

NÓS, OS ANIMAIS

David Antunes

Nós, os animais, vemos e movemo-nos! A troca parcial ou completa de predicados entre animais humanos e animais não humanos é, hoje, uma actividade comum, à primeira vista devedora do uso generoso de figuras de retórica e da amizade humana, correspondida ou não, apesar de, como é do conhecimento comum, o cão ser o melhor amigo do homem. Assim, não há quem, tentando perceber o que é uma metáfora, não se tenha confrontado com o inevitável «Aquiles é um leão!» e, fenómeno ainda mais comum, todos ouvimos da boca da vizinha, embevecida com o seu *labrador*, a pérola imprescindível «Só lhe falta falar». Pelo meio, há uma enciclopédia de reencarnações, comparações, personificações e metamorfoses várias, substantiadas por enunciados que vão da observação popular, acerca da pessoa sagaz, «É esperto que nem uma raposa», «Tem cá um faro...», ao tratamento carinhoso, indiciador ou não de perturbações psíquicas maiores, ou revelador da condição solitária da vida contemporânea: «A minha filha tem de ir ao veterinário, coitadinha» e «Vivo sozinho com a minha gata». Entretanto os animais têm os mais diversos feitios e caracteres, mimados, impacientes, preguiçosos, generosos, ansiosos, *border line*, e os donos adquirem fisionomias entre o *rottweiler* e o caniche ou, em casos extremos, passam a ser membros exclusivos de uma raça «É um *pitbull*».

De um modo geral, talvez não seja totalmente absurdo dizer que é mais arriscado ser comparado com um palhaço que ser apelidado de doninha ou lobo das estepes. Só a espíritos mais literários, entretanto, ocorre uma metamorfose em besouro, só à dona de casa furiosa é que se ouve, para a couve no sofá: «És uma ameiba!», e é extremamente raro alguém considerar que o seu peixe é muito inteligente e que os direitos dos animais se estendem às minhocas e às esponjas. Como Aristóteles notou no *De Anima* (413b-414b; ver também *Historia Animalium*, 588a-589a), à medida que se vai descendo na *scala naturae* vão-se perdendo faculdades, estabelecidas a partir do topo, naturalmente ocupado pelos chamados animais superiores. A esta escala da natureza, juntaria eu uma escala espacial e emocional, pelo que, longe da vista, longe do coração, logo, longe da metáfora e personificação. Assim, embora facilmente nos vejamos envolvidos numa discussão sobre a inteligência e vida emocional do *meu* gato, é difícil atribuímos à sagacidade de um indivíduo da manada o prodígio de navegação, exigido pela maior migração da Terra, a saber, a dos gnus do Serengeti, que parecem todos iguais, são feios, e, além disso, são presumivelmente estúpidos, como se pode observar pelo facto de se atirarem a um rio de águas revoltas, infestado de crocodilos pacientes e ardilosos. Sendo este um exercício potencial-

mente divertido, não se ignora que é certamente pouco exacto. Afinal, se a evolução das espécies é o paradigma pelo qual se mede a excelência progressiva dos seus membros, no modo como se adaptam, em ecossistemas em transição, lenta ou abrupta, então as baratas e os crocodilos do Nilo são, zologicamente falando e segundo o Discovery Channel, seres mais perfeitos que o mais perfeito dos animais humanos. É claro, porém, que este aspecto não conta porque, se não ficamos estupefactos com a frase «Aquiles é um leão», notamos algo de estranho na frase «O leão Aquiles é um Aquiles» ou «O meu cão é o Einstein, sem tirar nem pôr», ou, de um outro ponto de vista, se não ficamos admirados com a frase «Vivo sozinha com quatro gatos», não podemos deixar de ficar surpreendidos com a consideração «Vivo sozinha com quatro bebés» ou «O meu cão vive sozinho conosco» (Kosgaard, *Getting Animals in View*).

Isto, no fundo, só quer dizer, verdade de *la palisse*, que qualquer troca de predicados entre animais humanos e animais não humanos só pode ser feita por e é da exclusiva responsabilidade hermenêutica dos primeiros, aos quais, por assim dizer, nada é impossível, quer do ponto de vista da distribuição parcial de predicados seus aos segundos, quer do ponto de vista da apropriação integral ou parcial de predicados dos segundos, quer, até, do ponto de vista da alteração da sua anatomia morfológica em função dos segundos. Outra maneira de dizer isto é que não há notícia de animais que tenham protestado ou defendido os seus traços identitários (ou os seus interesses ou direitos), perante apropriações ou descrições abusivas, e que há, infelizmente, um sucesso assinalável na interpretação, incontestável e exclusivamente arbitrária, de certos sinais como querendo dizer ou indiciando x, ou, pela mesma razão, -x, pelo menos em criaturas que, como diz Aristóteles, têm uma vida mais longa e são mais visíveis (*Historia Animalium*). A par do constante recurso à *Sagrada Escritura*, este aspecto, aliás, sustentou parte da eloquência

forense, relacionada com processos de pena capital e ou anátema ou excomunhão de animais, individuais ou em bando, desde a Idade Média até ao século XIX, matéria suficiente para uma centena de comédias, mas, sobretudo, para a consideração do desconforto humano com a ausência de sentido, mesmo que as explicações superem, em *nonsense* e credulidade, os enigmas. Assim, perante, um porco que confundia, maliciosamente, um bebé por comida, ou em face de uma praga de ratos do campo que dizimava toda a sementeira, a mente medieval (e alguma pós-medieval) exigia explicações e reparos que trouxessem alguma ordem a um mundo imprevisível e ameaçador. Infelizmente, os porcos foram, invariável e maioritariamente, condenados à pena capital (por enforcamento ou decapitação, principalmente), mas os ratos e diversas pragas de insectos conseguiram, não raras vezes, dos seus representantes legais, sucessivos adiantos da máquina da justiça, em parte por ser muito difícil que comparecessem em audiência, ou o reconhecimento de que, ao dizimarem um campo, mais não faziam do que cumprir a injunção bíblica «Crescei e multiplicai-vos!», o que acabaria por ser inevitavelmente bom para o homem, uma vez que se tratava da realização de um desígnio divino. Em casos de verdadeiro sucesso, evitaram, assim, a condenação ou forçaram um «acordo» em que a outra parte (a acusação) ficava responsável por providenciar um lugar próprio e fértil, do ponto de vista das suas necessidades, interpretado, claro está, pelo seu defensor legal, para «viverem» (Evans, pp. 111-114, por exemplo).

Independentemente dos tratamentos carinhosos, o que estes exemplos demonstram são três aspectos fundamentais: a) a posição do homem define-se por via da relação hierárquica que este estabelece com os outros animais; b) o animal não humano é definido pelo que não possui relativamente ao homem e ou pelo que, surpreendente e excepcionalmente, manifesta de humano, nomeadamente no domínio da percepção do

mundo e das emoções; c) a apropriação de uma característica animal deve-se à ênfase na excelência excepcional de uma qualidade animal, reclamada pelo homem, força, esperteza, lealdade, etc., e, portanto e em última análise, corresponde ao exercício de expropriação dessa qualidade ao animal. Dizer «Aquiles é um leão!» é, num certo sentido, dizer que, a partir de Aquiles, os leões deixaram de ter a prerrogativa da força e passou a haver um homem, e, por conseguinte, o homem em geral, que conquistou essa propriedade. Em todos os casos, da metáfora ao tribunal, do jardim zoológico ao passeio matinal com o animal de estimação, percebemos, por conseguinte, que o homem, pelo menos neste âmbito, deu ouvidos ao Senhor: «Crescei e multiplicai-vos, enchei e dominai a terra. Dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus e sobre todos os animais que se movem na terra» (*Gn*, 1, 28).

Que a posição do animal humano na natureza se defina por via da sua relação hierárquica, ou da sua posição relativa, com o animal humano é evidentemente o aspecto crucial, do qual resultam, em parte, todos os outros modos de descrição e compreensão dos animais, mas circunscreve, desde logo, o contexto da discussão do problema ao domínio ético e político, a que não posso dar aqui a devida atenção. Isto é assim, porque a posição do animal humano está *a priori* estabelecida: é aquela que, por defeito, resulta daquilo a que Christine Korsgaard considera o estado de «estupidez moral» em que nascemos e que se caracteriza pelo facto de sermos «incapazes de ver os outros excepto através da lente dos nossos interesses e padrões» (Web). Assim, o animal não humano é o último grande *Outro* para salvaguardar a autonomia autotélica do animal humano, i. e., o facto de a justificação da nossa existência não se medir pela consideração da sua utilidade em função de outrem:

Os animais humanos são, nesta argumentação [a autora está a comentar uma passagem de Kant], o supremo e último *Outro*. São os seres que ainda

podemos continuar a usar como meros meios, assim que tivermos desistido das ideias de que outros seres humanos estão aí para os nossos propósitos — assim que tivermos rejeitado [*once we've rejected*] as ideias de que as mulheres são *para* a lida da casa e *para* cuidar dos filhos, que as raparigas são *para* ter sexo, que os rapazes são *para* andar a fazer guerras, que servem os interesses de outros homens maiores, e que as pessoas de cor são *para* as colheitas e *para* fazer trabalhos menores que todos nós odiamos. (Korsgaard, *Getting Animals in View* 📖)

Aquilo que é mais importante aqui não é, contudo, o comentário crítico de uma descrição que vê os animais como meios ou instrumentos, no seguimento da determinação bíblica, o mais relevante é a sugestão que eles estão cá para que nós atinjamos o ápex utópico e desejável da nossa existência, uma consciência ética expurgada do critério de interesse relativamente, e agora plenamente, a todos os nossos iguais (humanos, é claro). Não se trata propriamente de dizer que os animais não humanos estão cá para que os domesticuemos, para nos servirem de companhia, para casacos de pele e alimento, etc., trata-se de estarem cá para percebermos quem *somos*, mas, sobretudo, o que *não somos*. Poderá lá haver justificação mais sublime *para* a sua existência e *para* a sua posição diferente?

Não admira, por isso, que um dos exercícios filosóficos mais praticados tenha sido descrever a especificidade dos animais não humanos, para salvaguardar a vantagem «natural» dos animais humanos e estabelecer o padrão a partir do qual se observam duas atitudes gerais antinómicas: a) o vigiar atento de qualquer atribuição de faculdade(s) suplementar(es) que pusesse(m) (e ponha(m)) em perigo o isolamento do(s) predicado(s) exclusivo(s) do homem; b) o vigiar atento, a perplexidade filosófica e a punição de comportamentos humanos que revelem ou indiciem aquilo que consideramos «próprio» dos animais. Em suma e relativamente a b): fenómenos de

irracionalidade (e não racionalidade) na acção, na formação de crenças e emoções são problemas filosóficos resolvidos pela admissão do impasse aporético e/ou pela reformulação descritiva do problema que anula a sua existência; acções incompreensíveis pela mente humana, mas executados pelas suas mãos, são bestiais; todos nós zelamos para que ninguém possa e deva ser tratado como um animal, ao que o extraterrestre que estudou biologia terrestre sente vontade de perguntar: «Não? Então como?»

Centremo-nos, contudo, na primeira atitude. Independentemente do que podemos inferir, ou julgamos poder inferir, do julgamento de um porco (nomeadamente, a suposição errada de que as pessoas que participam nesse julgamento acreditam que o porco teve a intenção de comer um bebé), o acto decisivo da filosofia para isolar uma diferença definitiva entre animais humanos e animais não humanos foi a negação aos últimos, por Aristóteles, da faculdade pensante, da racionalidade. Mas ao fazer isto, Aristóteles está, como refere Richard Sorabji, a inaugurar, voluntariamente, uma crise de difícil resolução, que é a de saber que outras coisas podem ser, com segurança e até que ponto, atribuídas aos animais, igualmente partilhadas pelos animais humanos, para que eles, os não humanos, não andem por aí «ao deus dará» e consigam «orientar-se»:

Se o objectivo é negar aos animais a razão (*logos*), e com ela a crença (*doxa*), então o seu conteúdo perceptual [*perceptual content*] tem de ser expandido, em compensação, de modo a permitir-lhes traçarem/encontrarem o seu rumo pelo mundo. Por outro lado, não pode ser expandido a um ponto tal que a percepção se torne equivalente à crença [*belief*]. A distinção entre estas foi tão debatida então como é hoje. Não é apenas a percepção que precisa ser distinguida da crença, mas a posse de conceitos, memória, intenção, emoção, se estes também podem ser encontrados em animais que não possuem crença. O projecto requer uma completa revisão de todas estas capacidades mentais.

«E o conceito de razão pode ele próprio estar sujeito a uma mudança. (Sorabji, p. 7)

Vejamos as dificuldades do próprio Aristóteles nesta passagem de *De Anima*:

Estas faculdades [*dünameis*], dizíamos nós, são as faculdades nutritiva, desejanter, sensitiva [*aisthētikōn*], locomotora e pensante [*dianoētikōn*]. As plantas só possuem a faculdade nutritiva, os outros seres vivos possuem, esta outra, a faculdade sensitiva. Mas com a faculdade sensitiva, têm também a faculdade desejanter. Com efeito, o desejo compreende simultaneamente o apetite [*epithūmia*], a coragem [*thūmos*] e a vontade [*boulēsis*, a tradução inglesa opta por *wish*]. Ora todos os animais possuem pelo menos um dos sentidos: o tacto e todo o que possui este sentido [*aisthēsis*] sente pelo mesmo o prazer e a dor, (...) para já, comprometemo-nos a dizer que aqueles dos seres vivos que possuem tacto possuem também o desejo/apetição [*oreksis*]. Relativamente a saber se possuem imaginação [*phantasia*], é uma questão duvidosa que examinaremos mais à frente. Outros tipos de animais possuem em acréscimo o poder da locomoção, e outros enfim possuem a faculdade pensante e o intelecto [*dianoētikōn te kai nous*], como o homem e qualquer outro ser que, a existir, seja de condição análoga ou superior. (411a30-414b5; 414b15-20; a tradução ligeiramente alterada em alguns passos é da minha responsabilidade]

O pormenor final, sendo enigmático, não é despicando porque, não sabendo nós que ser excepcional possa ser este ser, o que a salvaguarda aristotélica implícita é que, na hipótese remota, da faculdade pensante não funcionar como factor distintivo (por sinais comportamentais que a possam pôr em dúvida, por exemplo), então, para que a posição superior do animal humano seja preservada, terá de se alargar o limite superior da escala das faculdades ou criar graus intermédios que preservem uma distância posicional face à

faculdade pensante. É neste sentido que interpreto esta passagem de Sorabji:

Comecei a minha leitura apenas com um interesse histórico no extenso, e extensamente não cartografado, antigo debate acerca da psicologia humana e animal. Mas fui conduzido a ter em consideração que há um problema moral vívido e real devido à maldade (*badness*) dos argumentos a favor de uma diferença enorme entre os animais e o homem. Parecia já suficientemente grande quando Aristóteles e os Estoicos declararam que o homem tinha razão e os animais não. Mas à medida que o debate progredia, começou a parecer que os animais podem apenas não possuir certos tipos de razão (*reasoning*), e então foi dado um passo mais ao assinalar que lhes faltava a linguagem (*speech*). Quando esta defesa começou também a ser questionada, procedeu-se a uma retirada para uma posição que lhes aponta a falta de sintaxe. (Sorabji, p. 216)

Mais à frente, contudo e diretamente relacionado com o argumento que aqui se persegue, no contexto da investigação sobre o que move (no sentido físico e psíquico?) os animais imperfeitos (*De Anima*, 434a; ver também *De Motu Animalium*, 702a-703a), Aristóteles cumpre de facto o que promete na passagem anterior e diz que estes animais possuem imaginação sensitiva [*aisthētikē phantasia*]. Mas se esta faculdade lhes é concedida, estão, porém e necessariamente pelo já exposto, privados de imaginação deliberativa, ou seja, eles podem mover-se porque sentem / percebem / imaginam a sensação que x lhes provoca / provocaria (e isto já é obra de raciocínio, acrescenta Aristóteles [*logismou ēdē ergon estin*]), mas não se absterem de reagir em função dessa «fantasia estética», deliberando se não seria melhor agir em função de outro bem e não do imediato que, para eles, é, contudo, o maior. Daqui, que esta imaginação sensitiva seja facilmente refém de desejos irracionais ou que dela possam resultar desejos e actos irracionais que,

pelo contrário, a imaginação deliberativa, atribuído dos animais não imperfeitos, previne.

Há dois aspectos decisivos que é necessário debater neste momento: um é o de saber o que leva Aristóteles a associar a faculdade sensitiva à fantasia, o outro é o de saber como é que se explica que os seres dotados de fantasia deliberativa possam, no entanto, cometer actos irracionais. Aparentemente, parte da resposta a ambos encontra-se na consideração dos produtos que resultam da fantasia. A esse respeito, Aristóteles diz-nos que os *phantasmata* (i. e., as coisas produzidas pela fantasia) são o mesmo que os *aisthēmata* (i. e., as coisas produzidas pela sensação) sem a sua matéria «porque as imagens são, num certo sentido, as sensações, excepto serem-no sem matéria» (*De Anima*, 432a10). Como Martha Nussbaum explica «um *phantasma* é como uma *aisthēma*, mas que pode surgir quando o objeto não está fisicamente presente», ou «enquanto a *aisthēsis* recebe a impressão de um objeto particular, a fantasia envolve ver a sua forma, i. e., vê-lo como um F, como uma coisa que pertence a um certo tipo de objetos e não exatamente como um item materialmente particular e distinto» (p. 257, n. 52), ou ainda «quando a fantasia está em operação [o animal] torna-se consciente do objeto como uma coisa de um certo tipo [*as a thing of a certain sort*]» (p. 257). Percebem-se assim três coisas distintas: a associação da fantasia à sensação obedece a uma espécie de lógica relacional semelhante à que se verifica entre género e espécie; esta associação reconhece implicitamente aos animais a capacidade de produzirem uma imagem de x, na ausência de x, e serem movidos ou moverem-se em função disso (prepararem-se para atacar, por exemplo); dada a natureza da imagem de x, relativamente a um x particular e distinto, podem, presumivelmente, verificar-se enganos, ou, pelo menos e, provavelmente, mais apropriado, uma perspectiva deficiente do ser de x e isso conduzir o animal a um movimento que, possivelmente, a fantasia deliberativa acautelaria, uma vez que o obrigava a considerar outras

coisas ou a matéria (real) dos seus *phantasmata*. Dizer que esse movimento é errado ou irracional parece um passo arriscado, justamente por ausência dessa fantasia deliberativa, e, seguindo o argumento, só será acertado considerá-lo como tal, no caso dos animais que a possuem, ou seja, os animais humanos, como nos casos de acrasia. (A acrasia é, *grosso modo*, a situação na qual um agente, que não se encontra num estado de ignorância ou constrangimento, decide que, consideradas todas as coisas, é melhor fazer x e, no entanto, faz y. É fácil de ver que é difícil considerarmos um animal acrático, mas é difícil compreendermos como, apesar da *phantasia* deliberativa e da racionalidade, somos tantas vezes acráticos, se não suspendermos, momentaneamente, justamente o que nos distingue: a fantasia deliberativa.)

Vale a pena, no entanto, considerar que coisas formam os *phantasmata* e que coisas são susceptíveis à sua influência, que, pelos vistos entre outras coisas, levam os animais a moverem-se. Aquilo que promove a sua formação pertence ao domínio «do que (a)parece, mas não é» (Nussbaum, p. 242) e uma das coisas, cuja explicação para a sua formação disputa a concorrência da influência isolada de *phantasmata* ou da sua associação a crenças ou juízos, é a emoção. O debate aristotélico e pós-aristotélico, sobretudo de Crisipo e Aspasio, acerca do assunto divide-se entre a consideração de que para a formação de emoções só é necessária a *phantasia*, i. e., o aparecimento de coisas e / ou a presença de imagens (e, neste sentido, os animais passam a ter emoções), ou que, pelo contrário, para a formação de crenças é necessário a crença e o juízo sobre a materialidade dos *phantasmata* e as sensações, em suma, actividade cognitiva, ou, finalmente, que as duas situações podem verificar-se (ver especificamente Sorabji, *Aspasius: the earliest extant...*, pp. 96-106). Ora a posição de Aristóteles é aqui, e mais uma vez, complexa. Tendo atribuído a faculdade sensitiva aos animais e associando-a à *phantasia*, a *aisthetikē phantasia*, como já

vimos, Aristóteles não pode simplesmente propor que as emoções sejam fruto apenas de *aparecimentos*, porque neste caso estaria a reduzir o espaço do agenciamento da racionalidade humana e, do ponto de vista das emoções, não exactamente a aproximar os animais de nós, mas a aproximar-nos dos animais. Por outro lado, são inúmeras as passagens do *corpus aristotelicum*, sobretudo nos tratados de filosofia natural, que atribuem traços de carácter e emoções aos animais e será algo deficiente considerar que isso só acontece por uma comodidade descritiva que se serve da analogia. É imperativo referir que parece consensual que a posição privilegiada por Aristóteles, pelos seus comentadores, sobretudo os de veia estoica, e até por mim, a considerar, sobretudo, a *Retórica* e a definição de virtude, na *Ética* a Nicómaco, como a correcta disposição face às acções e às paixões, é a de que às emoções subjaz uma actividade cognitiva que implica verificar o conteúdo das percepções que as provocam. Assim, não são apenas a faculdade sensitiva e / ou a *aisthetikē phantasia* que nos movem física e psiquicamente.

No entanto, dizer que esta é a interpretação privilegiada da posição de Aristóteles face ao assunto não é, pelo menos da minha parte, sugerir que ela deve esquecer a outra interpretação, ignorando descrições que atribuem aos animais emoções que, como vimos, só poderão, neste caso e considerando os próprios argumentos de Aristóteles, provir da sua faculdade perceptual e / ou da *aisthetikē phantasia*. Na verdade, suponho que a indecisão relativa de Aristóteles, a ser considerada, nos ajudaria a perceber fenómenos que continuam a ser aporias ainda hoje. A razão por que o não fazemos deve-se essencialmente ao facto de julgarmos que a consideração da outra parte do argumento ameaça a nossa posição na natureza e faz perigar o conteúdo cognitivo relevante que derivamos de certas coisas que nos emocionam e de que gostamos muito. Algumas destas coisas são coisas como as que hoje consideramos objetos de arte, estudados, curiosamente, em disciplinas

com a palavra estética associada e que, noutro tempo, se chamavam apenas poesia mimética, tragédia e comédia, e os fenómenos, que causam alguma perplexidade, relacionam-se justamente com o modo como os animais humanos reagem às percepções resultantes do seu confronto com esses objetos, verificando-se, não raras vezes, um que causa mais ou menos ou nenhum embaraço, asaber: emoções.

A Aristóteles, é claro, não escapou este problema, mas, da sua ênfase na importância da ocorrência de certas emoções, a piedade e o temor, na sequência de assistirmos (perceptualmente) às imagens ou imitação de uma acção de carácter elevado, executada por homens de carácter igualmente elevado, os aristotélicos «mais sérios» retiveram sobretudo o aspecto que mais lhes interessava. Este é, obviamente, a jogada de mestre contra Platão, golpe argumentativo que permitiu a recuperação da poesia mimética e o seu papel decisivo na educação das paixões, justamente porque, para Aristóteles, elas implicariam privilegiadamente o uso da razão. Veja-se Fortenbaugh a este respeito:

A poesia mimética ou imitativa e em particular a tragédia e a comédia estão relacionadas com emoções cognitivas e, por conseguinte, são reconhecidas como formas de arte que promovem respostas inteligentes compatíveis com a razão. Este é um ponto de muita importância, porque na *República* Platão tinha estabelecido uma oposição entre razão e emoção (604a10-b4) e tinha criticado severamente os autores de tragédia e de comédia por brincarem com sentimentos que são ininteligíveis (605b8) e destrutivos da capacidade de raciocínio do homem. Platão associou a poesia dramática com o que de mais irracional há (604d9) e desafiou os seus fãs a mostrarem-lhe que, por acréscimo a causar prazer, a poesia ofereça algo mais à sociedade humana e à vida (607d8-9). (p. 18)

Não quero disputar a leitura de Fortenbaugh, mas suspeito que Aristóteles não estava tão em-

penhado em ser o campeão da poesia, exatamente, aliás, por algumas razões que Fortenbaugh aduz. Ou seja, parece-me que Aristóteles estava mais interessado no estudo das paixões e das acções, como mostra no Livro II da *Retórica*, na *Ética a Nicómaco* e, já agora, na própria *Poética*, do que no estudo dos mecanismos da poesia mimética e, sobretudo, dos seus efeitos. É razoável pensar assim se considerarmos que talvez a diferença fundamental entre Aristóteles e Platão seja uma compreensão totalmente distinta do homem. De uma situação de escravatura natural, em parte pelo domínio do seu elemento apetitivo sobre as emoções e as acções, com as conhecidas consequências epistemológicas e éticas daí decorrentes, o homem passa, com Aristóteles, a uma condição de ser autónomo que pode deliberar sobre o curso da sua acção e das suas emoções. Embora a ênfase na dimensão cognitiva das emoções não constitua uma ruptura argumentativa absoluta com Platão, que funda a irracionalidade no funcionamento dos apetites e não, propriamente, nas emoções, ela deve-se, sobretudo, a esta visão do homem que Aristóteles resgata de uma condição de súbdito natural do filósofo-rei, a quem a idade, o saber e o exercício conferiram a autossuficiência deliberativa sobre si e os restantes mortais. Estes, de facto, são constituídos por um envelope corpóreo deceptivo que encerra um pequeno homem nobre, a parte racional da sua alma, um leão, a parte não racional ou irracional, o *thumos*, e uma besta de muitas cabeças, a parte constituída pelos seus apetites (Nussbaum, *Shame, separateness...*, pp. 406-407). Assim, é natural que, do ponto de vista platónico, a conclusão política seja necessariamente a que se segue:

Ao homem que pode cultivar a razão no seu interior, o estado fornece educação filosófica. Ao resto dos cidadãos distribui controle racional na forma de ordens externas [*external command*]. (Nussbaum, *Shame, separateness...*, p. 408)

Ora, num certo sentido, julgo que todas as dificuldades na interpretação do funcionamento e da alegada importância das emoções que a tragédia provoca, o medo e a piedade, resultam da equação entre a tese cognitiva das emoções, privilegiada por Aristóteles, e a necessidade de sustê-lo, a todo o custo, esta sua mais valia cognitiva para, contra a conclusão de Platão, embora aproveitando parte dos seus pressupostos, apresentar um argumento positivo acerca da poesia mimética que, assim, passaria a ter uma importância epistemológica, política e propedêutica. Mas, considerando que este não é o motivo fundamental para a posição de Aristóteles face às emoções, como sugeri imediatamente acima, esta interpretação é, a meu ver, errada e não apenas por esta razão. É que se as emoções decorrentes da poesia mimética são emoções cognitivas, compatíveis com a razão, como na sequência da argumentação na *Retórica* (1386a-1386b) é quase inevitável admitir que são, não se percebe, contudo e por outro lado, como possam formar-se perante *aisthemata* e / ou *phantasmata*, cuja materialidade é, no mínimo, duvidosa. Afinal, parafraseando o título de um ensaio conhecido, quem tem medo de *Quem tem medo de Virginia Woolf?* Aristóteles, na *Poética*, não se preocupa directamente com este problema, provavelmente, entre outras razões, porque, para o filósofo, não há aqui um verdadeiro problema, mas, a crer nas suas palavras e nos suspiros que se ouvem no escuro da sala, deverá haver, e aparentemente há, emoções e a catarse destas. O que significa exactamente «a catarse destas» é maculado pela interpretação corrente de «purificação das paixões» que convoca duas posições distintas: uma que se centra na descrição de um processo educativo, outra que enfatiza um exercício expurgatório de raiz psíquica. Uma vez mais, nem uma nem outra me convencem completamente, por razões que apresentarei em breve.

O facto de Aristóteles não se preocupar explicitamente com o problema não impediu, como é natural, a formulação de um conjunto de teorias,

de inspiração aristotélica, que procuram explicar as respostas emocionais à ficção, envolvendo habitualmente a discussão sobre a ideia de empatia, mas acautelando, claro está, a racionalidade na formação dessas emoções. Não os podendo comentar com propriedade, direi que a *suspension of disbelief*, de S. T. Coleridge, e as descrições de Kendall Walton e de Peter Lamarque são os exemplos mais citados, mas eu continuo a preferir o impasse da argumentação de Agostinho:

Arrebatavam-me [*rapiebant me*] os espectáculos teatrais, cheios de imagens das minhas misérias e de incentivos do fogo das minhas paixões. Mas o que é que o homem quer sofrer quando contempla coisas tristes e trágicas que no entanto de modo algum quer padecer? (...) Que é isto senão uma loucura incompreensível? (Agostinho, III, 2)

De um outro ponto de vista, surpreende-me que tão pouca atenção tenha sido dada à relação putativa entre dois aspectos, suficientemente comentados em separado: o primeiro é o facto de Aristóteles nunca explicar na *Poética* o que é a catarse e o segundo é o facto de, insistindo no carácter necessário da acção trágica, Aristóteles referir que a coisa irracional deve passar-se fora da tragédia: «A coisa irracional (*alogon*) não pode verificar-se jamais nos feitos (*pragmasin*) e, se alguma acontecer, deve passar-se fora da tragédia» (*Poética*, 1454b6). É claro pela *Poética* que Aristóteles se refere aqui, sobretudo, a todos os aspectos que não obedeçam aos critérios da necessidade e da verossimilhança. Aceitando, porém, que aquilo que acontece no público (emoções e catarse) é inequivocamente aquilo que Aristóteles identifica como a função da tragédia, então temos de ponderar, nem que seja como hipótese, que «fora da tragédia» é também o público que assiste à tragédia e, neste caso, que a coisa irracional, embora não podendo acontecer na tragédia, pode acontecer no público. Ora só há uma coisa irracional que pode acontecer no público, a saber: as emoções. Isto é assim

não exatamente porque as emoções sejam irracionais, mas porque, neste caso, deparamo-nos com dificuldades sérias se quisermos explicá-las recorrendo a uma descrição cognitiva. Também só são irracionais porque o sujeito sabe isso, ou seja, não está enganado ou iludido. Se assim não fosse poder-se-ia argumentar que as emoções se fundavam num juízo falso e que, esclarecida a falsidade do conteúdo desse juízo, o juízo mudaria e, com ele, as emoções. Isto criaria a situação paradoxal de inviabilizar a experiência da arte para quem mais sabe sobre ela ou sobre o mundo e de eleger a ingenuidade como condição ideal para a leitura de um poema ou de um romance.

No fundo, isto significa que não existe uma relação mutuamente exclusiva entre uma coisa necessária, que é o alvo da acção trágica, e uma coisa não justificada do ponto de vista cognitivo. Mas este aspecto diz-nos que existe uma relação muito distante entre o que é suposto acontecer em arte e o que deve acontecer na vida. De um modo paradoxal, emocionamo-nos porque somos tocados e movidos por uma imagem, por algo que (nos a)parece, que sabemos ser justamente isso: uma imagem, e não necessariamente porque entramos no jogo (*in ludo*), iludindo-nos, por fazermos de conta ou adquirirmos conteúdos mentais que criam um paralelo entre a situação que está a ser vista e a ocorrência putativa de situações semelhantes na nossa vida quotidiana. Não nos emocionamos do mesmo modo com uma imagem de sofrimento no Jornal das 8 porque sabemos que é muito mais do que uma imagem e exige ou exigiria outro tipo de atitude ética. Equivale isto a uma posição que dá razão a Platão? Não necessariamente, justamente pela necessidade de equacionarmos as duas teorias aristotélicas das emoções que expusemos neste ensaio: uma que reconhece aos animais a emoção e exige para a sua formação apenas a sensação e /ou a *phantasia* e outra que exige para as emoções dos animais humanos a presença da razão. Sem pretender que esta seja uma explicação substantivamente diferente das disponíveis,


diria que a surpresa das emoções perante a ficção advém desta dupla etiologia: somos movidos necessária e sensitivamente (esteticamente), como simples animais, por aparências e imagens e ficamos surpreendidos ou embaraçados, como animais humanos, com esses fenómenos, adquirindo ou activando um pensamento que é um conteúdo mental contraditório relativamente a essas emoções. A catarse seria assim o fenómeno físico do regresso do real, num certo sentido, o regresso do *logos*, da palavra, perante o *alolon*. É o momento em que nos aparecem as palavras *The End*. O que é, porém, sugestivo é pensar agora que muitas pessoas consideram que um lugar privilegiado da manifestação da nossa «humanidade» é a capacidade de reagirmos emocionalmente à ficção, o que, seguindo o argumento, implica a sugestão de que é talvez nos momentos em que nos «movemos» como animais que mais humanos nos revelamos.

Não posso deixar de concluir dizendo que o que motivou, quase por completo, este artigo e a revisitação de textos, que há muito não lia, e preocupações, que há muito não tinha, foi a frase extraordinária de Maradona acerca do desempenho de Cristiano Ronaldo, num jogo entre o Real Madrid e o Barcelona: «É um animal!» Que quererá ter dito Maradona acerca de Ronaldo? Para além do óbvio, que habitualmente se expressa por palavras ou expressões como «garra», «instinto», «superação», o que Maradona está, involuntariamente (?), a dizer é que Cristiano Ronaldo não merece ser pago pelo que faz, nem pode ser feliz com o que faz. Em Cristiano Ronaldo, o futebol torna-se natureza e é o próprio homem, por isso, o homem Cristiano Ronaldo naturalizou-se a si e aos seus feitos, «É um animal!», estando para lá dos constrangimentos do comum dos mortais, como o tempo, o espaço, a necessidade, a luta com a natureza, o esforço e aperfeiçoamento progressivo no cumprimento de tarefas, no conhecimento, etc. Ele é, por um lado, a necessidade pura, ou seja, não poderia ser outra coisa, embora isso não seja um fardo ou uma

recompensa, i. e., não é propriamente resultado de uma atividade que possamos, deste ponto de vista, chamar Acção, e, por outro, o exemplo vivo da utopia de um momento do homem em que o humano seria apenas um exercício de arqueologia antropológica, num tempo em que as histórias, em vez de começarem por «No tempo em que os animais falavam...», começariam por «No tempo em que os homens falavam...». Não sendo imediatamente visível que configuração de ho-

mens corresponde a tal mundo pós-histórico — um mundo de Ronaldos, nas mais diversas atividades e profissões; o *american way of life*; um regresso à condição de «bom» selvagem, na selva urbana e não urbana — e independentemente de isso não constituir necessariamente uma «catástrofe cósmica», como diz Alexandre Kojève (p. 158), vale a pena, julgo eu, privilegiarmos momentos em que o animal que somos ainda é uma experiência possível para os homens.

BIBLIOGRAFIA

- Agostinho. *Confessiones. Las Confesiones*. Ed. bilingue crítica e anotada por Angel Custodio Vega, O. S. A. Madrid: BAC, 1991.
- Aristóteles, *De Anima*, [ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ], De L'Ame. Trad. e notas de E. Barbotin. Paris: Les Belles Lettres, 1980.
- Aristóteles, *De Motu Animalium*, [ΠΕΡΙ ΖΩΙΩΝ ΚΙΝΗΣΕΩΣ], *On The Movement Of Animals*. Trad. E. S. Forster. Loeb Classical Library. London, Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1937, [1998].
- Aristóteles, *Historia Animalium*, [ΤΩΝ ΠΕΡΙ ΤΑ ΖΩΙΑ ΙΣΤΟΡΙΩΝ], *History Of Animals Books VII-X*. Ed. e trad. D. M. Balme. Loeb Classical Library. London, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.
- Aristóteles, ΠΕΡΙ ΠΟΙΗΤΙΚΗΣ, *Poétique*. Trad. J Hardy. Paris: Les Belles Lettres, 1985.
- Aristóteles, ΤΕΧΝΗΣ ΠΡΟΤΟΙΚΗΣ, *The 'Art' Of Rhetoric*. Trad. John Henry Freese. Loeb Classical Library. London: William Heinemann Ltd.; Cambridge, Mass.: Harvard UP, [1926], 1967.
- Bíblia Sagrada*. Lisboa: Difusora Bíblica, 2006.
- Evans, E. P. *The Criminal Prosecution And Capital Punishment Of Animals*. London, Boston: Faber and Faber [Kessinger Publishing's Rare Reprints], [1906] 1987.
- Fortenbaugh, W. W., *Aristotle on Emotion*. London: Duckworth, 1975, 2002.
- Kojève, Alexandre.* Introduction to the Reading of Hegel — Lectures on the Phenomenology of Spirit.* New York: Cornell UP, [1947] 1980.
- Korsgaard, Christine M. «Getting animals in view». *The Point*. 6-Winter 2013. WEB, disponível neste endereço .
- Nussbaum, Martha Craven. *Aristotle's De Motu Animalium*. Princeton: Princeton UP, 1978.
- Nussbaum, Martha Craven. «Shame, separateness, and political unity». *Essays On Aristotle's Ethics*. Ed. Amélie O. Rorty, Berkeley. Los Angeles and London: University of California Press, 1980. 395-435.
- Sorabji, Richard. *Animal Minds & Human Morals — The Origins Of Western Debate*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1993.
- Sorabji, Richard. «Aspasius on emotion». *Aspasius: The earliest extant Commentary on Aristotle's Ethics*. Berlin, New York: de Gruyter, 1999. 96-106.