

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
ÁREA DO CONHECIMENTO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA**

RICARDO DE OLIVEIRA PIRES

**FRONTEIRAS DA ÉTICA NA RELAÇÃO HOMEM – ANIMAL:
A INVISIBILIDADE DAS OUTRAS ESPÉCIES ATRAVÉS DO ENLACE ENTRE
FILOSOFIA, ANTROPOLOGIA, LITERATURA E PSICANÁLISE**

**CAXIAS DO SUL
2022**

RICARDO DE OLIVEIRA PIRES

**FRONTEIRAS DA ÉTICA NA RELAÇÃO HOMEM – ANIMAL:
A INVISIBILIDADE DAS OUTRAS ESPÉCIES ATRAVÉS DO ENLACE ENTRE
FILOSOFIA, ANTROPOLOGIA, LITERATURA E PSICANÁLISE**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Matheus de Mesquita Silveira.

CAXIAS DO SUL

2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
Sistema de Bibliotecas UCS - Processamento Técnico

P667f Pires, Ricardo de Oliveira

Fronteiras da ética na relação homem-animal [recurso eletrônico] : a invisibilidade das outras espécies através do enlace entre filosofia, antropologia, literatura e psicanálise / Ricardo de Oliveira Pires. – 2022.
Dados eletrônicos.

Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2022.

Orientação: Matheus de Mesquita Silveira.

Modo de acesso: World Wide Web

Disponível em: <https://repositorio.ucs.br>

1. Animais - Ética. 2. Filosofia. 3. Antropologia. 4. Literatura. 5. Psicanálise. I. Silveira, Matheus de Mesquita, orient. II. Título.

CDU 2. ed.: 179.3

Catalogação na fonte elaborada pela(o) bibliotecária(o)
Márcia Servi Gonçalves - CRB 10/1500

**FRONTEIRAS DA ÉTICA NA RELAÇÃO HOMEM – ANIMAL:
A INVISIBILIDADE DAS OUTRAS ESPÉCIES ATRAVÉS DO ENLACE ENTRE
FILOSOFIA, ANTROPOLOGIA, LITERATURA E PSICANÁLISE**

RICARDO DE OLIVEIRA PIRES

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Problemas Interdisciplinares de Ética.

Caxias do Sul, 13 de julho de 2022.

Banca Examinadora:

Participação por videoconferência

Prof. Dr. Matheus de Mesquita Silveira (orientador)

Universidade de Caxias do Sul

Participação por videoconferência

Prof. Dr. Itamar Soares Veiga

Universidade de Caxias do Sul

Participação por videoconferência

Prof. Dr. Caetano Sordi

Universidade Federal de Santa Catarina

RESUMO

O presente estudo tem como tema a análise das relações, das fronteiras, entre homens e animais. A desertificação do planeta – literalmente, enquanto fim da diversidade da vida – no campo moral seria representado como um ponto cego a dificultar a inclusão das outras espécies no direito à vida em sua plenitude. Como se os animais fossem invisíveis a nós. Logo, um dos grandes problemas é saber quem é o outro, alvo das consequências de nossas ações. É o campo da filosofia prática que aponta para a necessidade de revisarmos eticamente nossas relações para com eles. E isso não apenas para pararmos de infringir um dever moral, mas também por nós, enquanto futuro da espécie humana. Assim, a presente pesquisa buscará circunscrever esse ponto de cegueira que dificultaria a ética animal. Aliás, de forma geral, poderíamos nos interrogar também sobre o racismo e o colonialismo de forma geral. Esperamos que ao longo desse percurso possamos concluir que o que está em jogo não é apenas o sujeito em seus projetos de vida, já que homens e animais anseiam pelo mesmo: a vida, em sua relativa liberdade de reinventar seus caminhos, e o amor.

Palavras-Chave: Ética animal. Filosofia. Antropologia. Literatura. Psicanálise.

ABSTRACT

The study in question has as topic the analysis of relationships, of borders, between man and animals. The desertification of the planet – literally, as the end of life's diversity – in the moral field, it would be represented as a blind spot that hinders the inclusion of other species in the right to live in its fullness. As if animals were invisible to us. Therefore, one of the big problems is knowing who the other is, the target of the consequence of our actions. It is the field of practical philosophy that points to the need to ethically review our relationships with them, not only to stop us from infringing a moral duty, but also for us, as the future of human species. Thus, the present research will seek to circumscribe this blind spot that would make animal ethics difficult. As a matter of fact, in general, we could also question ourselves about racism and colonialism in general. We hope that along this path we can conclude that what is at stake is not just the subject in his life projects, since men and animals yearn for the same: life, in its relative freedom to reinvent its ways, and love.

Keywords: Animal ethics. Philosophy. Anthropology. Literature. Psychoanalysis.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	06
PRIMEIRO CAPÍTULO	
1. FRONTEIRAS DO REAL, DO SIMBÓLICO E DO IMAGINÁRIO	12
1.1 O real	22
1.2 O simbólico	31
1.3 O imaginário	40
SEGUNDO CAPÍTULO	
2. NÓS DA ÉTICA E SUAS FRONTEIRAS	50
2.1 O conceito de pessoa e o panóptico de Bentham	60
2.2 O especismo	71
2.3 A ética	82
2.4 Nós da ética	89
CONCLUSÃO	93
REFERÊNCIAS	98

INTRODUÇÃO

Diariamente, nas mais diversas situações do cotidiano, somos interrogados sobre as fronteiras, sobre os limites, consequências de nossas atitudes, e na maioria das vezes nem ao menos nos damos conta disso. A linguagem tem esse duplo efeito de cerzir nossa moral, construindo e elidindo suas antagonias. E como a ética é uma construção linguística – tomada aqui sob o prisma da psicanálise lacaniana, então no sentido de um “juízo sobre nossa ação” (LACAN, 1991, p. 373) – ela herda suas tantas dissonâncias e incongruências. Com isso, são sobre esses pontos fronteiraços, causas de tantos sofrimentos aos seres excluídos de nosso olhar ético, que justamente nos lançamos a escrever nesse trabalho. Pois que, do contrário, longe da ética filosófica, por vezes, são precisos, enquanto necessidade ou precisão, sinais e pontos de basta para frearmos e nos determos a uma observação mais acurada sobre nossos atos. Conforme Krenak (2020), a pandemia causada pelo vírus SARS-CoV-2¹ é sinal de saturação da Terra. E Foer (2020) salienta que a responsabilidade disso diz das escolhas diárias de cada um, como sobre o que escolhemos colocar no prato. Em uma visão ampliada, diz das construções econômicas, políticas e sociais que culturalmente fomentamos. Conforme Barrau (2019, p. 7 – tradução do autor), “a sexta extinção em massa da história da Terra está em curso. Não há mais dúvidas quanto a isso. [...] A vida está morrendo e a tendência atual é acelerar esse processo já surpreendentemente rápido”.² A expansão humana descontrolada, aqui no sentido ético, seria a principal causa do declínio das outras formas de vida, tanto na esfera animal, quanto na esfera vegetal. Extinguimos incontáveis espécies de nossa fauna e flora, desertificando o planeta e a moral. A desertificação do planeta, e isso literalmente enquanto esterilidade e fim da diversidade da vida, no campo moral seria representado como um ponto cego que nos dificulta o reconhecimento que as outras espécies possuem em também viver. Como se elas fossem invisíveis a nós. Algo que aponta para a necessidade de revisarmos eticamente nossas relações para com os animais, e isso não apenas por eles, para pararmos de infringir tal dever moral, mas também por nós, enquanto futuro da espécie humana.

¹ Conforme portal do Ministério da Saúde, “os coronavírus são uma grande família de vírus comuns em muitas espécies diferentes de animais, incluindo camelos, gado, gatos e morcegos. Raramente, os coronavírus que infectam animais podem infectar pessoas. Recentemente, em dezembro de 2019, houve a transmissão de um novo coronavírus (SARS-CoV-2), o qual foi identificado em Wuhan na China e causou a COVID-19, sendo em seguida disseminada e transmitida pessoa a pessoa”.

² No original: “La sixième extinction massive de l’histoire de la Terre est en cours. Il n’y a plus de doute à ce propos. (...) La vie se meurt et la tendance actuelle est à l’accélération de ce processus déjà étonnamment rapide.”

Ninguém mais pode negar seriamente e por muito tempo que os homens fazem tudo o que podem para dissimular essa crueldade, para organizar em escala mundial o esquecimento ou o desconhecimento dessa violência que alguns poderiam comparar aos piores genocídios (Derrida, 2011, p. 52)

Assim, a presente pesquisa buscará circunscrever esse ponto de cegueira que dificultaria a ética animal. Afinal, como bem aponta Derrida (2011), a consideração para com os animais não humanos sempre foi um tema relegado a segundo plano, tido como sem importância e/ou relevância. Logo, no intuito de clareá-lo, elencamos dois pontos problemáticos - desenvolvidos, respectivamente, nos capítulos do presente trabalho - a esse encontro entre homens e animais e que ofuscam, deixando menos importantes, as construções teóricas sobre o assunto. Isso porque acreditamos que tais problemas deveriam estar sempre na antessala de qualquer proposição ética referente aos animais. Seriam como que sinalizadores dos perigos de ultrapassarmos a linha divisória entre o um e o outro. Linha divisória essa que marcaria o momento exato em que, ao atravessarmos, estaríamos a condenar o outro a posição de objeto. Então, a primeira fronteira problemática seria singular, descrita na relação homem-animal. Não propriamente quanto à natureza de um ou de outro, mas principalmente quanto ao modo com que essa fronteira é construída no homem enquanto ser de linguagem. Já a segunda fronteira, coletiva, diria da relação cultura-animal. Ou seja, de como nossas construções sociais, então através dos (des)caminhos do amor, de nossas escolhas subjetivas, ideológicas, impõem sofrimento aos animais sencientes. E se tais fronteiras não justificam nossos atos, ao menos entendê-las possa fazer com que revisemos a moralidade com que tratamos os outros seres vivos, diminuindo com isso também nosso impacto no meio ambiente. E dentre as tantas perguntas que dessa relação surgem, e para as quais buscaremos interlocuções não apenas com a filosofia, mas também com a matemática, a biologia, a antropologia e a psicanálise, poderíamos nos interrogar, com um olhar mais atento, sobre o porquê de considerarmos uns, e comermos outros. Aliás, de forma geral, poderíamos nos interrogar sobre por que nos utilizamos e nos alimentamos de animais, objetalizando-os? Qual a justificativa de sua manutenção atualmente?

Tais perguntas são próprias da filosofia prática. Naconecy (2006, p. 11) coloca que este é o “ramo da filosofia aplicada ao mundo concreto, real e cotidiano. E se um filósofo alinhado a essa corrente, como resultado de sua pesquisa teórica, chegar à conclusão de que um estado de coisas é antiético, ele se verá obrigado a interferir de alguma forma”. E esse é o nosso caso em relação às formas com que lidamos com os animais, motivo pelo qual nós nos lançamos a tal pesquisa. Pois conforme Kundera (1985, p. 291), “o verdadeiro teste moral da humanidade (o mais radical, num nível tão profundo que escapa a nosso olhar) são as relações com aqueles

que estão à mercê: os animais. É aí que se produz o maior desvio do homem, derrota fundamental da qual decorrem todas as outras.” A ética animal traz à cena uma questão difícil, pois que naturalizada sob séculos de opressão. O especismo – termo que Singer (2010) usa para se referir à discriminação que utiliza a espécie, ou o número de patas, os graus de inteligência etc., como linha de corte para a consideração moral – não nos permite mudarmos a lixeira de lugar, tirando-a da cozinha e colocando-a no pátio, por exemplo. O que a ética animal denuncia é o mórbido de nossos restos civilizatórios que, por não sabermos lidar com isso, são indevidamente depositados no outro. Ou seja, a ética animal, ao trazer à cena o conceito de especismo, incomoda por não garantir a paz de consciência que nós almejávamos com o fim da escravidão, por exemplo. De alguma forma, o que a ética animal diz é que não há como colocarmos o lixo fora, pois não há ‘fora’, todo o lixo fica dentro do planeta Terra. Não há como elegermos uma espécie para carregar o nosso semblante de objeto, simbolizando Deuses, desejos ou lixo.

Entendendo que o que diz respeito à ética são as ações que afetam os outros, estaria a ética animal à frente da ética da psicanálise ao dizer que o desejo humano é de responsabilidade apenas do homem, não devendo os animais pagarem por isso? E por outro lado, teorias consequencialistas poderiam ter nos salvo dos sangrentos jogos romanos, momentos em que “homens e mulheres assistiam à morte tanto de seres humanos como de animais como uma fonte normal de entretenimento” (SINGER, 2010, p, 276)? E teriam nos salvado dos experimentos científicos de Hitler, com os judeus, ou de Descartes, com os animais? Ou seja, um dos grandes problemas é saber quem é o outro, alvo das consequências de nossas ações, já que “nossa miopia moral pode não nos deixar reconhecer um conflito ético. Se assim for, a tarefa filosófica será a descoberta do ‘outro’, e a denúncia da situação de escravidão ou violência a que ele é submetido – no nosso caso, o ‘outro’ é, precisamente o animal” (NACONECY, 2006, p. 16). E aqui há um outro problema, a saber, do que deveria ser levado em consideração no cálculo das consequências de nossas ações.

O consequencialismo [...] não nos diz por si só o que é bom e o que é ruim, ou seja, consequencialistas podem discordar [...] sobre que tipo de consequências devem ser levadas em consideração a fim de que venhamos a estabelecer se uma ação produz boas consequências ou não (Nahra 2014, p. 269).

Ainda conforme Nahra (2014), o utilitarismo, como uma das grandes teorias éticas normativas, terá em Bentham, como critério avaliativo de uma ação, a utilidade dela proporcionar prazer ou dor. Ou seja, a ação seria positiva se proporcionasse uma maior

felicidade a um maior número de pessoas. E nesse *cálculo hedonista* algumas considerações teriam que ser levadas em conta, como a intensidade do prazer, sua duração, a certeza ou não dele ocorrer etc. Já o utilitarismo de interesses de Singer, partindo do princípio que todos contam como um e ninguém conta por mais de um, sustentará que “temos obrigações morais para com os animais, à medida que estes também têm interesses que devem ser considerados no cálculo ético que fazemos para tomar nossas decisões” (NAHRA, 2014, p. 283). Logo, como veremos no desenrolar da pesquisa, os problemas surgem quando alguns sentem-se no direito de se valerem mais do que outros, como conclamará a causa feminista e os ativistas que, por procuração, darão vozes aos que não a possuem, aos animais. Isto posto, perguntamos o que implica considerarmos a perspectiva do outro em suas potencialidades, necessidades e formas de vida. A questão aqui se coloca da seguinte forma: até que ponto a normatividade ética poderia corrigir nossos pontos cegos?

A extensão do princípio básico da igualdade de um grupo para outro não implica que devemos tratá-los da mesma maneira [...]. O que devemos ou não fazer depende da natureza dos membros desses grupos. [...] Não requer tratamento igual ou idêntico, mas igual consideração (Singer, 2010, p. 5).

Assim, no primeiro capítulo buscaremos analisar os pontos cegos que perfazem as fronteiras entre o homem e o animal em um relacionamento problemático a ambos. Mas onde, precisamente, situaremos essa fronteira conflituosa? Segundo apontam alguns ativistas, a grande barreira a ser removida, no que tange à exploração animal, seria o sistema capitalista em sua relação de objetos. A ideia de que a vida dos seres, animais humanos ou não, ganhariam sua significação no mercado de capitais, sem dúvida é um entrave à possibilidade de humanização nas relações com o outro. Inclusive, buscando um paralelo entre o racismo e o especismo, isso enquanto à mercantilização das vidas, Arendt (2012) situa o pensamento racial antes do racismo. Conforme a autora, “não importa o que digam os cientistas, a raça é, do ponto de vista político, não o começo da humanidade mas o seu fim, não a origem dos povos mas o seu declínio, não o nascimento natural do homem mas a sua morte antinatural” (ARENDR, 2012, p. 232). Por outro lado, Singer (2010) remonta a problemática da relação homem–animal desde o período grego, reforçando o agravo que o cristianismo, em seus desdobramentos iluministas, trouxe aos animais. Portanto, buscando compor esses dois referenciais, que talvez sejam dois lados da mesma moeda – os objetos e os Deuses – propomos situar as fronteiras entre homens e animais no campo da linguagem. Como se a linguagem, em alusão a Arendt (2012), conferisse o pensamento catalogado em espécies antes do especismo.

Quando apontamos à tensão que a linguagem promove nos laços com o outro, no caso com o animal, não nos referimos à natureza humana, pois a linguagem não nasceu com o homem, mas às propriedades ficcionais de vizinhança que ela convoca neste. Ou seja, o quanto que a linguagem convoca o arbitrário através da ficção dos espaços do ser. E nesse sentido é que talvez tenha se dado a aderência do homem ao mito bíblico que perseverou através do capitalismo até nossos dias. Segundo Souza (2002, p. 41), “o nó Borromeu, representado no escudo dos Borromeus [...] é uma representação datada do advento do cristianismo (...). Tratou-se, para ele (Lacan), da oportunidade de dar conteúdo existencial ao que seria uma estrutura universal da linguagem”. Real, Simbólico e Imaginário seriam os três campos, os três anéis do nó Borromeu. Eles, enodados, criariam propriedades ficcionais que diriam da mesma estrutura do ser enquanto ser de linguagem. Assim, tal nó representaria o escudo de nossa moral, perfazendo uma fronteira entre homem e animal. Logo, os problemas a que nos lançamos, no primeiro capítulo, são dois: um diz das implicações do nó *borromeano*; do que seriam esses registros do real, do simbólico e do imaginário para a concepção dos animais enquanto seres merecedores de estarem em nosso círculo moral. O outro problema diz do quanto esses registros, ressaltando as devidas complexidades, poderiam ou não também ser encontrados em animais, reforçando nosso dever moral. Ou seja, o quanto que o enodamento entre real, simbólico e imaginário, de onde retiramos as bases para o laço civilizatório, faz-se desde o animal e que, por isso, é parte interessada na construção ética e cultural.

Já no segundo capítulo, a pergunta predominante é sobre como a cultura sustenta-se do corpo dos animais, humanos ou não. Discorrendo sobre o conceito de pessoa e sobre o especismo, buscaremos centrar a questão nas resistências à ética animal, tentando responder à pergunta lançada por Singer (2010, p. 301): “Se adicionarmos essa revolução intelectual ao incremento dos sentimentos humanitários que a precedeu, poderíamos pensar que, daí por diante, tudo correria bem. Porém, (...) infligimos mais dor aos animais agora do que em qualquer outra época (...). O que deu errado?”. Ou seja, como a relação homem–animal vem se transformando ao longo dos tempos no compasso mesmo das relações humanas, concebidas, à princípio, como éticas? Pois que para pensarmos uma ética que considere também o animal, então se referindo à ética utilitarista, faz-se necessário a desnaturalização de certos conceitos, pilares em muitas correntes de pensamento, quer filosóficas ou psicológicas. Desnaturalização essa não pretendida como uma contraprova, já que talvez não seja necessário, e nesse trabalho não será o caso, provar que os animais importam e se importam com eles mesmos. Mas sim uma quebra de conceitos, e como veremos a noção de pessoa é um conceito que se traduz pela

identificação, que permita uma vida menos autocentrada, menos narcísica. Para tanto, revisaremos alguns pontos da obra de Singer e seus fundamentos que embasam as propostas referentes à libertação animal. Outros autores, igualmente, serão referenciados à medida de suas contribuições à causa animal e conveniência à pesquisa.

Esperamos que ao longo desse percurso possamos concluir que o que está em jogo não é apenas o sujeito em seus projetos de vida. No mundo não existem apenas nós e nossos avatares como moradores. Ao que esperamos transmitir que a cada um, homens e animais, tocará a relativa liberdade de reinventar, se não seus caminhos em si, ao menos a forma de trilhá-los. Pois o que está em jogo também diz do viver dos outros tantos seres que anseiam pelo mesmo que nós. Não nos sendo mais possível, eticamente, escriturar tudo, inclusive a vida. E com isso, o que buscamos aqui é mostrar que “o tema animal se oferece como uma questão moral genuína. O tratamento que dispensamos a eles é antiético. Os animais não são como nós, mas são suficientemente parecidos conosco para que sejam incluídos na comunidade moral” (NACONECY, 2006, p. 19). Ou seja, que essa pesquisa sirva de reflexão para criarmos e possibilitarmos um melhor viver a todos nesse mundo que, de árido, talvez tenha apenas a ideia de competição.

PRIMEIRO CAPÍTULO

1. AS FRONTEIRAS DO REAL, DO SIMBÓLICO E DO IMAGINÁRIO

Pensar em fronteiras por si só parece algo contraintuitivo, já que a imaginação de nossos pensamentos tende sempre contemplar os infinitos mundos. O que é uma outra forma de dizer que nossos pensamentos e sensações correlatas não conhecem as estruturas que os prendem. Ou seja, podemos imaginar muitas coisas, mas desconhecemos as regras pelas quais tudo isso se organiza. Logo, desconhecemos o que nos leva a amar uns, e comer outros, então se referindo a nossa relação com os animais. Entretanto, e em se tratando das diferentes formas de vida, faz-se necessário que a ética, enquanto definidora de espaços e fronteiras, possa nos ajudar a melhor refletir sobre o que nos leva à construção de tantos muros, hábitos, estigmas e conceitos produzidos a partir dos corpos de animais que diariamente condenamos à morte. Haveria aí uma relação em que a vida de um seria condição da morte do outro? Como se a construção de nossa identidade se assentasse na destruição da identidade do outro, o que Viveiros de Castro (2015) chamaria de uma metafísica canibal? Pois que do contrário, poderíamos ter a vida e a morte lado a lado e sem qualquer borda ou fronteira? Em exemplo disso, o jornal Folha de São Paulo estampou em sua capa a foto de turistas que divertiam-se tendo ao fundo os incêndios do pantanal³, chamando de ‘novo normal’ o que seria uma *selfie* com morte. Logo, ainda poderíamos falar de fronteiras, quer entre os homens e os animais, entre nós e eles ou entre o sujeito e o outro ou já teríamos transposto essa barreira na certeza da vitória sobre o diferente, sobre as outras espécies, sobre a morte? Mas se há ainda uma fronteira, nesse caso, a linha de corte que nos utilizamos para diferenciar um homem de um animal, o um e o outro, pertenceria ao domínio dos homens, dos animais, ou estaria em lugar outro⁴?

Conforme Vïctora (2013, p. 60), “um *mur mitoyen* é uma parede ou muro construído sobre o limite entre duas propriedades, ou seja, ele fica sobre os dois terrenos [...]. Já uma parede ou muro ‘limítrofe’ encontra-se inteiramente no terreno daquele que o construiu, e pertence somente a este”. Assim, conforme Viveiros de Castro (2015), o ponto em que queremos chegar, nesse primeiro capítulo, é se haveria uma continuidade entre os terrenos, ou entre as espécies, em que as bordas e fronteiras, como um *mur mitoyen*, diriam da dinâmica de vida e seriam tomadas dentro da própria perspectiva de cada um dos seres; ou se haveria um qualificador,

³ Jornal Folha de São Paulo, nº33.415, do dia 27/09/2020.

⁴ Conforme melhor abordaremos no item destinado ao Real e ao Simbólico, lugar outro seria um espaço sem representação simbólica e, portanto, inclassificável dentre as categorias nomeáveis da linguagem.

seja positivo ou negativo, que justificasse o muro antropocentrismo que criamos. Ou seja, somos realmente a pérola do universo ou os seres vivos em geral apresentam diferentes atributos que, se não controlados, como crianças agressivas na escola, podem gerar efeitos danosos?

Questões sobre fronteiras nos importam por precisar uma ética que, fruto de um pensamento racional, desconhece estar também este em uma organização espacial para além da razão. Como apontamos anteriormente sobre os pensamentos, regidos pelas leis da linguagem, desconhecem suas fronteiras. Ou seja, os problemas éticos quase sempre estão nas dificuldades que temos para nos deslocarmos de nós mesmos, deixarmos a construção cultural, linguística, em que estamos imersos. Pois que, para reconhecermos o outro como um outro, sujeito a necessidades e anseios próprios, faz-se necessário uma tomada de perspectiva (VIVEIROS DE CASTRO, 2015) que garanta que outros seres vivos – animais, outros povos ou raças – possam viver fora do domínio de nosso discurso. Mas em que sentido poderíamos entender a relação entre como o sujeito se percebe e a percepção que este tem do outro? Conforme Busser (2002), para Leibniz havia dois labirintos ao espírito humano: um concernente à composição do contínuo; outro, à natureza da liberdade. Segundo Leibniz (2004, p. 131), “a mônada não é outra coisa senão uma substância simples, que entra nos compostos; simples quer dizer sem partes. (...) Ora, onde não há partes não há extensão, nem figura, nem divisibilidade possível”. Exemplificando, pontos discretos, a mônada, substância simples de Leibniz (2004), seriam como as páginas dos livros das nossas histórias, embora quase nunca as do outro, pois que vistas como um contínuo. Também teríamos como exemplo o um a um com que nós nos utilizamos para contar nossos amores, como Don Juan, ou a Terra vista do espaço (LOVELOCK, 2001). Já por outro lado, o contínuo poderia ser descrito pela percepção do tempo ou pela observação de todo o espaço, visto da Terra. Outro exemplo, adentrando na questão animal, contínuo poderia ser tudo o que desconhecemos, toda a vida diferente da nossa, como a dos animais, referidos como um plural indeterminado. Aliás, segundo Adichie (2009), é comum que estrangeiros tenham a imagem da África como um todo indistinguível e sem particularidades territoriais e históricas. Logo, a fronteira entre o homem e o outro, em nosso caso o animal, seria a fronteira entre o discreto e o contínuo?

O estado passageiro que envolve e representa uma multiplicidade na unidade ou na substância simples não é outra coisa senão aquilo que se chama de percepção, que deve ser bem distinguida da apercepção ou da consciência (...). É nisto os cartesianos equivocaram-se muito, ao desconsiderarem as percepções de que não nos apercebemos. Foi isso também que os fez acreditar que só os espíritos eram Mônadas e que não havia Almas dos animais (LEIBNIZ, 2004, p. 133).

Os animais, diferentemente do que Leibniz (2004) aponta, estariam no mundo, como sugere Bataille (1993, p. 9), “como a água no interior da água”. Entretanto, esta concepção de Bataille (1993) sobre os animais, embora absurda, é central no que aqui propomos, pois que diz, conforme o próprio autor coloca, que é a linguagem, enquanto transcendência e formação cultural, que instaura a relação sujeito – objeto. Ou seja, a coisificação que impomos ao outro, não diz do outro, mas da ideologia com que o percebemos. Segundo Bataille (1993, p. 19), “matar o animal e modificá-lo a seu gosto não é apenas transformar em coisa o que, sem dúvida, não o era desde o início, é definir de antemão o animal vivo como uma coisa. Quando mato, corto, cozinho, afirmo implicitamente que aquilo nunca foi nada além de uma coisa”. Visão essa insustentável ao entendermos que as percepções e apetites são dotadas de almas, ou mônadas (LEIBNIZ, 2004), por se referenciam como unidades autênticas e de direto frente ao outro. Afinal, a exemplo do romance de London (2014), a ninguém caberia alegar injustiça frente ao olhar dos lobos que se reconheciam entre si e que também nos reconheciam, mesmo salivando diante do belo prato.

A questão poderia ser como, e por quê, frear o que somos e queremos? Nesse sentido, o adágio popular que diz que o inferno são os outros talvez se refira os limites que estes impõem a nós. Limites esses que também, em muitos momentos, nós precisamos nos impor. Por exemplo, quando assistimos a um filme, se estivermos certos de nosso lugar na poltrona, aqui no sentido de não nos deixarmos afetar, não nos emocionamos muito e ficamos tranquilos; já se estivermos mergulhados na cena, em uma perda da própria identidade, podemos nos desesperar. Aliando esse exemplo às fronteiras que tratamos aqui, o outro - quer seja o desconhecido ou o animal - seria o filme, ou a história que imporia o limite entre o sofá, lugar de onde falo, e a cena, lugar onde se passa a fala do outro. E no caso, quebrar a televisão, ou destruir a fauna – lugar de ser dos animais – talvez confira segurança a nós, muito embora isso não seja ético. Aliás, vale lembrar os tantos mitos que turvam a distância entre o sofá e a cena de narrativa, como o de comer porco, e não frango, nas festividades de ano novo, já que o primeiro fuça pra frente e o segundo cisca pra trás; ou o de comer carne para ficar forte como um leão, etc. Estes são exemplos de incorporação mágica dos atributos do outro. Logo, situar e interrogar o que seria um possível ponto de equilíbrio é fundamental para a ética animal (FOER, 2020). Como perceber o outro, deixar-se afetar, sem ser por ele ameaçado? Como amar sem querer a propriedade do ser amado?

A noção de empatia diz dessa fronteira móvel e de difícil equilíbrio, já que, segundo o DSM-5, da American Psychiatric Association (2014, p. 822), ela seria a “compreensão e

apreciação das vivências e motivações dos outros; tolerância de perspectivas diferentes; entendimento dos efeitos do próprio comportamento nos outros”. E nesse sentido, Justo, Carvalho e Kristensen (2014) abordam os componentes emocionais e cognitivos da empatia. “O emocional seria a capacidade de experimentar vicariamente o sentimento do outro (...). O indivíduo observa os sinais emocionais do outro, como expressão facial, postura corporal e tom de voz, e de forma condicionada sente a mesma emoção” (p.512). E o componente cognitivo seria a compreensão da situação desde a perspectiva do outro. “Para tanto, é necessário que o indivíduo desenvolva a consciência de que existe um outro e que este possui pensamentos e sentimentos diferentes dos seus” (p. 512). Ou seja, a empatia é desenvolvida considerando fatores ambientais, genéticos e psicológicos que virão a culminar, por um lado, na própria construção da identidade, já por outro lado, no necessário deslocamento desta mesma identidade. Isso uma vez que se restar o sujeito preocupado, exclusivamente, com a sua própria imagem especular, com seus próprios prazeres gastronômicos, por exemplo, tenderá a desconhecer o animal, o outro, em sua individualidade que, por óbvio, é contrária a tal imagem e ideal de felicidade. Percebemos assim que o mesmo ponto de empatia - que no caso seria um nó - apresenta dois aspectos, tomados ora como positivos, ora como negativos.

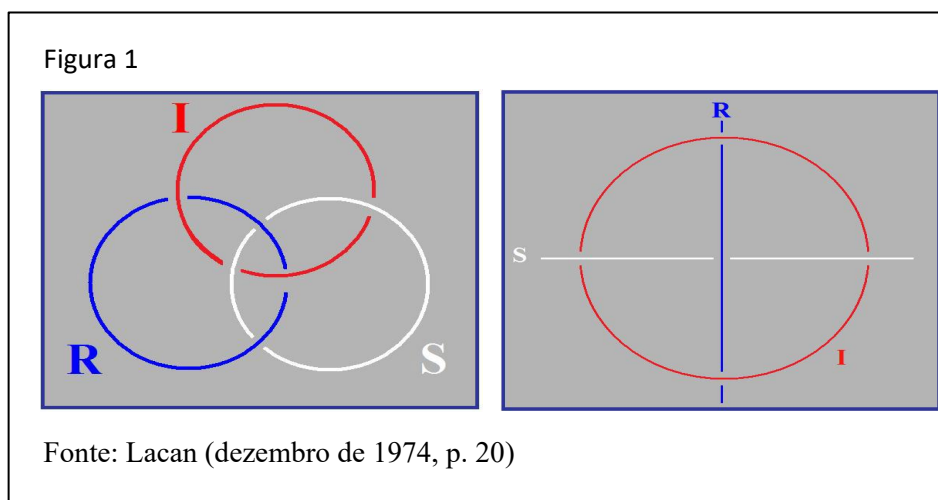
Segundo Granon-Lafont (1990), Lacan situará as fronteiras do ser humano na cadeia *borromeana*⁵. Os três elos – Real, Simbólico e Imaginário (figura 1) – seriam as três formas através das quais teríamos nosso mundo representado. Os três elos, enodados, seriam nosso ponto de vista, a ideia de unidade pela qual analisamos as coisas e concebemos o outro. Conforme Lacan (1974, p. 17 – tradução do autor), “a definição do nó *borromeano* parte de três. E se desses três vocês romperem um desses anéis, todos são livres, ou seja, os dois outros anéis são liberados”.⁶ E esta propriedade é a que homogenizaria o nó, e não a forma de enlaço-lo, já que “para *borromeanizar* um certo número de Toros consistentes, há várias maneiras”⁷ (LACAN, 1974, p. 18 – tradução do autor). Ou seja, Lacan aponta para uma amarração que pode ser de várias formas, conforme figura 1, e que difere do nó olímpico, por exemplo. Nesse, o rompimento de um anel não acarreta a soltura dos demais. Já no nó Borromeu existe a

⁵ Não iremos adentrar aqui na teoria dos nós, mas algumas propriedades desta talvez nos ajude a clarear a problemática que encerra as fronteiras que buscamos delimitar para propormos a ética animal. Pois que qualquer teorização ou formalização das relações e naturezas de homens e animais é feita desde nossas amarrações psíquicas. Logo, a escolha de dividir didaticamente a relação homem-animal nos campos do real, do simbólico e do imaginário, diz das amarrações, hierarquias e orientações que esses campos, no homem, irão prender o outro, o animal.

⁶ No original: “La définition du nœud borroméen part de 3. C’est à savoir que si des 3, vous rompez un des anneaux, ils sont libres tous les 3, c’est-à-dire que les deux autres anneaux sont libérés”.

⁷ No original: “Pour « borroméaniser » un certain nombre de tores consistants, il y a beaucoup plus d’une seule manière”.

necessidade de manter os elos todos juntos, o que demandaria, talvez, uma necessidade de poder (HAN, 2019) contra ameaças externas, presentes no encontro com o diferente, com o outro, com o animal. Segundo Víctora (2013), o que caracterizaria esse nó Borromeu, para Lacan, seria que sua amarração é tal que o desenlace acarretaria a desagregação mental, própria da psicose, com seus delírios e alucinações. E se a homogeneização, conforme Lacan, diz da unidade dos registros do real, simbólico e imaginário, como não pensar em um nó – no sentido de lidar com a vida, já que as propriedades de cada registro seriam outras – também para os animais? Ou seja, a proposta aqui é de que para além do nó borromeano – que diria de uma constituição linguística e singular do homem – há enlances sociais, e então também borromeanos, que nos caberia estudar (SOUZA, 2002). Pois que talvez assim consigamos, ao suavizar suas amarras, abarcar uma ética mais plural e menos autocentrada em nossa espécie.



Conforme Víctora (2013, p. 15), as três instâncias *borromeanas* dizem da “relação entre a letra (corpo Real), o significante (corpo Simbólico) e a imagem (corpo Imaginário)”. Responderiam ao que “Freud chamará de impulso de saber [...]. Essa asserção é fundamental, pois vai evidenciar aspectos ontológicos que culminarão com os apontamentos da pulsão, chamada de mito por Freud e de ficção por Lacan” (SOUZA, 2002, p. 43). Seria o homem da cultura, cerzido por histórias e estórias? A pulsão responderia pela tomada de um corpo pela linguagem; logo, incapaz de qualquer orientação, pois que oriunda das ausências simbólicas. Nesse caso, as instâncias *borromeanas* seriam as formas pelas quais o homem se apropriaria de seu corpo e do mundo. Entretanto, muito embora um galho qualquer de árvore possa ser um adorno – e é isso o que o nó borromeano convoca, colocando-nos em pedestais – ele também pode ser usado como uma ferramenta prática, na agressividade nossa para com os outros.

Ademais, e esse é o objetivo de trazer o nó Borromeu aqui, é que, muito embora esse corpo se vetoriza - no sentido cartesiano de coordenadas - pela linguagem em uma amarração a três, ele, anteriormente a essa, não pode ser dado como um nada, como “a água no interior da água”, conforme anteriormente apontamos com Bataille (1993, p. 9). Pois que ao percebermos nosso corpo destituído de tudo, como um pedaço de carne ante a ausência borromeana, seriam os animais diferentes?

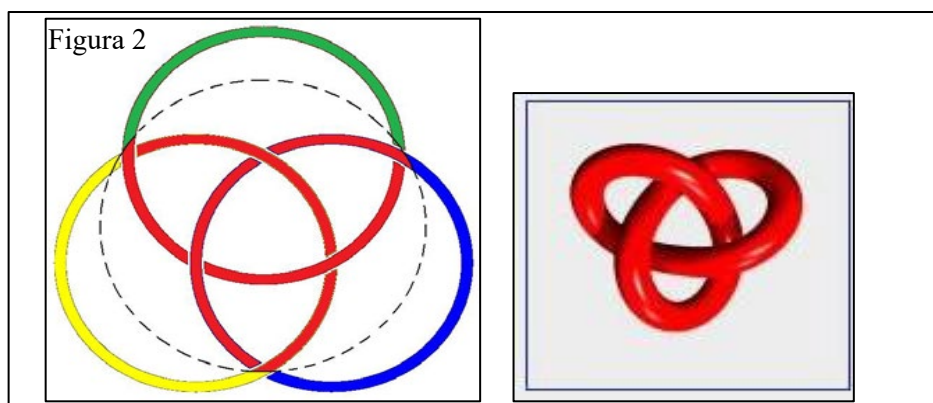
O que buscaremos aqui é expor uma outra concepção de nó, mais dentro das liberdades instintivas e, assim, com outras possibilidades de leitura ética por parte do ser (DURHAM, 2002). Nesse caso, introduzindo brevemente os registros do nó, teríamos que o real estaria presente em todos os seres que se individualizam do mundo, assim como também o simbólico, enquanto ícones e índices, e o imaginário enquanto leitura das emoções e do outro (EVERETT, 2019). Com isso, percebemos que são principalmente as propriedades de amarração que dão a dinâmica das relações entre homens e animais, e não apenas as propriedades de cada instância *borromeana*, conforme delimitadas pela psicanálise. Pois que entendemos que, muito embora tenha havido contribuições nas formalizações desses espaços trazidas pela psicanálise, tais formalizações são restritas se colocadas fora da linguagem e frente às recentes descobertas das pesquisas com animais, conforme Silveira e Sulich (2021).

No entanto, não é plausível que todos esses animais ajam intencionalmente sobre sua preservação como um todo - seu foco está na sobrevivência de seu grupo, não da espécie. Em uma observação pessoal de grande sensibilidade [...] lobos [são definidos como] experimentadores da vida e, portanto, pegos na mesma teia de prazer e dor que dá sentido à nossa existência (SILVEIRA e SULICH, 2020, p. 14 – tradução do autor)⁸.

Logo, as implicações que disso tiramos está no intrínseco dos juízos morais como efeito da união desses elos da cadeia *borromeana*, não estando estes juízos apenas na razão, entendendo-a como dentro do campo simbólico. Também, buscando as implicações desse nó para a ética animal, a questão poderia ser a qual custo, ou sob que forma de amarração, tais elos se mantêm unidos, pois que disso dependerá nossos juízos normativos. Nesse sentido, Julien (1999, p. 48), diz que “a confusão é o nó de trevo. Não há distinção, isto gira: um único fio, duas dimensões. O conhecimento paranoico é o nó de trevo”. Lacan, neste nó, “colocaria em

⁸ No original: “However, it is not plausible that all those animals intentionally act concerning its preservation as a whole - its focus is on the survival of their group, not the species. In a personal observation of great sensitivity [...] wolves [are defined as] experiencers of life and, therefore, caught in the same web of pleasure and pain that gives meaning to our existence”.

continuidade as três consistências R, S e I. Seria uma tentativa de fazer algo intermediário entre os elos amarrados *borromeamente*, e os mesmos completamente soltos, feitos de retas infinitas” (VÍCTORA, 2013, p. 52). O nó de trevo seria então o nó cego, de duplas laçadas, em que os registros teriam um único fio (Figura 2). Lacan (1975) refere-se a uma superfície sem limites, pois contínua. E o ilimitado, aqui, seria a certeza que a paranoia carrega, a exemplo dos tantos conceitos, como o de raça e espécie que criamos. No nó *borromeano*, cada elo faz limite ao outro. Como se a imaginação se detivesse pelas palavras que ela busca para se exprimir. Já as palavras veriam o impossível de tudo dizer, efeito do real. Entretanto, Lacan (1975) aponta para o nó de trevo no interior do nó Borromeano. Ou seja, como se houvesse um núcleo indiferente à pluralidade da realidade. Nesse caso, se o nó da existência – não necessariamente borromeano, pois que sem os efeitos da linguagem – poderia ser comum a homens e animais, o nó da paranoia talvez fosse exclusivo da espécie humana, tendo em vista a artificialidade de sua criação. Mas qual artificialidade? Conforme Lacan (1975, p. 65 – tradução do autor), “ele é trevo nisso que é três. Ao se desenhar – aplanado – ele permite o desenho não de três campos, mas de quatro campos”.⁹ Lacan trabalhava muito com o mergulho e imersão¹⁰ de superfícies e nós em outras dimensões (VÍCTORA, 2013), mostrando no papel – fictício e imaginário de nossas estórias antropocêntricas – de duas dimensões, a artificialidade de nossas construções e amarras psíquicas.



A partir do momento em que você supõe que as duas extremidades da corda se encontram por uma emenda, ou então que você supõe que esta corda não tem fim e estende-se até os limites pensáveis ou mais precisamente excede até mesmo esses limites. Nesse caso, você vai lidar, propriamente falando, com o

⁹ No original: “Il est trèfle en ceci qu’il est trois. Il dessine - mis à plat - il permet de dessiner, non pas trois champs, mais quatre champs”.

¹⁰ Mergulhos e imersões são propriedades matemáticas que permitem a passagem entre dimensões. A imersão é uma propriedade injetiva em que ocorre perda de pontos, como quando passamos uma superfície de três ou mais dimensões para um papel de duas dimensões. Já no mergulho, muito usado na ciência da computação, gera ganho de pontos ao produzir hipersuperfícies (VÍCTORA, 2013).

nó mais simples, aquele nó que quando você fechá-lo terá a forma que você vê a direita, ou seja, é o que é chamado de nó trevo (LACAN, 1975, p. 65 – tradução do autor).¹¹

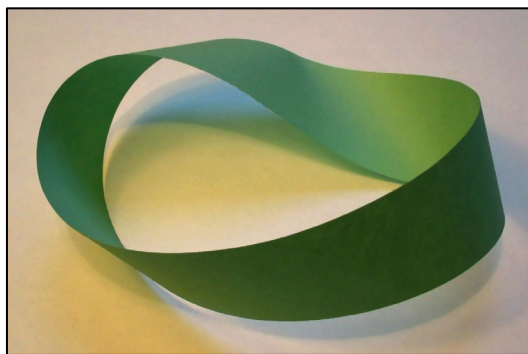
A questão que nos toca diz da fronteira entre o homem e o animal dentro de um enlace paranoico que, assim, traria um problema em termos éticos (JULIEN, 1999). Isso porque, a pensar na ética animal, se houvessem diferenças qualitativas entre os homens e os animais, isso justificaria o uso e extermínio destes por nós? Já se houvessem apenas diferenças quantitativas e de complexidade, como daí fazer derivar o dever moral para com eles, já que partimos de uma relação sem reciprocidade? E percebam que ambas as alternativas, respondidas dentro de uma perspectiva fundada apenas em si mesma, como nas pontas da corda que se unem, a exemplo do nó de trevo, nos causariam problemas éticos. E não seria isso o que vivemos no momento? Conforme Melman (2008, p. 131), “se forcluimos a instância fálica (...), ela deve reaparecer no real. (...) Pois bem, o que reaparece para nós no real é uma instância misteriosa que ameaça a existência do planeta e que é suscetível de levar à extinção da espécie humana”. A forclusão seria o contínuo do nó, sem os entraves e limites que os outros anéis impõem uns aos outros. Sem a percepção de um limite interno, este reaparece fora do sujeito. No caso, da mesma forma que uma criança, sem limites, buscaria encontrar a ira de um adulto para lhe fazer obstáculo, a humanidade estaria encontrando Gaia que, no entendimento de Lovelock (2001), seria a Terra em seus próprios propósitos de existência.

Entretanto, essa forclusão que Melman (2008) aponta como uma psicose social, diferentemente da estruturação esperada de uma criança, passa por uma paranoia cotidiana. Como exemplos, o autor cita o caso de um homem que se sentia importunado por vizinhos que faziam muito barulho. Ele não entendia o que esses vizinhos falavam e mesmo pedindo para que baixassem o som, isso não ocorreu. O desfecho da história foi trágico, com esse homem matando aqueles que moravam ao lado. Em outro exemplo, um homem entra em um vagão e lá há um grupo de pessoas que falam uma língua estrangeira e incompreensível a este. Elas riem e se divertem, ao que esse homem passa a acreditar que falam dele. Ou seja, a causa da paranoia seria a fronteira que nos separa daquilo que nos é estrangeiro e que tenciona a parede divisória - literal no exemplo anterior - que daria tranquilidade a nossa identidade. Mas “seria preciso que a fronteira não funcionasse como um limite paranoio gênico, mas que fizesse apenas a

¹¹ No original : “À partir du moment où vous supposez que les deux bouts de la corde se rejoignent par une épissure ou bien que vous supposez que cette corde n'a pas de fin, s'étend jusqu'aux limites pensables ou plus exactement dépasse même ces limites. Auquel cas, vous aurez affaire à proprement parler au nœud le plus simple, ce nœud qui quand vous le fermez, a la forme que vous voyez là à droite, c'est-à-dire est ce qu'on appelle un nœud-trèfle”.

separação como espaço outro, seria preciso que a fronteira tivesse uma estrutura moebiana [Figura 3]” (MELMAN, 2008, p. 67). O drama com a vizinhança – já que em uma estrutura moebiana interno e externo se revezam e se anulam, pois que ela é unilátera – seria então o de cair para o outro lado, como excremento, ou resto, daquilo que concebemos para nós. Conforme Bataille (1993, p. 19), “a miséria do homem, na medida em que é espírito, é ter o corpo de um animal e por isso ser como uma coisa”. Infelizmente, a construção da humanidade parece ter se assentado sobre esse medo, buscando na destruição do animal uma forma de não ter vizinhos e assim não cair para o outro lado, tornando-se animal.

Figura 3



Fonte: Lacan (dezembro de 1976, p. 26).

A questão então a ser trabalhada no primeiro item seria desmistificar a ideia de que o real, enquanto um vazio a possibilitar do jogo da vida - como no jogo *Resta Um*, que inicia quando retiramos a peça central - estaria apenas do nosso lado. Neste jogo, inicialmente, todas as casas do tabuleiro estão com peças que, após a retirada da peça central, e com o consequente espaço vazio que se instaura, o jogo desenrola-se ao pularmos uma peça sobre a outra até restar apenas uma. Logo, se as peças somos nós e o vazio, o real, é o que nos faz viver e correr e amar, os animais, assim como o planeta, seriam esses espaços por onde avançamos até restar só um; o homem? Conforme Latour (2020), diferentemente, os animais também se lançam a possibilidades, assim como nós cada vez mais as perdemos, adentrando geologicamente no que irá se tornar o Antropoceno¹². Com isso, nós já estamos nos tornando pedras, no sentido mesmo

¹² Segundo Ferdinand (2019), o termo *plantatioceno* traria mais precisão ao colocar em causa essa habitação colonial da Terra em que há a exploração não apenas dos animais não-humanos, mas também do solo e de outros animais humanos. Seria esse um período composto pela mesma fratura que seria ao mesmo tempo colonial e

de, ao ocuparmos com nossos engenhos praticamente a integridade de todo o solo de nosso planeta, adentrarmos nas camadas rochosas que o compõe.

No segundo item, as fronteiras do simbólico, a linguagem simbólica será posta como um grande divisor de águas. De uma espécie que se encontrava no centro de uma escala predatória, atingimos o topo. Tornamo-nos o mais agressivo e temível animal. Pois que nenhum, nem mesmo os vírus, destroem sua própria casa, ou hospedeiro, sem ter outro lugar para ir. Mas por que nos tornamos assim? A capacidade de abstração, proporcionada pela linguagem, teria alguma parcela de contribuição nisso? Entretanto, é pertinente a observação que de forma alguma entenderemos aqui a linguagem enquanto algo essencialmente negativo, já que é dela que nos servimos para tal escrita e proposta ética. Ou seja, para fins negativos, seja uma faca ou um liquidificador, ambos podem matar. Mas é importante observar, e isso é o que será abordado, que a capacidade de comunicação entre os animais, em comparação com a nossa, nos concedeu grande vantagem. Conforme Longo (2006, p. 15), os “animais comunicam-se entre os da sua espécie com o auxílio de competentíssimos sistemas de comunicação, fechados e binários. Esses sistemas não falham: não são ambíguos. (...) Diferentemente, a programação mental humana é incompleta”. Incompletude essa que possibilitou outras leituras da realidade, embaralhando o jogo da vida e permitindo que permanecêssemos com os coringas em mãos. Entretanto, a quem pertence o baralho do jogo? Logo, em seguimento ao item anterior, entre diferenças qualitativas e quantitativas, buscaremos aqui o difícil caminho do meio, respondendo com um sim e um não. Pois que, embora a linguagem abra espaços novos, em que situaremos a ética, ela é uma construção evolutiva também presente, com outras complexidades, nas regras de moralidade da vida selvagem, em especial em lobos e chipanzés.

Encerrando esse capítulo, teremos no terceiro item as fronteiras do imaginário. Campo problemático, conforme Darmon (1994), pois que seria ele o responsável por entrelaçar os outros registros. E se nos referimos ao imaginário é porque a visão, nos mamíferos, é privilegiada. Mas os problemas surgem pela ideologia que ele agrega. Fomentada pelas produções culturais, ela vai desde a criação de um *Eu* individual até a ruptura social, em um negacionismo delirante. Ou seja, resgatando o que propusemos no início com o nó *Borromeu*, o imaginário faria uma amarração a três passar para um nó de registros indistinguíveis, já que produto ideológico. Ao que então nos lançaremos ao estudo das emoções também em animais.

ambiental, o que implicaria na necessidade de as lutas ambiental, antirracista e antiespecista se aproximarem para agirem de forma complementar.

Pois em um mundo que a séculos entendeu, não por todos, é claro, que os animais seriam desprovidos de sentimentos, de família e de cognição, agindo de forma automática como uma pedra a rolar do barranco, em que sentido os avanços da ciência poderiam nos fazer rever antigos conceitos? Ou, como sugere Foer (2020), e esse será o ponto central do capítulo, como inventar uma boa história que mude o imaginário ideológico?

1.1 O REAL

Homens e animais buscam, cada um à sua maneira, dar conta do real. No início da vida, crianças e filhotes de mamíferos brincam e exploram o ambiente a sua volta. O lúdico é uma forma de ensaiar o que está por vir na vida adulta. É uma forma de transformar a dureza do real em algo mais suave e útil. Logo, implica necessariamente na construção do aprendizado de como é possível um deslocamento do concreto. Ou seja, quer no sentido de uma herança genética, quer no sentido das regras morais que nos convocariam a uma adaptação, o real é instintivo em homens e animais. Não diz muito, mas possibilita. É o que aponta Silveira e Sulich (2020) sobre a liberdade biológica dos lobos enquanto construção da moralidade. Pois que independentemente das bases biológicas em que elas se assentam, é na falha, no real, que uma liberdade poderá advir. Para além da dimensão do concreto, o argumento é que as expressões lúdicas serão as bases de onde ergueremos nossas construções sociais enquanto regras de convívio.

Mas o que é o real e até que ponto ele diz das fronteiras entre nós e os animais? Inicialmente, conforme aponta Pommier (2004, p. 10 – tradução do autor), faz-se importante “distinguir uma ‘realidade’, habitada pela subjetividade, de um real em que a existência é suposta ao lado dele”.¹³ Pois uma coisa é o mundo que nos cerca ou os rastros que seguimos e que nos convocam a interpretá-los – algo que faremos desde nosso ponto de vista assim como qualquer outro animal – outra coisa é o real como um furo, um buraco a sinalizar que entre nós e o que observamos existe um espaço vazio. Nesse sentido, Lacan (1974, p. 37 – tradução do autor), se questiona sobre “quais são os furos que constituem de uma parte o real e de outra o simbólico? (...) A saber, esse buraco do real, designa ‘a vida’”¹⁴. Ou seja, o que faria com que homens e animais perseguissem seus anseios seria justamente pelo fato de, estando vivos,

¹³ No original: “Distinguer une « réalité », habitée par la subjectivité, d’un réel dont l’existence est supposé au-delà d’elle”.

¹⁴ No original: “Quels sont les trous qui constituent d’une part le Réel et de l’autre le Symbolique? (...) C’est à savoir, ce trou du Réel, de le désigner de « la vie »”.

contornarem as ausências. Logo, comum a homens e animais, seria a vida como algo sempre inédito e explorável, a exemplo do comportamento de crianças, lobos e chimpanzés¹⁵. E por isso caberá a cada um lançar-se para dar conta desse espaço vazio, tão marcadamente presente em humanos e outros animais. Entretanto, onde se lê ausências e buracos, entenda-se também dificuldades, pois que viver não é fácil. Aliás, no encontro amoroso, o que buscamos não seria fazer um com o outro e, assim, contornar o real, a vida, que diz não a isso?

O problema que faz com que esse elo *borromeano* do Real seja uma fronteira entre homens e animais talvez esteja no fato de que sobre ele viria a se assentar um outro furo. Como um segundo real, este seria definido “como a materialidade habitada pela pulsão rejeitada devido a angústia de castração, operação que delimita ‘um fora’. (...) Se existe uma dúvida à propósito do grau de realidade fora, é porque um dentro rejeitado a investiu” (POMMIER, 2004, p. 19 – tradução do autor).¹⁶ Teríamos aqui um furo artificial e um exemplo visual disso seria resultado do trabalho do oleiro que, após a construção do vaso, cria um furo, um espaço vazio que antes não existia. No caso, teríamos um real produzido pela linguagem e, portanto, um atributo humano. A questão é que esse espaço tensiona as paredes da cerâmica assim como o nada ameaçava o mundo da fantasia no filme *História sem fim*¹⁷. Com isso, estaria o olhar do animal, ou seus rastros – como prova desse primeiro real, a vida – a provocar angústia e, portanto, a fazer com que os apaguemos ao erguer – a exemplo do oleiro – nossos diversos castelos culturais? Seria uma forma de maior controle e segurança para as nossas fantasias? Teria sido essa a saída de Robinson?

Um passo, um rastro, o passo de Sexta-feira na Ilha de Robinson: emoção, o coração batendo diante desse rastro. Isso pode acontecer a qualquer cruzamento de rastros de animais. Mas se, surgindo aí, encontro o rastro daquilo, de que alguém se esforçou para apagar o rastro, tenho certeza aí de que estou me deparando com um sujeito real (Lacan, 2003, p. 136).

Quando pensamos nessas fronteiras do real, podemos lançar nossa atenção ao real do furo, a vida enquanto inapreensível, ou ao mundo que nos cerca. Percebemos então que essas

¹⁵ A infância dos mamíferos, seja cães, porcos, chimpanzés, humanos ou outros, é dotada de brincadeiras e muita curiosidade. Fazendo escolhas afetivas e de exploração do ambiente, também possuem brinquedos preferidos – desde super-heróis a bolinhas de petshop, passando por objetos diversos encontrados na natureza – que os divertem como em boas corridas de pega-pega. E sobre as críticas de antropomorfismo, desenvolveremos o assunto adiante através de seu equivalente antropocentrismo.

¹⁶ No original: “Comme la matérialité telle qu’elle est habitée par la pulsion rejetée à cause de l’angoisse de castration, opération qui délimite un « dehors ». (...) S’il existe un doute à propos du degré de réalité du dehors, c’est parce que du dedans rejeté l’investit”.

¹⁷ Escrito por Michael Ende, a obra ganhou as telas do cinema em 1984 pelas mãos do diretor Wolfgang Petersen.

fronteiras terão que dar conta de dois pontos extremos: o zero, esse vazio central; e o um, esses outros com que homens e animais se relacionam. Conforme Seife (2011, p. 181 – tradução do autor), “o zero e o infinito estão eternamente engajados em uma luta por engolir todos os números. Como um pesadelo maniqueísta, os dois estão instalados nos polos opostos da esfera”¹⁸. No caso, o zero seria esse furo inapreensível do real e o um seria o furo criado pelo oleiro ou o furo criado pelas marcas na areia, drama de Robinson, citado anteriormente. Ou seja, a vida irá acontecer nesse meio, sempre arriscando a esvair-se por entre os dedos como apontava Zenão em seu paradoxo (REALE, 2003). Segundo ele, Aquiles jamais alcançaria a lenta tartaruga, pois que para chegar lá, teria antes que atingir o meio do caminho. E continuamente, até o infinito, poderíamos ir dividindo seu caminho de forma a ser impossível qualquer movimento. Logo, há de se ter coragem para saltar de um em um. Pois como dizia Riobaldo, “o correr da vida embrulha tudo, a vida é assim: esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem” (ROSA, 2001, p. 334). Isso dito no sentido de produzirmos algo com nossas ausências e capacidades simbólicas, sempre diferentes não apenas entre homens e animais quanto entre indivíduos do mesmo grupo. Já que tanto Aquiles quanto a tartaruga terão obstáculos e deverão a eles responder, caso queiram continuar na corrida da vida.

Todas as funções do animal ou do homem – sejam vegetativas, perceptivas, motoras, afetivas ou mentais – precisam de objetos e do ambiente para se completar, e esse campo interacional, que é físico e social, [...] é chamado de ‘campo organismo/ambiente’ (Moraes e d’Acri, 2014, p. 29).

Trata-se aqui do *Um*. Isto é, são nas fronteiras de contato, não necessariamente físico, mas como campo de experiência, que os eventos psicológicos acontecem em seus sentimentos de plenitude e unicidade, levando tais corredores a não se aperceberem dos infinitos zeros que Zenão apontara. A questão é que esse *Um*, como possibilidade de criação, pode mover-se enquanto *mur mitoyen*, enquanto campo do real e de perspectiva diverso (VÍCTORA, 2013). Ou então, pode estagnar como uma cinta divisória e detentora de uma história única e excludente aos não participantes do jogo moral, então como campo de um real produzido e arbitrário (ADICHIE, 2009). Pois talvez tenha sido fácil ao homem pensar que – se o real é produzido pelo artifício da linguagem, assim como o 1 produz o zero, então dentro da fórmula do sucessor de Frege, $n + 1$, (CORRÊA, 2003) – não há nada fora da linguagem que seja digno

¹⁸ No original: “Le zero et l’infini sont éternellement engagés dans une lutte pour engloir tous les nombres. Comme un cauchemar manichéen, les deux sont installés aux deux pôles opposés de la sphère.”

de consideração moral. Isso uma vez que – assim como contamos as coisas partindo de uma ausência, deste zero que inicia os números naturais – também criamos uma zona de exclusão ao selecionar certas letras em detrimento de outras para formar nosso discurso. Logo, se o zero possibilita, também atrapalha, já que nos falta letras para expressar tudo o que sentimos. Então, como seria um mundo, o dos animais, composto apenas por zeros e sem letras? Ou seja, esquece-se da denominação básica do real enquanto vida e dos animais como sujeitos de uma vida. Logo, existem sim outras formas de lidar com o real que não apenas pela linguagem. Conforme Gray (2006, p. 53), “ao longo dos últimos duzentos anos, a filosofia se libertou da fé cristã, mas sem abrir mão do erro capital do cristianismo – a crença em que os humanos são radicalmente diferentes de todos os outros animais”. Concepção essa fomentada por outros campos, como o da psicanálise (DURHAM, 2002), que intensificaram a destruição das outras formas de vida ao pregarem um desejo ilimitado ao homem que deveria, e poderia, abastecer-se de tudo como forma de assim manter viva a fé em si mesmo, no capital ou em Deus.

Os pensadores medievais consideravam o vazio como o diabo [...] Deus é o todo poderoso. Não há nada que Deus não possa fazer. Mas Deus, por sua bondade mesma, não pode fazer um diabo. Logo, o diabo não é nada (SEIFE, 2011, p. 79 – tradução do autor).¹⁹

Quando apontamos que o real seria tudo aquilo que escapa ao simbólico, partimos da dualidade tudo/ nada. A vida estaria dentro de nós e a morte, fora. Logo, defender-se do mundo, dos animais, aprisioná-lo e explorá-lo, torcendo-o ao nosso dispor, seria uma das formas de contornar a morte. Percebam que aqui há uma confusão entre o real que descrevemos como a vida – que a princípio deveria estar fora ou, ao menos, ser comum a todos – e o real formado a exemplo do oleiro, então como furo simbólico. Com isso, perceberíamos fora o que sempre esteve dentro? A morte? E ainda teríamos tempo para reverter o equívoco? Conforme Danowski e Castro (2014), no filme *Melancholia*, de Lars von Trier, um planeta entra em rota de colisão com a Terra. O fim de toda a vida terrestre se aproxima com a materialização do que, antes, era só silêncio. O espaço cósmico, o corpo dos animais ou o planeta, eram vistos como um real desprovido de sentido, morto. Mas eis que Gaia, no filme como esse planeta azul, parece dizer não. O fim diversas vezes conjecturado, como no mito bíblico, em *Mad Max* ou em *Matrix* (DANOWSKI e CASTRO, 2014), talvez seja o do nosso mundo e não o do planeta Terra. No

¹⁹ No original: “Les penseurs médiévaut considéraient le vide comme le diable. (...) Boethius soutint le raisonnement suivant : Dieu est tout-puissant. Il n’est rien que Dieu ne puisse faire. Mais Dieu, la bonté même, ne peut faire un diable. Donc, le diable n’est rien.”

caso desses exemplos, há a tentativa de salvar não o planeta, mas o mundo como o imaginamos, pois que se após o juízo final teríamos outro lugar para ir, nos filmes Mad Max e Matrix apenas humanos relacionam-se entre si, inexistindo outras formas de vida. Como se desejássemos a eternidade cavando a morte; defendêssemos os elefantes com *souvenirs* de marfim; ou amássemos a vida em detrimento do planeta.

Percebermos que a morte não é, como pensávamos, um inimigo externo contra o qual estaríamos lutando em enorme desigualdade de condições, mas um princípio interno: nós já estamos mortos e a vida é que passou para o lado de fora (DANOWSKI e CASTRO, 2014, p. 62).

Mas o que seria Gaia e qual a relação dela com esse elo *borromeano* do real? Inicialmente, esse elo sempre foi um problema. Em sua aproximação com o imaginário, nos traria angústia; com o simbólico, sintomas (LACAN, 1974). Driblá-lo foi a aposta. Entretanto, considerando a calamidade que assola a humanidade nesse início de século, pois que já estamos chegando a três milhões de mortos pela COVID-19, talvez tenha chegado a hora de considerá-lo mais a sério. Gaia, até então confundida como um real despropositado, já começa a ser avistada por alguns. Conforme Danowski e Castro, 2014, p. 60), “o prospecto da crise ambiental planetária parece expor a espécie menos ao risco de uma morte súbita que ao agravamento de uma doença degenerativa (...). Se as coisas continuarem no rumo em que estão, a narrativa mais verossímil nos diz que viveremos todos, (...) cada vez pior”. Gaia, termo que Lovelock (2001) adota em homenagem a deusa grega da Terra, diz de um superorganismo que inclui não apenas a superfície do planeta, mas também seus indivíduos. E como tal, regularia o próprio clima afim de manter confortável a vida de seus habitantes, já que estes também a fazem viver de forma melhor. A relação entre Gaia e os seres vivos seria a mesma que nós estabelecemos com as bactérias de nosso intestino, por exemplo. À medida em que elas nos ajudam na digestão, mantemos temperatura, níveis de colesterol, glicose etc., para cultivá-las melhor. Já se alguma dessas bactérias nos causar mal-estar, a relação, até então mantida, mudará.

Na perspectiva de Gaia, todas as tentativas de racionalizar uma Terra subjugada, controlada pelo homem, estão tão condenadas ao insucesso quanto o conceito semelhante de colonialismo benevolente. Todos presumem que o homem é o dono deste planeta (...). A hipótese de Gaia implica que (...) se inclua o homem como parte” (LOVELOCK, 2001, p. 151).

Até então abordamos o real como a vida e também colocamos que Gaia seria um superorganismo vivo. Mas o que é a vida? E quais implicações desse elo *borromeano* no surgimento da fronteira dicotômica cultura/ natureza, homem/ animal, simbólico/ real? Conforme Lovelock (2001, p. 24), “a vida é um membro da classe dos fenômenos que são sistemas abertos ou contínuos capazes de diminuir a sua entropia interna à custa (...) de energia natural retirada do meio envolvente e posteriormente rejeitadas numa forma decomposta”. E segue o autor a apontar que mesmo sendo uma definição vaga, ela sugere uma fronteira entre um espaço interno, mantido pela baixa entropia e produção de energia, e um espaço externo, objeto de trocas. Logo, a fronteira do real, esse enquanto vida, faz-se fundamental; questionável seria o real produzido pela linguagem. Entretanto, a confusão entre ambos não seria talvez por se assemelharem e buscarem, ambos, a redução entrópica? Pois se entropia poderia ser a tendência a dispersão, como uma chama que se apaga ao propagar todo o calor para o meio circundante, a Terra, diferentemente de Marte, está viva por manter, a muito custo, seu clima, toda a biosfera, níveis de oxigênio, composição atmosférica, salinidade do mar etc. Afinal, como não reconhecer que um castelo de areia, em uma praia deserta, não poderia ser obra do acaso?

Mesmo nesse mundo simples de areia e castelos observam-se nitidamente quatro estados: o estado inerte da neutralidade (...) e equilíbrio; o (...) estruturado, mas ainda sem vida, de uma praia (...); a praia que exhibe um produto da vida através do castelo de areia; e, por último, o estado em que a própria vida se encontra presente sob a forma do construtor do castelo (LOVELOCK, 2001, p. 52).

A vida não se encontra nos elementos, mas na necessidade de manutenção e unidade destes. Assim como lutamos pela manutenção de nossa identidade – reduzindo a entropia com uma colagem narcísica, também denominada de antropocentrismo e topologicamente equivalente ao nó de trevo – os seres vivos, incluindo Gaia, possuem identidades e uma vida a preservar. Logo, o real não pode ser visto apenas como o furo concebido dentro da visão que anteriormente apontávamos através do trabalho do oleiro. Ou seja, como fronteira de um buraco artificial criado pelo vaso linguístico. Mas também deveria ser percebido enquanto vida, implicando em um propósito e em uma unidade a contornar e demandar, também, uma fronteira, mas essa seria moral.

De forma semelhante, a teoria de Margulis (2001) propõe um mundo em simbiose, e não em eterna disputa. Busca lançar olhar às relações, aos espaços entre seres já tão pequenos. Para a autora, estamos aqui desde a origem do universo, sendo a interação simbiótica a regra

em um planeta apinhado. Margulis (2001) refere-se ao famoso desenho, criado em 1980 por seu filho Dorion Sagan, em que uma mão segura, com os dedos indicador e polegar, o planeta Terra. Cada dedo representaria um dos cinco reinos: as bactérias, os prototistas, os animais, os fungos, e as plantas. E nesse ponto talvez tenhamos a ligação com Lovelock (2001). O ponto de ligação que sublinhamos e que estamos a tentar circunscrever como fronteira do real, diz desse planeta que os reinos vivos seguram. Isto é, diz de um lugar que não está em nenhum deles, mas que se intercomunica. Seria o ponto de perspectiva em relação à tela de pintura? Tal ponto, assim como a vida, perpassa toda a tela e orienta o desenho, sem, entretanto, estar nele. Com isso, a seguirmos a construir fronteiras em outros lugares, na crença de sermos a pérola do problema da ostra, talvez nos apercebamos sermos a pedra do sapato da Terra. Pois que “as árvores da floresta tropical cantarolam consigo mesmas, esperando que terminemos nosso desmatamento arrogante para que possam voltar à velha rotina de crescimento. E elas continuarão suas dissonâncias e harmonias muito depois de termos ido embora” (MARGULIS, 2001, p. 121). O processo simbiótico da seleção natural, mesmo cego em termos de intencionalidade, resultará em que características a partir desse embate entre o homem e Gaia?

A noção de que as células de animais e plantas tiveram origem por meio da simbiose não é mais motivo de controvérsia. (...) O verdadeiro impacto da visão simbiótica da evolução (é) a ideia de que novas espécies surgem de fusões entre membros de espécies antigas (Margulis, 2001, p. 14).

Para Latour (2020), há uma grande simetria entre o pensamento de Galileu e o de Lovelock. Pois com Galileu temos a Terra como um planeta entre tantos e, assim, configurando no ideário do contínuo infinito, algo em que nada pode ser acrescentado ou retirado. Já para Lovelock, a Terra teria uma singularidade, pois que viva. E percebemos com isso as duas visões do real, ora tratando-se de um furo, ora enquanto processo experiencial e regulatório. São formas também de conceber o outro e que dependem dos laços afetivos que estabelecemos com este ou do quanto conseguimos concebê-lo fora de nossos referenciais. Entretanto, e isto é o que nos interroga nesse elo do real, haveria uma correspondência entre essas duas formas de conceber Gaia, ou os animais, e que dificultariam nossos referenciais éticos? Segundo Pommier (2004), e referindo-se à banda de Möbius (Figura 3) – superfície essa que poderia ser deduzida do nó Borromeu (GRANON-LAFONT, 1990) – visualmente, há um dentro e um fora. Mas, justamente por ser tal superfície unilátera, essa passagem inexistente e só se constitui pelo ato de percorrê-la. Como os abismos que separavam Aquiles da lenta tartaruga no paradoxo de

Zenão²⁰. Ou seja, é a subjetividade que irá transpor tais buracos – caracterizados pelo desencontro entre o sujeito e o outro – e, assim, complicar a ética. Logo, não falamos de buracos reais, mas simbólicos. Entretanto, questionamos se o homem não nutre um desejo por encontrar um ‘fundo’, real – o fundo do poço, por exemplo – a um buraco que é simbólico. Isto é, ao que pese nossa obstinação pelo real da carne, cravando *piercings* para narrar o corpo – buscar a materialidade, fundo deste corpo – nesse ponto faz-se importante uma fronteira ética. A Terra já se encontra saturada de tantos *piercings* que nela colocamos. Ademais, mesmos nos espaços vazios, há enodamentos e constante interação entre os seres vivos.

Esse ponto se situa no momento da passagem entre isso que não está mais fora e isso que ainda não está dentro. Não há nenhuma espessura nesse lugar e, portanto, sobre esse ponto é que se apoia a subjetivação porque, sem o ato de passar de uma face a outra, a operação literal de repressão não se realizaria (POMMIER, 2004, p. 91 – tradução do autor)²¹.

Fontenay (2013, p. 87 – tradução do autor), dirá que “para que a vida de um indivíduo seja vista como uma unidade coerente, é necessário que esse indivíduo haja consciente de seus estados representativos e de seus desejos, e que ele não viva somente no instante”²². Com isso, diversos animais possuiriam uma integralidade em suas vidas. Para seu estado de consciência, colocamos que não é preciso um *self* robusto, mas a sensação ou percepção que diante do que acontece aos olhos do indivíduo há um *eu*. Seria o ponto de perspectiva. O ponto de fuga que, exterior à tela, organiza toda a pintura, por exemplo. Nas artes, teve como precursor Giotto, no século XIV. O ponto de perspectiva seria como o zero para os números naturais, marcando seu lugar sem estar lá. Aqui, ao nos referirmos à consciência, não apenas a dos animais, mais também a dos humanos, e então referindo-se aos processos de subjetivação, o que fica posto diz dos graus de consciência. Entretanto, nesse ponto, conforme Fontenay (2013), não seríamos grandes chimpanzés. Segundo a autora, não seria pelo fato de o homem ser um animal como tantos outros que lhe caberia a responsabilidade em relação a esses animais.

²⁰ Conforme Seife (2011), Zenão, nesse paradoxo, apontava para a infinitude dos números que dividem uma reta e que, assim, faria com que todo o movimento fosse impossível. Isso uma vez que para Aquiles alcançar a tartaruga, precisaria primeiro se deslocar até a metade do trajeto. Após, até a metade desta metade e assim sucessivamente até o infinito. Trata-se de um paradoxo porque o movimento é algo empírico. Logo, o que o transpõe, já que de fato observamos Aquiles se aproximar da tartaruga? Percebemos com isso que essa infinitude mais diz das construções simbólicas que fazemos do que com uma impossibilidade real.

²¹ No original: “Ce point se situe au moment du passage entre ce qui n’est plus dehors, et ce qui n’est pas encore dedans. Rien n’a d’épaisseur à cet endroit, et c’est pourtant sur ce point que s’appuie la subjectivation puisque, sans l’acte de retournement d’une face sur l’autre, l’opération littérale du refoulement ne s’accomplirait pas”.

²² No original: “Pour que la vie d’un individu soit saisie comme une unité cohérente, il faut, bien entendu, que cet individu ait conscience de ses états représentatifs et de ses désirs, et qu’il ne vive pas seulement dans l’instant.”

O homem faz parte das espécies de animais, certamente, mas como legislador é que aparece no mundo da cultura e a uma história que não é somente a história natural. Há uma mutação, um salto qualitativo, (...) que atesta a autonomia da história humana²³ (Fontenay, 2013, p. 87 – tradução do autor).

As fronteiras do real são as fronteiras da existência. Conforme aponta Granon-Lafont (1990, p. 138), no nó *Borromeu* “as relações que mantêm entre si o real, o simbólico e o imaginário, [...] se definem respectivamente pela existência, pelo furo e pela consistência”. Entretanto, o nó *Borromeu* não poderia ser pensado para nos referirmos aos animais, muito embora seus elos digam, em parte, como seguiremos vendo, das estruturas de todos nós, homens e animais. Esse nó, conforme já tratamos, compõe-se de três elos, sendo que dois deles estão parcialmente sobrepostos um ao outro. Já o terceiro elo costura os outros dois ao formar a cadeia. Sendo sua principal característica o fato que, ao cortarmos um elo qualquer, todos se soltam. Ou seja, cada elo vale por si, como *Um*, e não por sua nomeação. Logo, teríamos aqui em enlace de três *Uns*. E tanto para homens, quanto para animais, o corte de qualquer elo inviabilizaria o viver social. Aqui entendido dentro das reciprocidades afetivas e morais de todo o grupo, quer seja humano, quer pertença a outros animais, como lobos ou chimpanzés, por exemplo. O ponto que sublinhamos, e que Fontenay (2013) observa, é que os animais não os nomeiam – não fazem *Um* e, assim, não se atormentam com o zero – inviabilizando o distanciamento necessário para uma releitura de si. E isso é o que faria, por parte do humano, outras amarrações, problemáticas, como no nó de trevo, próprio da paranoia ou da estrutura mesma de nossa identidade e aquisição de conhecimento (SOUZA, 2002). No caso dos animais, haveria, igualmente, tranças identitárias, mas as incisões que fazemos em cada registro, desde alterações genéticas a poesias, só poderiam ser pensadas de dentro dos espaços de intersecção da cadeia *borromeana*. A autorreferência seria fruto desse segundo real, desse oleiro que, inconformado com o vaso, nele plantasse algo. Ou, colocando de outra forma, diria dos limites e inserções que cada elo borromeano faz no outro, para, assim, formar uma cadeia representativa.

De qualquer forma, os animais não poderiam mais ser pensados como estando apenas no domínio do real, fazendo desse uma fronteira para nós, seres com furos consistentes e, portanto, produtores culturais. O nó da existência faz-se igual para todos, marcando a linha da

²³ No original: “L’homme fait partie des espèces animales, certes, mais, en tant que législateur, il appartient au monde de la culture et à une histoire qui n’est plus seulement l’histoire naturelle. Il y a là une mutation, un saut qualitatif, (...) qui atteste d’une autonomie de l’histoire humaine.”

vida como uma reta pontilhada. Logo, o que buscamos aqui circunscrever como real não condiz, estritamente, com a visão da psicanálise lacaniana. Mas partimos desta para incluir outras perspectivas que possam corrigir certos pontos que restaram imprecisos ao desconsiderarem nossos semelhantes: os animais. Pois se o vazio do real impõe limites e normas, aos homens ele inquieta e, por isso, convoca à revisão ética. E ao que pese as diferentes formas e estratégias para lidar com a vida, seja eticamente, seja enquanto regras de convívio, como pensar o modo com que homens e animais irão produzi-las? É o que veremos no próximo item.

1.2 O SIMBÓLICO

O processo simbólico, que carrega consigo a cultura, a linguagem, os pensamentos e as ideias, é bem descrito no poema de Antoine Tudal, de 1945 (tradução do autor): “entre o homem e o amor, há a mulher; entre o homem e a mulher, há um mundo; entre o homem e o mundo, há um muro”²⁴. Tal poema situaria o homem enquanto um ser aprisionado pelo muro da linguagem, a qual ditaria, por suas leis intrínsecas, as relações deste consigo e com os outros. Ou seja, o simbólico seria uma fronteira não apenas entre os homens e os animais, mas entre os homens e o mundo. Entretanto, uma coisa seria a característica dos processos simbólicos enquanto produtores culturais e subjetivos, presentes na linguagem, outra coisa seria sua valoração. Os muros estão mais na valoração, campo da perspectiva e talvez na aproximação com o amor, conforme poema de Tudal, do que nas características intrínsecas das tantas formas de se adquirir conhecimento em homens e animais. Viveiros de Castro (2015), trabalha com o conceito de multinaturalismo, em que há uma unidade do espírito e diversidade dos corpos e da natureza, para contrastar com o multiculturalismo, em que há uma unidade da natureza e diversidade de culturas e espíritos. São formas diferentes de apresentar o que vem a ser o simbólico, propondo-o como uma característica ou como uma fronteira.

O etnocentrismo dos europeus consistia em duvidar que os corpos dos outros contivessem uma alma; o etnocentrismo ameríndio, ao contrário, consistia em duvidar que outras almas ou espíritos fossem dotadas de um corpo materialmente semelhante aos corpos indígenas (Viveiros de Castro, 2014, p. 25).

²⁴ No original: “Entre l’homme et l’amour, il y a la femme. Entre l’homme et la femme, il y a un monde. Entre l’homme et le monde, il y a un mur”. Poema de A. Tudal in Paris en l’an 2000, Paris, Editions littéraires et artistiques, 1945. https://dicocitations.lemonde.fr/citation_auteur_ajout/96797.php

Os animais pensam, mas só o homem pensa não ser um animal. Segundo Lestienne (2008, p. 3 – tradução do autor), “desde que ele compreendeu que é o irmão, para não dizer o clone genético dos grandes símios (...), o homem se apega às suas prerrogativas. Mas ele as perde uma após a outra: a ferramenta, a cultura, a consciência de si e outras... Não são mais exclusividades humanas”²⁵. Entretanto, a linguagem segue como a grande fronteira. Também, faz-se importante diferenciar o simbólico – enquanto processo linguístico – de ícones, formas através das quais os animais constroem suas comunidades morais, conforme veremos no item seguinte. A intenção aqui é de apontar para uma diferenciação que não diz apenas de uma continuidade, mais complexa, conforme vimos ao trabalhar as fronteiras do real. Tratando-se do simbólico, há também a criação de uma outra borda, com conseqüente ponte para o impossível. E se isso diz de uma percepção etnocentrista, conforme apontava Viveiros de Castro (2015), ou fronteira entre o homem e o animal, é o que buscaremos desconstruir.

Toda a comunicação visa estabelecer contato entre dois ou mais pontos e com a linguagem não seria diferente. Ademais, por que deveríamos valorar a linguagem humana dentre as tantas outras qualidades presentes em um ou outro animal? Por exemplo, por que não considerar digno de moralidade apenas os animais que possuem *pena*? Ou seja, a capacidade metafórica concedeu ao homem subverter o espaço-tempo. Conforme Granon-Lafont (1990, p. 13), “o espaço, em si mesmo não encerra a dimensão da profundidade, a famosa terceira dimensão. É somente por aquilo que se encontra mergulhado no próprio espaço que, segundo seus movimentos que se desenrolam no tempo, vai existir um antes e um depois”. Ao que temos que o desenrolar da vida se dará dentro dessa perspectiva espacial, metafórica para uns e não para outros, onde cada ser se comunicará com a vida ao seu redor e dentro de seu mundo. Pois, a profundidade e significação da vida é particular a cada um, seja homem ou animal. O problema ético ocorre quando assujeitamos outros mundos, negando-lhes a diversidade da vida, quer no além-mar ou em nossos pratos. Isso em referência à objetualização dos outros, seja na catequização dos índios ou utilização de animais para alimentação humana, por exemplo. Para Wagner (2012), esse assujeitamento, ou a subversão do espaço-tempo que citávamos, ocorre pela própria criação da cultura. Ou seja, a fratura simbólica é o que desvela o real da natureza, mas esta não se resume a isso, como quer crer nossas crenças.

²⁵ No original: “Depuis qu’il a compris qu’il est le frère, pour ne pas dire le clone génétique, des grands singes (...), l’homme se raccroche à ses prérogatives. Mais il les perd les unes après les autres : l’outil, la culture, la conscience de soi et d’autrui... ne sont plus des exclusivités humaines.”

Nossa cultura tecnológica precisa “falhar” para ser bem-sucedida, pois suas próprias falhas constituem aquilo que ela está tentando medir [...]. Se as fórmulas e previsões da ciência fossem completamente efetivas [...], então a natureza se tornaria ela própria ciência e tecnologia (Wagner, 2012, 182).

O que faz com que a diversidade possa existir, como os planetas, os sonhos, as partículas elementares etc., é de que o mundo não existe (GABRIEL, 2014). O não existente é esse ponto de exceção, o conjunto dos conjuntos. Entretanto, a capacidade metafórica, própria do simbólico, possibilitou dar corpo a essa inexistência, concebendo-a dentro de um padrão estético. Conforme aponta Harari (2015, p. 41), “a capacidade de criar uma realidade imaginada com palavras possibilitou que um grande número de estranhos coopere de maneira mais eficaz”. Dizia da criação de mitos e pessoas jurídicas e, se antes alimentávamos nossos deuses com o sangue daqueles que a eles não se curvavam, hoje nos preocupamos com o sofrimento da indústria leiteira, pessoa jurídica, mas não com o sofrimento das vacas. Ou seja, o ente abstrato mudou de nome, mas manteve seu princípio de adoração. Isso é o que Francione (2013) chamará de esquizofrenia moral. O convívio, lado a lado, de pensamentos díspares, a exemplo de pessoas que realizam um churrasco para comemorar o dia de São Francisco de Assis, santo católico padroeiro dos animais. Conforme Harari (2015), durante milhões de anos, nós caçávamos pequenos animais, na mesma medida em que éramos caçados por predadores maiores. Éramos animais insignificantes. Entretanto, o fato de adquirirmos uma linguagem única nos favoreceu galgar um salto na cadeia alimentar. Talvez essa seja a razão do tamanho fascínio pelos malabarismos que a linguagem nos proporciona, pois que com ela dominamos o globo. Neste caso, “se a culpa é dos sapiens ou não, o fato é que, tão logo eles chegavam a um novo local, a população nativa era extinta” (HARARI, 2015, p. 27). Segundo Everett (2019, p. 31), “os humanos se tornaram, para o bem ou para o mal, os senhores do planeta. Se os dinossauros ainda existissem hoje em dia, os humanos os matariam por troféus, os comeriam ou os colocariam em zoológicos”. Pois ao que pese as dúvidas sobre o que teria levado os *Homo soloensis*, os *denisovas*, os *neandertais* e outros a extinção, podemos acordar que no que se refere aos animais, a extinção segue em curso e a culpa é nossa.

Diferentemente do campo da linguagem, a comunicação dos animais nos permite entender o processo evolutivo, no qual estamos todos. Conforme Picq (2008, p. 7 – tradução do autor), “os animais se comunicam para chamar, para se defender, atacar, se submeter, alertar [...] fornecer informações sobre a localização da comida, e é isso. Eles não sinalizam a bela

nuvem em forma de elefante”²⁶. Ou seja, há uma limitação comunicativa se comparada à capacidade da linguagem humana. Entretanto, por que deveria haver essa comparação, além da pura constatação de uma diferença? Picq (2008) se utiliza de uma expressão que diz que nesta diferenciação, os fatores internos propõem e os fatores externos dispõem. O que nos serviria para pensar nas condições de surgimento da linguagem. Para Everett (2019), são graus de liberdade o que experienciamos na pluralidade de seres vivos.

O cérebro é um órgão, com um propósito geral, que evoluiu com vistas a um raciocínio mais rápido e flexível. (...) E, exatamente por esse motivo, ele é mais livre de instintos ou de qualquer outra forma de conhecimento pré-especificado do que qualquer outra espécie (Everett, 2019, p. 168).

A liberdade biológica, citando o comportamento moral em lobos (SILVEIRA e SULICH, 2020), iniciaria no índice (EVERETT, 2019), presente em todas as criaturas e que seria uma construção não intencional, não arbitrária, entre forma e significado. Segundo Everett (2019, p. 36), “a hipótese de que a evolução da linguagem se seguiu de um aumento de complexidade nos signos de Peirce é corroborada pelos registros arqueológicos. Por outro lado, o salto de ícone para símbolo nesse esquema não é ‘natural’”. Como exemplo, teríamos a capacidade de seguir pegadas e rastros, algo necessário para que um animal possa se alimentar. Em seguida, teríamos o ícone, presente em alguns animais e descrito como uma conexão intencional, não arbitrária, entre forma e significado. Neste, teríamos algo físico que evoca, por deslize metonímico, outra coisa, como a fabricação de instrumentos para prover a alimentação ou organização social em certas comunidades de animais. E por fim chegaríamos ao símbolo, presente nos humanos e formado por uma conexão intencional e arbitrária entre forma e significado.

A questão é que não há nenhum gene da linguagem no ser humano, assim como também não há um gene para alvéolos hexagonais em abelhas (PICQ, 2008). Aqui é o fator gestáltico em que o todo é maior que a soma das partes. Ou seja, conforme Everett (2019), há uma convergência de diversos fatores para o surgimento da linguagem humana, como um cérebro dotado de grande inteligência e fatores culturais. Segundo o autor, a linguagem humana, presente desde o *Homo ergaster*, evoluiu por processos naturais. Tal tese é contrária ao dualismo corpo e mente, já que neste o que não é físico, como a mente e a linguagem, não

²⁶ No original: “Les animaux communiquent pour appeler (une mère ses petits, un mâle sa femelle ou inversement), pour se défendre, attaquer, se soumettre, alerter... (...) La danse de l’abeille permet à l’insecte de prévenir ses sœurs (...). Elle leur fournit des informations sur la localisation de la nourriture, et c’est tout. Elle ne leur signale pas le joli nuage en forme d’éléphant.”

poderia evoluir, surgindo como um salto. Assim, para Everett (2019, p. 71), “qualquer visão de cognição que ignora animais não humanos ignora a evolução”. Percebam que aqui não está em questão as emoções, mas sim o falar sobre elas. Não que isto fundamente em outro ponto a organização social, mas a complica. Pois se águas vivas vivem bem sem cérebro, conforme exemplo do autor, ter um deixou as relações mais complexas. Pois que, a pensar nos outros animais, “um chimpanzé muito estressado, por exemplo, esconderá seu rosto com suas mãos para que os outros não percebam sua condição. Essa consciência de si, de seu estado interior e essa empatia pelos outros vão tão longe quanto mentir”²⁷ (PICQ, 2008, p. 18 – tradução do autor). Segundo o autor, os chimpanzés teriam o mesmo nível de linguagem que uma criança de dois anos, compreendendo praticamente tudo o que lhe é dito. Entretanto, eles ainda não buscam a eternidade. Conforme aponta Picq (2008, p. 7 – tradução do autor), na “paleontologia, descobrir o fóssil de uma nova espécie e dar-lhe um nome, abre a ele a porta da posteridade”²⁸. Ou seja, talvez o arbitrário do símbolo fascine pela imortalidade da alma, e se ele advém da inexistência, é a morte do outro, não real, mas por vezes sim, o que ele condena.

Viveiros de Castro (2015) faz uma crítica à antropologia. Segundo ele, ela não seria o espelho das sociedades que estuda, pois a manter um discurso ‘europeu’ sobre os povos não europeus, seria apenas um pós-colonialismo teórico. E esta seria a visão de homem que o mundo adotou e que mantém o antropocentrismo. Tendo inclusive embasado muitas teorias, como a psicanálise. Como se o processo simbólico nos permitisse um início do zero, excluindo os demais componentes da cadeia semiótica de Peirce (EVERETT, 2019). Seria como no mítico início bíblico, conforme aponta Kundera (1985, p. 287), onde “no começo do Gênesis está escrito que Deus criou o homem para reinar sobre os pássaros, os peixes e os animais. É claro, o Gênesis foi escrito por um homem e não por um cavalo”. Percebe-se aqui que se trata de defender esse lugar de exceção como possibilidade de a tudo escrever, como se o mundo fosse uma folha em branco à espera do seu cria(dor). Aqui no sentido colonialista que sedimentou a ideia de um Brasil ”descoberto”, ou de um animal revelado. Como se índios e animais, e os negros para cá trazidos devessem, à custa de sangue e dor, as bênçãos da nomeação como campo de possibilidades.

²⁷ No original: “Un chimpanzé très stressé, par exemple, va se cacher la figure dans les mains pour que les autres ne s’aperçoivent pas de son état. Cette conscience de soi, de son état intérieur et cette empathie pour les autres vont jusqu’au mensonge”.

²⁸ No original: “paléanthropologie, découvrir le fossile d’une nouvelle espèce et lui donner un nom ouvre la porte de la postérité”.

[O homem] tornou-se, por razões históricas por demais evidentes, uma questão impossível de ser respondida sem solércia, [...] sem que se siga repetindo que o próprio do Homem é não ter nada de próprio – o que lhe daria, por feliz consequência, direitos ilimitados sobre todas as propriedades alheias (Viveiros de Castro, 2015, p. 18).

Mas de onde vem a ideia de um mundo, ou vida, como campo ilimitado de possibilidades? Seria por suas fronteiras estarem mais além de nossos campos perceptivos? Gabriel (2014, p. 35 – tradução do autor) sugere que “imaginemos que não exista absolutamente nada: nem espaço-tempo, nem elfos[...]. Nessa situação verdadeiramente ruim e desoladora, o acontecimento é de que não haveria absolutamente nada, e essa ideia de que não há absolutamente nada soa como uma proposição verdadeira”²⁹. De onde o autor conclui que o nada não existe, pois que mesmo na situação descrita anteriormente como ruim e desoladora, ainda haveria um ponto de existência; o ponto do observador. Ou seja, o julgamento do campo não inclui o ponto de perspectiva, sempre a salvo indevidamente na ética prescritiva. Nesse sentido, segundo Viveiros de Castro (2015, p. 31), “todos os animais e demais componentes do cosmos são intensivamente pessoas. A ‘personitude’ e a ‘perspectividade’ – a capacidade de ocupar um ponto de vista – são uma questão de grau, de contexto e de posição, antes que uma propriedade distintiva de tal ou qual espécie”. O conceito de *pessoa* seria anterior ao conceito de humano, que envolve a reflexividade do coletivo. Ser uma *pessoa*, nesse conceito, envolve a alteridade de um ponto de perspectiva. Algo diferente de conceitos que, assim como o de humano, envolvem outros coletivos como os de predador ou presa.

A fronteira do simbólico estaria fora do campo imaginário, que melhor abordaremos no próximo item. Ela seria então consequência direta da não existência do mundo enquanto um todo (GABRIEL, 2014), pois que, estando no lugar de exceção, fronteiro como vimos no início, diz do paradoxo que seria questionar se o conjunto de todos os conjuntos que não contém a si mesmos seriam ou não elementos de si mesmos. Entretanto, a obrigatoriedade de resolução desse paradoxo, como saída narcísica, geraria um ponto que, como um buraco negro, devoraria tudo a sua volta, como uma metafísica canibal? Isto é, como não objetificar o mundo a imagem de si? Segundo Viveiros e Castro (2015), o sujeito se conhece ao se objetivar desde um lugar de fora; vê-se de fora como um objeto. Logo, a forma do Outro é a coisa. Já, diferentemente, no xamanismo ameríndio, a forma do Outro é a pessoa, pois que conhecer é ver de dentro, é *personificar*, tomando o ponto de vista do outro que buscamos conhecer. Entretanto, isso não

²⁹ No original: “Imaginons qu’il n’existe absolument rien: ni espace-temps, ni lutins, (...) absolument rien. Dans cette situation vraiment ennuyeuse et désolée, le fait est qu’il n’y aurait absolument rien, et cette idée qu’il n’y a absolument rien semble une proposition vraie”.

diz de abolir as fronteiras, de uma afânise dos seres; “mas sim de ‘irreduzir’ e ‘imprecisar’ essa fronteira, contorcendo sua linha divisória (suas sucessivas linhas divisórias paralelas) em uma curva infinitamente complexa. Não se trata então de apagar contornos, mas de dobrá-los, adensá-los, enviesá-los, irisá-los, fractalizá-los” (VIVEIROS DE CASTRO, p. 19). Conforme exemplo dado pelo autor, o que para uns é natureza, registro do real enquanto fratura simbólica, para outros é cultura.

Quando pensamos em fronteiras, no caso simbólicas, a função paterna nos interroga. Seria ela uma condição cultural ou natural das espécies? Ou exatamente a união destas? Conforme Béata (2013, p. 159 – tradução do autor), entre os papéis de pai e mãe há uma dissimetria, pois “ser pai, em nenhuma espécie de mamífero, será ser mãe. A cultura e a civilização podem vir a superpor as camadas que deseja: mas há aqui uma diferença de natureza”³⁰. Aponta para uma inscrição da cultura na natureza, conforme também sublinha Durham (2002). Entretanto, o que une o ser pai à função que hoje concebemos, precisou de outros fatores. Segundo Picq (2008), para ser pai, o gênero *Homo* teve que falar. E para o autor, enterrar os mortos indicava o acesso a um mundo de representação simbólica, rico de narrativas, e próprio da linguagem. Com isso, percebe-se a estreita relação entre a simbolização da morte e a paternidade. Como se o exercício da paternidade, existente enquanto alteridade de uma diferença, ganhasse uma função. Como se passássemos da vivacidade de uma ação, nem que seja a de matar, para a passividade de um lugar, o do morto, que qualquer um pode potencialmente desempenhar. Ou seja, há aí, na paternidade, um problema temporal.

Porque em todo o mundo animal os machos não possuem interesse em se ocupar dos filhotes rejeitados que não são seus. E isso tudo se complica, sobretudo em um grupo onde vivem machos e fêmeas adultas. Para construir uma relação de compromisso (...) a linguagem é uma utilidade inegável (Picq, 2008, p. 26 – tradução do autor)³¹.

Muito embora a questão temporal também diga de um problema imaginário, aqui nos referimos as esquinas do tempo. Conforme Corrêa (2007), entre um filho e seu pai não há continuidade, mas sim contiguidade, já que o que os separa é a borda geracional. O tempo não seria apenas uma estrada real, mas também simbólica e imaginária. Nesse sentido, a nomeação,

³⁰ No original: “Être père, dans aucune espèce de mammifère, ne sera être mère. La culture et la civilisation peuvent venir superposer les couches qu’elles veulent: il y a là pour le coup une différence de nature”.

³¹ No original: “Car partout dans le monde animal les mâles n’ont guère intérêt à s’occuper des rejets qui ne sont pas les leurs. Et c’est là que tout se complique, surtout dans un groupe où vivent des mâles et des femelles adultes. Pour construire des rapports d’engagement, (...) le langage est un outil inégalable”.

exercício paterno, instaura diferenças, avenidas e pontos de retorno, embora nunca para o mesmo. Algo que Kundera (1985) apontava ao dizer que se seu cachorro fosse humano, já teria demandado brincadeiras diferentes. Pois “o tempo humano não gira em círculos, mas avança em linha reta. Por isso o homem não pode ser feliz, pois a felicidade é o desejo da repetição” (KUNDERA, p. 300). Ou seja, não que humanos não estejam sujeitos a repetição, ao contrário. A questão é que no homem o que se repete é o desencontro da linguagem, pois que, conforme vimos em Lovelock (2001), um sistema fechado, então no sentido de ausências de variações, é um sistema morto. O real é aberto, assim como a vida. A fronteira simbólica faz com que no homem, o pai buscado a dar provas no real, como um leão, viva no simbólico. Logo, está sempre a nos fazer andar mais além. Entretanto, além dele não viver apenas de histórias, faz suas incursões também no real e garante, assim, as diferenças que farão as alegrias do cachorro de Kundera. Neste sentido, as próprias histórias por ele contadas poderiam ser outras.

O que o perspectivismo afirma, enfim, não é tanto a ideia de que os animais são ‘no fundo’ semelhantes aos humanos, mas sim a de que eles, como os humanos, são outra coisa ‘no fundo’: eles têm, em outras palavras, um ‘fundo’, um ‘outro lado’; são diferentes de si mesmos (Viveiros de Castro, 2015, p. 43).

O que poderia ser diferente de si se não o zero? E em cima disso construímos nossa personalidade, sempre acreditando, com ela, sermos iguais a nós mesmos. Entretanto, nesse mesmo sentido de Viveiros de Castro, Derrida (2011, p. 15) diz que “há muito tempo, há tanto tempo, então, desde sempre e pelo tempo que resta a vir, nós estaríamos em via de nos entregar à promessa desse animal em falta de si-mesmo. [...] Que animal? O outro”. Ou seja, o autor aponta a quebra da identidade enquanto materialidade real. Diante de seu gato, diz sentir vergonha do olhar do animal que o vê nu. Um olhar de vidente que o coloca diante de um abismo. Interessante que o *outro lado*, isso que o olhar do gato ameaça ao nos despir, é uma perspectiva temporal. Como se nossas roupas identitárias fossem castelos de areia em dia sem vento; certos de sua solidez. Entretanto, a nudez, o diferente de si, seria o que a areia insiste em nos lembrar? Já que intrínseca a construção dos nossos ideais e reinados, bem como intrínseca a qualquer olhar sobre si, ela remete não ao nada real, mas a queda simbólica do castelo. O problema então seria a solidez, esse campo do sentido, que diz da estrada do tempo de sua construção. E o olhar do animal, a denúncia de se tratar de uma via de mão dupla assim como as ondas do mar.

O homem não seria nunca mais nu porque ele tem o sentido da nudez (...). O animal estaria na não-nudez porque nu, e o homem na nudez precisamente lá onde não é mais nu. Eis aí uma diferença, eis aí um tempo ou um contratempo entre duas nudezes sem nudez (Derrida, 2011, p. 18).

A vertigem que convoca o radicalmente outro, no caso o animal, conforme Derrida (2011), poderia explicar o fato de filósofos e pensadores, ao longo do tempo, não terem se deixado ver e afetar pelos animais, muito embora os vissem, teorizando o tema. Como se a nomeação, a institucionalização do outro no nosso campo teórico e de vida impusesse, como dever, não deixarmos esse dever. Mas qual o perigo de transpormos essa fronteira? Conforme o autor, não é apenas Adão, o homem da gleba, quem nomina os animais, mas *Isch*, esse homem-mulher, antes de *Ischa*. É o homem só, antes da mulher, e que ainda não se apercebeu nu, quem recebe o dever de nominar todos os animais, assujeitando-os. São os animais que testemunharam como tudo começou. Segundo Derrida (2011, p. 38), “Deus deixa, pois, *Isch* chamar só, ele lhe concede dar nomes em seu nome – mas apenas para ver”. Com isso, questiona-se se essa vertigem não diria do impropério da função que, para não ser contestada, precisaria ser repetida. Ou, olhamos para não sermos vistos; teorizamos para não sermos privados da teoria, do poder de nomeação, que nos permitiu tantos castelos. Entretanto, como o autor bem observa, a natureza não é triste por ser muda, mas sim o contrário, é muda por estar triste. Enlutada por receber um nome já que, com este, saber-se-ia mortal justamente porque o nome objetivaria salvá-la.

O sentimento dessa privação, desse empobrecimento, dessa falta, tal seria o grande sofrimento da natureza. É na perspectiva do resgate, pela redenção desse sofrimento, que vivem e falam os homens na natureza [...] aí reside, como a maneira mais radical de pensar a finitude que compartilhamos com os animais (...) à possibilidade de compartilhar a possibilidade desse não-poder, a possibilidade dessa impossibilidade, a angústia dessa vulnerabilidade e a vulnerabilidade dessa angústia (Derrida, 2011, p. 41-55).

A questão levantada por Derrida (2011) não versa sobre as aptidões mentais dos animais traduzidas pela problematização de eles poderem ou não sentir dor. O que o autor se interroga é de como eles podem não-poder. Ou seja, o poder da nomeação, o campo simbólico, guarda a angústia na linha do horizonte. Por isso escrevemos e nos havemos com nossos traços. Preocupamo-nos com os rastros, nossos e dos outros. Conforme Lacan (2003, p. 54), “pode parecer-lhes um jogo de palavras, mas [...] há o rastro de um passo, *la trace d'un pas*, e o nenhum rastro, *le pas de trace*”. O autor refere-se à angústia de Robinson Crusóe, conforme já apontamos, ao descobrir que não estava sozinho na ilha. Robinson, percebendo as pegadas,

traços na areia, tentará apagá-las. Algo impossível, pois quanto mais ele tenta apagar as pegadas, sob a ideia de fazer a areia voltar ao seu estado virginal, mais deixará ela marcada e destruída de sua natureza. E seria isso que estamos a fazer com o meio ambiente e os animais? Estariam eles a nos lembrar de que os rastros já estavam lá, desde antes de chegarmos? E como apagar o que já passou? Poder não poder, como apontava Derrida (2011), seria poder não editar; seria poder não buscar recomeçar do zero o jogo da vida.

Entretanto, também somos seres de narrativas e, se moralmente não nos cabe editar os rastros anteriores dos outros animais, deixando e alterando a geologia da vida, podemos editar o fim ao rever nossos passos hoje. Conforme aponta Adichie (2009, p. 16), “muitas histórias importam. As histórias foram usadas para espoliar e caluniar, mas também podem ser usadas para empoderar e humanizar. Elas podem despedaçar a dignidade de um povo, mas também podem reparar essa dignidade despedaçada”. Segundo a autora, o perigo de uma história única seria roubar a dignidade das pessoas, criar estereótipos transformando vidas em signos com uma única versão narrativa. Ou seja, o simbólico só faz fronteira se for fechado em uma cinta paranoica, colonial, pois se for múltiplo e não autocentrado, cria ecossistemas e liberdade.

Foer (2020) apresenta outra perspectiva, na qual a diversidade de narrativas simbólicas também poderia ser um problema. Tudo dependerá da situação e momento em que ela se produz. Por exemplo, diante de uma casa em chamas, seria desastroso pensarmos e possibilitarmos opiniões. Frente à urgência, tudo o que se demanda seria um pensamento único e efetivo. Como o que inclusive ocorreu em diversas vezes, ao longo da história, quando povos se confrontaram com perigos iminentes e reais, como nas guerras, por exemplo. A questão que se coloca é sobre o porquê não fazemos tal leitura desse momento? No exato instante em que estamos diante de um cenário muito mais devastador do que qualquer outro pelo qual já tenhamos passado – pois que as mudanças climáticas desvelam um cenário apocalíptico – estamos como Hamlet a indagar a caveira de Yorick, ou como turistas em *selfies* para salvar o pantanal de nossos incêndios. Ou seja, a fronteira simbólica parece ser indissociável de nosso narcisismo, conforme veremos no item seguinte.

1.3 O IMAGINÁRIO

Por que motivo nós nos lançamos a pensar em fronteiras imaginárias e não em fronteiras olfativas ou outras? Este ponto é problemático, pois como aponta Almeida (2019, p. 44), “nossa relação com a vida social é mediada pela ideologia, ou seja, pelo imaginário que é reproduzido

pelos meios de comunicação, pelo sistema educacional e pelo sistema de justiça em consonância com a realidade”. Refere-se ao racismo enquanto uma trama de sentidos que antecedem ao sujeito. Segundo ele, pessoas negras poderiam reproduzir comportamentos racistas, pois já teriam incorporado a ideologia dominante, naturalizada nas instituições, na mídia etc. No nosso caso, o especismo teria a mesma fonte, produzindo ícones midiáticos onde os próprios animais, como frangos e porcos, sorriem ao pedir para que devoremos seus semelhantes. Forma-se um imaginário cultural e produzem-se afetos que, se por um lado proporcionam apego afetivo, por outro, distorcendo a realidade, influenciam ainda mais os juízos morais. Latour (2020) aponta para um negacionismo climático e questiona que, caso estivéssemos realmente sendo atacados, no sentido de prejudicados pela natureza, já teríamos nos unido em prol de uma solução. É o caso de que, para a grande maioria das pessoas, as notícias de que a Amazônia e o Pantanal queimam, ou de que as geleiras derretem, não causam qualquer contratempo, já que talvez almejem escapar da Terra. O autor aponta para a visão distorcida da realidade e chama essa loucura de denegação³². A denegação refere-se à estrutura neurótica que marcou as descobertas freudianas em um mundo pós-revolução industrial (CORRÊA, 2003). Objetamos aqui que talvez ela não explique totalmente as relações que temos hoje com o meio ambiente, marcadamente na era do neoliberalismo e da necropolítica. Entretanto, de onde viriam as bases para tamanho negacionismo?

O campo do imaginário, enquanto formador do desenvolvimento do *Eu*, já nasce de alguma forma problemático em si. Segundo Lacan (1998), o estágio do espelho, a precipitação da insuficiência à antecipação, ocorreria por volta dos seis meses de idade e, nessa fase do desenvolvimento infantil, a criança, de um corpo ainda desorganizado, tem um salto que o unifica no espelho. O desejo da mãe, os olhos ortopédicos desta para a criança, oferece isso que se constituirá como um *Eu Ideal*. A certeza imaginária confere uma segurança contra a angústia de um corpo em pedaços, pois que ainda não organizado nem neurologicamente, nem imaginariamente. É este lugar, marcado então pela alienação no Outro, que promove a entrada da criança no simbólico. Percebemos com isso o desencontro que o imaginário causa ao real do

³² A neurose diz de um sujeito às avessas com seu desejo. Isso porque, não o reconhecendo, ele estabelece com os outros – motivo pelo qual a neurose funda laços sociais – uma relação de espelhamento pela busca desse desejo não reconhecido. E nesse sentido, a denegação, conforme Kaufmann (1996, p. 356), seria marca da estrutura neurótica, pois estabelecida no jogo entre o “juízo de atribuição (timbre do eu – prazer) com o juízo de existência (timbre do eu – realidade); no quadro do ‘eu – prazer’, o sujeito nega qualquer articulação entre si mesmo e um conteúdo que ele exprime (denegação); no do ‘eu – realidade’, o sujeito afirma que a realidade percebida não corresponde a representação que faz dela (negação simples)”. Como exemplos: 1. Aquela mulher que sonhei *não* é minha mãe. Aqui, não reconheço meu desejo incestuoso. 2. Aquele animal no meu prato, *não* o matei. Aqui, não reconheço meus desejos agressivos.

corpo próprio e que após será projetado no mundo, dando origem aos padrões estéticos e normativos, já que a perspectiva de mundo se fará dentro dessa ótica especular. Claro que muito dessa teoria sobre a construção do *Eu* carrega um antropocentrismo europeu, fundado na dicotomia da exclusão disjuntiva própria do sistema capitalista. Entretanto, é nessa mesma lógica que se encontram os problemas relacionados à ética animal e que enodam o negacionismo em uma crença exacerbada, quer de si, como vimos na estruturação do *Eu*, quer do mundo a sua volta.

O estágio do espelho é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação – e que fabrica para o sujeito (...) as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica (Lacan, 1998, p. 100).

Aqui cabe uma digressão às bases do pensamento humeano, enquanto crítico do papel da racionalidade no contexto do iluminismo europeu. Conforme Hume (2004, p. 81), “a diferença entre ficção e crença localiza-se em alguma sensação ou sentimento que se anexa à segunda, mas não à primeira, e que não depende da vontade nem pode ser convocado quando se queira”. A crença seria uma ideia mais vívida, pois que atrelada aos sentimentos. Para o autor (2009), impressões e ideias são percepções que entram com mais ou menos força na mente. Se por um lado teríamos a força das impressões de sensações, emoções e paixões, por outro, então se referindo às ideias, estas seriam pálidas imagens. E nesse sentido também seria a diferença entre a imaginação, mais livre em sua fantasia, e a memória, mais nítida e forte. A questão aqui é que “a imaginação atinge um mínimo e é capaz de gerar uma ideia da qual não pode conceber nenhuma subdivisão, isto é, que não pode ser diminuída sem ser totalmente aniquilada” (HUME, 2009, p. 52). A relação com os pressupostos anteriores é que essa unidade de certeza – a imaginação, atrelada ao simbólico – estaria a base da formação do *Eu*, em sua alienação no estádio do espelho. Teríamos aqui um enodamento dos três registros que abordamos, o real, o simbólico e o imaginário pelo lado das emoções e, assim, também social. A crença em si, ou o negacionismo climático, diria da não aniquilação do *Eu*, conforme o construímos, e dos laços que ele estabelece. Logo, também ideológico. E a pseudosoberania sobre os outros animais rege-se da mesma forma; são processos e fronteiras que visam dar corpo aos mitos.

No caso dos animais, “nenhuma verdade me parece mais evidente que a de que os animais são dotados de pensamento e razão, assim como os homens” (HUME, 2009, p. 209). Inclusive, a recente pesquisa conduzida pelo neurocientista Andreas Nieder (2020), apontou que corvos não apenas respondiam ao que viam, mas também ao que pensavam ter visto,

revelando a capacidade reflexiva de corrigir seus pensamentos. Segundo a pesquisa, isso “exclui a proposição de que apenas primatas ou outros mamíferos, que possuem um córtex cerebral em camadas, são dotados de consciência sensorial. Para (...) um cenário que postularia que aves e mamíferos herdaram o traço da consciência de seu último ancestral comum” (p. 4 – tradução do autor).³³ Conforme Hume (2004, p. 150), “é simplesmente o hábito que leva os animais a inferirem, de cada objeto que impressiona seus sentidos, seu acompanhante usual, e faz que, ao aparecer o primeiro, sua imaginação conceba o segundo daquela maneira particular que denominamos crença”. Aqui defendemos a possibilidade de que haja uma convergência com a participação dos ícones pré-simbólicos para a produção do conhecimento de si, do outro e da situação (EVERETT, 2019). A razão não seria absoluta, mas instrumental para a formação do sistema de crenças nos animais. É o caso dos afetos entre a mãe e seus filhotes que não se dão de forma imediata, mas que são construídos com a experiência. Conforme Béata (2013, p. 21 – tradução do autor), “o tempo da construção definitiva da imagem facilita sua substituição em caso de necessidade. A imagem sensorial ainda borrada pode ser ajustada a um novo ser em caso de morte ou saída da mãe. Todo o equilíbrio emocional vai se construir sobre a base desse lugar: o reconhecimento”³⁴. E bem sabemos que toda a demanda por reconhecimento é uma demanda de amor. Logo, assentamos a posição humeana de que as emoções terão papel central para as construções morais.

É provável que a sentença final que julga caracteres e ações como amáveis ou odiosos (...) se apoie em algum sentido interno ou sensação que a natureza tornou universal na espécie inteira. (...) Mas vemos que (...) é frequentemente necessário precedê-lo de muitos raciocínios (Hume, 2004, p. 229).

Desse enodamento, a razão seria estéril, já que despossuída de apego afetivo para permitir ao sujeito colocar-se no lugar do outro; em contraposição ao sentimento, cego para uma avaliação impessoal. Mas, conforme aponta Silveira (2018), a questão para Hume seria saber qual o princípio que desencadeia por derradeiro a moralidade, pois que, ao nos referir às imagens, suas conexões seriam em parte instintivas. Por outro lado, teríamos então o simbólico enquanto perturbador desse enlace no homem. Percebemos com isso, em se tratando do

³³ No original: “It excludes the proposition that only primates or other mammals possessing a layered cerebral cortex are endowed with sensory consciousness. To one scenario would postulate that birds and mammals inherited the trait of consciousness from their last common ancestor”.

³⁴ No original: “Le temps de la construction de l’image définitive facilite son remplacement en cas de besoin. L’image sensorielle encore floue peut être ajustée à un nouvel être en cas de décès ou de départ de la mère. Tout l’équilibre émotionnel va se construire sur la base de ce lien: la reconnaissance”.

humano, o quanto que o imaginário poderia fazer suplência à falta de autorreferência do pensamento, por exemplo. No caso, o psicótico seria esse que, conforme Corrêa (2003, p. 126), “ao invés de fazer com que a castração passe do imaginário para o simbólico, não faz essa operação e a castração vai voltar no real”. Ao que teríamos o campo do imaginário a conferir ao sujeito uma organização psíquica que não se encontra sustentada pelo recalçamento³⁵, próprio do campo simbólico.

Entretanto, faz-se importante diferenciar, dentro dessa problemática do imaginário, dois campos semelhantes, mas não iguais. A saber, o social e o estrutural, quer de homens ou animais. Vimos o quanto que a construção do imaginário diz da organização psíquica tanto do bebê humano quanto do filhote de mamíferos superiores. Também, a construção social irá refletir, diferentemente, conforme seus acontecimentos, a estrutura tanto de homens quanto de animais. A questão é que a moralidade não está nem em uma, nem em outra, mas é o que costura essa relação. Se no mundo animal a imagem ou expressão poderia garantir uma mensagem clara e um ponto de basta, limite de uma situação, para o homem as coisas não ocorrem assim. Pois na metáfora da escolha forçada (FINK, 1998), utilizada por Lacan para referir-se ao processo de subjetivação, em que um assaltante pergunta: *a bolsa ou a vida?*, a bolsa já perdemos. Pois se escolhermos a bolsa, perdemos a vida e, por conseguinte, também a bolsa. Mas não estaríamos a escolher a bolsa no que tange às causas ambientais? Na metáfora utilizada por Lacan, a estrutura neurótica escolheria a vida, perdendo a bolsa e levando com isso ao início do campo simbólico. Já a estrutura psicótica escolheria a bolsa, buscando não se desfazer de nada e, assim, permanecendo no campo imaginário, morreria enquanto sujeito da cultura. Logo, percebemos o quanto que a moralidade poderia seguir uma via, e a estruturação subjetiva, outra. E qual o impacto disso, no sentido das fronteiras entre os homens e os animais? Graves, pois em alguns casos o animal seria colocado a, desde o real, dar provas simbólicas. Ou seja, adentramos na carne do animal para ver se de lá, do real de seu corpo, encontraríamos algo da ordem do simbólico. Como uma criança a morder o seio materno para ver se de lá sai um pai, estaríamos por vezes em uma psicose moral, embora não necessariamente estrutural.

³⁵ O recalque é a base da estrutura neurótica que, até então, guiou nossa organização social. Isso porque muitos autores questionam se, nos dias de hoje, nossos laços com o outro não diriam de uma estrutura perversa. A saber, para a psicanálise, haveria três estruturas psíquicas: a neurose, a psicose e a perversão. Mas o que é o recalçamento? Conforme Kaufmann (1996, p. 446), é “a manutenção fora da consciência (...) e a formação de substitutos (de sintomas)”. Mas o que é recalçado, primeiramente, é o falo. E como o falo é o significante de uma ausência, o que se recalca é o nada (CORRÊA, 2003). Logo, a neurose parte de um lugar de ausência, algo que não acontece na psicose, pois que sem recalçamento. E nesse sentido, o imaginário, na psicose, poderia dar uma ilusão de organização, prendendo a estrutura em ausências não simbólicas e, assim, pouco efetivas. Vê-se que uma estrutura de forte amarração, então neurótica, indicaria a estar ela enodada em nó de trevo; que vimos no início.

Conforme apontávamos no início do presente capítulo, é o campo do imaginário que, através de sua consistência, irá nodular os outros registros real e simbólico. Assim, se por um lado estaríamos a tentar dar conta de uma pobreza e deficiência moral constitutiva, por outro lado ainda teríamos uma fonte moral comum. Segundo Prinz (2006), os sentimentos estão na base de nossos juízos morais, tanto que, por exemplo, quando julgamos ser algo moralmente errado, isso implicaria em um sentimento de desaprovação. E para isso, cita a experiência em que um grupo de pessoas tendiam a reprovar determinados comportamentos quando se encontravam em locais sujos. Diferentemente, quando pessoas, em locais limpos, eram submetidas a avaliar os mesmos comportamentos, tendiam a aprová-los.³⁶ Conforme o autor, “se os valores morais não são impulsionados pela razão ou observação, então é plausível pensar que eles dependem de paixões culturalmente inculcadas”³⁷ (PRINZ, 2006, p. 6 – tradução do autor). Ou seja, há aí o atravessamento do simbólico na leitura das emoções, base dos julgamentos posteriores. E nesse sentido, as bases biológicas da moralidade, muito embora nos aproxime de outros animais, como os lobos (SILVEIRA e SULICH, 2021), revela efeitos diferentes para uns e para outros. Pois que diz dos graus de leituras que cada um fará do ambiente e de si. Se a moralidade em lobos se funda na leitura e percepção destes das emoções, os homens irão reler, avaliando suas leituras primeiras. E isso é o que Prinz (2006) apontava com a expressão de uma cultura inculcada, dizendo de uma imbricação de campos entrelaçados, a exemplo do nó borromeano, que forçam os caminhos evolutivos do qual fazemos parte e precisamos nos responsabilizar.

Devemos nos responsabilizar pelo que desejamos, e isso nos demanda conhecer primeiramente nosso desejo para depois articulá-lo no social. Seria tarefa simples se não fossem as pressões emocionais que inibem os comportamentos resultantes desses desejos, restringindo sua liberdade para que nossas ações estejam em conformidade com o que se espera de nós. Isto é evidenciado por Silveira e Sulich (2021) que, referindo-se ao comportamento de lobos, descreve também o nosso. E conhecer nosso desejo, base para a moralidade, não implica apenas no caminho do pensamento socrático, questionando a si e ao mundo. Pois que o conhecimento de si diz primeiramente de ver-se enquanto potencialidade de ser diferente. Conforme Silveira

³⁶ A pesquisa de Schnall et al. (2008) constituiu-se em um conjunto de experiências em que os participantes eram submetidos a fazerem julgamentos morais expostos a cheiros fétidos, ou convidados a sentarem-se diante de uma mesa repugnante, por exemplo. No caso, havia um outro grupo de pessoas que, ao contrário, encontravam-se em locais higienizados e aconchegantes. O objetivo era mostrar que os sentimentos, provocados pelo contexto em que os participantes se encontravam, tal como nós nas diversas situações cotidianas, influenciariam na avaliação moral.

³⁷ No original: “If moral values are not driven by reason or observation, then it is plausible to think they hinge on culturally inculcated passions.”

e Sulich (2021, p. 2 – tradução do autor), “a diferença entre seguir regras sociais e morais reside na capacidade biológica de divergir da norma”³⁸. Entretanto, diferentemente dos resultados que nos mostram recentes pesquisas com animais, até então a linha de corte entre o que seria uma regra social, própria das abelhas, talvez, e uma regra moral, que dignifique o outro, centrava-se entre o homem e o animal. Os homens eram vistos como entes morais, muito embora o outro dissesse apenas de cópias de si, desvalorizando qualquer diferença, seja de espécie, raça ou gênero. Já os animais, incapazes de qualquer ato moral. Não que fossem eternas crianças ou adultos humanos incapazes ou senis. Eles uniam tudo o que era disforme aos nossos olhos, como Quasimodo para a Paris de 1831, já que o imaginário costuma ser bem real quando se trata de segregação e, com isso, precisavam também se afastar de denominações como família, por exemplo.

Felizmente isso vem mudando. Segundo Silveira e Sulich (2021, p. 5 – tradução do autor), “a dinâmica comportamental em lobos selvagens revela uma estrutura social flexível com uma hierarquia baseada em vínculos familiares, onde o par de reprodução não está acima das regras sociais do bando”³⁹. O autor compatibiliza seu argumento com a perspectiva evolutiva, defendendo que a força motriz do comportamento social não poderia ser negativa, pois nesse caso nenhuma espécie teria sobrevivido. Ou seja, há aqui uma evolução natural dos instintos sociais que, desde insetos a mamíferos com maior flexibilidade biológica, foram acompanhados por emoções básicas. Nesse sentido, a força motriz não seria realmente negativa, já que permitiria a criação de laços afetivos e familiares em animais sociais. Mas, em nossa leitura, partiria da negatividade, aqui apontada como o desequilíbrio necessário a criação de qualquer grupo. É o não, o ponto de basta imposto a nós pelo COVID-19, ou a toda criança desobediente.

A capacidade biológica de não seguir normas antissociais, caracterizadas como desnecessárias, perigosas ou perversas limítrofes, (que) desempenha um papel importante na distinção entre comportamento moral e outras formas de interações sociais⁴⁰ (SILVEIRA e SULICH, 2021, p. 28 – tradução do autor).

³⁸ No original: “The difference between following social and moral rules lies in the biological ability to diverge from the norm.”

³⁹ No original: “Behavioral dynamics in wild wolves reveal a flexible social structure with a hierarchy based on family bonds, where the breeding pair is not above the social rules of the pack.”

⁴⁰ No original: “Biological ability to not follow antisocial norms, characterized as unnecessary dangerous or borderline perverse, plays an important role in distinguishing between moral behavior and other forms of social interactions.”

E o que aconteceu com essa capacidade biológica em nós? Na mesma linha do que estamos a tentar circunscrever aqui, encontra-se o trabalho de Durham (2002) com chimpanzés. Conforme a autora (p. 87), “tem predominado [...] a concepção de que o processo evolutivo humano esteve associado a um enfraquecimento [...] dos instintos. As orientações teóricas predominantes têm trabalhado com a concepção básica da oposição entre natureza e cultura”. Ou seja, enquanto os humanos seriam um corpo de histórias, os animais seriam tão invisíveis quanto o conjunto vazio ou natural. Intui-se que há algo, mas quando cortamos suas carnes, estranhamente nada sentimos. Entretanto, se ousarmos a pular o muro que construímos, as emoções estarão lá. Durham (2002, p. 92) diz que “uma característica fundamental das emoções ([...]) é o fato de elas não emergirem da consciência, de serem dificilmente controladas por ela e de influírem sobre ela”. Esse fato nos remete a padrões geneticamente transmitidos e ao inconsciente. Neste ponto, a autora vai de encontro as concepções de Damásio acerca da estreita interdependência entre razão e emoção.

Se não existe distância entre corpo e cérebro, se corpo e cérebro interagem e formam um organismo unitário, então o sentimento não é uma percepção do estado do corpo (...). No que diz respeito a essa parte do processo, o que existe é uma unidade. O sentimento é o aspecto mental dessa unidade (Damásio, 2018, p. 116).

As emoções (DURHAM, 2002) estariam na base de qualquer movimento, seja corporal ou psíquico, seja de homens ou animais. E com isso, partindo dessa unidade colocada por Damásio, as emoções adentrariam no simbólico, tornando impossível uma razão pura e isolada destas. E nesse sentido, poderiam elas conferir significado ao simbólico e ao real? Conforme Abraçado (2011, p. 208), “ancorados em um constructo teórico, o denominado ‘universo discursivo’, muitos estudiosos (...) simplesmente ignoram a possibilidade de referência ao mundo ambiental e, por conseguinte, ignoram também a dêixis”. A autora refere-se à dêixis como o elo entre o mundo ambiental, o real, e a gramática de uma língua, o linguístico. E isso no sentido de como “um ato de mostração corporal em um apontar verbal, foi se passando para um outro mais amplo de referência” (ABRAÇADO, 2011, p. 221). Ou seja, dizem do real. Entretanto, se para a psicanálise, conforme Triska e D’agord (2013), o real da estrutura diz de uma abstração – matemática, ou, em uma tomada linguística, como letra – para Abraçado (2011), o real teria um sentido. Segundo esta, “em cada ato de comunicação, ocorre, por parte dos interlocutores, um processo de perspectivização que se baseia em situações reais (...) que (...) ocorrem no mundo ambiental e não, no âmbito da gramática ou de um universo paralelo”

(ABRAÇADO, 2011, p. 220). No mesmo caminho, conforme Armstrong, Stokoe e Wilcox (1995), o gesto tanto poderia ser tomado como uma atividade neuromuscular, como também como uma atividade semiótica ou linguística, por exemplo. Logo, a comunicação que identificamos haver entre os animais também nos concerne, pois que os lobos, a exemplo do romance de London (2014)⁴¹, não apenas se comunicavam entre si, orientando-se no tempo, no espaço e no sentido (semiótico) das informações que trocavam, como também interagem com o ambiente. E sim, nós, humanos, somos o ambiente deles assim como eles são o nosso. A perspectiva, como apontava Abraço (2011, p. 211), é real e “semelhantemente à maneira como nos orientamos no mundo ambiental e nos adaptamos a novas situações enfrentadas – por exemplo, buscando caminhos que nos livrem de pedras, espinhos, lugares escuros e situações de perigo”. Seriam as dêixis a materialidade das emoções? Nosso elo perdido?

Durham (2002), trabalhando o campo semântico da palavra amor, desde a origem judaico-cristã à retomada psicanalítica, irá entender que, salvo o amor a Deus, todos os outros três – o amor sexual, o amor entre pais e filhos, e o amor ao próximo ou social – encontram paralelos em chipanzés. Conforme Béata (2013, p. 26 – tradução do autor), “após ter observado milhares de grupos, eu sei que posso falar de afeto e amor entre os cachorros e os humanos. A falta não é de palavras, ela seria em singularidade”⁴². O instinto materno também estaria presente bem como conceitos psicanalíticos como o narcisismo primário, representando a ligação entre a mãe e seu filhote. A tradução disso seria a criação de tabus e de uma cultura instrumental, no caso em chipanzés. (DURHAM, 2002). Ou seja, haveria ligações, se não biunívocas, ao menos em estreitos laços entre a cultura e a natureza.

A vida em grupo não emerge esporadicamente na natureza como decorrência de um cálculo de custo-benefício (...). A vida em grupo aparece sempre como característica de uma espécie em seu conjunto e é própria de algumas e não de outras (Durham, 2002, p. 135).

Adentrando no centro desse enlace borromeano, homens e animais se unem no risco que é amar. Conforme Béata (2013, p. 295 – tradução do autor), “os mecanismos dos afetos falam

⁴¹ A literatura, muitas vezes, antecipa-se a ciência. Como nos filmes de ficção científica, por exemplo. No caso, o simbólico (semiótico), em *Caninos Brancos*, é uma característica auferida pelo autor ao lobo, e não uma descrição de um lobo. Isso uma vez que, até o momento, não há na ciência uma mensuração empírica dos possíveis significados subjetivos realizado por outras espécies sobre o mundo que os cercam, ou como estes são construídos. Entretanto, quer no campo científico, ou não, a literatura é uma chave para a compreensão dos comportamentos humanos e animais, revelando o olhar do humano sobre as relações animal-ambiente.

⁴² No original: “Après avoir vu des milliers de groupes, je sais que je peux parler d’attachements et d’amours entre les chiens et les humains. La faute n’est pas dans les mots, elle serait dans le singulier”.

de tudo, menos de igualdade: de uma espécie a outra, mais mesmo no interior da mesma espécie, cada indivíduo nasce e desenvolve um afeto particular”⁴³. Aqui, o risco irá residir nos extremos, nos amores insuficientes, nos amores em demasia e no luto (BÉATA, 2013). O autor dirá isso dos cerimoniais fúnebres que golfinhos realizam quando perdem um dos seus e o quanto que, se a morte de um bebê elefante desampara sua mãe, a morte da matriarca desampara o grupo. Para Béata (2013, p. 305 – tradução do autor), “os animais ressentem a perda assim como eles ressentem o prazer do afeto e o medo da separação”⁴⁴. Pois todo o afeto seria sinal dessa insuficiência com que homens e animais nascem. E talvez seja por isso que, conforme bem aponta Silveira e Sulich (2021, p. 25 – tradução do autor), “embora existam evidências empíricas suficientes para apoiar a importância das emoções na vida social desses animais (os lobos), a capacidade de experimentar emoções não implica necessariamente que esses animais seguirão normas sociais”⁴⁵. Ou seja, cada um irá reagir a sua forma, pois que, assim como nós, cada animal possui sua personalidade e suas formas de lidar com os impasses do amor nesse ser(tão) da vida.

⁴³ No original: “Les mécanismes de l’attachement parlent de tout sauf d’égalité : d’une espèce à l’autre, mais même à l’intérieur de la même espèce, chaque individu naît et développe un attachement particulier.”

⁴⁴ No original: “Les animaux ressentent la perte comme ils ressentent le plaisir de l’attachement et la peur de la séparation.”

⁴⁵ No original: “While there is sufficient empirical evidence to support the importance of emotions in these animals' social lives, the ability to experience emotions does not necessarily imply that these animals will follow social norms.”

SEGUNDO CAPÍTULO

2. NÓS DA ÉTICA E SUAS FRONTEIRAS

No capítulo anterior, vimos as fronteiras entre o um e o outro. Os processos de individuação que separam em especial os homens do mundo dos outros seres que os cercam. Com isso, apontamos as barreiras fictícias construídas pelo enodamento linguístico do nó *Borromeu*. Barreiras essas que, a nosso ver, dificultariam a apropriação ética quando o assunto diz respeito principalmente aos animais não humanos. Assunto esse que, nesse segundo capítulo, fará com que nos detenhamos melhor no nó de trevo (figura 2, p. 13) – aproximando-o, através de desdobramentos éticos, de algumas conceituações do que seja uma *pessoa* e seus consequentes desdobramentos no especismo e na ética utilitarista. Questões que poderiam ir mais longe, adentrando em nosso cotidiano nos mais diversos contextos. Afinal, costumamos nos referir ao nó do amor, a um nó na garganta, aos laços familiares, às amarras do passado, ao nó da personalidade, da história etc. Ou seja, partindo do ponto de vista da cultura ocidental, estamos constantemente a tentar dar conta dos fios que nos prendem. Por esse motivo, o título do presente capítulo joga com a homofonia entre o plural de nó e a primeira pessoa do plural, nós, para situar a ideia de conjunto e, ao mesmo tempo, a exterioridade que ele cria para os excluídos de nosso campo ético, no caso, os animais. Algo que alude não apenas a outras culturas e amarrações, mas também às possibilidades de um certo afastamento de si e de dentro do próprio sistema cultural. O que explicaria o mal-estar de alguns que – mesmo em um sistema que se impõe em prol da matança e crueldade para com os animais⁴⁶, pois que construído sobre esse – perceberiam a trajetória da comida até chegar ao prato; a conexão da parte com o todo; do pedaço de carne com a vida retirada do animal. A questão é que nem sempre é fácil tal afastamento, e nossa tarefa aqui seria a de tentar pensar no porquê disso. Logo, exploraremos o quanto que a cultura regularia, para os homens, o nó da vida ao formar nosso narcisismo. São amarras que ditam as fronteiras da ética e da moral em nossas mais diversas escolhas cotidianas, como sobre quem seremos e quem amaremos.

⁴⁶ Segundo Tostes (2019), “Não dá pra ter uma contagem exata de quantos animais são assassinados pelos humanos, todos os anos, no planeta. A contagem supera os trilhões. É impossível contar, mas fala-se em mais de 70 bilhões de animais terrestres e trilhões de peixes, anualmente. Só o Brasil, por exemplo, exterminou, no ano passado [2018], mais de 55,7 bilhões de alguns animais considerados ‘de consumo’ (bois, porcos e frangos), segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, o IBGE. Esse total não inclui peixes e outros animais”.

Na busca de situar os atravessamentos culturais entre homens e animais, partiremos do mito de Narciso, tendo como referência a versão de Ovídio (1983). Ele conta uma história de amor entre o que se convencionou a entender como a estrutura do homem e a natureza, representada por *Eco*, a ecologia, mas que entendemos que guarda as mesmas relações estabelecidas com os animais, motivo então do nosso interesse. Diz da relação de um jovem com a ninfa Eco, uma divindade da natureza. Segue-se daí uma sucessão de problemas que atravessam desde os deuses até as dificuldades próprias de qualquer relacionamento amoroso, vindo a calhar na morte de Narciso mergulhado em sua própria imagem. Ou seja, é uma trama de encontros e desencontros que nos interessam por talvez apontarem algo das relações do homem contemporâneo, tido como narcisista, com a natureza e, por conseguinte, com os animais, expressão desta. Logo, o que falarmos de *Eco*, leia-se animais não humanos. A história inicia com Liriope, mãe de Narciso, uma criança de beleza estonteante, indo procurar o oráculo Tirésias para saber sobre o futuro do filho que tivera com Cefiso. Ela, interrogando o oráculo para saber se Narciso teria uma vida longa e velhice prolongada, ouve deste como resposta: “Se não se conhecer” (OVÍDIO, 1983, p. 58). O jovem cresce e desperta amor por todos. Mas será a ninfa Eco que, perdidamente apaixonada por Narciso, buscará uma maior aproximação. Entretanto, de um encontro que poderia ter dado certo, resultou-se em um retumbante fracasso. Narciso já não era fácil, sendo conhecido como um jovem com soberba e orgulhoso. E Eco tinha dificuldades no manejo com as palavras, proferindo sempre a última que ouvia. Mas nada disso impediu que eles se encontrassem. A questão talvez fosse a imaturidade emocional de Narciso que, ao vê-la, acabará por desdenhá-la. Disso segue-se a revolta de outras ninfas que, ao se comoverem com o sofrimento de Eco, suplicam aos deuses que Narciso tenha o mesmo fim: “Que ele ame, por sua vez, e não possa possuir o objeto amado” (OVÍDIO, 1983, p. 59). A deusa Ramnonte atende e, assim, Narciso cai de amor pela imagem que vê refletida em um lindo e cristalino lago. Sem poder tocá-la, sofre e, sofrendo, percebe que a imagem, real para ele, se esvai com suas lágrimas. Ao vê-la partir, dá um último adeus a esta imagem que tanto amara, ouvindo de Eco, que nunca o deixara, também um adeus. Narciso morre, nascendo uma flor no local, e de Eco só temos a voz. A mitologia de Narciso dará origem ao que Freud denominará de narcisismo.

O termo narcisismo provém da descrição clínica (...) para designar o comportamento do indivíduo que trata o próprio corpo como normalmente só trataria um objeto sexual. A pessoa contempla o próprio corpo, acaricia-o, cobre-o de carinhos e se compraz sexualmente até conseguir satisfazer-se plenamente por meio desses manejos (FREUD, 2004, p. 97).

Segundo Freud (2004), no início do desenvolvimento infantil, as primeiras satisfações sexuais são autoeróticas. E nesse sentido, “o narcisismo primário representa, de certa forma, uma espécie de onipotência que se cria no encontro entre o narcisismo nascente do bebê e o narcisismo renascente dos pais” (NASIO, 1989, p. 49). Lembrando que – como ainda não há distinção entre a criança e sua mãe, pois que as fronteiras entre um e outro demandam um tempo de amadurecimento neurológico e laço afetivo para se formarem, conforme vimos no estádio do espelho, em Lacan (1998) – ela poderá amar o corpo da mãe como sendo o seu. Após, no que seria o narcisismo secundário, ela buscará o amor fora de si; naquilo que, de si, projetou no outro. Procurando, então, “abertamente a si mesmas como objeto de amor” (FREUD, 2004, p. 107). A partir disso, a questão que nos faz trazer esse mito, e drama psicológico de base para a constituição do *Eu*, visa a circunscrever três aspectos que percorrerão este capítulo. O primeiro diria do ponto onde situamos a problemática da ética animal, pois que se é o campo simbólico o grande responsável por nossas fronteiras morais – e aí teríamos o exemplo do nó de trevo – ele traz pra cena a criação de um mito. O segundo aspecto visaria questionar se Narciso ainda permanece o mesmo ou se mudou com o tempo, trazendo talvez outros impactos para o planeta. Ponto esse que levantávamos anteriormente em alusão à interrogação de Singer (2010) sobre o porquê infringimos agora mais dor aos animais. Ou seja, se os ganhos éticos não ocorrem na mesma velocidade que as aquisições de conhecimento, faz-se necessário analisar o nó mitológico e afetivo que nos encontramos. O terceiro aspecto visaria questionar sobre o porquê escolhemos – e o quanto que uma escolha diz da identificação e não da ética – Narciso, e não Eco, como o protótipo do amor? Aliás, conforme sentença da deusa Ramnonte (OVÍDIO, 1983), Narciso – ao amar sem possuir o objeto amado – teria o mesmo fim que Eco, fazendo-se assim a justiça.

De qualquer forma, os inúmeros estudos posteriores sobre recém-nascidos se orientam numa outra direção: contato corporal e alimentação parecem fazer parte de um complexo integrado que une mãe e filho de tal modo que os prazeres (eróticos ou não) dos bebês chimpanzés dificilmente se enquadrariam na concepção freudiana de autoerotismo que perduraria até a fase edípica. O reexame da hipótese do autoerotismo levaria a rever também a questão do narcisismo primário e o conceito de relações anaclíticas. (DURHAM, 2002, p. 124).

Ou seja, Eco, como vimos no item destinado ao Real, também amaria sem possuir o objeto, o que daria a liberdade, ainda que relativa, dos encontros. Nesse sentido, a crítica que fazemos à psicanálise não diz propriamente do equívoco quanto ao conceito de narcisismo, centrando-o no humano. Ao contrário, partimos dos conceitos psicanalíticos pela excelência de

sua leitura do equívoco, pois o que talvez Freud tenha lido do mito dizia de um homem que forjou seus olhos, e coração, à luz do que não ouvia de Eco. A questão então não seria de que os animais não amam, mas dos silêncios especulares que eles suportam e nós não. Isso referindo-se à Narciso que, ao não ouvir Eco, afoga-se em si ao buscar o outro. Aliás, se Eco, na mitologia, tinha dificuldades em expressar seu amor a Narciso, isso não implica que os animais, ou a natureza como um todo, tenham tais dificuldades em relação a nós. Pois, talvez, nem ao menos nos demandem algo, sendo indiferentes a nós e ferindo, assim, ainda mais nosso narcisismo.

No caso do mito em questão, há uma problemática do olhar. Entretanto, não haveria uma equivalência entre Narciso não poder olhar e Eco não poder falar? Ele não poderia se ver, vindo então a morrer por ver sem saber o que via. Ou seja, via o que não deveria ver. Eco nada falava, assim como os animais que matamos. Inclusive, Derrida (2011), conforme já apontamos, dizia sentir-se desnudado frente ao olhar de seu gato, temeroso assim como as crianças que proibimos de se aproximarem dos parapeitos das janelas para que, tal como no mito, não incorrerem no risco de se precipitarem ao vazio. Ao que percebemos a estreita relação do mito com o genocídio que impetramos às outras espécies frente ao temor de uma queda – parar o peito e desmamar – que, no caso, equivaleria a um rompimento do nó. Ou seja, quanto mais nos aproximamos do objeto de nosso desejo, o peito materno, por exemplo, mais tendemos a loucura. E o animal talvez esteja colocado nesse lugar objetual, temido mas desejado. E um bom exemplo disso está no poema de Aragon, *Louco por Elsa*, abordado por Lacan (1990) e que se refere aos desencontros entre os homens.

É em vão que tua imagem chega ao meu encontro / E não me entra onde estou,
que mostra-a apenas / Voltando-te para mim só poderias achar / Na parede do
meu olhar, tua sombra sonhada. // Eu sou esse infeliz comparável aos espelhos
/ Que podem refletir, mas que não podem ver / Como eles, meu olho é vazio,
e como eles, habitado / Pela ausência de ti, que faz tua cegueira (ARAGON,
2015, p. 75 – tradução do autor).⁴⁷

Lacan abordará a problemática do olhar ao colocar que o homem percebe o mundo “numa percepção que parece depender da imanência do *vejo-me ver-me*. O privilégio do sujeito parece estabelecer-se aqui por essa relação reflexiva bipolar que faz com que, uma vez que

⁴⁷ No original: “Vainement ton image arrive à ma rencontre / Et ne m'entre où je suis qui seulement la montre / Toi te tournant vers moi tu ne saurais trouver / Au mur de mon regard que ton ombre rêvée. // Je suis ce malheureux comparable aux miroirs / Qui peuvent réfléchir mais ne peuvent pas voir / Comme eux mon œil est vide et comme eux habitée / De l'absence de toi qui fait sa cécité”.

percebo, minhas representações me percebem” (1990, p. 81). No caso, o desencontro amoroso, essa cegueira constitutiva de si e do outro, seria contornada pela fantasia, pelos sonhos etc. Como se eu, ao olhar para o outro e perceber o desencontro criasse uma fantasia na qual eu me vejo olhando para o outro. Nessa, mais ‘editável’, poderia obliterar os espaços, ocultando, com isso, também o outro em sua essência. No caso, criamos imagens e ideias e as lançamos ao mundo para que, em retorno, termos o que amar e com o que nos surpreender. Entretanto, Narciso quebra isso na passagem ao ato, afogando-se no que deveria restar enquanto alienação de si. Conforme Nasio (1989, p. 61), “o narcisismo representa a condição necessária para que os desejos dos outros se inscrevam (...). A imagem do corpo representa o primeiro ponto de engate dos significantes⁴⁸”. Ou seja, a linguagem, enquanto campo simbólico que antecede ao sujeito – assim como as palavras do oráculo antecederam Narciso – inscreve-se na imagem destorcida e vazia, pois que em espelho, do corpo.

Uma vez que o sujeito tenta acomodar-se a esse olhar, ele se torna, esse olhar, esse objeto punctiforme, esse ponto de ser evanescente, com o qual o sujeito confunde seu próprio desfalecimento. (...) E é talvez por essa razão também que o sujeito consegue simbolizar com tanta felicidade seu próprio traço evanescente e punctiforme na ilusão da consciência de *ver-se vendo-se*, em que o olhar se elide (LACAN, 1990, p. 83).

Mas ao que pese a provável baixa capacidade afetiva do jovem para com os outros – muito embora talvez fosse apenas um animal incompreendido a juntar gravetos ou *iphones* que aos outros não faziam sentido algum – o que explicaria o ódio que se formou em relação a Eco? Pois que se Narciso não tivesse morrido naquele dia, após, teria ele buscado matá-la? Pergunta essa dirigida aos seus descendentes que, a julgar pelas manchetes dos jornais, infelizmente perseveraram em dar cabo ao que Narciso não fez, sangrando diariamente nossas florestas, rios e a ecologia como um todo⁴⁹. Logo, a cegueira constitutiva do homem – apontada por Durham

⁴⁸ Conforme Longo (2006, p. 44 – 45), “para Saussure (...), o signo linguístico é uma entidade psíquica de dupla face, o significado (conceito) + o significante (imagem acústica). (...) No âmbito do estudo de Lacan, a definição de significante para a psicanálise – ‘o significante é o que representa o sujeito para outro significante’ – é crucial para a conceituação de sujeito”.

⁴⁹ Segundo Junio Cesar dos Santos Carmo e Gabriel Henrique Alves (2020), os anos de 2019 e 2020 foram um desastre para o meio ambiente. “As ações negligentes e pouco efetivas para conter as queimadas e a degradação ambiental da Floresta Amazônica e na região Pantanal são um reflexo não só governamental, mas dos impactos industriais e dos fazendeiros, como gerados pela agricultura, pecuária e mineração. ‘A área desmatada no ano passado na maior floresta tropical do mundo – 60% da qual está no Brasil – foi estimada em 10 mil quilômetros quadrados, correspondente aproximadamente ao tamanho do Líbano’ (DW, 2020). Na Amazônia, cerca de 80% do desmatamento é resultado de ações da pecuária, sendo que em uma escala nacional, a região norte abarcou 52,5% dos focos de queimadas de 2019, logo em seguida o cerrado com 30,1% e a Mata Atlântica 10,9%. As queimadas no Brasil cresceram cerca de 82% em relação a 2018 com mais de 71 mil focos, sendo o maior número registrado nos últimos 7 anos pelo Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (Inpe)”.

(2002) como conveniente, pois que assim tudo poderia ser tocado, liberando o sujeito da responsabilidade do ato – conforme vimos no primeiro capítulo, diria mais das liberdades também presentes em diferentes espécies. A considerar os mamíferos, principalmente, mas também outros animais – como os corvos, exemplificados anteriormente – todos necessitarão de uma imagem e entendimento de si para a aquisição de conhecimento.

A conclusão a que podemos chegar é a de que o processo de desenvolvimento dos seres humanos e dos chimpanzés segue praticamente o mesmo caminho até os 2 anos. Embora se diferencie posteriormente com a constituição da linguagem, estabelece estruturas psíquicas básicas que perduram durante a vida, testemunhando continuamente a proximidade do parentesco entre essas duas espécies (DURHAM, 2002, p. 126).

Ou seja, respondemos criativamente a estímulos internos e externos, percebendo-nos como um corpo. Sem dúvida que o quanto que cada um conseguirá se desprender de seu corpo – ou do corpo do Outro, do parapeito como vínculo ideológico de um desmame nunca realizado totalmente – dirá do grau de desenvolvimento neurológico e amadurecimento cognitivo. Mas o certo é que a todos importará uma certa manutenção do edifício biológico que os mantêm vivos. Entretanto, o que nos caberá descrever nesse segundo capítulo será essa passagem do nó *borromeano* para o nó de trevo que, a nosso ver, desimplicaria tal edifício biológico ao fomentar a formação de um conceito de *pessoa* restrito às possibilidades narrativas e, assim, excludente. Como se o problema de Narciso, ao ver-se no lago, desconsiderasse a falta de palavras de Eco; como se nós, ao tentarmos nos isolar enquanto espécie, desconsiderássemos o comum com os outros animais. Tal como jovens afanizados⁵⁰ que são indiferentes ao mundo e a si mesmos por não reconhecerem neste, ou não ouvirem deste, uma fala que lhes concerne. Nesse sentido, a liberdade propagada como espetáculo humano seria, em potencial, aquilo que tais jovens poderiam amar e ser caso não estivessem mergulhados em si mesmos. O conceito de *pessoa*, que melhor abordaremos no primeiro item deste capítulo, se não ampliado a outros animais, apenas descreveria a dificuldade que temos com os silêncios. A questão problemática é que, muito embora a restrição desse conceito dificulte a ética, há um ganho de poder sobre o outro (HAN, 2019), e liberdade de a tudo poder se servir.

⁵⁰A afânise, segundo Víctora (2013), diria de uma estrutura em que nem o nó *borromeano*, que vimos no primeiro capítulo, nem o nó de trevo, dariam conta. Mas diria de uma estrutura que perpassaria eles, já que manteria os elos do real, simbólico e imaginário (como no nó borromeano), e ao mesmo tempo revelaria uma indistinção de suas fronteiras (como no nó de trevo). Conforme a autora, “constatamos neles [jovens afanizados] uma impossibilidade de dar sentido à realidade (...). “O corpo, nestes casos parecia não pertencer ao sujeito, mas ficava tomado pelo campo do gozo do Outro – *Tanto faz, não tô nem aí... Eu escuto, mas não compreendo...* (...) – estes indicadores de um estranhamento com o mundo (...) são falas comuns nestes casos” (VÍCTORA, 2013, p. 20).

Não teríamos aqui a resposta à pergunta de Singer (2010) – sobre o porquê, mesmo com os avanços científicos, somos hoje ainda mais cruéis com os animais? Pois que se antes os animais eram condenados, esporadicamente, a ocuparem esse centro do Toro, estando eles privados de suas singularidades, hoje isso é indistinto e geral. A exceção é a regra; a política é o gozo; a violência é a banalidade da morte. Nesse sentido, Han (2017a) cita a *genealogia da inimizade de Baudrillard*, exemplificando como um inimigo vai diminuindo de tamanho a fim de passar e derrubar as fronteiras que impedem seu avanço. De um lobo que conseguiria galgar muitos territórios com seu porte e ferocidade, transforma-se em um rato que opera no subsolo sem quase ser visto. E deste, em um vírus a adentrar não apenas em castelos, mas no interior do homem anulando seus vazios. Mas seriam tais mutações transformações de Narciso? Se inicialmente esse mito marca um homem preso a tantos limites – assim como as dificuldades dos grandes animais de adentrarem em outros espaços – hoje, após o rompimento especular, traduzido pelo salto de Narciso no lago, qual o preço pagamos? Ou, o que implicou para *Eco* essa diminuição do animal humano que, então, passou a ocupar todos os espaços?

O aparato psíquico freudiano, dotado de mandamentos e proibições, é um aparato repressivo e impositivo. Está estruturado como uma sociedade disciplinar, composta de hospitais, asilos (...). A sociedade de hoje não é primordialmente uma sociedade disciplinar, mas uma sociedade de desempenho, que está cada vez mais se desvinculando da negatividade das proibições e se organizando como sociedade da liberdade (HAN, 2017b, p. 79).

Giorgi (2011) irá analisar como a morte de animais é vista na literatura, buscando filmes, novelas, contos e poesias. Refere-se à política dos corpos detendo-se em um conto de Kohan, *O matadouro*. Neste, dentre diversas passagens, há um momento em que o personagem central dirige um caminhão de carga viva até o matadouro. Giorgi (2011), primeiramente, chamará tal caminhão de *Alef corporal*, possivelmente se referindo ao texto de Borges⁵¹ sobre o infinito. Ou seja, a estética que essa cena do caminhão rumo ao matadouro convoca, esse enodar discursivo e real de corpos, humanos e animais, diz de um infinito apreensível e intrínseco a sua relação. Esse é o parapeito que trilhamos cotidianamente ao dissociar o corpo da vida – seja ela dos animais ou nossa, na jornada ininterrupta de trabalho. É o que aponta o autor, em relação a esse texto de Kohan, ao descrever a contiguidade dos espaços de vida e morte, da boleia à

⁵¹ Nesse conto, Borges (2008, p. 149) diz que “o diâmetro do Aleph seria de dois ou três centímetros, mas o espaço cósmico estava ali (...). Cada coisa (...) era infinitas coisas, porque eu a via claramente de todos os pontos do universo. (...) Vi no Aleph a Terra, e na Terra outra vez o Aleph e no Aleph a Terra”.

caçamba, atravessados e unificados pelos rumores dos animais. Giorgi (2011, p. 208) ressalta que “esse rumor impostergável e inabitável, esse rumor que vem de outra espécie é, no entanto, um espaçamento do próprio, um deslocamento no coração do espaço próprio que é também o lugar da propriedade”. Nos rumores, no olhar animal, o homem vê a si e com isso há a necessidade de uma operação mental para separar e abandonar o que em essência já se perdeu: a dignidade da vida.

Parece-me que o matadouro de Kohan dá testemunho (...) de um gesto reiterado na cultura contemporânea, que é a *retirada da vida selvagem* como horizonte de inteligibilidade do animal e do vivente em geral. Não há aqui o deslocamento dos instintos, da fúria e da pura força (...) como contrapartida da vida socializada, da vida política (...). No lugar dessa ‘vida selvagem’ como princípio de alteridade não humana, como o outro do homem, o texto de Kohan põe o ‘rumor’, o rumor que não se contém, que vem de ‘dentro’, do interior da vida domesticada, da vida sacrificável ou da vida abandonada (GIORGI, 2011, p. 209).

Conforme Lacan (1998), a construção subjetiva de um sujeito se dará por uma relação à três. Cita o sofisma dos prisioneiros para descrever os três tempos dessa relação – o instante de ver, o tempo de compreender e o momento de concluir – da constituição do *Eu*. Nesse sofisma, o diretor do presídio chama três prisioneiros e a eles comunica que, por razões que não lhes dizem respeito, irá libertar um deles. Mas para tanto, há um problema que eles deverão responder e, assim, ganhará a liberdade o primeiro prisioneiro que responder corretamente à questão proposta. O diretor então apresenta cinco discos que serão, aleatoriamente, colocados nas costas de cada prisioneiro. Há três discos brancos e dois pretos. Os prisioneiros podem ver a cor dos discos nas costas de seus companheiros, mas não podem ver o disco colocado em suas próprias costas. Ganhará a liberdade o primeiro prisioneiro que disser corretamente a cor do disco que porta. A saída para a ‘liberdade’ - entre aspas por se referir à saída da prisão para a entrada no jogo social, de relativa liberdade - demandará, do prisioneiro que a conquistar, colocar-se no lugar dos outros dois colegas de cela para que assim, em um jogo dialético de posições, presumir a cor do disco que porta.

No mito de Narciso também encontramos esses três tempos no instante em que ele vê sua imagem no lago, surgida talvez em suplência ante a dificuldade de relacionamento com *Eco*; no tempo para compreender o que via, acreditando tratar-se de um outro; e no momento de concluir pelo efêmero e morrer. Ou seja, a liberdade aqui seria poder gozar com a morte ao validar, no real, a sentença a ele imposta por seus pais. Algo muito diferente de nosso mundo contemporâneo, a pensarmos no conto de Kohan, *O matadouro* (Giorgi, 2011)? Ou quando

pensamos em um jovem, a desafiar a morte, ou na coletividade, a queimar florestas para a criação de gado, seríamos diferentes de Narciso pulando no lago? Essa é a liberdade do sofisma dos prisioneiros? Ao não ver o disco que porta, ou as profecias do oráculo, Narciso faz-se de instrumento do jogo biopolítico controlado pelo soberano. Como se tal sofisma dissesse que necessitávamos criar uma prisão – um nó linguístico e contínuo – com seu Deus e soberano biopolítico para que assim, garantindo um *self* (HAN, 2019), não nos perdêssemos em meio a tantos ecos. Ou seja, Narciso, ao pular na água, não possuiria uma experiência de morte, mas estando em meio de *Eco*, sim. E esse seria o drama do homem frente aos animais e o drama dos animais, pois que, como não pulamos em águas no dia a dia, destruimos *Eco*.

O poder é um fenômeno da continuidade. Ele fornece ao poderoso um amplo espaço do self. E é essa lógica do poder que deixa claro por que a perda completa de poder é experimentada como uma perda absoluta de espaço. O corpo do poderoso que, por assim dizer, preenche todo um mundo, encolhe em um pobre pedaço de carne. O rei não tem apenas um corpo natural que falece, mas também um corpo político e teológico que é, pode-se dizer, coextensivo de seu reino. Ao perder o poder, ele é devolvido a esse corpo pequeno, mortal. A perda de poder, assim, é vivida como uma espécie de morte (HAN, 2019, p. 11).

Percebemos, nesse sentido, que ao se defender uma posição arbitrária de pessoa, recaímos em uma constituição tipicamente fechada e excludente, tal como o nó de trevo. Estruturas assim viriam a resguardar o sujeito da intrusão do *Outro*, servindo-lhe do poder necessário para livrá-lo da angústia paranoica de ver-se lá fora, morto, em meio a *Eco*. E percebam que a morte aqui é uma ideia subjetiva, pois que, literalmente, nunca estivemos tão próximo dela enquanto espécie. Lemos a possibilidade de vida como uma morte, e acreditamos viver no que, talvez, seja nossa morte. No caso, a pretensa liberdade em deixar a prisão demandaria o uso de tornazeleiras conceituais. Ou seja, nunca a deixamos, criando conceitos, como o de *pessoa*, para que estes nos monitorem e garantam o afastamento de *Eco* – aqui entendido como a natureza em geral ou como tudo o que seria desprovido de sentido. Entretanto, mesmo que este homem de ontem e hoje esteja atento apenas aos seus botões, a questão é que se antes muito do que sabíamos – e do que desconhecíamos sobre nós e sobre os outros seres vivos – poderia ser creditado aos deuses e em seus desígnios, hoje isso nos demanda responsabilidade. Aliás, a ninguém cabe alegar desconhecimento de motivação para se esquivar de um ato cometido, pois que somos responsáveis pelo nosso inconsciente. Logo, a saída para tal impasse talvez tenha fomentado a criação de um inimigo único. Não poderíamos almejar nossa própria morte, mas poderíamos desejar a morte do outro, o que de alguma forma implica

no mesmo, pois que não vivemos sozinhos. A guerra seria a canalização de todas nossas divergências e dissonâncias que, se antes não sabíamos como liberar e equacionar, passam a ser legitimadas. Segundo Freud (1976a), nessa esteira, o direito enquanto processo de linguagem inscreve a guerra, o outro lado da calçada, fazendo-nos acreditar em nossos passos ao viabilizar, normatizando e normalizando, a paranoia como estrutura ideal, os rodeios como bens culturais, o abate como normal e a caça como esporte. Seria a transformação da violência bruta ou intelectual de uma pessoa na violência pela união de forças do grupo enquanto legislador.

A lei é a força de uma comunidade. Ainda é violência, pronta a se voltar contra qualquer indivíduo que se lhe oponha; funciona pelos mesmos métodos e persegue os mesmos objetivos. A única diferença real reside no fato de que aquilo que prevalece não é mais a violência de um indivíduo, mas a violência da comunidade. A fim de que a transição da violência a esse novo direito ou justiça pudesse ser efetuada, contudo, uma condição psicológica teve de ser preenchida. A união da maioria devia ser estável e duradoura (FREUD, 1976a, p. 247).

Com isso, conforme já apontamos, o primeiro item irá abordar o conceito de *pessoa* e as suas implicações para os animais, dentro da ética utilitarista, utilizando-se do modelo do panóptico. Isso não apenas no sentido de situar o entendimento de Singer (2018) sobre o que seja *pessoa*, mas também no sentido de questionar sobre as resistências que ele levanta. Ou seja, os conceitos, assim como os entendimentos que temos sobre algo, possuem um peso que, se alterados, podem desequilibrar nossas balanças já tão tendenciosas. Um exemplo disso poderia ser o atual entendimento de que o novo coronavírus teve origem em animais⁵². Logo, o que iremos tratar nesse item não diz dos equívocos de certas abordagens quanto ao conceito de *pessoa*, mas da limitação destas ao excluírem os animais. Já no segundo item, partiremos da parábola dos novos pastos de Greene (2018), para apontar que a natureza moral seria como que reduplicada pela linguagem humana, estruturando e vetorizando as relações desta. No caso, buscaremos um paralelo entre o racismo e o especismo – muito embora poderíamos também

⁵² Conforme Quammen (2020), a doença animal e a doença humana são fios da mesma corda, comprovando a verdade darwiniana, muitas vezes esquecida, de que somos, na origem e na ascendência, na saúde e na doença, animais. E as zoonoses, que são infecções destes transmissíveis a humanos, são inúmeras, como a aids e a influenza, por exemplo. Com isso, ao invadirmos as florestas tropicais e outras tantas paisagens selvagens que abrigam inúmeras espécies de animais e de plantas, derrubando as matas, ceifando e engaiolando animais a serem vendidos em mercados do mundo, destruimos os ecossistemas e liberamos os vírus, até então desconhecidos para nós, de seus hospedeiros naturais. Segundo o autor, o surto em Wuhan não é novidade e, se não fizermos nada a respeito sobre suas verdadeiras causas, já poderíamos estar nos preocupando com o próximo. Entretanto, para isso, necessitaríamos implicarmo-nos no problema, deixando concepções que poderiam falsear os fatos, pois que pouco abrangentes, como a que liga a origem do novo coronavírus aos animais. Isso porque, da mesma forma que não poderíamos dizer que teve origem nas nuvens uma pedra nos atingisse – caso nós mesmos a tivéssemos lançado aos céus – com o novo coronavírus é a mesma coisa.

abordar o sexismo etc – ao tratar do estranho, conforme descrito por Freud (2019), pelo qual o negacionismo se instaura impedindo a alteridade que as tantas formas do viver necessitam. E por fim, no terceiro item, circunscreveremos alguns pontos importantes da ética utilitarista para a concepção dos animais como sujeitos de direitos e como dignos de nosso reconhecimento moral.

2.1 O CONCEITO DE PESSOA E O PANÓPTICO DE BENTHAM

A importância de buscarmos circunscrever o conceito de *pessoa* está pela forma com que concebemos a nós e ao *Outro*, estabelecendo relações e posicionamento ético. Logo, se até então buscamos muitos dos referenciais psicanalíticos para entendermos as relações dissonantes que estabelecemos com os animais, este item visa sublinhar nossa separação com tais conceitos. Entretanto, assim como fizemos até então, o objetivo aqui não seria o de mostrar as equivocidades da psicanálise, ou de teorias que buscam nos situar no campo narrativo, mas sim o de apontar que tais referenciais poderiam conviver com os conceitos propostos por Singer (2018). Como exemplo, poderíamos pensar na manutenção de uma barra de gelo, na harmonia estável de suas moléculas, sob o sol escaldante. Intacta, em diferença a ebulição e agitação das moléculas das águas ao lado, essa barra de gelo estaria dentro de um refrigerador. E sem considerarmos o refrigerador, poderíamos supor que certas águas possuem uma natureza tal que, mesmo sob sol forte, mantém a qualidade do gelo? Sim, mas seria uma resposta incompleta, se não errônea, já que dentro de um prisma pequeno. Pois bem, o refrigerador, sendo a linguagem e, no caso, consumindo muita energia, não pode ser usado para valorar a água, já que circunstancial. Aliás, se faltar energia elétrica, o refrigerador, e não a água, será o primeiro a perder sua serventia. O seja, o conceito de pessoa que buscaremos situar aqui mais refere-se espécie de salvaguarda ontológica do humano para reiterar a tese de sua excepcionalidade no mundo moderno⁵³.

Quando Viveiros de Castro (2015) propõe o *anti-narciso*, produção essa que acabou inexistindo, havia a intenção de responder “o que deve conceitualmente a antropologia aos povos que estuda?” (p. 13). Ao que refazemos essa questão para interrogar o que deve o *Eu* aos animais que estuda? Pois em ambas as formulações haveria um colonialismo que apenas iluminaria nossas próprias convicções, justificando o antropocentrismo. Conforme o autor (p.

⁵³ Conceito esse que já foi mais abrangente, como nos aponta Ferry (2009), ao retratar os tribunais medievais que condenavam os animais por diversos feitos – ataques a lavouras e outros – incluindo-os, assim como os seres divinos, em um conceito mais ampliado de pessoa.

18) “a metafísica ocidental é a *fons et origo* de toda espécie de colonialismo – interno (intraespecífico), externo (interespecífico), e se pudesse, eterno (intemporal)”. Ao que conseguiram, pois que o conceito de *pessoa*, em relação biunívoca com o de ser humano, manteve como válida a imagem de Narciso não apenas no lago, mas nos semblantes de todos os animais, extensões deste. Diferentemente, uma das ideias do *anti-narciso* (VIVEIROS DE CASTRO, 2015) seria a oportunidade de nós nos reconhecermos e conhecermos nossa própria cultura. Ou seja, o quanto que talvez fosse importante, a partir do encontro com o animal, ou com o diferente, que o homem conhecesse a si. Afinal, essa era justamente a interrogação – talvez tardia – que o grupo de homens, cercado pela matilha de lobos, fazia (LONDON, 2014); ou talvez também seja a interrogação de quando nos encontramos diante de desastres cada vez mais frequentes da natureza: não somos fins em si mesmos, mas parte de um ecossistema que, nas palavras não ditas de Eco, impõe não sermos tão narcisistas, mas sim pessoas como muitas outras pessoas.

O modo como os humanos veem os animais, os espíritos e outros personagens cósmicos é profundamente diferente do modo como esses seres os veem e se veem. (...) Os humanos, em condições normais, veem os humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as ‘condições’ não são normais (doença, transe e outros estados alterados de consciência). Os animais predadores e os espíritos, por seu lado, veem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa veem os humanos como espíritos ou como animais predadores (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 30).

Spaemann (1997), mesmo apontando para a perversidade de certos hábitos que acabam por se institucionalizar, como o assassinato de crianças não nascidas, de bruxas, de escravos etc., fará coro ao especismo. Ao condenar a prática do aborto, questionando-se sobre o arbitrário de considerarmos como fronteira para o pertencimento moral do ser humano o nascimento, situa o conceito de *pessoa* na genética humana. Ou seja, retira o arbitrário de um momento específico do tempo – que aliás também marcará o início da autoconsciência e racionalidade – para situá-lo na genética. Mas seria possível situarmos uma linha divisória que não fosse arbitrária? Conforme Ferry (2009, p.223), “toda valorização, inclusive a da natureza, é dada pelo homem e conseqüentemente toda ética normativa é de alguma maneira humanista e antropocentrista”. Logo, a questão não é o arbitrário em si, mas suas significações. Pois quando Spaemann (1997) situa a equivalência da morte entre crianças não nascidas às das bruxas ou escravos, ou destitui o tema *meu corpo, minhas regras* de movimentos feministas, faz mais do que mudar pontos de lugar. Haveria aqui um ser que já existiria antes mesmo dele saber de sua vida. Há um arbitrário

cujo valor de verdade está fora. No caso, a genética deteria a verdade tal como as escrituras bíblicas. Em ambas, a significação – mitológica enquanto construção social – é colada em um real, seja ele um DNA ou uma letra de um texto, como vimos no primeiro capítulo, tornando-se um totem a responder por um pensamento animista.

O totemismo, assim, constitui tanto uma religião como um sistema social. Em seu aspecto religioso, consiste nas relações de respeito e proteção mútua entre um homem e seu totem. No seu aspecto social, consiste nas relações dos integrantes do clã uns com os outros e com os homens de outros clãs (FREUD, 1976b, p. 129).

A transformação de um objeto em totem diria de uma mudança interna, pela qual também passamos, indo de uma condição objetal para uma divina; de um bebê desprovido de recursos para autossustentar-se – refém assim como as tantas bonecas e bonecos nas mãos dos adultos – tornamo-nos os reis da casa, momento em que o mundo gravitaria ao nosso redor. Segundo Freud (1976b, p. 114), “o homem primitivo transpunha as condições estruturais de sua própria mente para o mundo externo; e podemos tentar inverter o processo e colocar de volta na mente humana aquilo que o animismo acredita ser a natureza das coisas”. Pois que, diferentemente, qual seria o outro motivo em que o ser humano, considerado como tal pelo sequenciamento genético, deveria ter sua vida mais valorizada que a de outros animais? Mas de qualquer forma, qual o sentido de priorizarmos uma espécie? Seria isso diferente da época, infelizmente ainda não finalizada, em que a cor ou o sexo antecederiam a pessoa? Assim, entendemos que o conceito de *pessoa* não poderia estar atrelado à genética, ou às cores e formas do ser vivo. Ao que Spaemann (1997) levantará o problema de que embriões, bebês, pessoas com deficiência mental grave, demência senil ou simplesmente dormindo, não são pessoas no sentido de autoconsciência e racionalidade, conforme abordado por Singer (2018) e que veremos em seguida.

É extremamente difícil estabelecer quando outro ser é autoconsciente. Mas se é um mal matar uma pessoa quando podemos evitar fazê-lo e há uma dúvida real sobre se o ser que estamos a pensar matar é ou não uma pessoa, deveríamos dar a esse ser o benefício da dúvida (SINGER, 2018, p. 84).

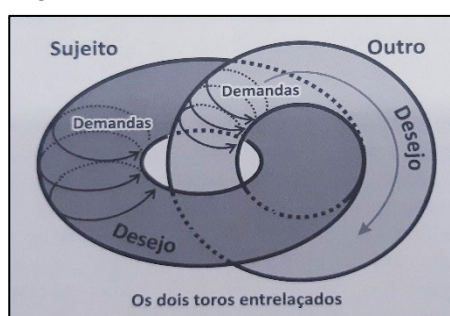
Mas, ao que pese a grande variedade de contribuições sobre o tema, talvez devêssemos situar alguns pontos relevantes do que seja uma *pessoa*, já que destes partiremos para as considerações éticas. Conforme apontávamos no primeiro capítulo, quanto à formação do imaginário no bebê, o estádio do espelho (LACAN, 1998) dirá do início de um processo

identificatório do qual resultará na estrutura narrativa própria do que a psicanálise entenderá por pessoa. Isso porque tal fase do desenvolvimento não apenas precipita a imagem corporal do bebê, mas também, e principalmente, fornece a ele um lugar simbólico. Mas qual será o preço disso? Conforme Lacan (2003), a identificação não se constitui apenas em fazer *Um*, como na ideia da singularidade de si. Mas sim, comporta uma perda. A entrada do sujeito na linguagem, a inscrição do seu corpo na ordem significante, será ao preço da sua perda. O exemplo que Lacan (2003) toma é o do netinho de Freud no jogo do *fort-da*.

Refaçamos esse gesto, tomemos esse pequeno objeto, uma bola de pingue-pongue; eu a pego, a escondo, torno a mostrá-la; a bola de pingue-pongue é a bola de pingue-pongue; (...) há, entre esses dois momentos (...) o desaparecimento da bola (LACAN, 2003, p. 52).

Há o rastro de um passo [*la trace d'un pas*] – as duas aparições da bola, ou a continuidade corporal – e a perda desses passos [*le pas de trace*] que, no caso, seria esse corpo inicial do bebê (LACAN, 2003). Ao que então teríamos que a bola de pingue-pongue, como significante, pouco diria da que foi inicialmente oculta, estando agora apenas representada aos outros significantes da cena. Ou seja, assim como um inseto em uma teia, o bebê é capturado em uma trama linguística, fazendo do desejo do Outro sua demanda (Figura 4). O que faria com que o homem devesse ser protegido de si mesmo? Pois que esta seria a diferença entre o signo – conhecedor de si e das coisas – e o significante que, apenas guardando referência nas relações que estabelece com os outros significantes, poderia ser potencialmente desastroso a si e ao mundo.

Figura 4



Fonte: Víctora (2013, p. 79).

A superfície do Toro (Figura 4), conforme Víctora (2013), é fechada e bilátera, possuindo o lado de dentro e o lado de fora. Há um furo central – como em uma câmara de pneu – inscrito pelo desejo, e outro formado pelas voltas, que não se fecham, da demanda. No caso

de nosso exemplo, teríamos o ar que perpassa a câmara de pneu. Com isso, vemos aqui que os dois Toros – o do Outro e o da criança – se entrelaçam, estando a demanda da criança a ser o desejo do Outro e a demanda deste o desejo da criança. Logo, a identificação, como nascimento do *Eu*, forneceria um sentido à vida, o qual é equivalente ao produzido nos objetos elevados à condição de totem. Com isso, a vida não possuiria sentido fora do altar do *Eu*, fonte de alienação ao desconsiderar sua própria teatralidade através da ilusão de continuidade de sua unidade ou peça teatral. Alienação essa que, produtora de sofrimento e sintomas diversos, será objeto de atenção pela psicanálise, aqui se referindo à escola francesa. Mas, mesmo que visando destituir o *Eu* de seu trono – enquanto produção de sentidos e alienações – a psicanálise lacaniana manteve o reinado do ser humano, destacando o desejo e os processos inconscientes. Com isso, perceberíamos a distopia dos delírios de grandeza do *Eu*, como na paranoia, mas ainda assim manteríamos intactos nossos avanços sobre os animais e o meio ambiente, não nos afastando dos sentidos que criamos, das identificações que fazemos, das vidas que exploremos. Muito embora Lacan (2003) busque relativizar esse corte – o que talvez seja uma espécie de expiação da culpa, tendo em vista a herança de Descartes para a Paris do século XX – entre a espécie canina e a espécie humana.

Vocês estariam completamente equivocados em acreditar que o privilégio dado por mim à linguagem participa de algum orgulho de esconder essa espécie de preconceito que faria do homem, justamente, alguma culminação do ser. Relativizarei esse corte dizendo-lhes que se falta à minha cadela essa espécie de possibilidade (...) que se chama de capacidade de transferência, isso não quer dizer, em absoluto, que isso reduza com seu parceiro, quero dizer, comigo mesmo, o campo patético do que (...) chamo justamente de relações humanas (LACAN, 2003, p. 42).

Quando apontamos para as relações de vizinhança entre pontos de superfícies equivalentes, então homólogas, poderíamos colocar que uma das coisas que mais caracteriza a teoria de Bentham, segundo Miller (1996), é o dispositivo do panóptico. O panóptico não seria uma prisão, mas uma construção que poderia ser usada em prisões, escolas, hospitais etc. Conforme Bentham (2008, p. 19) “ele é aplicável, (...) sem exceção, a todos e quaisquer estabelecimentos (...). Não importa quão diferentes, ou até mesmo quão opostos, sejam os propósitos: seja o de punir o incorrigível, encerrar o insano, (...) ou treinar a raça em ascensão no caminho da educação”. Tal construção panóptica teria uma estrutura circular, embora não necessariamente, e seria fechada para o exterior. Entretanto, a diferença de uma esfera, nesse caso a estrutura contaria com um furo central. E esse é um ponto importante para Bentham (2008), pois que esse furo estará presente a “aparente onipresença do inspetor” (p. 30).

Sua essência consiste, pois, na centralidade da situação do inspetor, combinada com os dispositivos mais bem conhecidos e eficazes **para ver sem ser visto**. Quanto à forma geral do edifício, a mais apropriada, para a maioria dos propósitos, parece ser a circular, mas esta não é uma circunstância absolutamente essencial. De todas as figuras, esta é, entretanto, a única que permite uma visão perfeita, e a mesma visão, de um número indefinido de apartamentos das mesmas dimensões; que permite um ponto desde o qual, sem qualquer mudança de posição, um homem pode escrutinar, com a mesma perfeição, o número total de apartamentos (BENTHAM, 2008, p. 28).

Conforme descrevemos, tal dispositivo, idealizado por Bentham, possui critérios que em nada dizem, para o autor, da subjetividade de nosso psiquismo. Entretanto, a analogia que buscamos fazer aqui é indagar se tais características do panóptico não se assemelhariam – ou se equivaleriam, em homologia – ao nosso Eu, à identidade que temos de nós. Ou seja, seria, e isso no sentido em que Bentham situava a arte do governo, o protótipo da construção do Eu? Topologicamente, talvez pudéssemos colocá-la como isomorfa ao Toro (Figura 4), conforme descrito anteriormente. No modelo panóptico de prisão, as celas se situariam na extremidade e a vigilância ocorreria pelo ponto do observador central que, no Toro, seria o vazio central; tão vazio como o olhar? Um ponto que tudo vê, mas que não é visto; exterior, mas também interior; múltiplo, mas também singular. Conforme Miller (1996, p. 25), “na edificação opaca e circular, é a luz que aprisiona”. A luz, a *Table of the springs of action*, seria a linguagem, a nomeação do mundo e princípio da identidade e conhecimento? Uma liberdade relativa, cega e vigiada?

É a isso que Bentham se consagra: seus textos intermináveis se inflam de listas, contraditórias entre si, que ele esforça enormemente por captar, reunir, ter à mão os resultados tão abundantes em suas minuciosas divisões. (...) O panóptico é o modelo do mundo utilitarista: tudo aí são apenas artificios, não há nada de natural, nada de contingente, nada que tenha como única razão de ser existir, nada de indiferente. Tudo aí é exatamente calculado, sem excedente, ou falta (MILLER, 1996, p. 37/ 27).

O que permite a construção do panóptico, da legislação ou da educação, é a inscrição da linguagem. E a contribuição topológica seria os efeitos de corte, linguísticos, e conseqüente transformação da superfície. Abrir os portões do panóptico, cortar o Toro, ou mudar nosso discurso em relação aos animais, por exemplo, nos daria que superfície ou forma social? Pois que se o olhar do vigilante é o olhar público, as dificuldades não estão apenas do lado dos prisioneiros, que vimos no início deste capítulo, em suas ações mais elogiosas ou menos elogiosas, mas também nesse vazio central onde se instaura o olhar e opinião pública que, tal como um Deus, pode ser cruel para com seus dissidentes. E como combater o que não vemos, mas apenas sentimos seus efeitos? Se o utilitarismo, referindo-nos ao modelo panóptico, traz à

luz uma possibilidade de mudança, que estamos a ver com Singer – já que este seria o princípio de uma prisão, escola ou hospital: que as pessoas mudem e se tornem melhores, moralmente, no caso – ele também carrega suas dificuldades, pois que em uma prisão perfeita, como deixaremos de seguir o modelo que nos adoeceu?

A passagem não feita do signo ao significante – já que, conforme Lacan (2003), sua cadela não lhe toma como um Outro, característica essa da transferência que possibilitaria ao homem colocar nos outros características que eles não possuiriam – não impede os animais a terem relações pessoais entre seus pares. Salvo que acreditemos que fora do significante tudo seria marcado exclusivamente pelo real de uma genética. Mas, nesse caso, o que poderia sustentar um *Eu* para além da linguagem; para além do modelo do panóptico; para além do que estaria no estatuto do significante e assim a um nível pré-verbal da fala? Como vimos no final do primeiro capítulo, uma sugestão estaria na Dêixis como elo entre comunicação e emoção, trazendo assim a ideia de Singer (2018) sobre o que seria uma pessoa.

Toda ideia real deve ser originada de uma impressão. Mas o eu ou pessoa não é uma impressão, e sim aquilo a que nossas diversas impressões e ideias supostamente se referem. Se alguma impressão dá origem à ideia de eu, essa impressão tem de continuar invariavelmente a mesma (HUME, 2009, p. 284).

Hume (2009) conclui que como não existem impressões invariáveis, o eu não existiria enquanto uma entidade de percepção autônoma, já que constituído como resposta aos sentidos e impressões do mundo. Ele apenas seria uma ficção caso deslocado da materialidade do mundo. Como antes apontávamos para a transferência que criamos para elidir a descontinuidade das coisas. O que aliás apontávamos no estádio de espelho como nascimento ficcional do *Eu* para a psicanálise. E se para Hume (2009) não haveria a apreensão de algo sem uma ou outra percepção associada – já que ao mergulhar em si apenas se deparou com percepções particulares, como calor ou frio, amor ou ódio etc. – isso talvez nos aponte para a dupla constituição do que entenderemos por *pessoa*. Ou seja, por um lado, teríamos o significante e as narrativas teatrais que alienam o sujeito do Outro, local onde o enredo é escrito; por outro, teríamos as percepções e memórias que, ao suportarem a existência, norteariam a homens e animais lidarem com suas vidas.

A mente é uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam, repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações. Nela não existe, propriamente falando, nem *simplicidade* em um momento, nem *identidade* ao longo de momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar

essa simplicidade e identidade. Mas a comparação com o teatro não nos deve enganar. A mente é constituída unicamente pelas percepções sucessivas; e não temos a menor noção do lugar em que essas cenas são representadas ou do material de que esse lugar é composto (HUME, 2009, p. 285).

Mesmo não havendo, como sabidamente Hume (2009) aponta, uma percepção singular que dê conta do *Eu*, empiricamente percebemos a existência de um conjunto de percepções que, mantendo-se ao longo do tempo, dizem da personalidade de homens e animais. Há uma identidade que, através dos laços sociais, organiza todo um campo de percepções, prazeres etc. Conforme Locke (2014), o *Eu* é a consciência e racionalidade que alguns seres vivos possuem para se individualizar do todo e perseguirem seus objetivos de felicidade, alimentação, criação de vínculos afetivos, familiares etc. Em outras palavras, o *Eu* seria aquilo que se encontra ocupado consigo mesmo, como apontávamos no narcisismo primário da criança.

Um ser inteligente, pensante, que possui raciocínio e reflexão, e que se pode pensar a si próprio como o mesmo ser pensante em diferentes tempos e espaços; é-lhe possível fazer isto devido apenas a essa consciência que é inseparável do pensamento (LOCKE, 2014, p. 442).

Esse é precisamente o ponto que importará a Singer (2018). Percebemos aqui que tais atributos elencados são indissociáveis aos observados nos mamíferos e em muitas espécies de invertebrados e aves, a exemplo dos corvos, conforme pesquisa que apontamos anteriormente, demonstrando a capacidade de tais animais para elaborarem raciocínios complexos. Entretanto, quando nos referimos a esses atributos, observamos que muitos dos seres humanos, enquanto espécie, não possuem tais predicativos, a exemplo de bebês, crianças autistas, doentes senis etc. Ou seja, para ser uma *pessoa*, haveria tanto a necessidade de um substrato biológico, quanto social, pois que a interação com o meio, aqui entendido como rede de afetos, é condição de saúde mental⁵⁴. Ora, a questão então começaria a se complicar nesse ponto de interação que, a exemplo do que vimos no primeiro capítulo com o nó *borromeano*, marcará a tomada do corpo humano em um outro registro. O homem, não apenas por isso, mas ao tecer diferentes relações com seu corpo – como intervenções plásticas, maquiagens, tatuagens, *piercings* etc. – e não encontrando equivalência disso em outros animais, terá dificuldades a perceber estes como também estando inseridos no conceito de *pessoa*.

⁵⁴ Segundo a Organização Mundial da Saúde (OMS): “Saúde é um estado de completo bem-estar físico, mental e social e não apenas a mera ausência de doença ou enfermidade”. A saúde mental é um estado de bem-estar no qual um indivíduo realiza suas próprias habilidades, pode lidar com as tensões normais da vida, pode trabalhar de forma produtiva e é capaz de fazer contribuições à sua comunidade. Site: <https://www.paho.org/pt/brasil>

Qualquer um descobre que, enquanto incluído nessa consciência, o dedo mindinho é uma parte tão importante de si próprio como a mais importante parte. Se se ocasionar a separação deste dedo mindinho, se a consciência o acompanhar e deixar o resto do corpo, é claro que o dedo seria a pessoa, a mesma pessoa e, então, o eu nada teria a ver com o resto do corpo (LOCKE, 2014, p. 451).

A amarração a três a que chegamos diz dos referenciais de Lacan, Hume e Locke no que tange ao conceito de *pessoa*. No caso, referindo-se ao enlace *borromeano*, poderíamos situar Hume no elo do real, já que inexistiria identidade sem as percepções corporificadas, sendo as descontinuidades e cortes que daí operam fundamentais para toda a individuação. Já ao não nos reportarmos tanto às ausências, esforçando-nos pela manutenção da unidade corporal, quer seja o dedo mindinho ou outro órgão, Locke poderia situar-se no elo do imaginário. Afinal, homens e animais não são seres pela metade, estando a identidade caracterizada pelo todo, sempre maior que a soma das partes, do corpo. Já Lacan estaria no elo simbólico, colocando que o homem seria o dedo mindinho ceifado. Ou seja, na célebre referência a identificação – **A** é **A** – existe a materialização de uma percepção, letra ou corpo; também há uma unidade subjetiva através da qual deveríamos incluir os outros animais; e existe, com a perda do primeiro **A**, a identidade fantasmática do corpo no segundo **A**. Assim, quando nós nos tomamos como sombras – e o nó de trevo só é possível de ser conjecturado ao se projetar em duas dimensões no papel como sombras, o nó *borromeano* adquire três dimensões (VÍCTORA, 2013) – identificamo-nos com as partes do corpo perdidas, já que, para além do dedo mindinho, importa-nos o *falo*⁵⁵. O problema é que não existe um par de luvas que suporte mãos de dedos inexistentes e, portanto, a Terra não pode dar o que desconhecemos pedir, exaurida de tantos enganos. Do que concluiríamos que pessoas não podem ser fantasmas, muito embora estes possam ser *peessoas*.

Como conciliar posições tão díspares, à princípio, como a de fantasma e *pessoa*? Segundo Fonseca (2020), para os narrativistas, somos sujeitos de estórias e histórias pelas quais, como uma bricolagem, damos significados à vida, ao corpo, ao mundo. Seríamos personagens, fantasmas, reais e nada haveria fora da linguagem. Diferentemente, para os antinarrativistas, a linguagem seria um acréscimo tardio, não se configurando no todo da experiência humana e não podendo deter a exclusividade do que seja uma *pessoa*. Para isso, cita o exemplo de um

⁵⁵ Conforme apontávamos na nota nº 33, o falo é o significante de uma ausência (CORRÊA, 2003). E nesse sentido é que ele, diferindo as partes do corpo próprio, como em nosso exemplo sobre o dedo mindinho, marcaria o sexual – na relação falo/pênis – e organizaria as identificações. A marca da sexualidade seria possível no indizível das palavras que, próprias do recalque cultural, banham de linguagem o corpo da criança.

nazista que, em certa manhã, acordasse completamente certo de ter que defender o povo judeu contra o terceiro reich. No caso, para o narrativismo, ele não seria mais a mesma pessoa do dia anterior, muito embora, qualitativamente, continuaríamos a identificá-lo como tal. O que demonstraria, para o autor, que a narrativa que temos de nossas vidas seria mais forte do que as identidades numéricas do que seja uma *pessoa*. Entretanto, Fonseca (2020) parte para uma abordagem compatibilista, na qual o conceito de *pessoa* implicaria tanto em projetos impessoais incorporados, como também na narrativa destes. Ou seja, não haveria aqui a dicotomia de um *Eu* pré-existente à linguagem *versus* um *Eu* fruto da linguagem.

Minha contribuição para este debate é mostrar que, negativamente, as duas perspectivas, se tomadas em separado, não oferecem uma visão satisfatória do que seja uma pessoa, e que, positivamente, é possível oferecer uma abordagem compatibilista, onde a experiência humana é descrita a partir das relações entre um ‘autor’, isto é, o projeto impessoal e incorporado (...), e seu ‘personagem’, sempre ficcional, e não real (FONSECA, 2020, p.150)

Compatibilizar os projetos, memórias ou impressões corporais às narrativas que disso fazemos, implicaria, para nós, em uma ressalva não feita por Fonseca (2020). Segundo este, *peçoinhas* seria a forma com que nos referenciamos a bebês recém-nascidos que, mesmo sem ter ainda os atributos narrativos que lhes possibilitariam constituírem-se enquanto *peçoas*, possuiriam as potencialidades para tal. Entretanto, o que é uma narrativa? Seria ela um atributo exclusivo da linguagem? Conforme Lacan (1992), a produção de um discurso, que melhor abordaremos posteriormente nesse capítulo, implica quatro lugares, sendo que dois destes seriam ocupados pelo agente – o que narra – e o outro – para quem me endereço. Ou seja, uma narrativa poderia ser feita mesmo por uma pessoa solitária, já que esta se lê. Diferentemente, os animais não se leem, mas suas cartas também possuem remetente e destinatário. Logo, o que propomos num primeiro momento é que por narrativa entenda-se os processos de comunicação entre os seres, e não a circularidade – de desencontros, visto as voltas da demanda no Toro (Figura 4) – de lermos apenas aquilo que nós mesmos escrevemos. Pois que, conforme Singer (2018), seria um equívoco entender que o pensamento requer as palavras e estruturas linguísticas que usamos, argumentando que outras espécies de animais se utilizam de linguagem, muito embora esta seja diferente da nossa.⁵⁶

⁵⁶ O exemplo de Singer (2018) é a chimpanzé Júlia. A experiência a que Júlia foi submetida – e a ela não ensinaram nenhum tipo de linguagem – consistia em cinco caixas fechadas e transparentes. Em uma dessas caixas havia uma banana, fonte do desejo de Júlia. Entretanto, tais caixas, fechadas por chaves, continham em seu interior chaves de outras caixas. O que obrigava Júlia a pensar retrospectivamente, desde seu desejo, e de forma complexa e sucessiva no intuito de desvendar qual a chave abriria a caixa que continha a banana.

Será sólida a linha de argumentação que nega um comportamento intencional a animais quando se limita a animais sem linguagem? Creio que não. Não há nada de inteiramente inconcebível em relação a um ser que possua a capacidade de pensamento conceptual sem possuir uma linguagem e há exemplos de comportamento animal que são muito difíceis, se não impossíveis, de explicar, a não ser que se pressuponha que os animais pensam conceptualmente (SINGER, 2018, p.81).

A questão é que apesar de reconhecermos o pensamento em animais, assim como suas formas de comunicação etc., transportar a estes o conceito de *pessoa* não é fácil. Segundo Singer (2018), reconhecemos que a expressão *humano* – diferentemente de *ser humano* – não é aplicável a todos os pertencentes da espécie então denominada de *Homo Sapiens*. Se pelo segundo entendemos certas características genéticas, no primeiro faz-se imprescindível outras qualidades. Pois que, em exemplo do autor, um bebê anencefálico é um ser humano, no sentido literal do termo, mas não é dotado dos atributos que julgamos necessários para se atribuir a humanidade a alguém. Estes atributos seriam a “autoconsciência, autodomínio, sentido do futuro, sentido do passado, capacidade de se relacionar com outros, preocupação pelos outros, comunicação e curiosidade” (SINGER, 2018, p. 63). E se tais qualificadores dizem do conceito de *pessoa*, qual a dificuldade de inserirmos os animais que, sabidamente, são autosenciêntes, capazes de escolhas etc.? Talvez aqui o problema date da origem do conceito de *pessoa*. Inicialmente, conforme aponta Singer (2018), essa expressão, de origem latina, designava a máscara usada por atores em peças teatrais. As máscaras possibilitavam a eles desempenharem os mais diversos personagens. É somente mais tarde que o termo passou a designar aquele que desempenha uma vida, sendo agente de suas escolhas. Ao que percebemos, nessas duas designações sobre o mesmo termo – as máscaras e os agentes – a imbricação entre o nó de trevo, fechado e contínuo, e o nó *borromeano*, com seus limites e possibilidades. Logo, as diferenças não surgem do palco da vida, seja com ou sem máscara, mas sim dos bastidores, onde as peças são escritas e as cortinas, para muitos, são fechadas de forma arbitrária.

No caso de um ser não autoconsciente, a morte é a cessação de experiências, tal como o nascimento é o início das mesmas. A morte não pode ser contrária a um interesse numa vida com continuidade, tal como o nascimento não pode corresponder a um interesse em iniciar a vida. Nesta medida, no caso da vida não autoconsciente, o nascimento e a morte anulam-se mutuamente; ao passo que, no caso dos seres autoconscientes, o facto de um ser que já foi autoconsciente poder desejar continuar a viver significa que a morte inflige uma perda (SINGER, 2018, p. 89).

As marcas da história, como cicatrizes no corpo, antecedem o que virá como drama, romance, comédia ou documentário, por exemplo. Passamos tempo tentando nos desvencilhar de papéis vazios que encenamos, dos prazeres dos outros, das identificações que não são nossas. No lugar do soberano, ou de Deus, apreciamos editar a vida dos outros, mas quase nunca a nossa. Como nas arenas romanas (SINGER, 2010), hoje os teatros possuem menos sangue, são climatizados e confortáveis. Mudaram as narrativas sobre a morte, sempre tão importantes, conforme apontava Fonseca (2020), quando se trata de descrever uma *pessoa*. Pois se a vida é feita de histórias, a morte é o idioma que não falamos. Trazê-la para o palco – na distribuição de máscaras, pessoas e personagens – talvez tenha possibilitado alívio para aqueles cujo papel a desempenhar coube o de ser cão ou gato. Mas não para outros, cujas as máscaras pouco dizem de seus sofrimentos. Com isso, os animais não poderiam ser considerados *pessoas*, no sentido de agentes, assim como também eles, os estranhos, não o são. Afinal, a morte precisava de um lugar no palco para que nosso teatro prosseguisse e, também, não gostaríamos de vê-la ao nosso lado, na plateia. As fronteiras entre nós e ela, entre nós e eles, como no direito à guerra, permaneceriam estáveis se não fossem as mudanças climáticas a marcar o dia para que este, o ser humano, se alistasse no *front* de batalha e passasse a considerar suas relações com o meio ambiente⁵⁷, muito embora, efetivamente, pouco, ou quase nada, tenha implementado de solução. Em geral, os problemas ambientais são discutidos até o ponto em que a pecuária é chamada à mesa. Ou seja, ao que pese o grave quadro em que nos encontramos, a humanidade não parece estar disposta a ceder aos seus prazeres gastronômicos, expansionistas e de dominação sobre o outro.

2.2 O ESPECISMO

Na parábola dos novos pastos, segundo Greene (2018), uma floresta divide quatro distintos grupos humanos. Separados culturalmente, eles vivem em paz. Até o fatídico dia em que tal floresta inesperadamente queima e se esvai. No local, um vasto pasto surge e, devido à cobiça gerada entre todos pela oportunidade em expandir seus domínios com a queda da floresta, tal como a *queda* do Éden, no mito bíblico, os problemas iniciam. Conforme o autor, essa parábola retrata a tragédia central do homem – nós *versus* eles – desencadeando os

⁵⁷ De acordo com o último relatório do IPCC, o aquecimento global de 1,5° C pode levar ao desaparecimento de 9% a 14% de todos os ecossistemas. E como já aquecemos 1,1° C, o relatório classifica como provável tal cenário. O relatório também aponta para um cenário de aquecimento de 5° C, em que 48% de todos os ecossistemas seriam extintos. O IPCC (Painel Intergovernamental de Mudança do Clima da ONU) foi elaborado por 270 cientistas e contou com 34 mil pesquisas.

problemas morais. Mas, o que de fato ela retrata em termos de constituição do sujeito? Também, quais suas contribuições para pensarmos as tantas formas de discriminação, como o especismo e o racismo?

Biologicamente falando, os seres humanos foram projetados para a cooperação, mas somente com algumas pessoas. (...) Nosso cérebro moral evoluiu para a cooperação no interior de certos grupos, e talvez somente no contexto dos relacionamentos pessoais (GREENE, 2018, p.29).

Greene (2018) refere-se à cooperação que haveria no interior de cada um dos grupos da parábola dos novos pastos e que, diferentemente, não haveria entre os novos pastores. No caso, “o aspecto compartilhado pelo racismo e especismo é o de que ‘eles’ são essencialmente diferentes e inferiores a ‘nós’. Em ambas as formas de discriminação da alteridade, o ‘outro’ é excluído porque lhe falta algo que é possuído pelo grupo excludente” (NACONECY, 2019, p. 223). Com isso, muito embora já tivéssemos escapado da tragédia original, a dos comuns – eu *versus* nós – ainda assim estaríamos em um mundo esférico e sem um fora; um mundo infantil que, com a posse de seus brinquedos imaginários, conceitos e terras, como na parábola dos novos pastos, fica entregue a tragédia do senso comum – ‘nós’ *versus* ‘eles’. Desse conflito, a discriminação ou morte do outro têm sido as respostas que afetam a vida e a moral. A questão é que há uma renovação dessa problemática a todo instante. Se ao entendermos, conforme aponta Melman (2008), que a denúncia da falta no outro diz da ameaça que este exerce sobre quem o denuncia – pois que na trama edípica, é a ausência do pênis na menina que fomenta a angústia de castração no menino – qual a fragilidade, a ser constantemente renovada, que expomos no racismo e especismo? Já que talvez sejam essas fragilidades que, postas em cenas nos novos pastos, por exemplo, deflagre tantos conflitos.

O problema do paranoico é que, ao vir se constituir nesse lugar de exclusão, (...) ele se acha colocado no lugar, primeiramente, onde ele é único, e que não há outro como ele. Segundo, ele está no lugar de que sabe tudo. (...) Ele recebe sua mensagem de si mesmo, quer dizer, fundamentalmente, é um autodidata (MELMAN, 2008, p. 37).

O exemplo que Greene (2018) evoca para o surgimento da cooperação é de uma pesquisa realizada com bebês ainda pré-verbais. Nesta, um pequeno triângulo ajudava um círculo a subir uma montanha, ao passo que um quadrado empurrava o círculo para baixo. Os bebês tenderam a escolher e gostar dos objetos que ajudavam, como o triângulo. Segundo Greene (2018, p. 52), “como esses bebês são tão novos, seu comportamento claramente não é produzido por um raciocínio consciente: ‘aquele quadrado não tratou o círculo vermelho direito.

Isso sugere que poderá não me tratar bem. Por isso, vou evitar o quadrado”. Entretanto, uma coisa é dizer que uma criança está no estágio pré-verbal e que não se apropriou da linguagem, outra é considerar que essa criança não esteja no campo da linguagem que, como tal, já determinaria suas escolhas visuais. Afinal, muito antes de falar, a criança precisa se reconhecer como um sujeito – saber dos limites de seu corpo, das possibilidades e perigos que isso implica etc. – e isso já é efeito de uma linguagem. Pois, conforme Dolle (1981), desde os primeiros meses da vida extrauterina, há um dualismo onde o que é do corpo e o que é do meio exterior não é distinguido pelo bebê. É apenas gradativamente – tanto pela maturação neurológica, quanto pelos banhos de linguagem – que tal consciência se instaura e permite a entrada no estágio verbal do desenvolvimento infantil.

No curso do desenvolvimento da inteligência sensório-motora, (...) objetos para sugar ou para olhar, tornavam-se objetos para sacudir, para balançar etc. (...) Mas como não há representação a essa altura do desenvolvimento, não há distinção verdadeira entre o significante e o significado, o que quer dizer que, desde a percepção, o significante é dado com seu significado. Dito de outro modo, em presença do objeto, a criança assimila esse objeto a seus esquemas de sacudir, balançar etc. (DOLLE, 1981, p. 117).

A natureza moral, no sentido de herança biológica, sublinhada por Greene (2018), talvez pudesse também ser tratada, conforme a psicanálise, dentro de uma concepção linguística e estrutural do ser. A linguagem instaura lugares, já que eu, nós ou eles referem-se a pronomes pessoais que marcam um lugar no discurso. Logo, ao tratarmos de lugares, a diferença passa a ser sutil, pois que não diz da substância da pessoa, mas sim da posição que esta ocupa. Nesse sentido, Calligaris (2020) sublinha que se os camelos fossem racistas, odiariam dromedários, nunca elefantes ou girafas, pois são as diferenças mínimas que excitam nosso ódio dos diferentes. No caso, tenderíamos a odiar mais nossos irmãos do que nossos primos ou parentes distantes. Com isso, percebemos que, na parábola dos novos pastos, é o interesse comum pelo campo, ocasionado pelo fim das fronteiras florestais, que marca a igualdade entre os povos; é o interesse comum pela vida, ocasionado pela báscula de nossas fronteiras linguísticas, que marca a igualdade de homens e animais quanto ao conceito de *pessoa*. Pois que somos semelhantes quando compartilhamos os mesmos interesses. Ao que o racismo e o especismo, e também o sexismo, estariam nessa via de problemática semelhança, cuja a exaltação de supostas diferenças teria sido um dos caminhos buscados para sua dissolução? Conforme Freud (2019, p. 75), “ocorre, com frequência, que homens neuróticos declarem que o genital feminino seria, para eles, algo *infamiliar*”. Entretanto, se marcar a diferença sexual, por exemplo, com

consequente diminuição das mulheres no que nos habituamos a chamar de cultura, pouco afetou nos nefastos índices de feminicídio do Brasil, ou de mutilações de mulheres ao redor do mundo, a agressividade permaneceu aberta.

O femicídio compreende um vasto conjunto de situações e não apenas as ocorridas no ambiente doméstico ou familiar. Inclui mortes provocadas por mutilação, estupro, espancamento, as perseguições e morte das bruxas na Europa, as imolações de noivas e viúvas na Índia e os crimes de honra em alguns países da América Latina e do Oriente Médio. A morte das mulheres representa então a etapa final de um continuum de terror que inclui estupro, tortura, mutilação, escravidão sexual (particularmente na prostituição), incesto e abuso sexual fora da família, violência física e emocional, assédio sexual, mutilação genital, cirurgias ginecológicas desnecessárias, heterossexualidade compulsória, esterilização e/ou maternidade forçada, cirurgias psíquicas, experimentação abusiva de medicamentos, negação de proteínas às mulheres em algumas culturas, cirurgias cosméticas e outras mutilações em nome do embelezamento (MENEGHEL e PORTELLA, 2017, p. 3079).

Sobre o ódio às pequenas diferenças, Freud (2019) aponta que o sentimento de estranheza – o *infamiliar*, dependendo da tradução⁵⁸ – que temos com relação à determinadas situações ou pessoas, embora desperte angústia e um sentimento aterrorizante, diz de algo íntimo e bem conhecido do sujeito. Um dos exemplos mais clássicos seria quando estamos diante de um objeto sem vida, mas animado, ou, ao contrário, quando estamos diante de um ser, aparentemente vivo, mas inanimado. Entretanto, conforme adverte Freud (2019), isso em nada tem a ver com uma incerteza intelectual. No caso, cita um trecho do conto *O homem da areia*, de Hoffmann. Nesse trecho, a babá descreve o *homem da areia* (FREUD, APUD HOFFMANN, 2019) para a criança:

Trata-se de um homem mau, que aparece para as crianças, quando elas não querem ir dormir, lançando a mão cheia de areia nos olhos delas, de tal modo que os olhos, sangrando, saltam da cabeça; ele os recolhe num saco, levando-os (...) para alimentar suas crias (p. 61).

No caso, trata-se aqui da angústia relativa à castração – na associação entre a possibilidade da perda dos olhos com a perda do pênis, dignificado pela cultura – estando o *Homem da areia* na condição de substituto do temido pai, conforme Freud (2019) que, também, dá um outro exemplo para esse sentimento de infamiliaridade e estranheza. Diz de quando

⁵⁸ Segundo Tavares (FREUD, 2019) “as muitas traduções diferentes de *das Unheimliche* são um índice inequívoco de que estamos diante de uma palavra intraduzível. (...) Na presente tradução, depois de experimentar várias soluções possíveis, optamos por *infamiliar*”.

estamos em uma floresta e, “surpreendidos por algo como a névoa, nos perdemos no caminho e então, apesar de todos os esforços para encontrarmos um caminho sinalizado ou conhecido, voltamos repetidamente para um lugar marcado por um aspecto determinado” (FREUD, 2019, p. 68). Aqui, novamente, o sentimento de angústia viria pelo retorno de um pensamento mágico e onipotente anterior ao recalçamento que, portanto, faria o sujeito reviver a castração. Ao que percebemos que o infamiliar é o retorno do que antes era familiar, mas que deixou de ser. Teria sido esse o sentimento de Derrida (2011) diante de seu gato? Diria de um mundo animista e narcísico que talvez tenha encontrado, nos tantos preconceitos que temos com relação ao outro, seja homem ou animal, uma forma de assegurar as frágeis edificações de nossos semblantes.

Uma das formas de superstição mais infamiliars e mais amplamente conhecidas é o medo do ‘mau olhado’ (...). Quem possui algo precioso, mas frágil, teme a inveja do outro e, por isso, projeta sobre o outro a inveja que, inversamente, o outro sentira por ele. Tais moções são denunciadas pelo olhar mesmo quando se impede sua expressão em palavras e mesmo quando sobre alguém, ocasionalmente, caracterizado de uma maneira especial, indesejada, acredita-se que sua inveja tem uma força singular e que essa força se converta em efeito. Desse modo, tememos uma secreta intenção de prejudicar e aceitamos certos indícios de que essa intenção também dispõe de força para se efetivar. (FREUD, 2019, p. 71).

A ideia que trazemos é que o racismo e o especismo seriam formas culturais, então estruturais, de justificar o pensamento mágico e onipotente do *Eu* tanto quanto os conceitos que criamos, como o de *pessoa*, para desconsiderar o outro, conforme vimos no item anterior. Pois se o *Homem da areia* é tomado como estranho pela criança, despertando angústia nesta, o preconceito às populações ribeirinhas e litorâneas – no sentido associativo de estarem em volta com as areias de rios e mares, mais do que populações urbanas – a livraria disso, por exemplo. Como se os preconceitos fossem presídios, formas de livrar o sujeito da realidade, da angústia que teria caso submetesse tais pensamentos à castração⁵⁹. Qual? A de que não somos o centro do mundo. No conto de Murakami (2013), Tengo entra na *cidade dos gatos*. Ele lia essa história em um livro – assim como nós lemos a cultura nos livros, desejos, atitudes e olhares do outros – no trajeto de trem que fazia rumo ao hospital em que estava internado seu pai. No conto que Tengo lia, um jovem resolve descer em uma estação para conhecer a cidade dos gatos. Lá,

⁵⁹ A castração é a libra de carne do mercador de Veneza de Shakespeare; é a dívida simbólica com aqueles que nos antecederam. Entretanto, na paranoia, o sujeito estaria nesse ponto de exclusão, “único, não castrado e, ao mesmo tempo, superior a todo mundo e habitado por um saber (...) completo” (MELMAN, 2008, p. 40). Segundo o autor, esse seria o lugar do fundador de seitas que, como condição, exigirá o sacrifício de sua comunidade. Pois que para que um não seja castrado, os outros devem ser. No caso, os outros aqui seriam os animais, sempre a reverenciar o Deus homem.

descobre que o local é vazio; que as casas e comércios estão vazios e sem nenhum morador. Entretanto, a cidade é estranhamente povoada por gatos à noite. Por sorte sua, os gatos, embora sintam sua presença, não o veem. É impossível um ser humano entrar nessa cidade, dizem. Assim, ao amanhecer, o jovem corre em direção à estação, mas, infelizmente, o trem não para. Ali, jamais um trem pararia para ele. Pois aquela não era a cidade dos gatos; era o local onde ele iria se perder. Seria isso o racismo e o especismo? Um local sem humanidade, vazio e onde não nos reconhecemos, tratando-nos como estranhos? Sem dúvida que o conto de Murakami (2013) retrataria mais o especismo, já que neste há uma reciprocidade na falta de reconhecimento entre animais e homens, algo que não comporta toda a lógica de poder presente no racismo. Entretanto, ainda assim, talvez diga da lógica de ocupação de um lugar.

O conto de Murakami (2013) seria homólogo à parábola dos novos pastos, de Greene (2018), com a estrada em cena dos outros povos, tão estranhos quanto os gatos ou o *Homem da areia*. No caso, haveria um problema a ser resolvido com a entrada de um terceiro, seja ele o pai, enquanto referência fora da relação dual que se estabelecia entre a babá e a criança; os gatos, a apontar a algo externo frente à história na qual Tengo estava mergulhado; e os novos pastores, animais ou outros, sempre tão dispostos em darem limites ao mágico e onipotente mundo infantil em que a cultura nos encerra. A questão é que Lacan (2003) propõe um problema matemático para exemplificar essa lógica de pensamento discriminativo. Pois que haveria, nas tantas quedas de fronteiras a serem solucionadas pelo sujeito, “formas lógicas em que se devem definir as relações do indivíduo com a coleção, antes que se constitua a classe, ou seja, antes que o indivíduo seja especificado” (2003, p. 92). No caso, a raiz lógica do racismo e especismo talvez já estivesse assentada na tragédia dos comuns – eu *versus* nós – apontada por Greene (2018), vindo apenas posteriormente a se colocar em rivalidade com eles, o estranho, o outro. Isso porque toda adaptação – seja enquanto evolução biológica, seja enquanto acomodação psíquica – requer um desencontro inicial, um ponto não dito, *(mal)dito*, que poderia ser atribuído tanto ao real, quanto ao simbólico, conforme vimos no primeiro capítulo. Logo, o que Greene (2018) entende por adaptação biológica da moralidade, também diz da adaptação psíquica da criança – e aí a lógica da suspeita, proposta por Lacan (2003) – com a entrada de um terceiro termo em sua relação com o Outro, com a mãe, ou com quem se ocupa dela.

A cooperação evolui apenas se os indivíduos dispostos a ela competirem com aqueles que não estão (ou estão menos dispostos). Assim, se a moralidade é um conjunto de adaptações para a cooperação, hoje somos seres morais somente porque nossos ancestrais propensos à moralidade venceram seus vizinhos menos propensos. E, conseqüentemente, na medida em que a

moralidade é uma adaptação biológica, ela evoluiu como mecanismo não apenas para colocar o “nós” na frente do “eu”, mas também para colocar o “nós” na frente do “eles” (GREENE, 2018, p.30).

Trata-se, inicialmente, de doze peças; todas elas semelhantes entre si. Entretanto, uma delas possui uma diferença imperceptível de peso. Neste ponto, é interessante que, ao marcar um problema físico como o peso das peças, disso poderíamos associar com a ideia antes colocada de Viveiros de Castro (2015) sobre o antagonismo entre a visão ameríndia – que diferenciava os corpos, mas não a alma – para a outra, eurocêntrica, que diferenciava as almas e, então, também o resto do mundo. No referido problema matemático, nada se sabe se essa diferença é para mais ou para menos. Ao que então somos chamados a encontrar tal peça num total de três pesagens e dispoño apenas de uma balança com dois pratos. Nenhum peso padrão ou tara existem; apenas as próprias peças. Assim, temos aqui o início de uma relação com o diferente e uma forma de categorizá-lo com o mínimo de movimentos. Algo que irrompe como necessidade à criança em sua entrada no simbólico, ou, diante do *Homem da areia*, seu pai. Nesse caso, a balança caracteriza-se como a cultura, e esta será seu ponto de apoio e em muito também lhe servirá de *tara*, para mais ou para menos. Mas como Lacan (2003) resolve esse problema que diz da individuação do sujeito? Pois que a peça diferente, vista do lado de fora, nos outros povos dos outros pastos, é interna. Isso é o que apontávamos com o infamiliar, pois que o julgamento que fazemos dificilmente é totalmente neutro, carregando muito de nós. Ou seja, como se a balança, ao possibilitar encontrar a peça diferente, o outro, também possibilitasse escoar para fora, agora então como avesso, o intolerável de nós. Estruturalmente, pontos da mesma reta, mesmo que tratados como rivais.

Então, o desenrolar do problema das doze peças não está em dividi-las em dois grupos, pois o desequilíbrio da balança nada revelaria. Diferentemente, ao pesarmos dois grupos de quatro peças, se a balança se equilibrar, a diferença estará no grupo das quatro peças restantes. Ou seja, há aí a colocação em causa de um terceiro grupo como suporte para a saída da dualidade. Após, em outras duas pesagens, identificaríamos a peça diferente. Mas e se a balança, como aliás quase tudo na vida, não se equilibrar inicialmente? Nesse caso, a suspeita ficará dividida, pois “as peças que estão no prato mais carregado só são suspeitas de serem pesadas; as que estão no mais leve só são suspeitas de serem leves demais” (LACAN, 2003, p. 94). A divisão da suspeita – a partir da entrada de um terceiro termo – diz de nossa divisão interior/exterior; diz da incredulidade dos nossos anseios, em geral tão estranhos a nós mesmos.

A angústia da incerteza seria tratada pela certeza? Através desse pré-conceito do outro? Percebemos aqui, nesse problema das doze peças, que essa certeza vem com uma rotação

tripartite que poderá também ser usada para coleções superiores, e é nesse ponto que esta rotação ganha sua importância. No caso, pega-se três peças padrão e as coloca, substituindo, por três peças do prato pesado. Estas, vão para o prato leve e as três peças deste último prato ficam de fora. A balança, equilibrando-se ou não, possibilitará a nós termos a peça diferente entre as três que foram mudadas. Ao que outra pesagem a identificaria, pois seriam “três provas: a primeira, para poder fornecer o indivíduo depurado de suspeita, a segunda, que divide a suspeita entre os indivíduos que ela inclui, e uma terceira que os discrimina, depois da rotação tripla” (LACAN, 2003, p. 103). Logo – muito embora haja outros desdobramentos em relação ao número treze – essas três pesagens dizem da incorporação/criação da cultura. Assim, na rotação tripartite, a movimentação das peças por diversos lugares, tal como vimos no início deste capítulo dois, diria dos lugares subjetivos que o sujeito ocupa para a aquisição de sua singularidade e apreensão do Outro. Portanto, refere-se à estrutura que, culturalmente, marca um resto, uma discriminação ao que escapa dessa tomada inventiva ou lógica.

Essa invenção não necessariamente se dá no curso do trabalho de campo; pode-se dizer que ela ocorre toda vez e onde quer que algum conjunto de convenções ‘alienígena’ ou ‘estrangeiro’ seja posto em relação com o do sujeito. (...) Quer ele saiba ou não, quer tenha a intenção ou não, seu ato ‘seguro’ de tornar o estranho familiar sempre torna o familiar um pouco estranho. E, quanto mais familiar se torna o estranho, ainda mais estranho parecerá o familiar (WAGNER, 2012, p. 56).

Aponta-se aqui para um sistema de classificações – como havíamos visto na forma lógica da suspeita – que fornece a própria noção de raça, iniciando-se com plantas e animais e terminando nos seres humanos. Conforme fora colocado por Almeida (2019, p. 16), “o racismo é sempre estrutural, (...) é a manifestação normal de uma sociedade, e não um fenômeno patológico (...). Fornece o sentido, a lógica e a tecnologia para a reprodução das formas de desigualdade e violência que moldam a vida social contemporânea”. Logo, racismo e especismo estariam fortemente entrelaçados pela lógica excludente das diferenças. Esse sistema de classificações teria como fim a objetificação do outro. Nesse ponto, Almeida (APUD PAUW, 2019, p. 20) cita o escritor holandês Cornelius Pauw – para quem “os indígenas americanos ‘não têm história’, são ‘infelizes’, ‘degenerados’, ‘animais irracionais’ cujo temperamento é ‘tão úmido quanto o ar e a terra onde vegetam’” – aponta-se aqui a desumanização presente no racismo e, por que não, também no especismo. Afinal, conforme vimos em Viveiros de Castro (2015), se o conceito de *pessoa* seria anterior ao conceito de humano, a despersonalização,

anterior à desumanização, talvez seja o passaporte para a inexistente cidade dos gatos (MURAKAMI, 2013); o lugar onde nos perdemos.

No discurso social, o racismo e o especismo, da forma com que estamos tentando circunscrever, possuem estrutura semelhante. Segundo Almeida (2019, p. 45), “o racismo como ideologia molda o inconsciente. Dessa forma, a ação dos indivíduos, ainda que conscientes, ‘se dá em uma moldura de sociabilidade dotada de constituição historicamente inconsciente’”. O que seria o inconsciente senão a lógica própria do próprio discurso social introjetado? Entretanto, como bem aponta o autor, isso não pode servir para retirar do indivíduo a responsabilização pelo seu desejo. Também, como aponta Naconecy (2019, p. 223), “em termos lógicos, o essencial nesta discussão a respeito do especismo (...) é a ideia de que não é possível, mantendo a consistência, negar a importância moral da raça e, ao mesmo tempo, assumir a importância moral da espécie”. Pois enquanto houver formas de discriminar um ser, sempre haverá jurisprudência que possibilite que isso seja ampliado a outros. Logo, a ideologia – muito embora nos faça navegar por caminhos tortuosos – diz de nós não enquanto essência, no sentido de um ser anterior à linguagem, mas enquanto representação. É nesse sentido que Mbembe (2016, p. 125) aponta para a necessidade de sustentação da morte, colocando que “a política é, portanto, a morte que vive uma vida humana”. Ou seja, sustentar o que entendemos por um sujeito na cultura é um trabalho de cestaria com palavras. Criam um objeto com a ausência de outro; criam um *Eu*, uma autoconsciência, com a incorporação e morte de tudo o que, agora, é objeto. Inicialmente do Outro, a criança, ou o significante que a representa, lida com a morte ao defender e se apropriar desse objeto que lhe surge como os novos pastos ao fim da floresta: seu corpo (LACAN, 1998). Ou seja, passa a lutar por aquilo que nunca teve.

O ser humano verdadeiramente ‘torna-se um sujeito’ – ou seja, separado do animal – na luta e trabalho pelos quais ele ou ela enfrenta a morte (entendida como a violência da negatividade). É por meio desse confronto com a morte que ele ou ela é lançado(a) no movimento incessante da história. (...) Portanto, embora destrua o que era para ser, apague o que supostamente continuaria a ser e reduza a nada o indivíduo, a morte não se reduz ao puro aniquilamento do ser. Pelo contrário, é essencialmente autoconsciência (MBEMBE, 2016, p. 125).

A questão é que se o corpo, próprio ou do outro, inscreve-se em uma relação de objeto, portanto política, alguns serão destinados à vida e outros à morte. Logo, o racismo, conforme Mbembe (2016), e colocamos também neste caso o especismo, entrariam como forma de regular a distribuição da morte, tornando possível as necropolíticas do Estado e do sujeito. Como se fossem um catalizador, “é a morte do outro, sua presença física como um cadáver, que

faz o sobrevivente se sentir único” (MEBENBE, 2016, p. 142). Mas é importante aqui observar que a morte do corpo do outro teria, talvez como um primeiro gatilho simbólico, a morte do outro que somos. É o estranho, o infamiliar que, surgido no exterior, no corpo do outro como no conto do *Homem da areia*, revelaria o trágico de nossa relação com o espelho. Defronte deste teríamos os olhos de um conquistador, para quem a “*vida selvagem* é apenas outra forma de *vida animal*, uma experiência assustadora, algo alienígena além da imaginação ou compreensão” (MBEMBE, 2016, p. 133). Algo para discriminar, ideologicamente, e então dominar.

A persuasão deve corresponder aos nossos desejos e assentar-se na lógica do Eu imperialista. Como bem aponta Arendt (2012, p. 235), “a extraordinária força de persuasão decorrente das principais ideologias do nosso tempo não é acidental. (...) Toda ideologia que se preza é criada, mantida e aperfeiçoada como arma política e não como doutrina teórica”. Ou seja, é algo que tornaria difícil a fundação de novos corpos políticos por não possibilitar a alteridade do outro, do diferente. Aqui é que estaria o pensamento racista anterior ao racismo e digno do “lema *expansão por amor à expansão*” (ARENDR, 2012, p. 193). As ausências de limites – no caso da burguesia, mas aqui referindo-se ao sujeito – dificultam as contas de menos. Isso é o que se torna intolerável nos novos pastos e a toda saída da esfera como figura totalitária de sentido. Segundo Calligaris (2020), no momento em que nos deparamos com nossos iguais, sejam eles homens ou animais, isso nos retorna como um limite, interno ou externo. Pois se o radicalmente diferente poderia nos passar despercebido, os semelhantes nos indagam. Afinal, camelos só seriam camelos, e não dromedários, em dois casos: se aceitarem tais pormenores limitantes, ou se aniquilarem os dromedários. Ao que a força de persuasão ideológica, neste caso específico, a imperialista, segundo Arendt (2012, p. 215), consiste em que “a forma mais radical – e a única segura – de posse é a destruição, pois só possuímos para sempre e com certeza aquilo que destruimos. Os donos de propriedade que não consomem (...) esbarram com um limite muito inconveniente: o fato lamentável de que os homens morrem”. Ou seja, a acumulação de capital precisava ser um fim em si mesma para se autogerar, sem freios ou ética. Logo, o racismo, e o especismo, entrariam como justificativas com a marca de um consumo que desconhecerá suas fronteiras (MBEMBE, 2016). Logo, de uma topologia fechada como o nó de trevo.

Sob condições de soberania vertical e ocupação colonial fragmentada, comunidades são separadas segundo uma coordenada vertical. Isso conduz a uma proliferação dos espaços de violência. Os campos de batalha não estão localizados exclusivamente na superfície da terra. Assim como o espaço aéreo,

o subsolo também é transformado em zona de conflito. (...) Em todo lugar, o simbolismo do topo (quem se encontra no topo) é reiterado. A ocupação dos céus adquire, portanto, uma importância crucial, já que a maior parte do policiamento é feito a partir do ar. Várias outras tecnologias estão mobilizadas para esse efeito: (...) helicópteros de assalto, um satélite de observação da Terra, técnicas de ‘hologramatização’ (MBEMBE, 2016, p. 137).

Mas, ao nos fecharmos para a diversidade, fazendo da balança uma espada, sem qualquer tipo de estranhamento ético, quer em relação ao outro, quer em relação a nós mesmos, e se nem mais estranhamos a morte, seria isso o fim de nosso mundo? Ou o início do fim do mundo de alguns? Pois que se o racismo não foi o fim da burguesia, mas de muitos povos, o negacionismo – essa espécie de nó de trevo, sem dimensão física ou ética – aplicado ao especismo e às alterações climáticas (DANOWSKI, 2020), pode também ser o fim de muitos povos em condições de pobreza e que necessitam do clima para sobreviver. Conforme Danowski (2020), referindo-se ao negacionismo, haveria três perspectivas de abordá-lo. No caso, se pudermos dividir o holocausto entre os perpetradores (nazistas), as vítimas (judeus), e os espectadores (poloneses), o mesmo também se passaria quanto aos problemas climáticos (p. 11). Nestes teríamos como perpetradores, as grandes empresas poluidoras, os matadouros etc. Já como vítimas, os animais, as pessoas em vulnerabilidade social, dependentes da agricultura, à beira de encostas e cidades litorâneas. E por fim teríamos os *neutros* consumidores. Ou seja, a estrutura do racismo e especismo estaria além do conceito de raça ou espécie, pois diria da lógica com que lidamos com o mórbido de nossos desejos; das formas de negarmos a alteridade do diferente, esteja ele do outro lado da floresta, como humano ou animal, ou, seja ele a própria floresta.

É exatamente aí que a coisa começa a ficar mais difícil de entender. É talvez a ‘zona cinzenta’ de que falava o escritor italiano, sobrevivente de Auschwitz, Primo Levi. No filme de Lanzmann, os espectadores trazidos à cena são poloneses e alguns alemães. E embora eles dissessem que o que aconteceu foi horrível, e que eles gostavam dos judeus etc., não hesitaram, por exemplo, em pegar para si as casas dos judeus que foram levados pros campos. E (...) conforme eles vão falando – respondendo às perguntas do diretor –, vai se revelando todo o preconceito e toda a raiva que eles tinham dos judeus na época (DANOWSKI, 2020, p. 11).

Felizmente, como bons consumidores que somos e, assim, odiosos de entrarmos em filas intermináveis, conforme Lacan (2003, p. 104), se aplicarmos o mesmo método que utilizamos para a forma lógica da suspeita, “fixando-se em bilhões o número dos seres que essa grandiosa manifestação implicaria, (...) a testagem (...) se efetuará, com extrema largueza, em 26 etapas,

e portanto a cerimônia não teria nenhuma razão para se arrastar por um tempo prolongado”. Logo, não basta sair da fila – não ser racista ou especista – é preciso fazê-la parar; é preciso mudar nosso discurso.

2.3 A ÉTICA

A ética da psicanálise se sustenta no desejo do sujeito. Logo, conforme vimos no primeiro capítulo, ela seria pensada a partir de um discurso e, assim, dentro do enodamento linguístico que constitui o nó borromeano. Desta forma, conforme é apresentada por Lacan (1991), “a ética consiste essencialmente (...) num juízo sobre nossa ação, exceto que ela só tem importância na medida em que a ação nela implicada comporta também (...) um juízo, mesmo que implícito. A presença do juízo dos dois lados é essencial à estrutura” (p. 373). E estariam os animais na condição de ocuparem um dos lados dessa estrutura? Ou seriam eles, juntamente com o meio ambiente, um pano de fundo - como as linhas de um caderno a assentarem nosso discurso - que apenas comporia o cenário, pós revolução industrial, de uma Terra com recursos infinitos a serem explorados indiscriminadamente? Inclusive, Lacan (1991) propõe que a única coisa pela qual podemos ser culpados é termos cedido ao nosso desejo.

O que chamo *ceder de seu desejo* acompanha-se sempre no destino do sujeito (...) de alguma traição. Ou o sujeito trai sua via, se trai a si mesmo, e é sensível para si mesmo. Ou, mais simplesmente, tolera que alguém com que ele se dedicou mais ou menos a alguma coisa tenha traído sua expectativa, não tenha feito com respeito a ele o que o pacto comportava, qualquer que seja o pacto (LACAN, 1991, p. 384).

Quando Lacan (1991) situa o desejo como centro do discurso – e aqui teríamos o centro do Toro, que associamos, como analogia, ao centro do panóptico, de Bentham – ele busca situar uma ética não sujeita a ordenamentos ou arranjos de bens. Para ele, a ética implica uma dimensão “trágica da vida” (p. 376). Isso uma vez que são nos momentos ímpares da vida que nossos valores nos demandam uma certa orientação; que somos chamados a ter que lidar com nossos desejos mais íntimos e agir em conformidade com eles. O agir ético então demandaria o trágico enfrentamento com esse centro, vazio, mas ocupado pelo olhar do outro. Estaríamos presos, como Édipo, por desejar uma demanda proibida. O olhar materno - o desejo da mãe desejado pelo filho - e então em conflito com a lei do pai, esse diretor do panóptico, imporá o trágico de nossa existência. Ao que a ética do agir demandaria o atravessamento do discurso

que criamos para suportar a culpa por esse desejo. Ou, em outras palavras, demandaria o atravessamento da identificação imposta aos prisioneiros, conforme vimos, como condição para sua liberdade. No caso, uma coisa seria a liberdade permitida pelas possibilidades discursivas que ganhamos ao sair da prisão - isso em relação ao sofisma dos prisioneiros. Outra seria a ética de revisarmos sob que condições deixamos tal prisão. Isso é o que Lacan (1991) apontava como sendo os dois lados estruturais dos juízos sobre nossas ações. A questão é que, nessa concepção, a relação que se estabelece é entre aqueles sujeitos ao mesmo jogo, pois o desejo é ao mesmo tempo interno e externo. Conforme vimos com o Toro, é interno ao se colocar no centro da estrutura; logo, somos responsáveis por nosso desejo. Mas também é externo, pois o centro do Toro se comunica com o exterior, representado no panóptico, por exemplo, pelo olhar do vigilante que é o olhar público. Assim, implica em interlocutores que demandam um conceito de pessoa excludente para os animais.

Por outro lado, conforme Bentham (1974, p. 9), “a natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: a dor e o prazer”. E com esta frase, o autor dá início ao princípio da utilidade que irá fundamentar sua teoria da ação. A importância, e ênfase, que se seguirá para o autor será a de determinar como esses domínios da dor e do prazer irão regular o agir humano na construção da moralidade; qual o cálculo que faremos, com base nesses senhores, para se atingir a felicidade? Pois conforme Bentham (1974) aponta, é a diferença entre a soma das consequências boas e funestas que dirá se uma ação é mais ou menos perniciosa. Mas como distingui-las senão as nomeando? E essa é a tarefa a que ele se lança no minucioso trabalho de *Table of the springs of action*. A tábua seria um indicador para a intenção do agente, alertando-o das motivações que a causam, e não uma espécie de código penal externo a este. E Bentham (1974, p. 58) bem observa “que não existe nenhuma espécie de motivo que não possa dispor uma pessoa a praticar atos de natureza perniciosa, isto é, motivos que não possam vir a atuar na qualidade de motivos sedutores”. Ou seja, o cálculo seria interno e sujeito à perspectiva de cada um.

A disposição é uma espécie de ente fictício, criado para a conveniência do discurso, com o objetivo de exprimir o que se supõe ser permanente na estrutura ou inteligência de uma pessoa, onde, nesta ou naquela ocasião, ela foi influenciada por este ou por aquele motivo a praticar um ato que se apresentava a ela com esta ou aquela tendência (BENTHAM, 1974, p. 56).

A questão é que esse *ente fictício*, a que se refere Bentham (1974), talvez seja a própria estrutura subjetiva do sujeito e por isso tão difícil de qualificar, já que se constitui entre a

felicidade própria e a do outro; entre a preservação e a sedução. Entretanto, é graças a ela, pois que discursiva, que o autor consegue erigir uma tábua sobre a natureza das ações. Assim, a ideia é que a tábua, *Table of the springs of action*, ao indicar a natureza da ação, inscreve-se dentro do cálculo dos prazeres e das dores. E lembramos que a tábua também diz do processo de nomeação, conforme Derrida referia-se ao homem da gleba e *Isch*, o homem só, antes de *Ischa*. Mas, ao que pese a linguagem ser um ponto norteador para o homem, faz-se importante a consideração dos agentes para além dela. Segundo Bentham (1974, p. 69), “podem esses agentes ser de duas espécies: (1) outros seres humanos, denominados pessoas; (2) outros animais que (...) foram degradados ao rol das coisas”. E isso fica colocado também pelos critérios que aproximam o “*Spring of Action*” do princípio utilitarista pela ideia de partição, individuação e controle que caracterizam todo esse plano de Bentham sobre a teoria da ação.

Para uma pessoa considerada em si mesma, o valor de um prazer ou de uma dor, considerado em si mesmo, será maior ou menor, segundo as quatro circunstâncias que seguem: 1. Sua intensidade; 2. Sua duração; 3. Sua certeza ou incerteza; 4. Sua proximidade no tempo ou sua longinquidade (BENTHAM, 1974, p. 22).

Bentham (1974) buscava um caminho diferente que não o do princípio da simpatia e da antipatia que, segundo ele (p. 17), “aprova ou desaprova certas ações não na medida em que estas tendem a aumentar ou diminuir a felicidade da parte interessada, mas simplesmente pelo fato de que alguém se sente disposto a aprová-las ou reprová-las”. Logo, ele bem sabia das armadilhas que podem haver em nossos juízos baseados na simpatia que, hoje, ganham ampla notoriedade com cães e gatos em detrimento aos outros animais tão sencientes como estes⁶⁰. Em exemplo disso, temos que muito embora possamos facilmente acordar de que beber água é essencial a todos, facilmente nos mataríamos se a questão fosse sobre qual a marca de água mineral deveríamos beber. Ou seja, se o que fundamenta as ações, como os tijolos de uma parede, são os prazeres e as dores, conforme Bentham, o que complica é a cor da tinta, a moeda apenas de alguns eleitos, a linguagem, a *Table of the springs of action* que recriamos como como forma de poder e bons homens da gleba que somos (DERRIDA, 2011).

⁶⁰ Conforme aponta Silveira (2021, p. 184), “a amplitude do conceito de empatia fez com que ela perdesse sua capacidade de definição”. De acordo com o autor, teríamos, homens e animais, formas básicas de empatia caracterizadas por ressonâncias emocionais – excitações comportamentais e fisiológicas que contagiam os outros membros. Também, haveria uma preocupação empática em diversas espécies de animais sociais, caracterizada pela capacidade que estes possuiriam de ser deixados afetados pelos estados emocionais dos outros a sua volta. E por fim, teríamos a capacidade de uma tomada de perspectiva para com grupos alheios. Mais exigente cognitivamente, ela influenciaria nas tomadas de decisão alterando, assim, a percepção de justiça (Silveira, 2021).

O homem que então nomeia os animais, não é apenas Adão, o homem da terra, o homem da gleba. Mas é Isch antes de Ischa, o homem antes da mulher. (...) Esse homem da gleba criado como réplica de Deus, e criado macho-fêmea, homem-mulher, recebe imediatamente a ordem de sujeitaros animais. Ele deve, para obedecer, marcá-los com sua ascendência, sua dominação, em verdade seu poder de domar (DERRIDA, 2011, p. 35).

Mas poderíamos elencar prazeres mais desejáveis, ou importantes - no sentido de valerem mais moedas - que outros? Nesse sentido, Mill, questionando-se sobre a "diferença qualitativa de prazeres, ou por aquilo que torna um prazer mais valioso do que outro" (2014, p. 101), colocará só haver uma resposta a servir como guia para essa diferença qualitativa dos prazeres. E esta resposta não poderia ser dependente de um levantamento de opiniões em um dado momento, pois, segundo Mill (2014), também seria igualmente inviável lermos a Bíblia ou as cartas náuticas a cada vez que nos lançamos ao mundo. Ou seja, a decisão sobre a ação, frente às diferenças qualitativas do prazer, não poderia fazer obstáculo à fluidez da vida. E isso, inclusive, responde a uma das tantas críticas feitas ao utilitarismo sobre a inviabilidade de se fazer um levantamento de opiniões a cada momento de nosso agir.

Mill (2014) parte de um indutivismo ao sustentar que o conhecimento sobre o agir teria bases empíricas. Ou seja, para ele, precisaríamos de princípios para determinar a moralidade de nossas escolhas. Entretanto, resta em aberto o problema principal de saber como elencar tais princípios. E nesse sentido, quando Mill (2014) sustenta, diferenciando-se de Bentham, conforme Nahra (2014), a distinção entre qualidade e quantidade dos prazeres, esta distinção tem um cunho tanto interno quanto externo ao agente. Para o cálculo do agir moral, a preferência sobre os prazeres seria regulada por princípios internos e externos. Ao que teríamos que, muito embora as escolhas e preferências sejam individuais, internas, o agir dependeria das experiências no campo do outro. A questão é que, quando apontamos para as escolhas individuais, e aí estaria a passagem supracitada sobre o prazer mais desejável e preferível, incorremos no risco do subjetivismo⁶¹.

⁶¹ Conforme Galvão (MILL, 2014), pensando nas teorias consequencialistas, é difícil determinar se Mill é um utilitarista objetivo ou subjetivo. No objetivismo, o melhor ato é aquele que independe do ponto de vista do agente. Já no subjetivismo, a perspectiva do agente irá contar. Os exemplos que o autor coloca são os seguintes: 1. Um mendigo é alimentado e em função disso acaba por morrer devido a um quadro alérgico. O utilitarista subjetivo viria a concordar com a ação, pois mesmo que o desfecho tenha sido negativo, do ponto de vista do agente a ação seria positiva. 2. Um homem tenta envenenar um doente que, em função disso e inesperadamente, vem a se curar. O utilitarista objetivo aprovaria a ação pois que, apesar do ponto de vista do agente, o resultado foi positivo. A questão que nos faz abordar esses pontos diz sobre os critérios para tecermos a qualidade dos prazeres.

Poucas criaturas humanas consentiriam ser transformadas em qualquer dos animais inferiores perante a promessa da plena fruição dos prazeres de uma besta, nenhum ser humano inteligente consentiria tornar-se tolo, nenhuma pessoa instruída se tornaria ignorante, nenhuma pessoa de sentimento e consciência se tornaria egoísta e vil, mesmo que a persuadissem de que o tolo, o asno e o velhaco estão mais satisfeitos com a sua sorte do que ela com a sua (MILL, 2014, p. 101).

O ponto que observamos, do exemplo de Mill (2014) sobre os animais ‘inferiores’ - para quem? - é o quanto que nossa análise fica prejudicada tendo os animais como interlocutores para a avaliação da qualidade, preferência e importância dos prazeres, então sobre o peso de nosso agir. Isso porque, por um lado, somos sujeitos de linguagem e não conseguimos fazer juízos fora desse construto simbólico. Assim, se não temos como pensar como pensa um porco, ou sentir e preferir as coisas como fazem os outros animais, principalmente mamíferos, eles não poderiam adentrar no quadro comparativo com os homens, pois que, se assim ocorrer, fatalmente seriam taxados, pejorativamente, de inferiores. Entretanto, ainda assim, a nos referirmos ao utilitarismo subjetivo, conforme exemplos anteriores, ele será um importante regulador do agir moral. Pois que se ninguém duvidaria dos sentimentos de prazer ou dor que uma criança ou mendigo atravessam, porque isso poderia passar ao largo de nossos olhos ao se tratar dos animais? Seria isso um problema intrínseco à vontade, enquanto enodamento cultural, de reduzirmos o outro, o animal, à condição de objeto para que possamos utilizá-lo em nosso proveito? Mill (2014) aponta para a distinção entre vontade e desejo.

A vontade, o fenômeno ativo, é uma coisa diferente do desejo, o estado de sensibilidade passiva, e, embora a primeira resulte do segundo, a seu tempo adquire vida própria e separa-se do seu progenitor. Chegamos mesmo ao ponto de, no caso de um propósito habitual, em vez de querermos uma coisa por a desejarmos, muitas vezes a desejamos apenas por a querermos (MILL, 2014, p. 152).

No caso, o hábito pode servir de motivador e fundar nossas intenções ou desejos. E isso será um ponto importante na análise de Mill (2014) sobre a vontade de sermos morais, já que o hábito tanto pode corromper o desejo que temos em sermos felizes como, inclusive, tornar preferível a infelicidade, ofuscando ainda mais nossas decisões sobre o agir moral. Logo, como situar as fronteiras do nosso agir? Conforme Nahra (2014, p. 275), "o utilitarismo exige que entre a nossa própria felicidade e a dos outros sejamos um espectador imparcial, e que calculemos aquilo que produz a maior felicidade para o maior número sem privilegiar o nosso interesse pessoal". A autora aponta que essa neutralidade do agente poderia ser associada ao

que comumente falamos *não faça aos outros o que não gostaria que fizessem com você*. Entretanto, a dificuldade parece residir na crença que temos sobre quem somos nós e quem é o outro. O suporte afetivo, conforme no início apontávamos, tende a se enodar, até mesmo por força do hábito, nos iguais, como vimos com o nó de trevo.

A saída que Singer (2018) propõe é a de que aceitemos que não apenas os juízos éticos devem ser formulados de um ponto de vista universal, mas também que aceitemos que nossos próprios interesses, só porque são nossos, não possam contar mais do que os interesses de qualquer outra pessoa. Segundo o autor, desde a antiguidade que entendemos que a ética não pode ser singular e utilizada para se defender os próprios interesses. Conforme aponta Singer (2018, p. 14), “a ‘regra de ouro’ atribuída a Moisés (...) diz que devemos ir para além do nosso interesse pessoal e ‘amar o nosso semelhante como a nós mesmos’ ou, por outras palavras, atribuir aos interesses alheios a mesma importância que damos aos nossos”. Entretanto, isso parece não ter dado certo.

Será que podemos usar este aspecto universal da ética para dele deduzir uma teoria ética que nos oriente sobre o bem e o mal? Os filósofos, dos estóicos a Hare e a Rawls, tentaram-no; mas nenhuma tentativa obteve aceitação geral. O problema que, se descrevermos o aspecto universal da ética em termos simples e formais, um grande leque de teorias éticas, incluindo algumas totalmente irreconciliáveis, tornam-se compatíveis com esta noção de universalidade; se, por outro lado, elaborarmos a nossa descrição do aspecto universal da ética de tal modo que nos leve inevitavelmente a uma determinada teoria ética, seremos acusados de introduzir as nossas próprias convicções éticas na nossa definição de ética (SINGER, 2018, p. 15).

Logo, ao que pese possamos acordar com a universalidade, dificilmente concordamos em não supervalorizar nossos próprios princípios, concedendo igual consideração a todos. E isso, de forma alguma, implica em igualdade de direitos. Segundo Singer (2010, p. 9), “o princípio da igualdade dos seres humanos não é a descrição de uma suposta igualdade de fato existente entre os seres humanos: é a prescrição de como devemos tratar os seres humanos”. Como exemplo, teríamos o direito à licença maternidade, exclusivo das mulheres, e o direito ao voto que, obviamente, pouco interessaria aos animais. A questão é que a pretensa igualdade, até mesmo entre os seres humanos, não é, e nunca foi, óbvia. Apenas para lembrar, contamos com pouco mais de cem anos da abolição da escravatura em seu aspecto formal, pois na prática ainda seguimos lutando contra a cultura escravagista. Assim, seria cedo para propormos o fim da escravidão dos animais? Ou deveríamos reagir contra toda forma de violência e opressão?

A tese de fundo é que todos nós sabemos, por mero apelo à experiência, espontânea e pré-teoricamente, o que é o sofrimento e o bem-estar, e que é de nosso interesse/preferência evitar um e perseguir o outro. Ou seja, qualquer um, na sua própria experiência de vida, sente o bem-estar como intrinsecamente bom ou valioso, e o sofrimento como o contrário. Esse interesse em não sofrer é compartilhado tanto por humanos quanto por animais. Ambos podem sofrer; ambos não gostam disso. Por essa razão, devemos evitar causar sofrimento a um porco com o mesmo cuidado que devemos evitar causar sofrimento a uma pessoa (NACONECY, 2006, p. 179).

A tese central do utilitarismo - conforme exposta por Naconecy (2006), de atribuir igual consideração não apenas aos animais, mas a todas as criaturas conscientes de si – causa incômodo. Afinal, como reagiriam os acadêmicos diante de uma pesquisa em que se objetivasse provar que as mulheres possuem as mesmas capacidades que os homens de votar, por exemplo? Por outro lado, seriam bem-vindas as pesquisas que buscassem as causas do machismo. Ou seja, conforme aponta Naconecy (2006), o interesse pela vida e a fuga a todo o sofrimento são características de homens e animais que deveriam sustentar um núcleo básico de igual consideração, ao que pese haver inúmeros outros fatores, estes sim, sujeitos a debates. Exemplo desses outros fatores seriam as pesquisas científicas, vacinas, animais domésticos como propriedade, zoológicos etc. Tais questões não foram abordadas nesta pesquisa por se entender que não representam a fonte principal do sofrimento animal. Termos dúvidas sobre certos pontos não impede uma tomada ética. A origem das espécies se renova em cada achado arqueológico, mas não abala nosso dever moral para com nossos pares. E conforme buscamos apontar, o maior dilema ético não diz de dúvidas pontuais, mas é enfrentado diariamente através de nossas escolhas alimentares. São nesses momentos que enfrentamos o peso de uma história - da nossa história - que cresceu através da degradação da Terra e da exploração da vida dos animais. Afinal, conforme coloca Singer (2010, p. 310), “nossas atitudes para com os animais começam a se formar quando somos pequenos, (...) [quando] começamos a comer carne muito antes de ter a capacidade de entender que ingerimos o corpo de um animal morto”. Quando começamos a aprender que são estas as regras do jogo social, a fabricação de peças mortas, utensílios para a decoração de nossa sala de estar. Como as cabeças dos animais abatidos decoram as paredes de nosso Eu, tão morto quanto aqueles.

2.4 NÓS DA ÉTICA

Objetivando iniciarmos o que virá, após, a ser a conclusão, buscaremos fazer o fechamento de um ponto, o nó borromeano, que perpassou, direta ou indiretamente, o presente estudo. Por que ele foi trazido a essa discussão? Não poderíamos ter prescindido dele?

Primeiramente, cabe sublinhar que a topologia e os nós foram peças centrais para Lacan, autor esse que teve grande influência no pensamento do século XX e que serviu de base para nosso estudo. Outrossim, cabe destacar que inúmeros filósofos também se utilizaram das figuras topológicas em suas obras. No caso, neste trabalho foi citada passagens de Danowski e Castro (2014) sobre o tema. No geral, a topologia e a teoria dos nós nos servem para, imaginariamente, darmos corpo a abstrações que, apenas pela via metafórica, não seriam talvez muito bem demonstradas. E nesse sentido, utilizamo-nos do nó borromeano, do Toro e da Banda de Mœbius a fim de compor uma perspectiva espacial entre dois pontos: 1. Os pontos extremos da linha que iria de nós até os animais; tratado aqui com um Outro. 2. Os pontos extremos da linha que iria de nós até nosso inconsciente; o Eu e o Outro. Algo não muito diferente do que fizeram os autores citados e que, ao longo do texto, tratamos. Apenas para lembrar o leitor, para Lacan cabia demonstrar – ou mostrar, para usarmos um termo mais preciso – a relação entre o sujeito e o Outro. Já para Danowski e Castro (2014), tratava-se da relação entre o homem e o meio ambiente. Ou seja, como nós nos relacionamos com uma alteridade radical e pouco sensível a nossos apelos. Mas e quanto à relação entre o homem e o animal? Foi o que propusemos nesse trabalho com o auxílio da topologia, assim como tais autores também se utilizaram dela para seus fins. E esses são apenas alguns exemplos de como relações complicadas – eticamente, em nosso caso, ao tratarmos da relação homem-animal – podem se beneficiar desses campos da matemática. Também, faz-se importante destacar, e isso apenas para citar algumas passagens em que superfícies topológicas não são abordadas diretamente, a referência de Derrida (2011) sobre a espacialidade do olhar de seu gato. Da mesma forma, temos o trabalho de Giorgi (2011) sobre o conto de Kohan, *O Matadouro*, bem como o texto de Borges (2008), *O Aleph*. Isso uma vez que a literatura, a exemplo de nossa própria constituição subjetiva, é espacial. Mas qual a espacialidade da constituição psíquica dos animais? O nó Borromeano ajudaria a formalizarmos o que diversos campos científicos têm buscado revelar acerca do psiquismo do animal?

Quando apontávamos para o uso que Lacan faz das figuras topológicas e dos nós, tratando-os como mostraçã, e não demonstraçã, isso tem algumas implicações. Inicialmente,

havia um ganho teórico pela seriedade e objetividade que a matemática conferiria a assuntos tão abstratos como o inconsciente. Sem dúvida, esse não foi, diretamente, nosso objetivo aqui, pois que a matematização das superfícies e nós estão além do campo teórico almejado. Muito embora, indiretamente, tais referenciais poderiam conferir uma demonstração mais precisa. Ou seja, se para nós o uso foi em analogia a algo, para Lacan, tratava-se de uma homologia, de relações matemáticas que transcendiam às peças ou aos desenhos como projeções das figuras no papel.

As superfícies topológicas, todavia, não são o objeto de papel, borracha ou tecido que podemos construir. Esses objetos que podemos tocar, que têm peso e medidas, não passam de um suporte material que representa e concede uma imagem à superfície e que, caso não estejamos cientes dos seus limites representativos, pode ser erroneamente tomado como a própria superfície. Assim, o espaço topológico, Real, compreende as propriedades dos objetos que independem dos nossos instrumentos de medida (TRISKA, 2013, p. 152)

Um outro aspecto para fazermos referência à topologia e aos nós diz do assunto abordado. Ou seja, para situarmos o homem em relação ao animal, precisávamos dizer quem é esse homem e quem é esse animal. Precisávamos da linguagem e seus signos. Logo, segundo Darmon (1994), referenciando-se em Saussure, “a língua se suporta tão somente a partir de um jogo de puras diferenças e de lugares; de diferenças que não assumem seu valor senão a partir dos locais que ocupam. É então o próprio simbólico que introduz uma topologia” (p. 11). Entretanto, a questão que nos restava trabalhar era pensar se, a exceção do simbólico, que outros campos borromeanos poderíamos pensar aos animais. Afinal, nós não somos um animal? E esse foi o desafio inicial, pensar individualmente cada elo do nó borromeano e suas relações com um e outro. Mas o assunto revelou-se mais problemático quando nos referimos à ética animal. Pois considerando a negação que paira sobre o assunto, tratada na introdução à luz do pensamento de diversos autores, que ponto cego haveria, nas estruturas topológicas, que sustentariam tal omissão? Aliás, omissão essa da qual a própria psicanálise não conseguiu escapar. Não que talvez devesse, pois que a lida é com o sintoma, e não, necessariamente, com o “sintoma” daqueles que não adentram nos consultórios, os animais. Entretanto, a preocupação com o animal, além de ética, também é social e, assim, como pensar esses dois campos – o homem e o social – disjuntos?

Passamos a entender que o olhar do animal ocuparia um difícil lugar dentro da subjetividade humana. Enfrentado por Derrida (2011), mas fugido por muitos. O olhar do animal ocuparia, em nossa topologia e nós, esse centro do Toro, também retratado como o

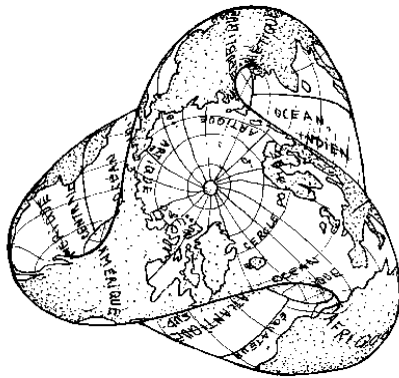
centro do nó Borromeu. Lugar do desejo, do Outro, ele está sempre na iminência de, senão trabalhado ou amarrado, romper-se. A linguagem, em seu discurso, viria a nortear e desdobrar isso que seria um furo na estrutura. E fizemos observar o quanto que essa amarração, da qual resultam suas dificuldades e inconsistências, encontra-se, em certa medida, também nos animais. O quanto que *Eco*, tomada ao longo do trabalho ora como a ecologia, ora como o semblante dos animais, precisou ser silenciada para que Narciso não se perdesse de sua imagem. O quanto que os animais precisaram ser calados para que esse centro do Toro apenas devolvesse nossa própria imagem em espelho, não se rompendo, portanto. Ou seja, precisamos criar diferenças, erigir monstros para lutarmos. Como se a identificação e construção subjetiva de um implicasse na morte e apagamento do Outro. Conforme Darmon (1994), esse espaço topológico teria que ser “munido de relações de vizinhança, cujos pontos não seriam então separados, mas intimamente ligados uns aos outros. Eles teriam, por outro lado, a propriedade curiosa de serem diferentes de si mesmos” (p. 24). Ou seja, a união de todas essas vizinhanças seria ao preço de uma perda de si, representada pela diferença radical de si mesmo. E esse desconhecimento, topologicamente situado nesses furos das superfícies, prejudicaria nossos juízos éticos. Afinal, como conceber o outro se nos desconhecemos?

Com isso, o que buscamos trazer, a nível ético, é que qualquer estrutura topológica, ou qualquer amarração de cordas, produz um espaço e cria vizinhos que podem ser problemáticos. Mas de outra forma, como sair desse impasse? No caso, há uma estrutura topológica, a Superfície de Boy⁶², inexplorada por Lacan, mas que alguns autores, como Víctora (2006), se utilizam para se referir à afânise, já que os pontos dessa superfície estabeleceriam relações que são homólogas às relações que se estabelecem em tais pessoas afanizadas, por exemplo. E trazemos isso porque essa estrutura tem a peculiaridade de possuir um centro fechado, e não aberto como no nó Borromeano. O intuito, nesse momento, não é expor um dado novo à nossa discussão, já em fase de conclusão. Mas, de ilustrar o tema. O fechamento do nó Borromeano, o fechamento e conclusão do trabalho, talvez passe pelo fechamento desse ponto que Petit (s/d) descreve como homólogo à Terra, conforme ilustração de Séquin (s/d) na Figura 5. A ideia é apenas ilustrativa e sugestiva de uma outra forma de pensar a vida. Afinal, trata-se de uma

⁶² Segundo Víctora (2006, p. 87), a superfície de Boy é “unilátera, sem bordo, fechada sobre si mesma. Pode ser obtida a partir do rebatimento das coordenadas cartesianas x, y, z [do nó Borromeu], ou se costurando o bordo único de uma cinta de Möbius triplamente torcida. Para tanto, é preciso fazer uma projeção em D2 e um mergulho em D4 (onde a quarta dimensão seria o tempo necessário para sua construção). Foi descoberta (ou inventada?) pelo matemático Werner Boy (aluno de Hilbert), em 1902”.

transformação do nó Borromeu em uma superfície de Boy; uma transformação do que seria de um e de outro para algo comum a todos.

Figura 5



Fonte: Carlo H. Séquin [s/d] ([Boy Surface \(berkeley.edu\)](http://www.berkeley.edu/BoySurface))

E se para Lacan (1990) o estatuto do inconsciente não é ôntico, mas ético, está na hora de conceber outros pontos de vizinhança, como o retratado nessa superfície que, ao que parece, possui menos dissonâncias entre um e outro membro. O que Víctora (2006) chamará de ponto triplo – essa união das coordenadas cartesianas, aberto enquanto amarração no nó Borromeu, mas fechado na superfície de Boy – talvez exemplifique, demonstrando, topologicamente, que, apesar da liberdade que a todos cabe (SILVEIRA e SULLICH, 2020), há um comum que nos une. Mas, ao resgatar a ética animal proposta por Singer (2010) – que cada ponto vale como um ponto – percebemos o quanto nos sentimos convocados a ocupar esse lugar central e, assim, passarmos a valer por três pontos. Logo, se não há um ponto que possa ser considerado como mais de um, ou equivalente a zero para que possa ser descartado, talvez devêssemos deixar esse centro a cargo dos mistérios da matemática, ou da vida, própria de cada um, homem ou animal.

CONCLUSÃO

Resumindo, com um exemplo, o que buscamos apontar nessa pesquisa, teríamos a história do ursinho Knut, conforme contada por Foer (2011). Rejeitado pela mãe, o ursinho foi para um zoológico em Berlim, não sendo, por isso, exceção ante a tantos milhares de animais ao redor do mundo cujas histórias em muito se assemelhavam à dele. Inclusive, no próprio zoológico de Berlim, seu lugar não era privilegiado, disputando o olhar dos visitantes junto de inúmeros outros animais. Entretanto, Knut conquista o mundo. Inesperadamente, a mídia passa a publicar matérias a respeito do ursinho e imediatamente multidões de pessoas, dos mais variados cantos do mundo, passam a entoar seu nome em camisetas, canecas, bandeiras e faixas em solidariedade à história do, até então, desconhecido ursinho Knut. Também governantes de diversos países se interessam em cuidar e observar a rotina diária do animalzinho, como seus primeiros passos, alimentação etc. Isso é o que Foer (2020) aponta como uma boa história, dizendo, inclusive, que o destino do cristianismo teria sido muito diferente caso Cristo tivesse sido morto afogado em uma banheira, por exemplo. Ou seja, uma boa história entrelaça, enoda, a realidade com a ficção. Pois haveria alguma outra justificativa para tamanho apreço além da simples identificação das pessoas com Knut? Entretanto, e essa é a questão, a poucos metros de onde encontrava-se o ursinho, as mesmas pessoas que o idolatravam, comiam salsichas de porcos tão dignos e inteligentes quanto Knut.

No caso do ursinho Knut, o que o salva seria a distância que sua natureza toma da natureza dos ursos em geral? No caso, bastaria um rugido inapropriado para que assistíssemos ao fim do seu noivado com a comunidade humana? Ou seja, o mesmo discurso que impõe seus restos - humanos, racistas e especistas - salva o ursinho da morte. Mas o preço é o fim de sua essência animal. E isso seria o mesmo que imporíamos às crianças, de aderirem ao totem – seja o do *Eu*, de Deus ou do mercado – e negarem o comum de seus corpos? Segundo Kundera (1985, p. 248), “a merda é um problema teológico mais penoso que o mal”. Ao que teríamos a linguagem em suas relações higiênicas para o que se convencionou chamar de sociedade. Pois para os que estiverem fora deste campo linguístico e borromeano – o que não era o caso de Knut, assim como também não seria o caso de nossos animais domésticos – restarão os hospícios, os presídios, os zoológicos ou os matadouros. Restará a invisibilidade.

Logo, a história de Knut é a nossa. Nós nos acreditamos especiais tão somente por nos identificarmos com nossa história. Preservamos uma fronteira para que possamos nos apreender melhor, como se o espelho fosse mais real que o corpo, sempre com tantos furos e idiosincrasias. Não havia fronteiras entre Knut e nós; mas um abismo nos separava dos porcos.

Nenhum dos registros - real, simbólico e imaginário - poderiam ser elencados como fronteira entre homens e animais; mas o enodamento único do nó de trevo, identificatório, poderia talvez nos dar pistas do problema. Pois que estamos presos a conceitos identitários tal como Ulisses, no texto de Kafka, estava preso ao mastro de sua embarcação⁶³. O medo de Ulisses diz do nosso diante dos animais que não conseguimos antropomorfizar; eles não nos demandam nada, ferindo nossa identidade erguida pela demanda de reconhecimento do Outro. Knut só é alvo de admiração porque passamos a acreditar que ele nos demandava afeto. Depositamos nele nossa fala, e assim o salvamos. Logo, o ursinho nunca obteve igual consideração (SINGER, 2010) de nós; nunca o respeitamos moralmente pelo o que ele era. O direito que ele obteve em viver só foi conquistado porque ele conseguiu adentrar em nosso espelho. Algo que outras espécies, infelizmente, não conseguem, quebrando nossa identidade narcísica e, nesse caso, nada ética.

Muitas são as justificativas para uma guerra. Isso ao ponto de Freud (1976a) colocá-la como interminável para o homem. Mas quem, na época de Freud, guerreava? Os conflitos eram produzidos apenas por pessoas, ou governantes, que não lhe ouviam - no sentido de pouco se importarem com o que teóricos e/ ou filósofos teciam a respeito dos problemas da guerra, por exemplo - ou estavam presentes em todo o contexto, como na própria obra de Freud? Estariam nessa pesquisa? Isso foi o que buscamos responder, em um primeiro momento, com diversos autores, ao apontar sobre o quanto que a questão ambiental - e em relação ao próprio animal, individualmente - manteve-se como um cenário de guerra velado. Aliás, o próprio Freud, ao escrever sobre os horrores da guerra, muito provavelmente, pouco se horrorizava com a matança de animais para consumo. E essa é a crítica de muitos filósofos à própria filosofia, conforme mostramos com Derrida (2011), Gray (2006) e outros. Com isso, passamos a pesquisar sobre o porquê de tal dificuldade em considerar o que, de alguma forma, é empírico. Afinal, se não estamos mais em um cenário de luta - sendo atacados por animais - e se já possuímos o domínio da agricultura, por que investir no prazer gastronômico e retirar o prazer daqueles que, assim como nós, demandam viver? Acaso a vida do outro teria o mesmo peso de um prazer fugaz nosso?

Logo, passamos a pesquisar sobre o ponto de encontro e desencontro entre homem e animal. Para tanto, nos utilizamos da topologia, dentro da perspectiva psicanalítica. Com a topologia, o ponto de contato, além de adquirir a concepção matemática de uma singularidade, não sendo apenas metafórico, também pode ser visualizado nas estruturas que o compõe.

⁶³ Segundo Kafka (1983), Ulisses ata-se ao mastro, preenchendo com cera seus ouvidos, não por medo do canto das sereias, mas diante do pavor de que elas não cantassem para ele.

Estudamos o nó borromeu e o nó de trevo, estruturas linguísticas mas que guardariam também alcance nos outros seres vivos, em especial os mamíferos. O objetivo não era o de provar a semelhança dos outros animais para conosco, mas sim o de apontar nossa dificuldade empática. Assim como nenhuma ética irá se deter em provar a dignidade de outras raças, mas sim em explicar sobre o porquê seguimos em discriminá-las. No caso do animal, buscamos pesquisar o quanto que nos esforçamos para retirar a animalidade de nós mesmos ao nos projetar no mundo. No grande espelho que criamos, a imagem mais simpática, amamos; a outra, devoramos. Nada muito diferente do mito de Narciso, fundante da subjetividade do ocidente. Como se renovássemos seus votos contra Eco, diariamente, nas escolhas diárias que fazemos. A morte parece assustar menos que a nudez. E se em Freud (2019) o estranhamento que sentimos, por vezes, diante do outro, ou com a própria nudez - simbólica - marca a entrada da angústia, como demandar que as pessoas a enfrentem, assim como fez Derrida (2011)? Como demandar que o homem não mate o gato, literalmente ou metaforicamente, expropriando o animal de sua vida através de nossos mais diversos conceitos sobre tudo? Como propor a ética animal?

Ao tratarmos sobre o conceito de pessoa, intrínseco ao que virá como especismo, criamos bolhas identificatórias. A superfície topológica do Toro – homeomorfa do sujeito em sua fase inicial da vida – que associamos ao modelo do panóptico de Bentham, diz dessa bolha. Algo que nos demanda certos questionamentos, pois como todos vão contar apenas como um se, nessa superfície, existe uma volta não contada, logo, uma volta a mais. Em outras palavras, é como se não tivéssemos, inicialmente, contado esse olhar que a tudo vê no modelo do panóptico; ou, se referindo ao Toro, é como se não tivéssemos contado, inicialmente, essa volta do desejo que perfaz o centro dessa superfície. Assim, o utilitarismo de Singer, ao propor incluir os animais no conceito de pessoa, precisaria se haver com o desejo, do homem, colocado nesse centro do mundo. Não se trata de entender, trata-se de desejar. São escolhas, inconscientes, que fazemos. E por isso o peso teórico da psicanálise na pesquisa. Cada escolha, um corte, uma estrutura topológica do sujeito.

O problema é que um corte dificilmente é efetuado pelo próprio sujeito. Logo, faz-se necessário a educação, os limites internos que a lei, externa, convoca. Como de quando se implementou a obrigatoriedade do uso do cinto de segurança em veículos automotores no Brasil. Hoje, utilizamos tal item de segurança de forma automática. Inclusive, a própria indústria se adaptou, já que muitos veículos nem dão a partida no motor caso o cinto não esteja afivelado. O problema é que ainda assim, a lei é produto nosso. Como exemplo, temos a lei Sansão (nº 14.064/ 2020) que atualizou a lei dos crimes ambientais ao fixar a pena de maus

tratos para cães e gatos - antes de detenção de três meses a um ano - em reclusão de dois a cinco anos. Ou seja, permite que o agressor cumpra a pena, inicialmente, já em regime fechado e sem o benefício dos juizados especiais. Ótimo para cães, gatos e para o ursinho Knut, caso vivesse no Brasil. Entretanto, ainda muito distante dos outros milhares de animais que seguem sendo explorados para deleite de nossos prazeres. Mas sem dúvida que, com essa lei, mudanças de concepção, mudanças éticas, poderão advir, já que se espera que, a partir dela, outros animais também possam ser incluídos no jogo político, restando apenas quem os represente. Nesse sentido, Ataíde Júnior e Gordilho (2020), apontam que, no Brasil, os juízes já começam a admitir que os animais possuem a capacidade de serem parte em juízo, pois que o Código Processual Civil brasileiro contempla a possibilidade deles demandarem em nome próprio, já havendo casos de concessão de *habeas corpus*⁶⁴. Ou seja, conforme apontamos ao longo da pesquisa, os animais passam a ser vistos individualmente, como pessoas. E isso não apenas no Brasil, como em outros países, a exemplo da Argentina, em que a juíza Elena Libertori, concedendo um *habeas corpus* em favor da orangotango ‘Sandra’, declarou, expressamente, que ela era uma pessoa não-humana (ATAÍDE JÚNIOR e GORDILHO, 2020, p. 5).

Esses são os impasses da ética animal e que buscamos retratar nessa pesquisa. Saber de nossos tropeços e das dificuldades do trajeto, por vezes, ajuda a caminharmos melhor. E isso enquanto indivíduo e grupo humano, pois que apontamos não apenas os laços que, individualmente, nos prende, quanto também seus edifícios teóricos. São escolhas do jogo da vida, quer o joguemos ou não, e as possibilidades são muitas enquanto este não termina. Mas poderíamos fazer outras escolhas? De acordo com a série *O gambito da rainha*, da Netflix, sim. E de acordo com o que vimos no primeiro capítulo, não apenas poderíamos como deveríamos, pois não se trata de ter ou não uma convicção interna, mas da vida do outro. O jogo de xadrez, como metáfora para nossas ações, está na fala da personagem principal, Beth Harmon, que diz que o tabuleiro seria um lugar seguro para se viver, já que, como um mundo, aqui ele seria mais limitado e, por consequência, suas jogadas poderiam ser mais calculadas e acertadas. As jogadas diriam tanto das possibilidades e quantidades de ganho, quanto de suas qualidades. E é claro, seriam orquestradas levando ao cálculo as peças do jogador oposto. Pois não existe ética para

⁶⁴ O *habeas corpus* foi impetrado na vara criminal na 9ª vara criminal da comarca de Salvador, Bahia, em favor da chimpanzé ‘Suíça’, que vivia em um zoológico daquela cidade. “Ao aceitar o writ e determinar a notificação da autoridade coatora, quando todos esperavam que ele indeferisse liminarmente a ação judicial, o juiz brasileiro rompeu com uma forte tradição jurídica, de inspiração kantiana, criando o primeiro precedente judicial do mundo moderno, no qual um animal estabelece uma relação jurídica processual (direito de ação) com um ser humano, na condição de autor e titular de um direito material (o direito de liberdade corporal ou direito de ir e vir)” (ATAÍDE JÚNIOR e GORDILHO, 2020, p. 4).

quem pensa jogar sozinho. O corte que transforma uma superfície fechada, o Toro ou o panóptico, em uma superfície aberta, a Banda de Möbius ou o tabuleiro de xadrez, enquanto possibilidades de vida, é muito diferente de simplesmente abrirmos uma porta, quebrarmos o tabuleiro ou fazermos um rasgo na superfície. Implica tanto em uma transformação interna quanto em um respeito ao que seja externo.

Hoje, em março de dois mil e vinte e dois, a ameaça de uma terceira guerra nuclear é grande. E lembramos que iniciamos a presente pesquisa trazendo à tona a guerra contra a Covid-19 que abalava a humanidade e que, felizmente, essa parece dar uma trégua. Ou seja, saímos de uma para entrar em outra. E ambas fruto de nossas ações. O presente trabalho tratou, em última instância, disso. Sobre a mesquinharia de nossos gozos, quer eles tenham como prazer a conquista de territórios, o gosto da carne (dos outros, claro) etc. São guerras que se iniciam de forma pequena, com o outro, o animal, e terminam em grandes proporções. Parece difícil tolerar os limites de nosso país, ou de nosso ser, como vimos ao longo da pesquisa e que independe de linha teórica. Knut só desejava ser um urso, como porcos a se refrescarem na lama ou homens em poesias. Logo, a ética não pode ser eletiva ao ponto de criar e narrar histórias não contadas, mal contadas, transformando limites em oportunidades e fazendo do nó um *continuum* de um laço que desconsidere o outro. Afinal, conforme Singer (2018), seja cavalo, rei, lobo ou outro, no tabuleiro ou fora dele, cada um conta apenas por um, não valendo acrescentarmos, à conta, nossa imagem do espelho. Logo, que possamos ser menos, para vivermos - e deixarmos os outros seres viverem - mais e melhores.

REFERÊNCIAS

- ABRAÇADO, Jussara. **Como é possível vivermos e convivermos em um mundo real e nos comunicarmos exclusivamente no âmbito de um universo discursivo?** In: Alfa. São Paulo, 55 (1): 205-224, 2011. Endereço eletrônico: [LINGUAGEM REAL.pdf](#)
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- AGAMBEN, Giorgio. **O aberto**. O homem e o animal. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017a.
- _____. **O uso dos corpos**. São Paulo: Boitempo, 2017b.
- _____. **Homo Sacer I**; o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. **Manual diagnóstico e estatístico de transtorno**; DSM-5. Porto Alegre: Artmed, 2014.
- ARAGON, Louis. **Le fou d'Elsa**. Paris: édition électronique du livre par les Éditions Gallimard, 2015.
- ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ARMSTRONG, D. F.; STOKOE, W. C.; WILCOX, S. **Gesture and the nature of language**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- ATAÍDE JÚNIOR, Vicente de Paula; GORDILHO, Heron. **A capacidade processual dos animais no Brasil e na América Latina**. In: Revista eletrônica do curso de Direito da UFSM. v.15, n. 2, 2020.
- BARRAU, Aurélien. **Le plus grand défi de l'histoire de l'humanité**; face à la catastrophe écologique et sociale. Neuilly-sur-Seine: Éditions Michel Lafon, 2019.
- BATAILLE, Georges. **Teoria da religião**. São Paulo: Ática, 1993.
- BÉATA, Claude. **Au risque d'aimer**. Paris: Odile Jacob, 2013.
- BENTHAM, J. **Uma introdução aos princípios da moral e da legislação**. In: Os pensadores. São Paulo: Editora Abril S.A., 1974.
- _____. **O Panóptico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.
- BETTS, Jaime. **Mai de 68 – 50 anos depois**; o que (não)aprendemos. In: Correio da APPOA, n. 276. Porto Alegre: APPOA, maio de 2018.
- BORGES, Jorge Luis. **O Aleph**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BUSSER, Élisabeth. **Le labyrinthe du continu**. In : Tangente, l'aventure mathématique. L'infini. Hors série n. 13, 2002. p. 40 – 43.
- CALLIGARIS, Contardo. **Natal, festa da fraternidade**. In: Jornal Folha de São Paulo. Edição 33.531, 24 de dezembro de 2020.
- CARMO, Junio Cesar dos Santos; ALVES, Gabriel Henrique. **A perda da credibilidade do governo brasileiro frente aos dilemas internacionais na preservação ambiental e na degradação da Floresta Amazônica e do Pantanal**. Endereço eletrônico: <https://www.ecodebate.com.br/2020/09/25/a-perda-da-credibilidade-do-governo-brasileiro-na-preservacao-ambiental/>
- CORRÊA, Ivan. **Da topologia à topologia**. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2003.
- _____. **Nós do inconsciente**. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2007.
- CRARY, Jonathan. **24/7 – Capitalismo tardio e os fins do sono**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- CYRULNIK, Boris; FONTENAY, Élisabeth de; SINGER, Peter. **Les animaux aussi ont des droits**. Paris: Éditions du Seuil, 2013.
- DAMÁSIO, António. **A estranha ordem das coisas**: as origens biológicas dos sentimentos e da cultura. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2018.

DANOWSKI, Déborah. **Não tem mais mundo pra todo mundo**. In: Pública, Agência de jornalismo investigativo, 5 de junho de 2020. Endereço eletrônico: [“Não tem mais mundo pra todo mundo”, diz Deborah Danowski - Agência Pública](#)

DANOWSKI, Déborah; CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Há mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2014.

DARMON, Marc. **Ensaio sobre a topologia lacaniana**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.

DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

DOLLE, Jean-Marie. **Para compreender Jean Piaget**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

DURHAM, Eunice Ribeiro. **Chimpanzés também amam: a linguagem das emoções na ordem dos primatas**. São Paulo: USP, 2002.

EVERETT, Daniel L. **Linguagem: a história da maior invenção da humanidade**. São Paulo: Contexto, 2019.

FERDINAND, Malcom. **Une écologie décoloniale: penser l'écologie depuis le monde caribéen**. Paris: Éditions du Seuil, 2019.

FERRY, Luc. **A nova ordem ecológica: a árvore, o animal e o homem**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009. 252p.

FINK, Bruce. **O sujeito lacaniano; entre a linguagem e o gozo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

FOER, Jonathan Safran. **Comer animais**. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

_____. **Nós somos o clima; salvar o planeta começa no café da manhã**. Rio de Janeiro: Rocco, 2020.

FONSECA, José Sérgio Duarte da. **O que faz algo ser alguém?** Narrativa, autoilusão e o conceito de pessoa. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2020.

FRANCIONE, Gary L. **Introdução aos direitos animais: seu filho ou o cachorro?** Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

FREUD, Sigmund. **O infamiliar**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

_____. **À guisa de introdução ao narcisismo**. In: Escritos sobre a psicologia do inconsciente. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2004.

_____. **Por que a guerra?** In: Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos. Volume XXII. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1976a.

_____. **Totem e tabu**. In: Totem e tabu e outros trabalhos. Volume XIII. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1976b.

GABRIEL, Markus. **Pourquoi le monde n'existe pas**. França: JCLattès, 2014.

GIORGI, Gabriel. **A vida imprópria: histórias de matadouros**. In: Pensar/ escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica. Maria Esther Maciel, organização. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011. p. 199 – 220.

GRANON-LAFONT, Jeanne. **A topologia de Jacques Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990.

GRAY, John. **Cachorros de palha: reflexões sobre humanos e outros animais**. Rio de Janeiro: Record, 2006.

GREENE, Joshua. **Tribos morais: a tragédia da moralidade do senso comum**. Rio de Janeiro: Record, 2018.

HAN, Byung-Chul. **Topologia da violência**. Rio de Janeiro: Vozes, 2017a.

_____. **Sociedade do cansaço**. Rio de Janeiro: Vozes, 2017b.

_____. **O que é poder**. Rio de Janeiro: Vozes, 2019.

HARARI, Yuval Noah. **Sapiens – Uma breve história da humanidade**. Porto Alegre: L&PM, 2015.

HUME, David. **Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais**. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

- _____. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral.** São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- IPCC, Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas. **Aquecimento global de 1,5°C.** Versão eletrônica disponível em: www.ipcc.ch
- JULIEN, Philippe. **As psicoses: um estudo sobre a paranoia comum.** Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1999.
- KAFKA, Franz. **El silencio de la sirenas.** In: Obras completas – Franz Kafka. Espanha: Editorial Teorema – Visión Libros, 1983.
- KAUFMANN, Pierre. **Dicionário de psicanálise: o legado de Freud e Lacan.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.
- KRENAK, Ailton. **Covid-19 versus humanidade.** Belo Horizonte: Revista Ecológico nº 125, 11/06/2020.
- KUNDERA, Milan. **A insustentável leveza do ser.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- LACAN, Jacques. **A Identificação.** Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife. 2003.
- _____. **O estádio do espelho como formador da função do eu.** In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- _____. **O número treze e a forma lógica da suspeita.** In: Outros escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- _____. **Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990.
- _____. **A ética da psicanálise.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1991.
- _____. **O avesso da psicanálise.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.
- _____. **R.S.I.: Seminário 1974 – 1975.** Site Gaogoa: [le Séminaire de LACAN \(free.fr\)](http://le.Seminaire.de.LACAN.free.fr)
- _____. **O Sinthoma.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.
- _____. **L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre.** Seminário 1976 – 1977. Site Gaogoa: [le Séminaire de LACAN \(free.fr\)](http://le.Seminaire.de.LACAN.free.fr)
- LATOURE, Bruno. **Diante de Gaia: Oito conferências sobre a natureza no Antropoceno.** São Paulo/ Rio de Janeiro: Ubu Editora; Ateliê de Humanidades Editorial, 2020.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Discurso de metafísica e outros textos.** São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural.** São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- LOCKE, John. **Ensaio sobre o entendimento humano.** Volume I. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.
- LONDON, Jack. **Caninos brancos.** São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- LONGO, Leila. **Linguagem e psicanálise.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.
- LOVELOCK, James. **Gaia; um novo olhar sobre a vida na Terra.** Lisboa: Edições 70, 2001.
- _____. **Gaia; alerta final.** Rio de Janeiro: Intrínseca Ed., 2020.
- MARGULIS, Lynn. **O planeta simbiótico; uma nova perspectiva da evolução.** Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica.** In: Arte & Ensaios; revista do ppgav/eba/ufrrj, n. 32, dezembro 2016.
- MELMAN, Charles. **Como alguém se torna paranoico: de Schreber a nossos dias.** Porto Alegre: CMC, 2008.
- _____. **O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço.** Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003.
- MENEGHEL, SN; PORTELLA, AP. **Femicídios: conceitos, tipos e cenários.** In: Ciência & Saúde Coletiva, 22(9):3077-3086, 2017.
- MILL, John Stuart. **Utilitarismo: texto integral.** São Paulo: Hunter Books, 2014.
- MILLER, Jacques-Alain. **Matemas I.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

- MORAES, Gladys; D'ACRI, Rêgo. **Contato: funções, fases e ciclo de contato.** In: Gestalt-terapia: conceitos fundamentais. São Paulo: Summus, 2014.
- MURAKAMI, Haruki. **Sono.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.
- _____. **1Q84.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2013.
- NACONECY, Carlos Michelin. **Ética & animais: um guia de argumentação filosófica.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.
- _____. **As (des)analogias entre racismo e especismo.** In: Racismo em variação; contribuições para a crítica biopolítica. Caxias do Sul, RS: Educs, 2019.
- NAHRA, Cinara. **O consequencialismo.** In: Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada. Petrópolis, RJ: Vozes; Caxias do Sul, RS: Universidade de Caxias do Sul; Rio de Janeiro: BNDES, 2014.
- NASIO, Juan David. **Lições sobre os 7 conceitos cruciais da psicanálise.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1989.
- NIEDER, Andreas; WAGENER, Lysann; RINNERT, Paul. **A neural correlate of sensory consciousness in a corvid Bird.** In: Science 369, 1626–1629 (2020), 25 September 2020.
- OVÍDIO. **As metamorfoses.** [S.I.]: Editora TecnoPrint S.A., 1983.
- PETIT, Jean-Pierre. **E topologia, topas?** As aventuras de Anselmo Curioso. [s/d]. Endereço eletrônico: http://www.savoir-sans-frontieres.com/JPP/telechargeables/Portuguais/topologicon_portugais/topologicon_port.htm
- PICQ, Pascal; SAGART, Laurent; DEHAENE, Ghislaine; LESTIENNE, Cécile. **La plus belle histoire du langage.** Paris: Éditions du Seuil, 2008.
- POMMIER, Gérard. **Qu'est-ce que le 'Réel' ?** Essai psychanalytique. Ramonville Saint-Agne : Éditions érès, 2004.
- QUAMMEN, David. **Contágio; infecções de origem animal e a evolução das pandemias.** São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- RAPCHAN, Eliane; NEVES, Walter. **Ser ou não ser: poderia um chimpanzé fazer a pergunta de Hamlet?** Porto Alegre: UFRGS, 2017.
- REALE, Giovanni. **Filosofia pagã antiga, v.1.** São Paulo: Paulus, 2003.
- ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- SCHNALL, S.; HAIDT, J.; CLORE, G. L.; & JORDAN, A. H. **Disgust as embodied moral judgment.** Personality and social psychology bulletin, n. 34, p. 1096–1109. 2008.
- SEIFE, Charles. **Zéro: la biographie d'une idée dangereuse.** Millau/ France: LCLattes, 2011.
- SÉQUIN, Carlo H. **Boy's surface,** [s/d]. Endereço eletrônico: <https://people.eecs.berkeley.edu/~sequin/CS294/IMGS/boysurface.htm>
- SILVEIRA, Matheus de Mesquita. **A relação entre sentimentos, utilidade e simpatia na filosofia moral de Hume.** Problemata: R. Intern. Fil. v. 9. n. 2., 2018. p. 5 – 22.
- _____. **Problemas no uso de empatia em investigações sobre o comportamento moral.** In: Revista Ethic@, Florianópolis, v. 20, n. 1, 179-209. Abr. 2021.
- SILVEIRA, Matheus; SULICH, Joanna. **Howling demands: the role of emotions in approval and censorship behaviors in wolf packs.** In: Conjectura: Filosofia e Educação, Caxias do Sul, v. 26, 2021.
- SINGER, Peter. **Libertação animal.** São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- _____. **Ética prática.** São Paulo: Editora Martins Fontes, 2018.
- SOUZA, Alduisio M. **Precisões clínicas em psicanálise; o fazer clínico como uma obra de arte.** Porto Alegre: Editora Sinodal, 2002.
- SPAEMANN, Robert. **¿Son todos los hombres personas?** Cuadernos de Bioética 31, 3º, 1997. Endereço eletrônico: <https://www.bioeticaweb.com/aision-todos-los-hombres-personas-r-spaeman/>

TOSTES, Thaís. **Trilhões de animais são mortos por ano**; dia do veganismo rola sexta, na Pelinca. Site <http://www.folha1.com.br/conteudo/2019/10/blogs/nalata/1254299-trilhoes-de-animais-sao-assassinados-por-ano-dia-mundial-do-veganismo-tem-evento-sexta-na-pelinca.html>.

TRISKA, Vitor Hugo Couto; D'AGORD, Marta Regina de Leão. **A topologia estrutural de Lacan**. In: Psicologia clínica, Rio de Janeiro, Vol. 25, 2013.

UEXKÜLL, Jakob Von. **Dos animais e dos homens**; Digressões pelos seus próprios mundos; Doutrina do Significado. Lisboa: Livros do Brasil Ed., 1982.

VÍCTORA, Lígia Gomes. **Topologia e clínica psicanalítica**. Porto Alegre: Redes Editora, 2013.

_____. **Afânise**. In: Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre, n. 31, dezembro de 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais**: Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.