

Bimbenet, E. *L'animal que je ne suis plus*. Paris: Gallimard, coll. FolioEssais, 2011.

Alexandre de Oliveira Torres Carrasco (Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, São Paulo, Brasil.)

alexandre.torres.carrasco@gmail.com

O título do recente livro de Étienne Bimbenet, *L'animal que je ne suis plus*, carrega, atrás de si, uma história e, poderíamos dizer uma história peculiar. Seu marco anterior e mais próximo, já que se trata de inicialmente indicar essa história, pode ser encontrado no livro de Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*. O título, na referência explícita que faz, não é naturalmente inocente, como não são as pretensões do autor. Tal advertência (que fazemos, mas vem de maneira tácita, já no título) serve como prolegômeno: a boa compreensão do alcance desse livro não se dá sem que se leve em conta a história em ele que se situa. Estamos, pois, sem cerimônia, no centro de um intenso debate, que marca, por sua vez, uma outra história, a história da filosofia francesa contemporânea (sobre o que sugerimos o livro de Frédéric Worms, *La philosophie en France au XXe. siècle*). Entre um e outro, aí está a “questão”, famosa, a seu modo, em torno do “homem”, nos termos do clássico debate francês entre humanismo e anti-humanismo. E não precisamos fazer muito mais suspense para seguir, e apresentar alguns detalhes mais exteriores desse debate, a título de inventário.

Expliquemos: as pretensões de Bimbenet não são propriamente modestas, reforçemos: ao retomar um problema chave da filosofia francesa, que marcou a passagem das filosofia da “existência” para a então filosofia das “estruturas”, nos conturbados anos 60, o Autor não só ilumina aquela ruptura como parece fornecer elementos para se pensar uma ruptura àquela

primeira ruptura. E agora, nos termos de uma certa tradição da filosofia francesa contemporânea chamada fenomenologia francesa, cuja data de nascimento está no distante livro de Levinas, “O problema da intuição na fenomenologia de Husserl”. Desde lá, já está colocado, de maneira muito natural, o “desdobramento” ontológico da fenomenologia, marca por excelência do que veio a ser a fenomenologia francesa. Ainda que a isso não falem ressalvas e senões.

Enfim e voltando ao livro de Bimbenet: é possível recuperar aquela primeira ruptura, nos anos 60, e repensá-la radicalmente.

Mas não seguimos rápido demais. Voltemos a ela com mais cuidado: e a história quem nos conta é novamente Frédéric Worms. Sem pretender dogmatizar as posições de Worms, tomemo-las como referências válidas para que possamos nos situar na história que o livro de Bimbenet se situa, de certo modo, como distância e continuação necessária.

Assim, da crítica feroz ao pressuposto metafísico do presente como “presença”, na fenomenologia e em suas subsidiárias (as filosofias da existência), e estamos pensando na leitura derridiana de Husserl, em *La voix et le phénomène*, passaríamos ao antídoto da estrutura, em que a “presença” não se dá por “ato”, mas por “diferença” (a se levar em conta as múltiplas matrizes que dão nessa “certa estrutura”, mesmo que por derivação imperfeita), subvertendo e ultrapassando, de certa maneira, o debate entre Sartre e Lévi-Strauss.

Diz Worms, e chegamos aos sobressaltos na vulgata “estruturalista” e “francesa”:

“Trata-se, com efeito, para Lévi-Strauss de mostrar que, longe de opor a coisa ao sentido, ele opõe, na realidade, *um modelo de sentido contra outro*. Inspirando-se na lingüística “estrutural” e no modo de ser que ela atribui à língua, é necessário compreender que a objetividade própria das ciências do homem não é a da coisa, mas a do sentido, de certa maneira, depositado em um sistema de signos, um sentido que não depende do sujeito, mas que não é, por isso mesmo, menos fato *cultural* ou instituição” (*Worms, La philosophie en France au XXe siècle*, p. 473).

Pois bem, onde estávamos? Tentando acompanhar, a meia distância, o modo como a famigerada “presença”, esse indistigável e nefasto resíduo metafísico, é substituída pela estrutura e sua sintaxe imanente, a despeito dos inconvenientes rompantes subjetivos de uns e outros. É no escopo dessa passagem que se pode melhor vislumbrar o pecado mortal do humanismo (aliás, da longa tradição humanista francesa): supor que o “sentido” dependa do homem, que o homem seja o sentido.

Mas se não há um “homem” que eu seja – afinal, *penso, logo existo* – há de haver alguma coisa a rondar as cercanias selvagens de mim mesmo. É, pois, o animal que eu sou. E a fórmula derridiana, a um só tempo irônica e séria, no uso que faz desse *donc* de nobilíssima linhagem cartesiana, *L'animal que donc je suis*, pretende repor os problemas do

humanismo por meio desse expediente, vale dizer, sofisticado, que o ultrapassa e o nega, naturalmente de modo não-dialético. Vale lembrar não são muitos aqueles que tem a devida paciência (com a) dialética.

Esta é a história em que o livro parece situar-se, cujo desdobramento, como sugerimos, se dá em torno da “animalidade”. Logo, recuperar o debate em torno do “animal” é se por imediatamente no debate em torno do anti-humanismo, o que por si só faz o livro merecer muita atenção.

Mas não é apenas isso, o que já não é pouco. O livro não apenas repensa a “animalidade” que tanto rondou a filosofia francesa pós “homem”, e as consequência implícitas de um tal empreendimento (morais, políticas e históricas), mas também a própria fenomenologia como meio para tal. E feitas essas observações, podemos melhor entender o alcance e a extensão do notável livro de Bimbenet.

O seu ponto de partida é, pois, o seguinte:

“Nos colocamos, pois, inicialmente, nessa obra, que o homem *não é mais um animal*. O enunciado é voluntariamente provocador, e esperamos, por meio dele, enfatizar o paradoxo, e fazer aparecer como escandalosa nossa origem animal” (p. 22).

O sentido provocador do ponto de partida tem que ver, não apenas com o problema em si e uma tomada de posição prévia, indicada pelo autor, em relação ao modo como irá tratá-lo, mas principalmente pelo modo que a afirmação de que parte incide implicitamente sobre um posição tornada clássica (sobretudo filosoficamente) em torno do problema: a de que o homem deve seu sentido ao animal, e por essa fórmula indicamos uma das maneiras pelas quais o anti-humanismo (francês) ganhou corpo e discurso. Antes do homem, não apenas o animal, mas a animalidade.

Ora, sem pretender retomar cada detalhe desse livro riquíssimo, menos ainda esgotar a história de que o livro é tributário, parece haver pelo menos dois elementos chaves no modo como ele reordena o próprio problema, a saber, o problema do homem como consequência da “arqueologia” do “animal”.

O primeiro desses elementos ordenadores, por assim dizer, diz respeito ao seguinte: igualmente ao cuidado de não “antropologizar” os animais, há que ter o cuidado de não “animalizar” o homem. A advertência, que pode parecer simplista, deve ser levada à condição de método para que não se crie, devido ao conhecido fenômeno de hipercorreção, um animal fictício, o nosso animal puro a priori, que sem que queiramos (como sempre) fizesse às vezes do homem metafísico que tanto se pretendeu exorcizar. De certo modo o Autor assume que não há como recuar diante do que ele chama, com muito ênfase, de diferença antropológica, e eis um dos elementos chaves do texto: o animal do homem já

se encontra no homem do animal. Há ainda outro elemento a se levar em conta: a “diferença antropológica” indica também o modo como o autor repensa o estruturalismo francês. A astúcia e força do livro residem, então, menos em nos “convencer” do nossa irredutível condição humana, e, mais, em mostrar como ela invariavelmente nos acompanha e é o pressuposto mais geral de nosso animal fictício.

Ora, esse pressuposto tem um evidente marca fenomenológica: é a descrição do homem mediante a imanência do humano. Há um sentido indireto do homem que vem não de uma absoluta relação de doação de sentido, de um “ato”, em sentido próprio e teórico, mas de um arranjo mais sofisticado e complexo em que o substrato da experiência nunca se reduz ao ato tomado com instante lógico absoluto.

Em suma, como a experiência “animal” é, no homem, já humanizada, o livro exige, já de início, que se abandone as genealogias simplistas do homem. Toda tentativa linear de tomar o homem como simples atributo (por agregação, derivação, composição) do animal esbarraria, desta feita, na onipresença do homem do animal. Daí a profissão de fé fenomenológica que faz o Autor: a volta ao “método fenomenológico”, predicado já a título de prolegômenos na introdução do livro, tem um inequívoco caráter teórico mais amplo e decisivo. Não é possível compreender de maneira conseqüente o animal do homem sem que se compreenda o especificamente humano do homem, aquilo a que todas as narrativas da genealogia/arqueologia pressupõem ao crer fazer que se encontra a anterioridade “lógica” do homem na prospecção das ruínas do animal presentes no homem.

É dessa maneira que se poderia falar tanto em armadilha conceptual das genealogias (às avessas) do animal do homem, quanto do modo como é possível escapar dessas armadilhas. Isso porque, supõe o Autor, o método fenomenológico daria o sentido humano da experiência do homem imanentemente, isto é, como pressuposto para compreensão do homem como animal-homem, encontrando na *hylê* do humano, por assim dizer, o animal que eu não sou, o sentido do próprio humano. Mas a relação, insistimos, devido a fatura fenomenológica em que o Autor se detém, não seria de mera exterioridade (falando um pouco a língua da fenomenologia). Não se trata de excluir o animal do homem, pura e simplesmente e salvar a honra de trezentos anos de humanismo bem intencionado. Há que se pensar o animal no humano a partir de diferença antropológica que nos caracteriza. Expliquemos muito rapidamente: seria o método fenomenológico que tornaria possível retomar, em um mesmo movimento, a carne animal desse humano e o próprio humano enquanto tal, em estado nascente. Estamos, desde o início, falando de um humano incarnado, incarnado inclusive para se perguntar pelo homem.

Aqui vale outra ressalva: tal possibilidade teórica, de uma fenomenologia incarnada, ou ainda, de uma fenomenologia da vida, pressuposto mais geral de que parte Étienne

Bimbenet, é dada pela dimensão teórica que assumiu e assume uma certa fenomenologia francesa. E por meio dessa filiação o Autor mostra não apenas seu vigor teórico como também o de toda uma tradição.

Daí que o segundo elemento de que falávamos, anunciado acima, pode ser finalmente indicado. Trata-se daquilo que o autor chama perspectivismo.

Em artigo sobre Merleau-Ponty, publicado na revista *Alter*, indicava Bimbenet:

“É, afinal, a relação do subjetivo ao objetivo, ou de um espaço centrado em si ao espaço comum, que o perspectivismo merleau-pontyano esclarece com nova luz. A questão é crucial, pois ela decide acerca do modo concreto de nossa relação com as origens – com a criança que fomos um dia, com o animal de que viemos. Ora, o perspectivismo é aqui uma resposta precisa, pois é ela que evita o impasse paralisante de um tudo ou nada.”¹

A deixa para alinhar o perspectivismo com o problema sobre origem animal era dada já àquela altura: por meio desse originário, que não é nem poderia ser original em mero sentido cronológico, nem em mero sentido transcendental, podemos meditar sobre nossa origem, o que começa em nós como o animal que já não somos, já que a meditação sobre a origem é distância da origem. A objetividade, pensada segunda essa origem, derivaria da atividade de se por no “lugar” do outro, não de um ato atômico e desencarnado, e o lugar do outro seria a origem do “lugar”, lugar dos lugares que se busca, mas onde não se pode coincidir. Tal como a recorrente experiência mimética da criança, que realiza espontaneamente a doutrina geral de semelhança de tudo, imitando menos o efeito ou o resultado, alcançar algo, e mais a causa, ser como o outro diante de si. As análises do autor especialmente sobre isso são notáveis e perpassam todo o livro, já que mostram a especificidade do que ele chama de “ver como”, espécie de desdobramento da “diferença antropológica”.

O que nos leva a crer que, diante do texto clássico de Heidegger que ele naturalmente analisa, “Os conceitos fundamentais de metafísica”, há que se fazer uma inversão: é ao homem que “falta” mundo, e por isso ele se abre ao outro. Não caberia reproduzir os detalhes das análises de Bimbenet aqui (pp. 105 e seguintes) mas vale mencioná-la dada sua importância no debate em que o livro se insere.

O que não nos põe a salvo do animal. Tão somente nos mostra como ele aparece, por exemplo, nas experiências limites do corpo (fome ou fadiga extremas).

Tudo isso nos leva à “atenção conjunta”. O modo como o Autor explora a “Atenção conjunta”, a maneira como ele aprofunda o tema do perspectivismo no livro, não se limita, porém, ao que já mencionáramos.

Vejamos:

“A atenção conjunta é para nós preciosa: ela nos dá a fórmula dessa multiplicidade perspectiva, dessa deflagração do ver, em relação a qual, ao que parece, nenhuma pesquisa sobre a diferença antropológica saberia escapar” (p. 344).

O que Bimbenet parece indicar, juntando uma coisa com a outra, perspectivismo e atenção conjunta, (resumimos, naturalmente), é que a forma da unidade perceptiva, (“eu percebo algo”) a unidade categorial do percebido, só se dá por meio meio do outro, isto é, é a experiência do outro que torna possível a experiência do ato de perceber porque pelo outro, que aparece como anterior a mim mesmo e análogo à vida, aprendo a ver algo como algo que é “dado” “vivo”. Daí que o ato perceptivo não seja um ato cognitivo. Há que se notar que aquilo que é anterior ao ato perceptivo é a forma em quiasma da vida enquanto tal, como experiência e experimento livre da alteridade. Da multiplicidade anterior à unidade que derivaria a unidade enquanto ato. Ocorre, enfim, que essa multiplicidade é dada pela diferença antropológica.

Deus te livre de prólogos longos, diria Quevedo, citado por Borges. Chegamos, pois, ao termo dessa apresentação. Não convém dar conselhos aos leitores, por isso nos limitamos a lembrar que não é sempre que um Autor se dispõe a enfrentar os grandes problemas que caracterizam uma tradição, ao risco de se perder neles e na própria tradição de que se é tributário. Aqui, nem em um caso nem outro, não se perde nos problemas nem na tradição. Com uma enorme vantagem adicional. A de mostrar como a polidez na figura não é inimiga da profundidade na forma.

1 BIMBENET, E., “*Un motif d'étonnement majeur: le perspectivisme*”, in *Alter*, 16, 2008, p. 106.