compartilhamos com eles o espaço público e o privado, ou melhor, com eles ocupamos as ruas e habitamos a casa. Contudo, parece que ainda não somos capazes de senti-los eticamente. Estamos habituados a justificar a existência dos animais através de uma lógica especista, segundo a qual os humanos são superiores aos animais não-humanos. De acordo com este senso comum, os animais foram criados por Deus, sendo atualmente mantidos ou exterminados pelo Estado e pelo mercado em nome do bem-estar da população humana. Nesse sentido, a lógica especista da superioridade humana possui uma dimensão utilitarista: alimentamo-nos dos animais e deles retiramos toda a nossa fonte de energia e de cura, seja ela física ou psicológica, pois os animais, além de cobaias laboratoriais, são também objetos de companhia que têm por finalidade evitar e suprir a atual



tendência depressiva da humanidade, a qual parece se atrelar à sedimentação do amor moderno na ideia do interesse, isto é, na ideia «de um sujeito de interesse, um sujeito como princípio de interesse, como ponto de partida de um interesse ou lugar de uma mecânica de interesses » (Michel Foucault, 2008a, p.372). Isso significa que não nos vinculamos ao animal sob o feixe ético do cuidado e sob a chave política da responsabilização, ou melhor, não somos capazes de senti-lo e, portanto, de arcar com a dignificação da sua vida e da sua morte no mundo.

Experenciamos uma espécie de apatia utilitarista em relação aos animais, de tal modo que estes nunca fazem parte de nossas preocupações éticas e nunca compõem as nossas pautas políticas. Os animais ainda são uma questão de segunda ordem tanto para o cidadão de bem, quanto para intelectuais e militantes: contentamo-nos em vê-los representados em desenhos e em brinquedos de pelúcia que nos conduzem, desde a infância, àquela estranha sensação – ou talvez àquela estranha falta de sensação – que diz respeito ao interesse desinteressado, o qual, como nos explica Foucault (2008a), atualmente conecta os indivíduos e estrutura a civilização: «[...] o que liga os indivíduos na sociedade civil não é o máximo de lucro na troca, é toda uma série que poderíamos chamar de “interesses desinteressados” » (p.409). O interesse desinteressado parece se constituir como a paradoxal sensação da apatia que, ao mesmo tempo, guia e equilibra os investimentos do sujeito no que tange a si e aos outros. Talvez possamos afirmar que tal apatia, embora estruture a sociedade civil, fundamenta a fragilidade da vida em comum na medida em que torna cada vez mais fácil e justificável a falta de responsabilidade política do si em relação ao outro que dele difere. A apatia parece corroborar e intensificar a violência que executa, abate e abandona o outro que é animal, mas também o outro que se distingue e resiste à normatividade humana tal qual um animal. A nossa apatia violenta o animal quando tacitamente o inclui e o exclui da mecânica de interesses: ora sua vida e a sua morte são tidas como úteis, ora como inúteis às necessidades e aos frugais prazeres de uma sociedade que ainda se organiza com base na absolutização do princípio de igualdade, o qual determina e é determinado pelo conceito de natureza humana, e na universalização do modelo de vida do burguês. Na ocasião do debate entretido com Noam Chomsky em 1971, intitulado *Natureza Humana: Justiça vs. Poder*, Foucault nos alerta sobre os perigos atrelados à construção de um projeto político-moral fundamentado na definição teórica e na aplicação prática do conceito de natureza humana. Foucault diz a Chomsky (2015):

[...] não existe um perigo aqui? Se o senhor diz que existe determinada natureza humana, que a sociedade não proporcionou a essa natureza os direitos e as possibilidades que lhe permitam se



realizar...creio que é isso que o senhor na verdade disse. E se aceitamos isso, não nos arriscamos a definir essa natureza humana – que é ao mesmo tempo ideal e real, e que tem estado oculta e reprimida até agora – em termos emprestados de nossa sociedade, de nossa civilização, de nossa cultura? Vou dar um exemplo simplificando bastante a questão. O marxismo de determinado período, do final do século XIX e do início do século XX, admitia, de fato, que nas sociedades capitalistas o homem não havia concretizado plenamente seu potencial de desenvolvimento e de autorrealização, que a natureza humana se encontrava realmente alienada no sistema capitalista. E ele sonhava com uma natureza humana por fim liberada. Que modelo ele usou para conceber, projetar e, finalmente, tornar real aquela natureza humana? Foi, na verdade, o modelo burguês. O marxismo considerava que uma sociedade feliz era aquela que, por exemplo, reservava o lugar de honra ao bem-estar de todos, a uma sexualidade de tipo burguês, a uma família de tipo burguês, a uma estética de tipo burguês. (...) O resultado é – creio que o senhor também percebeu – que é difícil dizer exatamente o que é a natureza humana (pp.54-55).

A realidade que brevemente descrevemos aqui e da qual partimos para dar ensejo a nossa problematização abarca, como podemos perceber, a relação que os sujeitos de interesse possuem com os animais no que tange ao modelo de vida burguês, que concebe a felicidade sob o escopo da apatia atinente ao interesse desinteressado. Aparentemente, a apatia – falta de engajamento ético-político em relação a si, aos outros e ao mundo – permite que estes sujeitos construam suas vidas em nome da segurança, da saúde e da educação de seus pequenos núcleos familiares, balizados pela repetição acrítica da normatividade que descreve e prescreve o que é ser humano. Talvez possamos afirmar que, de modo geral, no interior de tais núcleos familiares, os animais nada mais são do que objetos que exprimem poder aquisitivo e que, desse modo, reforçam e reiteram o classismo. A nossa reflexão em torno da relação entre humanos e animais concerne a este recorte social específico, o qual é constituído por indivíduos que vislumbram a felicidade de tipo burguesa e que, por consequência, entendem e praticam a liberdade como a escolha atinente ao poder aquisitivo, donde desponta a compra da carne de primeira e a do animalzinho de raça. Quando descrevemos a relação do sujeito de interesse com os animais, sobretudo com o animal que chega à mesa enquanto fonte proteica e com aquele que compõe a casa como bicho de estimação, perguntamo-nos se tais ligações são capazes de ultrapassar os liames utilitaristas e bem-estaristas do humanismo. Perguntamo-nos se estas interações um dia foram, são ou podem vir a ser incitadas e incitar tanto a responsabilização política, quanto o amor ético exercido como cuidado de si e dos outros. A referida questão, que constantemente nos atinge, compõe nossas preocupações pessoais, bem como nossas exigências comunitárias, dado que a transformação ética do si mesmo e a sua intervenção política no mundo, em contraposição ao senso comum de fundo



especista, también depende de la manera por la que el sujeto refleja y recrea, sea en la instancia de la vida privada o en el ámbito de la vida pública, el vínculo con los otros animales y con su propia animalidad.

Con base en esto, intentaremos entender en qué medida la tradición filosófica galgada en el principio de igualdad, atada a la noción de naturaleza humana, habría paulatinamente conducido a la justificación e, incluso, a la fundamentación de la desconsideración ético-política del animal y de la animalidad. Más precisamente, a partir de una perspectiva que interpreta los estudios de Foucault acerca del cuidado de sí en el período socrático-platónico, a la luz [A] de los análisis de Jean-Pierre Vernant en lo que respecta a las diferencias entre la Antigüedad arcaica y la clásica e [B] de las reflexiones de Judith Butler a propósito de la violencia moral, buscaremos indicar de qué modo la emergencia filosófica del principio de igualdad habría influenciado en la estructuración de una dinámica moralista que violenta explícita o implícitamente al animal e, con él, todas las que se distinguen biológica o éticamente de las normas que describen al ser humano y que prescriben su humanidad. Nuestra intención no es la de ofrecer una resolución definitiva a la interrogación concerniente al animal y al animalismo, sino antes bien la de señalar una posible clave de lectura a la referida cuestión. Por tanto, retomaremos el pasado del cuidado de sí socrático-platónico con el intuito de comprender en qué medida el nuestro sentido común de fondo especista estaría vinculado a la tradición humanista de la filosofía. Se hace importante resaltar que en nuestro ensayo nos valdremos de una interpretación más estereotipada del platonismo, o sea, no abordaremos las sutilezas genealógicas deslindadas por Foucault en lo que se refiere a las discontinuidades histórico-filosóficas que tangencian a Platón, las cuales nos permitirían comprender de qué modo el período socrático-platónico habría influenciado no solo el tradicional y masivo discurso humanista, sino también el desarrollo de filosofías que de él escapan: pensamos, por ejemplo, en la importancia del cuidado de sí socrático para los cínicos, que vivían con y como animales (2), en la relevancia de esta vertiente cínico-socrática para el estoicismo, filosofía según la que existiría una continuidad ontológica entre la vida animal y la humana (3), y finalmente en la importancia de la noción platónica de Bien para el neoplatonismo de Porfirio y de Plotino, que cuestionaron la dimensión de la justicia de modo a extender sus preocupaciones éticas a los animales (4). Además, no se trata de justificar aquí la presencia o la ausencia del animal, sea como categoría o sea como figura, en los análisis de Foucault, Vernant y de Butler, sino más bien de pensar en qué medida sus interpretaciones acerca de la filosofía y de la moral nos permiten diagnosticar el antropocentrismo e, al mismo tiempo, vislumbrar relaciones no-anthropocéntricas entre humanos y animales.



No passado: fomos capazes de amar os animais?

De modo geral, talvez possamos afirmar que a partir da entrada em cena do conceito de alma no período socrático-platônico, a identidade se transforma em um vetor do princípio que descreve e prescreve a semelhança ou a igualdade entre os seres humanos. Vernant (2011) nos mostra que a identidade nem sempre fora condutora de uma verdade como esta, pois na Antiguidade arcaica a identidade não era constituída pela alma, mas sim pelo corpo (*sôma*) que, ao invés de manifestar a igualdade, expressava a diferença ou a distinção entre os indivíduos: «[...] o corpo correspondia a isto que dava a um sujeito sua identidade, distinguindo-o, por sua aparência, sua fisionomia, suas vestimentas, suas insígnias, de todos os seus semelhantes» (p.36) (5) . O surgimento da alma imortal e imaterial marca o deslocamento histórico no que tange à manifestação da verdade que a identidade carrega. A identidade que corresponde à alma imortal e imaterial institui e é instituída em virtude da diferença de valores entre a alma e o corpo, a igualdade e a distinção e, por fim, a unidade e a pluralidade. Vernant nos mostra que tal valoração possui um cunho moralizante, pois estas diferenciações visavam justificar e impedir a presença do mal no si e no mundo, isto é, o mal começou a ser associado ao corpo, à distinção da identidade somática e à pluralidade que ela propaga no cosmos. A identidade determinada pelo corpo, que constituía os animais, os homens e os deuses e que diferenciava um indivíduo do outro na Antiguidade arcaica, passou a ser vinculada pela filosofia à uma experiência limitada e imperfeita da vida e do mundo. Isso significa que, de acordo com a nova verdade instaurada pela filosofia, as boas e belas experiências do si no mundo são aquelas que se articulam à perfeição, à plenitude e à eternidade, atributos que não constituem uma identidade determinada pelo corpo, mas somente uma identidade determinada pela alma imortal e imaterial, a qual assemelha os homens ao divino sob o bojo da racionalidade que distingue o humano do animal. As reticências da filosofia em relação ao corpo, à distinção e à pluralidade procedem, explica Vernant (2011), de uma mesma convicção:

[...] a presença do mal, da desgraça, da negatividade no mundo se deve ao processo de individuação ao qual ele estava submetido e que deu origem a seres separados, isolados, singulares. A perfeição, a plenitude, a eternidade são os atributos exclusivos do Ser totalmente unificado. Toda a fragmentação do Um, toda a dispersão do Ser, toda a distinção de partes significa que a morte entra em cena com a aparição conjunta de uma multiplicidade de existências individualizadas e da finitude que necessariamente limita cada uma delas. Para aceder à não-morte, para se realizar na permanência da sua perfeição, os deuses do Olimpo tiveram então que renunciar a seus corpos singulares, fundindo-se à unidade de um grande deus cósmico [...] (p.37) (6).



A emergência da alma imortal e imaterial é concomitante à emergência do Deus unificado cuja identidade não se expressa pelo corpo (*sôma*), mas pelo *logos* que diz respeito à *psyché*. O verdadeiro, o bom e o belo passam a escapar, sendo assim, da ordem do mortal e da corporalidade, de tal maneira que o indivíduo que insiste em afirmar a sua própria identidade pela finitude do corpo diminui as chances de participar do conhecimento, da felicidade e da beleza emanadas por Deus. Portanto, a identidade que corresponde à alma exprime a semelhança entre os homens que constituem a humanidade e, ao mesmo tempo, a diferença entre homens e animais no que diz respeito à experiência da vida e do mundo, de tal modo que a existência precária dos animais passa a ser subsumida ao desenvolvimento da plenitude humana. O despontar da semelhança relativa à identidade dos sujeitos lhes garante a participação no amor divino, pois, como nos mostra Vernant (2011), «de homem a homem, o *Éros* faz nascer na alma dos outros belos discursos, belas virtudes: todos os valores que se evadem da ordem do mortal» (p.164) (7). Foucault esclarece que este esquema da racionalidade platônica não desvencilha o sujeito da exigência de transfiguração ético-estética de si e da vida. Isso quer dizer que a aquisição identitária da igualdade também depende da modificação espiritual do sujeito e que o próprio conhecimento do vínculo racional entre o si e o divino possui uma dimensão ética, tanto porque o conhecimento do Ser justifica aos sujeitos a necessidade da observância às exigências morais, quanto porque a especulação da natureza e a contemplação do divino são elas próprias atividades que constituem o cuidado de si socrático-platônico. Contudo, talvez possamos afirmar que, em sua versão clássica, a dimensão ética do cuidado de si se limita à contenção da humanidade e à contextualização subsidiária do animal, o qual é relegado à categoria geral das coisas (*pragmáton*) que servem aos humanos.

Como nos explica Foucault (2012), na Grécia clássica o princípio de semelhança não deveria se inserir no quadro de uma moral exclusivamente direcionada ao código, ou seja, a ética socrático-platônica não se volta tão somente à norma, «à sua sistematicidade e riqueza, à sua capacidade de ajustar-se a todos os casos possíveis, e a cobrir todos os campos de comportamento» (p.38). Neste período, a ênfase é dada «aos exercícios pelos quais o próprio sujeito se dá como objeto a conhecer, e às práticas que permitem transformar seu próprio modo de ser» (*Idem.*, p.39). Mais precisamente, por um lado, a igualdade social não deveria ser necessariamente atingida ou garantida em virtude de uma legislação coercitiva e universal dos comportamentos. Por outro lado, o próprio preceito socrático-platônico do cuidado de si não se constituía como um código de dimensão universal, cuja observância concernia à única maneira pela qual o princípio de igualdade poderia ser vetorizado e instanciado como



normalidade psíquica e social, isto é, de acordo com os ideais republicanos de Platão, nem todos deveriam cuidar de si mesmos para que a justiça pudesse ser exercida na cidade. A preocupação espiritual com a própria alma concernia a um apelo especificamente voltado aos jovens aristocratas destinados ao poder e aos mestres que, como Sócrates, os encetavam no caminho da filosofia. Segundo Foucault (2010),

é Alcibíades enquanto jovem aristocrata, alguém que, por *status*, deve um dia dirigir a cidade, e são pessoas como ele que devem ocupar-se consigo mesmas. [...] trata-se de ocupar-se consigo a fim de poder exercer o poder ao qual se está destinado, como se deve, sensatamente, virtuosamente (p.76).

Isto não quer dizer, no entanto, que somente os indivíduos dedicados à filosofia poderiam participar do amor divino e com ele se identificar. O fato de tal exigência espiritual recair sobre os homens destinados ao governo e à filosofia não impediria que outros humanos zelassem por si mesmos de modo a contribuir com a *pólis* e com o mundo. Contudo, em tais casos o zelo não se exerceria como cuidado filosófico, ou seja, ele adquiriria uma dimensão mais ampla, sendo experienciado em relação a trabalhos menos intelectuais cuja boa execução dependeria da exclusiva dedicação dos sujeitos as suas devidas ocupações e do respeito à governança exercida pelo filósofo-rei (Platão, *A República*, 2006, «Livro IV – Parte X», pp.154 - 156 / 433.a.1- 434.a.7). Trata-se, assim, do zelo relativo às diferentes tarefas que estruturariam a *República*, as quais seriam atribuídas a crianças, mulheres, escravos, comerciantes, artesãos e guerreiros em razão do tipo de alma que possuem e, por conseguinte, da maneira pela qual se relacionam com o *Éros* divino. Por certo, o aperfeiçoamento racional diz respeito a uma experiência que só pode ser vivenciada por aqueles que se dedicam ao cuidado de si em sentido estrito, a saber, ao cuidado filosófico de si mesmos. Estes, de acordo com o platonismo, possuem almas naturalmente mais altivas, pois nelas o elemento racional é bastante preponderante e pode ser exaustivamente desenvolvido. Caberia, portanto, a tais indivíduos a aquisição da sabedoria e a salvação da cidade por meio da prática de um governo corajoso e temperante (Platão, *A República*, 2006, «Livro IV – Parte XVI », pp.168-169 / 441.e.4 – 442.c.9).

Neste momento da história, deparamo-nos com dois grandes paradigmas amorosos que se fundamentam na busca pela salvação da cidade, a qual dependeria da instauração da justiça através da parametrização da igualdade no que tange à participação dos homens no amor divino. Trata-se [A] do amor que se exerce como obediência a si e governo dos outros e [B] do amor que se exerce como obediência ao outro. O primeiro se vincula ao princípio ético do



cuidado de si, ao passo que o segundo se atrela ao zelo relativo às ocupações do cotidiano por parte de guerreiros, comerciantes, artesãos, mulheres, crianças e escravos. Estes dois modos de amar constituiriam a configuração social da cidade que fora utopicamente projetada por Platão a partir dos moldes descritos na *República*, os quais preconizam a justiça na cidade em analogia à justiça na alma humana (Foucault, 2010, p.50-51). Nesse sentido, a obediência a si e o governo dos outros diria respeito a uma justa exercitação do amor por parte dos sábios e dos políticos, ao passo que a obediência ao outro concerniria à justa exercitação do amor por parte das demais categorias humanas que constituiriam a *pólis*. A parametrização da igualdade, portanto, se instituiria através da harmonização hierárquica destas formas de amar, visto que a semelhança entre os seres humanos dependeria da garantia da participação no amor divino e esta se executaria pela sobreposição do cuidado, - que se exerceria não apenas como obediência a si, mas também como governo dos outros -, ao zelo que se manifestaria como obediência ao político que representa o *Éros* divino. Como base nisso, talvez possamos afirmar que o amor envolveria aqui um jogo de poder, o qual se atrelaria à distinção entre aqueles que adquirem o saber pelo cuidado e aqueles que estão naturalmente destinados ao cumprimento cotidiano de tarefas menos intelectuais. Este jogo parece ter perdurado no decorrer da história não como uma utopia política, mas como a realidade de uma dinâmica que atinge em cheio a nossa modernidade, pois o que vemos surgir com o ideal platônico é a figura do salvador que reaparecerá com o pastor, enquanto representante do amor ultra-humano de Cristo (Foucault, 2001, nº 306, p.1048), mas também com as diferentes imagens históricas do político, - tenha sido ele nomeado por status, tomado o poder ou eleito democraticamente (Foucault, 2008b, pp.117-153) -, e com as intervenções contemporâneas do intelectual universal que planeja a revolução ao legislar nos círculos militantes, cujas pautas e projetos políticos, muitas vezes construídos a partir de uma determinada concepção de natureza humana, acabam reiterando a grande divisão entre o homem e o animal (Foucault, 2001, nº 281, p.905-906). Do mesmo modo, tal figura repercutirá nas instâncias da vida privada, ensejando as características funcionais do marido no que concerne à esposa, bem como do pai e da mãe no que tange aos filhos (Foucault, 2001, nº 291, p.980; cf. também Foucault, 2008b, pp.132-133). Além disso, da projeção platônica desta moral coletiva parece despontar a faísca de uma necessidade ou carência que se tornará cada vez mais pungente à medida que o princípio de igualdade for radicalizado e se radicalizar no decorrer da história da verdade: trata-se da necessidade de salvação por parte dos governados. Não podemos deixar de constatar também que a sutil diferença entre aqueles que salvam e aqueles que são salvos instaura o binarismo correspondente ao ato de amar e ao de ser amado, isto é, a polaridade relativa ao agente e ao paciente no que se refere às diferentes modalidades do amor.



Como podemos perceber, à medida que avançamos em nossa narrativa, perdemos de vista o animal e a animalidade, já que o amor salvacionista parece se apresentar, no decorrer da história ocidental, como uma exclusividade humana. O animal não participa da utopia vinculada ao princípio de igualdade: diferentemente, ele é excluído do plano ontológico que, ao prescrever a semelhança entre os homens e o divino, regula e fundamenta o amor humanista ou o humanismo do amor. A individualidade identitária do animal desaparece em meio a gradual absolutização da substância humana no decorrer da história da filosofia. Em outras palavras, conforme nos aproximamos de nossa modernidade, compreendemos que a exclusão do animal em relação à humanidade habilita a sua integração, enquanto categoria não-humana, a um sistema utilitário bastante perverso, segundo o qual a relevância ou a irrelevância da vida e da morte do animal é julgada por e para uma civilização operada em razão da igualdade atinente à socialização de tipo burguesa. Aparentemente, desde Platão, o animal não participa da grade hierárquica do amor salvacionista e, sendo assim, não compõe as preocupações atreladas à justiça social e à felicidade individual. A convicção filosófica que atribuíra a imperfeição à precariedade do corpo e essa à vida do animal parece ter fundamentado a tradicional clivagem ético-política entre humanos e animais, da qual desponta um ciclo de violência que, ao mesmo tempo, faz fronteira e alimenta a lógica do amor salvacionista em suas diferentes recorrências ou reincidências históricas. Os efeitos políticos e sociais desta grande divisão filosófica são nefastos tanto para os animais não-humanos, quanto para os próprios animais humanos que escapam do quadro normativo atrelado à substancialização da identidade e à universalização de um único e mesmo modo de vida. A partir disso, faz-se interessante questionar se a inexistência ou a fragilidade concernente à experiência humana do amor ao animal não estaria vinculada à incapacidade de inventarmos e de nos entregarmos a novas e diversas formas de amar, as quais não se restringiriam ao jogo binário que distingue entre os que salvam e os que são salvos, mas subverteriam as estruturas de poder-saber que atribuem a capacidade da atividade político- amorosa exclusivamente a humanos, homens, brancos, cisgêneros e heterossexuais (Paul B. Preciado, 2014, §2). Por certo, a experiência do amor ao animal não depende do redimensionamento do princípio de igualdade, ou seja, não se trata de integrar o animal ao mundo sob o viés hierárquico do amor salvacionista, pois este tipo de estratégia teórico-prática acaba compreendendo o animal por meio da chave da passividade ético-política e da submissão à autoridade humana. Em contraposição, trata-se de pensar o amor por meio do prisma da pluralidade do mundo no qual as identidades disseminam diferenças ao invés de reiterarem e enrijecerem a prescrição da igualdade. É, portanto, neste sentido que vislumbramos, no presente histórico, a *re-articulação* ética e política do animal à sociedade e a insurgência amorosa contra a mecânica humanista



do sujeito de interesse. O animal é aquele que nos expõe à diferença no mundo e que nos permite suplantar o tedioso mito da eternidade, através da incitação de movimentos de transformação ritmados pela experiência da finitude do si e dos outros.

E agora? Tornamo-nos capazes de amá-los?

Talvez possamos afirmar que o salvacionismo platônico do filósofo-rei possui um caráter propagador e distributivo, pois as diferentes categorias humanas são salvas em razão da instauração e manutenção da justiça na *pólis*. Por outro lado, o salvacionismo pastoral, em distinção à moral coletiva do platonismo, possui uma abordagem meritória ou meritocrática que visa a salvação de cada indivíduo humano, de tal modo que somente os indivíduos obedientemente convertidos à vontade divina seriam dignos da bem-aventurada participação na comunidade sagrada, constituída através da reunião fraternal entre almas intimamente conectadas pela confissão e conversão. Já o político em sua versão ultramoderna, o qual reaparecerá como o símbolo democrático da salvação dos interesses da população, parece abarcar tanto a função socrático-platônica do filósofo-rei, quanto a função cristã do pastor, visto que exercerá sobre a civilização um poder que é, ao mesmo tempo, totalizante e individualizante. Ele é aquele que personifica, na medida em que determina e reflete em sua própria imagem a conduta dos homens em geral e a conduta de cada indivíduo, a razão que estrutura as relações burocráticas e morais entre o Estado e a população no que tange ao feixe econômico do consumo na e da vida. Dito de outro modo, após a morte de Deus, o político deixaria de representar o *logos* divino e passaria a representar a razão analítica por meio do Estado moderno, que entra em cena como uma entidade cuja materialidade depende não só da imagem do político, mas também da institucionalização departamental do poder. Portanto, o político deverá assegurar, enquanto representante da razão de Estado e símbolo de conduta moral, a unidade jurídica da população através da promulgação dos direitos iguais e do bem-estar de cada indivíduo humano a partir da garantia, quase que providencial, da saúde, da educação e do lazer. Foucault (2001) nos explica que a comparação entre, por um lado, o salvacionismo socrático-platônico atrelado à tarefa do filósofo-rei e, por outro lado, o salvacionismo pastoral que caracteriza o cristianismo, faz-se importante para o entendimento na sociedade contemporânea do « famoso “problema do Estado-providência” [que] não coloca somente em evidência as necessidades ou as novas técnicas de governo do mundo atual. Ele deve ser reconhecido por isto que ele é: uma das extremamente numerosas reparações do delicado ajuste entre o poder político exercido sobre os sujeitos civis e o poder pastoral que se exerce sobre os indivíduos vivos » (nº 291, p.963) (8)¹. Nesse sentido, a morte de Deus não



parece ter garantido a completa laicización do Estado moderno, já que a ele nos apegamos da mesma forma que nos apegávamos ao Ser unificado, seja em sua versão platônica ou cristã. De fato, não podemos afirmar que o Estado simplesmente condensa em si estas duas entidades históricas, mas de certa maneira ele as substituí, na medida em que, junto a elas, se circunscreve em uma longa tradição patriarcal de origem socrático-platônica, a qual atribui aos homens a autoridade moral relativa ao exercício do mando que manifesta o amor em seu nível mais alto de atividade. Ao político que representa a razão do Estado-providência nos apegamos obstinadamente, isto é, enquanto fiéis eleitores somos aqueles que sofrem com a paixão política, somos os pacientes e não os agentes da atividade amorosa, pois esperamos satisfazer este nosso desejo por salvação através da atuação de um outro sobre nós, através da dominação de um outro em relação a nós. Como nos explica Foucault (2001), «o trato distintivo do poder consiste no fato de que alguns homens podem mais ou menos inteiramente determinar a conduta de outros homens [...]» (*Idem.*, p.979) (9).

Por conseguinte, a partir disso e na esteira de Butler, talvez possamos afirmar que, como objetos do amor político, manifestamos o nosso afeto e gratidão à providência do Estado quando nos submetemos, através de uma cumplicidade apaixonada, às normas que o candidato/governante simboliza e personifica. Por meio da servidão voluntária, que se justifica pela vontade de salvação, o bom cidadão ou o cidadão de bem passa a vigorar enquanto uma forma de subjetividade civilmente reconhecida. Inclusive, Butler nos explica que sem este desejo primário pela norma os sujeitos não poderiam vir a ser no contexto social, já que tanto a subjetividade do governante quanto a dos governados se constitui sob a chave da moralidade que exclui o animal da experiência ética e que distingue entre aquele que ama e aqueles que são amados. Por certo, isto não quer dizer que a referida história de amor garante um final feliz as suas personagens humanas, demasiado humanas. A violência deste romance começa quando a vontade por salvação aniquila a potencialidade ética dos sujeitos governados, ou seja, quando o fascínio relativo à esperança na salvação definitiva da humanidade impede que os sujeitos exerçam a crítica em relação às normas simbolizadas e personificadas pelo político, o qual se apresenta como o principal conteúdo à forma do Estado. Conforme Butler (1997), a «possibilidade de uma perspectiva crítica em relação à lei é, portanto, limitada pelo que pode ser entendido como um desejo primário pela lei, uma cumplicidade apaixonada em relação à lei, sem a qual nenhum sujeito pode existir» (p.108) (10) O abuso do amor que promete a salvação da população humana nos fez e nos faz participar de experiências extremamente violentas, as quais incidem tanto sobre animais humanos quanto sobre animais não-humanos. Como nos mostra Olivia Custer (2009), em seu artigo intitulado «Se dire humain: violence et responsabilité», «precisamente porque o limite é suposto selado – os animais não tendo



nenhuma razão -, a comparação entre vida humana e vida animal não pode se fazer questão: este pequeno benefício para a humanidade justifica, então, uma violência infinita ao encontro dos animais» (p.53) (11). Enquanto bons cidadãos ou cidadãos de bem corroboramos com a violência do amor político-moral, já que a ele nos resignamos obedientemente. Assim, pudemos experimentar e ainda experienciamos diversas tentativas de salvação humana ou humanista que, ao invés de mitigarem a violência ética, tornam-lhe ainda mais pungente. Dentre estas experiências, explica-nos Foucault (2001), «houve um tempo no qual se sustentavam os valores humanistas representados pelo nacional-socialismo, e no qual os próprios stalinistas diziam que eram humanistas» (nº 339, p.1392) (12).

Pelo prelúdio de uma estética da amizade: ainda há tempo de amá-los

Uma vez nos contaram que a submissão ao humanismo da norma é a nossa única esperança e que para além dele há o caos, o inferno, o sofrimento, a danação, a prisão, o manicômio e toda a imperfeição e precariedade relativa à vida animal... Mas um dia também nos contaram que para além da submissão à codificação humanista, existe a crítica, ou melhor, como diria Friedrich Nietzsche (2015), a crítica dos animais, a qual nos permite perspectivar que talvez «os animais vejam o homem como um semelhante que perigosamente perdeu a sadia razão animal – como o animal delirante, o animal ridente, o animal plangente, o animal infeliz» (*Aforismo 224*, p.159). Esta crítica nos abre à pluralidade do mundo e nos incita a nele mergulhar para nos reinventarmos autarquicamente, enquanto sujeitos que experimentam a animalidade em si mesmos e nos outros. Há quem pense que tal possibilidade não passa de um devaneio, de um delírio que estamos tentando forçosamente inserir na realidade. Sigmund Freud (2011) nos alerta quando diz:

o indivíduo que, em desesperada revolta, encetar este caminho para a felicidade, normalmente nada alcançará; a realidade é forte demais para ele. Torna-se um louco, que em geral não encontra quem o ajude na execução de seu delírio. Mas diz-se que cada um de nós, em algum ponto, age de modo semelhante ao paranoico, corrigindo algum traço inaceitável do mundo de acordo com seu desejo e inscrevendo esse delírio na realidade (pp.25-26).

Se assim for, talvez seja o caso de admitirmos que a possibilidade relativa à crítica animalista de nós mesmos é um dos delírios mais críveis que já vislumbramos. Como explica Saïd Chebili,



ao termo de seu livro *Figures de l'animalité dans l'œuvre de Michel Foucault* (1999), esse ponto de vista da crítica animalista, esse ponto de vista da crítica do animal,

[...] que no momento nos parece utopista, na medida em que o animal permanece sendo um objeto do qual podemos nos aproveitar sem riscos e a nosso bel-prazer, faz-se necessário considerá-lo como uma possibilidade real. Assim, na relação do homem ao animal, cada um deles se beneficiaria de sua individualidade e carregaria a riqueza de sua afetividade nas trocas com os outros (p.147) (13).

O nosso devaneio, portanto, é mais real do que aquele perpetrado pela tradição da submissão, a qual tenta nos fazer acreditar que o sofrimento se segue da contravenção e não da aplicação da grande norma humanista.

Sim, a realidade nos frustra e com ela a norma que a opera sob o escopo de um ideal humano ultraviolento. Estamos cansados desse amor abusivo que se aproveita de nossa apatia e que instaura em nós o medo da subversão. É nesse sentido que também estamos cansados da busca por um salvador. Não podemos distinguir com plena certeza em que medida as amizades que conduzimos e os amores que desejamos dependem ou não de nós. Como nos explica Butler, tudo o que podemos afirmar é que o afeto ou o desafeto, seja em relação a nós mesmos seja em relação aos outros, é mediado pela norma, mas também pela crítica teórico-prática que a ela podemos direcionar. Sendo assim, quando pensamos, a partir de Foucault, na amizade como modo de vida ou na estética da amizade, entrevemos o desenvolvimento da crítica animalista desde o âmbito cotidiano da sociabilização. A estética da amizade nos permite desvelar o potencial ético-político das interações sociais incitadas pelo amor que subverte o salvacionismo humanista. Foucault parece ser capaz de nos ajudar a pensar e a viver, através da amizade como modo de vida, uma experiência mundana construída por meio do amor à diferença do si em relação a si mesmo e do si em relação aos outros. Sabemos que a amizade é historicamente entendida como o afeto não sexual entre indivíduos humanos. Mais precisamente, como nos explica Freud (2011), a amizade seria o amor inibido na meta, isto é, o amor sensual que se distingue do amor genital cujo objetivo, no que tange à civilização, é a procriação: «o amor genital conduz à formação de “novas famílias”, aquele inibido na meta, a “amizades”, que culturalmente se tornam importantes, pois escapam a várias limitações do amor genital – exclusividade, por exemplo» (p.48). A partir da concepção e da prática da estética da amizade, somos capazes de subverter tanto estas significações quanto a realidade que as circunscreve e que é por elas circunscrita. O amor, no caso da estética da amizade, não é vivenciado somente em relação à matriz heterossexual e ele não diz respeito a uma



experiência restrita aos humanos, à humanidade e ao humanismo. O ato de amar, envolvendo ou não a consumação sexual, pode ser pensado como amizade, ou seja, como uma interação não hierárquica, não exclusiva e que tem como finalidade a participação e a intervenção no mundo marcado pelo entrecruzamento de múltiplas existências finitas - existências que rompem com a repetição anacrônica das normas de fundo humanista por meio de uma rebeldia animal, animalista e animalesca. O ato de amar pode ser praticado como um encontro imprevisto entre forças que são capazes de confrontar a fixa estrutura dos saberes e poderes que justificam a socialização pela absolutização da natureza humana e pela universalização do modelo de vida burguês. Foucault (2001) nos mostra que estes amores - amores gays, lésbicos, femininos, feministas, amores animais - estão prestes a inventar «[...] uma relação ainda sem forma, que é a amizade», a qual «[...] dá lugar a vínculos intensos que não se parecem com nenhum daqueles que são institucionalizados [...]» (nº293, pp.983-984) (14). O amor animal vivenciado como uma amizade estética é capaz de nos transformar completamente e de nos integrar ao mundo de maneiras que eram, até então, inimagináveis. Nem todo o amor é procriador e nem toda a amizade é interesseira: ainda há tempo de insurgirmos contra tais estigmas, os quais são incapazes de responder à exigência por comunidade imposta pelo mundo. Mas, para que este tempo, que ainda nos resta, torne-se tempo presente, precisamos confrontar desde nós mesmos a duplicidade que nos constitui, pois enquanto humanos que também são animais promulgamos o código na mesma medida em que transgredimos a norma.

Notas

- (1) «[...] le monde qui est nôtre pour n'être à personne» (Blanchot, 2012, p.51).
- (2) Dizia-se que os cínicos viviam como cães. Inclusive, por este motivo, eram chamados de *kunikós*, adjetivo que significa “como cão” ou “relativo a cão”. Aos cínicos, era atribuída uma espécie de demência melancólica de tendência antissocial, pois estes muitas vezes preferiam a companhia dos cães à dos homens (cf. Diógenes Laércio, 1972, VI.77; Acerca da animalidade cínica, cf. Foucault, 2011, pp.233-234).
- (3) De acordo com os estoicos, existe uma continuidade ontológica entre plantas, animais não-humanos e animais-humanos (cf. Hierocles, 2009, p.2, 1.a.11). Esta continuidade manifesta a interdependência cósmica entre todos os entes que participam do mundo e nos conduz à concepção ética de que estar no mundo, fazer parte dele, também é compartilhá-lo com os outros animais e por eles nos responsabilizarmos *cosmo-politicamente*, ou melhor, no que tange aos diferentes contextos ou circunstâncias espaço-temporais que abarcam nossas vidas.



A ontología e a cosmopolítica estoica, as quais possuem um aporte ético, parecem repercutir nas discussões contemporâneas acerca do antiespecismo e do animalismo. Por exemplo, Vinciane Despret (2009) nos explica a propósito de Donna Haraway que *devir do mundo é devir com* os outros animais, não de forma analítica ou abstrata, mas sim de forma prática, por meio da construção de sociabilizações que envolvem e engajam o animal desde a vida ordinária e cotidiana (pp.745-757; no que concerne à relação entre o aperfeiçoamento moral e as interações sociais no estoicismo, cf. *The Stoic theory of okeiosis* (1999) de Troels Engberg-Pedersen).

(4) Para uma contextualização das convergências e divergências entre o cinismo, o estoicismo e o neoplatonismo no que diz respeito à questão animal, cf. Jean-Louis Labarrière, 2000, pp.107-122 e Owen Goldin, 2001, pp.353-371.

(5) [...] le corps est ce qui donne à un sujet son identité, en le distinguant, par son apparence, sa physionomie, ses vêtements, ses insignes, de tout autre de ses semblables» (Vernant, 2011, p.36).

(6) «[...] la présence du mal, du malheur, de la négativité dans le monde tient au processus d'individuation auquel il a été soumis et qui a donné naissance à des êtres séparés, isolés, singuliers. La perfection, la plénitude, l'éternité sont les attributs exclusifs de l'Être totalement unifié. Toute fragmentation de l'Un, tout éparpillement de l'Être, toute distinction de parties signifient que la mort entre en scène avec l'apparition conjointe d'une multiplicité d'existences individualisées et de la finitude qui nécessairement borne chacune d'elles. Pour accéder à la non-mort, pour s'accomplir dans la permanence de leur perfection, les dieux de l'Olympe devraient donc renoncer à leur corps singulier, se fondre dans l'unité d'un grand dieu cosmique [...]» (Vernant, 2011, p.37).

(7) «D'homme à homme, Éros cherche à enfanter dans l'âme d'autrui de beaux discours, de belles vertus : toutes valeurs qui échappent à l'ordre du mortel» (Vernant, 2011, p.164).

(8) «Les fameux "problème de l'État-providence" ne met pas seulement en évidence les besoins ou les nouvelles techniques de gouvernement du monde actuel. Il doit être reconnu pour ce qu'il est : l'une des extrêmement nombreuses réapparitions du délicat ajustement entre le pouvoir politique exercé sur des sujets civils et le pouvoir pastoral qui s'exerce sur des individus vivants» (Foucault, 2001, nº291, p.963).

(9) «Le trait distinctif du pouvoir, c'est que certains hommes peuvent plus ou moins entièrement déterminer la conduite d'autres hommes [...]» (*Idem.*, p.979).

(10) «The possibility of a critical view of the law is thus limited by what might be understood as a prior desire for the law, a passionate complicity with law, without which no subject can exist » (Butler, 1997, p.108).



(11) « Précisément parce que la limite est supposée étanche – les animaux n’ayant aucune raison -, il ne peut être question de comparer vie humaine et vie animale: ce moindre bénéfice pour l’humanité justifie alors une violence infinie à l’encontre d’autres animaux» (Custer, 2009, p.53).

(12) «il y eut un temps où on soutenait les valeurs humanistes représentées par le national-socialisme, et où les staliniens eux-mêmes disaient qu’ils étaient humanistes» (Foucault, 2001, n°339, p.1392).

(13) «[...] qui nous paraît pour l’instant utopiste, tant l’animal reste un objet dont on peut sans risques, se saisir à son gré, il est nécessaire de l’envisager comme une possibilité réelle» (Chebili, 1999, p.147).

(14) «[...] une relation encore sans forme, et qui est l’amitié» - «[...] peut donner lieu à des relations intenses qui ne ressemblent à aucune de celles qui sont institutionnalisées [...]» (Foucault, 2001, n°293, p.983, p.984).

Bibliografía

- Blanchot, M. (2012). *La communauté inavouable*. Paris, France : Les Éditions Minuit.
- Butler, J. (2005). *Giving an Account of Oneself*. New York, United States: Fordham University Press.
- Butler, J. (1997). *The psychic life of power: theories in subjection*. California, United States: Stanford University Press.
- Chebili, S. (1999). *Figures de l’animalité dans l’œuvre de Michel Foucault*. Paris, France : L’Harmattan.
- Custer, O. (2009). Se dire humain : violence et responsabilité. In : Monique David-Ménard (Dir.). *Sexualités, genres et mélancolies : s’entretenir avec Judith Butler* (pp.37-61). Paris, France : Campagne Première.
- Despret, V. (2009). Rencontrer un animal avec Donna Haraway. *Critique: Libérer les animaux?*, LXV (747-748), 745-757.
- Diogenes Laertius (1972). *Live of Eminent Philosophers* (Trad. R.D. Hicks). Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Engberg-Pedersen, T. (1990). *The Stoic Theory of Oikeiosis*. Aarhus, Denmark: Aarhus University Press.
- Foucault, M. (2011). *A coragem da verdade* (Trad. Eduardo Brandão). São Paulo, Brasil: Martins Fontes.



- Foucault, M. (2010). *A hermenêutica do sujeito* (Trad. Salma Tannus Muchail e Márcio Alves da Fonseca). São Paulo, Brasil: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2001). *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Paris, France : Gallimard.
- Foucault, M. (2012). *História da sexualidade 2 – O uso dos prazeres* (Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque). São Paulo, Brasil: Graal.
- Foucault, M. (2008a). *Nascimento da Biopolítica* (Trad. Eduardo Brandão). São Paulo, Brasil: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2008b). *Segurança, Território, População* (Trad. Eduardo Brandão). São Paulo, Brasil: Martins Fontes.
- Freud, S. (2011). *O mal-estar na civilização* (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo, Brasil: Companhia das letras.
- Goldin, O. (2001). Porphyry, Nature, and Community. *History of Philosophy Quarterly*, 18 (4), 353-371. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/27744898>.
- Hierocles (2009). *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments and Excerpts*. Boston, United States: Brill.
- Labarrière, J-L. (2000). Raison humaine et intelligence animale dans la philosophie grecque. *Terrain: Les animaux pensent-ils?* (34), 107-122. Consulté en ligne <http://journals.openedition.org/terrain/996>. Doi: 10.4000/terrain.996.
- Nietzsche, F. (2012). *A Gaia e a Ciência* (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.
- Platão (2006). *A República: ou Sobre a justiça, diálogo político* (Trad. Ana Lia Amaral de Almeida Prado). São Paulo, Brasil: Martins Fontes.
- Preciado, P. (le 26 septembre 2014). Le féminisme n'est pas un humanisme. *Libération*. Consulté en ligne: https://www.liberation.fr/chroniques/2014/09/26/le-feminisme-n-est-pas-un-humanisme_1109309.
- Vernant, J-P. (2011). *L'individu, la mort, l'amour : soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Paris, France: Gallimard.