

## O fantasma da animalidade

**Rui Magalhães**

Universidade de Aveiro / [rui.magalhaes@ua.pt](mailto:rui.magalhaes@ua.pt)

### **Resumo:**

O homem sempre se viu confrontado com o animal, seja porque este ameaça a sua segurança física, seja porque ameaça a sua posição de superioridade e soberania na terra. Este confronto foi, durante muito tempo, superado através do recurso à ideia de que o homem é um ser criado à imagem de Deus e, por isso, dotado de espírito, enquanto o animal foi criado para servir o homem.

Porém, quando o peso da ideia de Deus se atenua e o recurso à categoria de espírito se torna mais problemática ao mesmo tempo que se descobrem no animal qualidades antes desconhecidas, como formas de racionalidade e mesmo a capacidade da emoção, o confronto é inevitável. Torna-se, então necessário encontrar outras estratégias que possibilitem ao homem manter-se no seu lugar central.

Há, todavia, outras maneiras de nos relacionarmos connosco mesmos e com o animal; encontramos essa outra via no pensamento de Deleuze/Guattari e na obra de Maria Gabriela Llansol.

**Palavras chave:** animal; homem; fantasma; espírito.

## 1. O homem e o animal

Quando se tenta pensar o animal não podemos começar pela animalidade mas pela “humanidade”: animalidade não é, antes de tudo, uma qualidade,<sup>1</sup> mas um nome e uma posição. É de nomes e de posições que se trata quando interrogamos o animal. É a posição e o nome ‘homem’ que estão em questão. É por isso que no comum não cabe a animalidade como questão própria.

Podemos interrogar a ‘pedridade’, mas não a animalidade. É que o animal está demasiadamente próximo de nós na ordem comum para que possamos efectuar sobre ele uma questão que não dependa dessa ordem. Isto significa que a relação entre o homem e o animal jamais é directa. É sempre o fantasma animal e o fantasma humano que definem o modo de relação comum entre humanidade e animalidade.

Há, na verdade, uma impossibilidade radical de estabelecermos uma relação com a animalidade porque o animal – o animal não doméstico – pertence a um mundo a que o homem não tem acesso. Mais do que a relação entre indivíduos, trata-se da relação entre lugares, entre posições que integram uma ordem. É numa ordem que se fundam as figuras da dominação e da submissão, figuras que conferem a cada um dos elementos da relação a sua imagem comum.

Esta imagem, porém, não é absoluta, não deixando nunca de ser ameaçada. O homem é ameaçado pelo outro homem que pode escravizá-lo, isto é, torná-lo semelhante ao animal. Mas é igualmente ameaçado pelo animal, e de forma dupla: a ameaça da devoração, e a ameaça à sua natureza específica resultante das semelhanças consigo mesmo que o homem vê no animal.

Assim, interrogar a animalidade não é coisa que diga respeito tanto ao animal como ao próprio humano não só porque o animal permanece, obviamente, indiferente a tal interrogação, mas porque o que está verdadeiramente em jogo é o estatuto do humano.

---

<sup>1</sup> A dicotomia homem-animal é produzida pelo homem e depende essencialmente do seu ponto de vista. Na realidade, se o homem possui características que permitem distingui-lo dos outros animais, é igualmente verdade que entre ‘os outros animais’ há diferenças substanciais que tornam impossível que a expressão ‘outros animais’ tenha algum sentido fora do antropocentrismo que o homem tem imposto a toda a natureza. Jacques Derrida coloca esta questão no seu livro *O animal que logo sou*.

O animal, apesar das muitas semelhanças que mantém com o homem, pertence a um universo de que o homem se afastou voluntariamente, que o homem rejeita, e cujos restos constituem elementos ameaçadores.

A relação do homem com o animal é, assim, simultaneamente, a relação com o mais próximo e com o mais distante, com o relativamente semelhante, e com o que está do outro lado do abismo. Daí derivam as diferentes e opostas imagens do animal que vêm à consciência do humano e com que este deve aprender a lidar.

Assim, o homem constrói uma dupla imagem da animalidade: como ameaça radical e como fonte de fascínio. Georges Bataille sublinha este fascínio animal:

O animal abre diante de mim uma profundidade que me atrai e que me é familiar. (...) Ela é também o que para mim está mais longinquamente oculto, o que merece este nome de profundidade que quer dizer precisamente o que me escapa. (Bataille, 1974, p. 30-31).

De resto, este fascínio é um tema poético relativamente comum; pense-se no tigre de Blake, no jaguar de Ted Hughes, ou no gato de Baudelaire ou Eliot.

## **2. A situação do homem no mundo**

O homem é um ser especial na medida em que vive não só num mundo criado por si, mas vive também perante uma representação de si mesmo, de tal maneira que esta representação é um elemento essencialmente constitutivo do seu mundo. Desta representação faz parte determinante precisamente a imagem de si mesmo como um ser radicalmente especial. Todavia, este ser especial e superior é constantemente confrontado com aspectos da sua existência que colocam em questão essa superioridade. A firmeza da imagem que o ser humano constituiu para si mesmo está, assim, permanentemente em risco.

Na realidade, o homem não deixa de ter consciência de que muitas vezes as suas escolhas não possuem nada de racional e que as suas acções são comandadas pelos mais básicos instintos. Assim, a superioridade mental que ele usa para definir-se corre o risco de não ser muito mais do que uma ilusão.

Compreende-se, por isso, que o homem não só tenha engendrado um ser criador da sua suposta singularidade absoluta, como, simultaneamente, uma narração justificativa dos limites dessa absolutidade (a expulsão do Paraíso).

### **3. O confronto com a animalidade**

O animal maléfico povoa os nossos sonhos desde a horda primitiva; ele é puramente instintivo, muito anterior a qualquer consideração de carácter teórico. O lobo uiva ao longe enquanto o homem se esconde na sua caverna protegido pelo fogo. Assim, o animal torna-se a encarnação da ameaça à sobrevivência física do humano, originando toda uma série de mitos que acabam, inclusivamente, por integrar as histórias infantis, como a do lobo mau.

É também um animal que está na base da expulsão do Paraíso, o que, de alguma forma, estabelece a ligação entre a ameaça física e a ameaça à identidade do humano.

### **4. O monstro**

O animal assume frequentemente um aspecto assustador, existindo múltiplos exemplos na arte e na literatura do carácter terrífico e malévolos dos animais que representam, normalmente, o lado nocturno da existência humana. Este lado liga-se estreitamente ao fascínio que se referiu atrás. O fascínio confunde-se, muitas vezes, com o diabólico, com a pura animalidade que reside no fundo do humano. Sade é um animal provido de uma consciência humana. Por isso é um monstro.

O demónio é sempre representado com formas animais, cascos e chifres, ao contrário de Deus que é representado com formas humanas.

Na arte contemporânea podemos considerar a obra de Paula Rego que mostra a ruptura do humano pela emergência da animalidade gerando, assim um animal-monstro. Por exemplo na série *Mulher cão*, torna-se perceptível a monstruosidade da animalidade humana de tal maneira que o horror presente nestas imagens torna compreensível o movimento humano de afastamento em relação à animalidade.

### **5. Proximidade e distância: o animal e o homem**

O animal coloca o homem perante a sua própria imagem de certo modo invertida ou em negativo. Daí, a necessidade absoluta que o homem tem de se afastar do animal, de colocá-lo como algo radicalmente distinto de si mesmo.

Ao mesmo tempo, o homem que busca saber da sua natureza precisa de um termo de comparação; e de todos os entes, o animal é aquele que mais próximo se encontra do homem. Mais próximo do que a árvore, mais próximo

do que a pedra. E, de certo modo, tão próximo como Deus, o outro termo de comparação.

No entanto, o homem que se aproxima de Deus afasta-se do animal, e ao aproximar-se do animal afasta-se de Deus. Na verdade, estas duas proximidades são radicalmente incompatíveis. O animal é o mais afastado na exacta medida em que há a proximidade de Deus, enquanto Deus é o mais afastado porque há a proximidade do animal.

O homem deve, pois, definir-se, simultaneamente, em relação e por oposição ao animal, e por semelhança e diferença em relação a Deus. Porém, enquanto a proximidade com Deus é desejada, a proximidade com o animal constitui o maior desafio à humanidade do homem. Autores como Descartes ou Kant estabeleceram uma linha claramente distintiva entre o animal e o ser humano. Já no nosso tempo, Heidegger e Bataille contribuíram de modo muito significativo para a definição desta linha.

Heidegger, ocupou-se desta questão em diversas ocasiões, muito particularmente, no curso *Questões fundamentais da metafísica*, no *Parménides* e na *Carta sobre o humanismo*, bem como na sua crítica a Rilke desenvolvida no texto “Porquê poetas”, centrando a sua análise no modo como animal e homem se relacionam com o mundo. Para Heidegger (2003), enquanto o homem é criador de mundo, o animal é pobre de mundo. Daqui advém uma espécie de entorpecimento ou aturdimento do animal.

Veja-se, por outro lado, a reacção de Heidegger ao poema em que Rilke coloca o animal no *aberto*: “Quanto mais elevada for a consciência, tanto mais excluído está do mundo o ser consciente” (Heidegger, 2012, p. 329).

Também para Bataille a diferença entre animal e homem reside no modo como cada um se relaciona com o mundo: enquanto o animal é caracterizado pela imanência, o que define o homem é a transcendência. O animal “está no mundo como a água dentro da água” (Bataille, 1974 p. 32), o que significa que o animal não se distingue do que o rodeia, não “coloca o objecto” como uma exterioridade: “Não há nada na vida animal que introduza a relação de senhor naquele que comanda, nada que possa estabelecer de um lado a autonomia e do outro a dependência” (Bataille, 1974, p. 25). Ou, como escreve Michel Feher: “[...] quando um animal come outro, não está em jogo nada que não se dissolva imediatamente no acto: nenhuma transcendência, nenhuma hierarquia [...]” (Feher, 1981, p. 10).

Por seu lado, René Thom acentua a inexistência, no animal, de uma concepção abstracta do espaço; para ele o espaço estaria dividido numa multiplicidade de espaços concretos, ao mesmo tempo que o ego não é permanente:

Podemos pensar que a vida psíquica do animal é constantemente capturada por certos automatismos (...) ligados à percepção de objectos importantes biologicamente (...). Em razão destes fascínios exercidos pelos objectos, o 'ego' do animal não é uma entidade permanente. (Thom, 1974, p. 247).

## 6. Vida humana superior e animalidade

O homem é aquele ser que se destaca do mundo, que embora existindo no mundo, tem, ao mesmo tempo, o mundo diante de si.

O homem não pode admitir que a sua existência seja, mesmo que longinquamente, semelhante à da carraça referida por Jakob von Uexküll, que, no seu livro *Dos animais e dos homens* (p. 23 e sqts),<sup>2</sup> nos dá uma descrição da existência da carraça verdadeiramente aterradora. Com efeito, a existência deste animal consiste em viver dependurado de uma planta e, quando passa ao seu alcance um animal de sangue quente, deixar-se cair sobre ele a fim de alimentar-se do seu sangue, após o que põe os ovos e morre. Porém, a carraça nem sequer reconhece o paladar do sangue. Um qualquer líquido à temperatura de 37 graus serve-lhe perfeitamente.

E no entanto, tudo o que se diz da diferença entre o homem e o animal mais sublinha o medo desse fantasma constantemente presente, o medo de que talvez o homem não seja essencialmente diferente do animal.

Com efeito, não há nada na chamada vida superior do ser humano que não seja uma derivação da sua realidade animal. A existência humana não difere essencialmente da da carraça; simplesmente vive no tempo e o tempo é infinitamente dilatado de modo que a cada instante possa ser atribuído um objectivo e um sentido. Eis porque há a necessidade constante de objectivos, de tarefas a realizar; eis porque o tédio é tão terrível. O tédio existe como consequência da dilatação do tempo e do seu vazio. Ele nasce, pois, da falta de objectivos que forneçam um sentido ao tempo.

Um tempo vazio que é a fonte do tédio, é um “tempo longo”, é *Langeweile*, expressão alemã para designar o tédio analisado por Heidegger no seu livro *Conceitos fundamentais de metafísica*.

O animal não está sujeito ao tédio – como podemos imaginar que o não esteve o homem primitivo. Talvez o tédio tenha nascido com o tempo cíclico das colheitas. O animal vive numa realidade de tempo rápido que não possibilita o surgimento do tédio, embora possa ocorrer no animal humanizado (de estimação ou em cativeiro) na medida em que estão fora do seu mundo.

---

<sup>2</sup> Ver também, Agamben, *O aberto*, p. 65 e sqts.

Isto mostra, talvez, até que ponto nós, humanos, vivemos todos encerrados num domínio que não difere muito do jardim zoológico.

O homem engendra constantemente objectivos que lhe conferem humanidade e o ajudam a viver. Sem esses objectivos, tomba no tédio. Do tédio pode nascer a agressividade, a violência gratuita e a auto-agressividade.

O homem sem objectivos é absorvido pelo tempo dilatado e entedia-se. O animal, ao contrário, não se entedia porque está fora do tempo e porque não está voltado para si, porque não sabe nada de si mesmo.

Daqui deriva uma outra diferença importante.

O tempo humano é expandido porque o homem deve atribuir significado e objectivo a cada instante, a cada facto, a cada acção. Por isso, a existência humana é constituída por acções, enquanto a do animal é constituída por movimentos. Mesmo quando tem objectivos, eles inserem-se no mundo que não é verdadeiramente distinto do próprio animal.

É claro que a posição dominante do humano teve, ao longo do tempo alguma oposição, reforçada drasticamente no nosso tempo. Montaigne<sup>3</sup> constitui um exemplo notável dessa oposição, mas tanto Descartes como Kant (1988) integram a atitude dominante.

Actualmente, a posição que tende a ser mais aceite é a que está bem tipificada nesta passagem do filósofo britânico John Green:

A ideia humanista da existência de um abismo entre nós próprios e os outros animais é uma aberração. É o sentimento animista de pertença e participação na restante natureza que é normal (Green, 2007 p. 29).

## **7. A ferida darwiniana e as formas de a ultrapassar**

Darwin afasta o homem do lugar central que a si mesmo concedeu. Se o homem ainda pode integrar na sua especificidade a sexualidade, mesmo na suas formas mais problemáticas, como a infantil e as desviantes estudadas por Freud, já a sua origem puramente animal não pode ser integrada na imagem que tem de si próprio. Mesmo quando é reconhecida e aceite, enfatiza-se, ao mesmo tempo, o salto evolutivo.

A ideia de reflexão, do saber que sabe, é a última e mais radical barreira que separa o homem do não humano.

---

<sup>3</sup> Montaigne lança a suspeita sobre a superioridade humano sobre o animal satirizando a auto imagem de soberania do humano. Veja-se o texto “Apologia de Raymond Sebond”, onde escreve: “Pela vaidade mesma dessa imaginação. Iguale-se a Deus, atribuindo-se a si próprio qualidades divinas que ele mesmo escolhe. Separa-se das outras criaturas; distribui as faculdades físicas e intelectuais que bem entende aos animais, seus companheiros”.

A proximidade entre o homem e o animal que tinha sido desde muito cedo intuída pelo ser humano, e rejeitada pela religião, torna-se um facto científico com a teoria de Darwin. Aos olhos do homem religioso e mesmo de todo o homem, o darwinismo representa a ascensão do inumano, da matéria, e o apagamento de toda a forma de espiritualidade, implicando, assim, o risco da negação da singularidade do humano. Por isso é absolutamente necessário reduzir a animalidade, afastar o homem da animalidade, torná-la algo de puramente natural.

Esta rejeição está implicitamente presente na definição tradicional do homem como animal racional. Na realidade, esta definição contém uma contradição que, se nela atentarmos, nos revela a impositiva rejeição da animalidade do humano em simultâneo com o reconhecimento das óbvias semelhanças.

Com efeito, a racionalidade não é algo que possa ser acrescentado à animalidade, uma vez que, pela própria definição de homem, o animal é não racional. Se a não racionalidade é uma característica definidora do animal tão essencial como a qualidade de vida, então, se lhe acrescentamos algo que contraria essa definição estamos a destruir o carácter de animalidade. Assim, 'animal racional' é tão contraditório como 'animal não vivo' (quando não aplicado, obviamente, a um animal morto).

A ideia de que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus constitui, embora num outro universo mental, o complemento inevitável da definição aristotélica do homem.

Ao mesmo tempo, porém, é incompatível com ela, uma vez que não é admissível pensar que existe algum grau de animalidade em Deus. Aliás, Deus criou os animais com a finalidade de servir o homem e não de concorrer com ele seja de que maneira for. Por isso, não só se admite como se considera um acto benévolo a eutanásia no animal enquanto é recusada ao ser humano. É que, embora quer o animal quer o homem possuam um corpo, trata-se de realidades inteiramente diversas, como se depreende destas palavras de Heidegger:

O corpo do homem é essencialmente diferente de um organismo animal. Não se supera o erro do biologismo, ajuntando-se ao corpo do homem a alma e à alma, o espírito, e ao espírito o existivo. (Heidegger, 1967, p. 41-2).

Entre o animal e o homem não se reconhece continuidade, mas sim uma mudança qualitativa; é precisamente através dessa diferença qualitativa que, por exemplo, Max Scheler se esforça por compreender a natureza humana.



Para Scheler,<sup>4</sup> o homem não faz propriamente parte do reino da vida, mas sim do reino do espírito:

A propriedade fundamental de um ser 'espiritual' é a sua independência, liberdade ou autonomia existencial [...] frente aos laços e à pressão do orgânico, da 'vida', de tudo o que pertence à 'vida'. (Scheler, 1970, p. 55).

Esta diferença entre o animal e o homem não possui, naturalmente, nenhum outro fundamento que o princípio do antropocentrismo. Este está manifesto de uma forma radical numa passagem de Stuart-Mill em que ele afirma preferir ser um homem infeliz do que um porco feliz:

É melhor ser um homem insatisfeito do que um porco satisfeito (...) E se o louco ou o porco são de opinião diferente, é porque apenas conhecem o seu próprio lado da questão. Os outros, com quem os comparamos, conhecem os dois lados (Stuart-Mill, 1956, p. 22).

A radicalidade desta opção mostra até que ponto é determinante a necessidade humana de se demarcar da animalidade. Mill está disposto a abdicar da felicidade se não lhe for retirada a natureza humana. O homem é, pois, entendido como o valor maior.

O homem não está, de modo algum, disposto a abdicar do seu lugar central e único. Eis porque Darwin corporaliza a maior das rupturas.

Por grande que tenha sido o eco provocado pela teoria evolucionista de Darwin, na realidade ela só muito difícil e lentamente penetra na consciência humana, para a qual a vida animal continua a ser entendida como uma quase vida ou uma vida limitada. A concepção defendida por Heidegger ou Scheler permanecem o núcleo da nossa visão do animal. A verdadeira vida está para além da mera vida.

## 8. Holocausto, aviários e matadouros

O tratamento dos animais num aviário ou num matadouro é formalmente semelhante ao tratamento dado pelos nazis aos judeus nos campos. Independentemente da ideologia oficial que conduziu ao Holocausto, há, nos campos, uma animalização do homem que é o que, de certo modo, torna possível que homens, em princípio normais, se tornem brutais e maléficos

---

<sup>4</sup> Outros autores mais ou menos contemporâneos de Scheler partilham uma posição semelhante como alternativa ao darwinismo; é o caso de Arnold Gehlen e Nicolai Hartmann e a sua doutrina dos graus do orgânico. Sobre esta questão, pode ler-se o excelente texto de Cleber Ranieri Ribas de Almeida, "A biofilosofia dos graus do orgânico: Arnold Gehlen e a ontologia de Nicolai Hartmann".

assassinos, uma vez que não é pensável que todos os alemães responsáveis pelas atrocidades cometidas fossem, intrinsecamente, depravadamente maléficis. Havia, na realidade, uma diferença fundamental entre a perspectiva que os altos dignitários nazis tinham dos judeus e a dos meros executantes: enquanto para os primeiros, os judeus constituíam uma ameaça, para os segundos eram pouco mais do que animais.

Exactamente da mesma maneira os trabalhadores dos aviários trituram milhares de pintos vivos.

O que acontece aqui é a consideração de que o animal não constitui verdadeiramente vida, ou, pelo menos, vida que mereça a pena ser preservada. Trata-se, afinal, de uma atitude não essencialmente diferente da do caçador desportivo. Num caso como no outro, a animalidade é afastada da verdadeira vida identificada com a consciência e a racionalidade e, evidentemente, com a espiritualidade.

O animal, desprovido de alma, não é uma verdadeira vida, ou é uma vida desprovida de valor intrínseco, isto é, uma espécie de vida mecânica. Em termos cristãos parece inevitável pensar que os animais são desprovidos de alma uma vez que não foram feitos, como o homem, à imagem e semelhança de Deus (*Génesis 1:26 e Génesis 2:7*), mas cada um de acordo com a sua espécie (*Génesis 1:20-25*).

Entretanto, nos últimos anos, assiste-se a um fenómeno muito peculiar que parece representar uma mutação significativa; esta ideia de vida limitada é posta em questão de tal maneira que a vida animal (pelo menos a de algumas espécies) é radicalmente aproximada da vida humana. Esta mudança é consequência do desenvolvimento dos estudos etológicos que demonstraram que os animais não só possuem inteligência como também emoções. A extensão do salto parece reduzir-se brutalmente excepto para os crentes das várias religiões (sobretudo monoteístas) defensores da existência do espírito.

Estes novos dados, ao retirarem força e funcionalidade à ideia de salto, colocam o humano em confronto directo com a animalidade. Como o antropocentrismo não foi ultrapassado – nem pode sê-lo (já que é um elemento fundamental da estratégia de sobrevivência da espécie) – torna-se necessário encontrar novos argumentos capazes de assegurar a supremacia do antropos e, ao mesmo tempo de conciliá-los com as novas ideias científicas.

Enquanto o pastor tinha no cão um companheiro de trabalho e uma espécie de amigo dedicado não deixando, todavia, de ser cão, actualmente, em relação aos animais de estimação as coisas tendem a tornar-se inteiramente diferentes. A este propósito podemos falar de uma humanização e de uma infantilização do animal. Esta espécie de ideologia constitui a primeira das

estratégias postas actualmente em jogo como forma de inibir o confronto com a animalidade.

A segunda consiste na integração do animal num mundo exclusivo: a selva.

A terceira é, por paradoxal que possa parecer, a emergência da ideia de direitos dos animais que se liga, parcialmente, à primeira.

## **9. Humanização e simultânea infantilização do animal**

A primeira estratégia desenvolve-se essencialmente com base naquelas espécies animais que o homem domesticou e muito particularmente nas que adoptou como animais de companhia e com os quais, por consequência, convive com maior constância. Estes seriam, entretanto, pela sua proximidade ao homem, aqueles que mais continuamente poderiam constituir uma ameaça à singularidade do humano. Então, é sobre eles que se torna imperativo agir de forma mais rápida e eficaz. Foi precisamente isso que o nosso tempo fez ao proceder a uma antropologização e simultânea infantilização dos animais de companhia.

O animal perde o seu carácter de animal para se tornar um membro da família semelhante às crianças, sendo, por esse meio, integrado na comunidade dos humanos e assim humanizado. É assim que se pode falar de “adopção” de um animal e não de aquisição e o dono ou dona (porque, na realidade, se trata de propriedade, uma vez que o animal pode ser livremente comprado e vendido) do animal passa a ser papá ou mamã (mas, por norma, não pai ou mãe).

## **10. A ideia de mundo natural**

Esta estratégia não funciona, obviamente, em relação aos animais selvagens e perigosos. Estes são circunscritos ao chamado mundo natural, inteiramente desligado do humano, e do qual este se torna observador exterior. Ao assumir-se como observador, o homem objectifica o animal, anulando, desse modo, o risco do confronto. A selva opõe-se à comunidade humana, à sociedade.

Nenhuma destas estratégias é, por si só, inteiramente eficaz. Em muitos casos é necessário utilizá-las em conjunto como, por exemplo, no caso da observação de comunidades de chimpanzés ou de bonomos que não são susceptíveis de serem circunscritos à ideia de pura naturalidade selvagem.

Nesta situação, pode-se pôr em jogo uma espécie de infantilização à distância que inibe a imagem de ferocidade de muitos destes animais e vê exclusivamente a sua dimensão lúdica.

## **11. Os direitos dos animais**

A terceira estratégia consiste, como referi, no surgimento da ideia de direitos dos animais. Como interpretar, perante o que fica dito, o modo como esta questão se tornou nos últimos anos um tema central e, por vezes, obsessivo?

A primeira ideia que importa sublinhar é que se trata de um movimento simultâneo da perda dos valores espirituais e da ferida darwiniana.

Diversos autores defenderam a ilegitimidade dos maus tratos aos animais. Nomeadamente Kant foi bastante claro em relação a isto, particularmente nas suas *Lições sobre ética*. No entanto, de acordo com a tradição, observa que o animal nunca constitui um fim em si, mas um fim para o homem. Deste modo, se um animal serviu bem o homem deve ser bem tratado até ao fim da sua vida. Isto não pode, porém, ser entendido como um direito, mas simplesmente como a retribuição, por parte do homem, de um serviço prestado.

O que se passa hoje é inteiramente diferente. Não se trata de um dever do homem em relação ao animal, mas sim de um direito deste. Esta é a tese de Peter Singer, à volta da qual existe um grande debate que, por razões de espaço não é possível evocar aqui.

O absurdo desta concepção consiste no facto de o animal não fazer parte de uma sociedade de direito. O animal não tem direitos porque não faz parte da sociedade de direito: é selvagem. É não humano. A questão dos direitos do animal é uma questão puramente humana dado que os direitos (e deveres) nascem de um acordo entre humanos, como já defendia Rousseau. Naturalmente que esse tratado original é de carácter mítico, mas mostra como é necessário que exista, em cada momento, um acordo entre os humanos acerca do que é admissível e do que o não é, do que é bom e do que é mau.

Qualquer posição de carácter não contratualista depende de uma definição, em última instância, religiosa da vida como sagrada. Mas evidentemente, a ideia de vida sagrada é uma invenção puramente humana.

Porque é que uma pessoa, mesmo demente, deve ser considerada superior a um animal, como é mais ou menos o consenso geral? Só há uma resposta sensata: porque somos humanos, porque é o homem que efectua

esse juízo. Se fosse possível perguntar ao animal a resposta seria, seguramente, a oposta, mesmo que o homem em questão fosse normal.

Em todas estas questões, jamais podemos esquecer que somos nós, humanos, quem as coloca e isso contamina a resposta desde o início.

De resto, a ideia de direitos universais, mesmo em relação ao ser humano, é terrivelmente discutível. E a História expõe este facto com toda a evidência. Os direitos universais são uma ideia própria da nossa época. Noutras épocas, os direitos do ser humano não se aplicavam aos escravos ou às mulheres, ou aos negros ou índios. Se isso, hoje, se nos afigura como inaceitável e absurdo, não era esse o pensamento mesmo das pessoas mais inteligentes e bem intencionadas dessas épocas e culturas.

A lista daqueles a quem se aplica o direito universal tem vindo a alargar-se, mas nada impede que não volte a estreitar-se. A crença no chamado progresso é de uma ingenuidade confrangedora.

Não há, pois, nenhuma espécie de direitos universais.<sup>5</sup>

Carl Cohen, num artigo em que recusa a ideia de direito dos animais, escreve:

Os animais não podem ser titulares de direitos porque o conceito de direito é essencialmente humano; está enraizado num mundo moral humano e tem força no seu interior (Cohen, 2010, p. 70).

Cohen prossegue este raciocínio analisando uma situação exemplar: aquela em que uma leoa caça uma zebra bebé. Segundo o autor – e eu estou inteiramente de acordo com ele – quando vemos um predador apanhar uma cria indefesa podemos sentir pena, mas não achamos nada de realmente errado na situação e não achamos adequada uma intervenção; afinal o predador precisa de alimentar-se e o equilíbrio ecológico deve ser mantido. Assim, consideramos que essas são as leis da selva das quais estamos inteiramente desligados. Consideramos que tudo isso faz parte de um outro mundo que não é o nosso<sup>6</sup>.

No entanto, se virmos o nosso gato a atacar um ninho de pardais somos perfeitamente capazes de intervir em defesa destes retirando ao *nosso* gato o prazer da caçada. É que o facto, neste caso, já não ocorre no mundo selvagem, mas no mundo humano; nesse facto intervém um animal inteiramente humanizado (do nosso ponto de vista), o gato, que no fim de contas tratamos como se fosse uma criança a praticar uma maldade. E há

---

<sup>5</sup> Se existe algo de razoavelmente universal é apenas a ideia de bem comum, mas um bem comum inteiramente desprovido de conteúdos.

<sup>6</sup> Na realidade, fazemos muito pior do que isso: criamos animais para que as suas crias sejam consumidas, como os leitões ou os frangos, sujeitando esses animais a uma vida de sofrimento indescritível.

nisso (do nosso ponto de vista profundamente limitado) algo de razoável: afinal, o gato não tem necessidade de matar os pardais para se alimentar uma vez que nós provemos o seu sustento.

Por outro lado, se admitirmos a ideia de direitos dos animais<sup>7</sup> e, em consequência lógica, recusarmos a utilização de animais em testes de laboratório com fins médicos (não com fins estéticos) mesmo que isso signifique o sacrifício de humanos, uma tal recusa intensifica o carácter superior do ser humano e aproxima-se da aceitação estóica de fundo religioso dos males que se abatem sobre o homem.

Esta espécie de eticização do animal constitui, pois, a derradeira estratégia humana para se afastar do animal.

O homem reconhece ao animal uma dignidade que é inteiramente alheia a este. Mas ao fazê-lo, é como se o animal fosse implicitamente elevado à dimensão ética pelo próprio homem. Não é, evidentemente, o animal que se eleva a essa dimensão, mas é elevado pelo humano que, desse modo, afirma a sua radical supremacia, de uma forma aparentemente paradoxal.

O homem sobrepõe-se ao animal pela sua ética.

A recusa de consumir animais é algo que fala do homem, não do animal. Diz que eu, humano, devo ser superior à natureza onde os animais se comem uns aos outros

## **12. O outro lado do fantasma**

Se há um movimento que nasce do homem e se dirige ao animal e que tem a forma da rejeição, há, simultaneamente, como já referi, um outro movimento que parece vir do animal em direcção ao ser humano e que é caracterizado pelo fascínio. O fascínio do desconhecido, o fascínio do ser misterioso dotado de estranhas capacidades, como a do cão que ‘adivinha’ a chegada do dono, ou das aves que voam para o outro lado do mundo sem jamais se perderem.

Se o homem receia ser reduzido à animalidade, ele também se sente fascinado por ela, fascinado pela existência puramente animal. Isto ocorre não apenas em razão de uma certa “inveja” da despreocupação animal, mas também pela atracção do mistério animal, pela integração animal numa comunidade a que o homem imagina ter um dia pertencido. É a nostalgia do

---

<sup>7</sup> Ou mesmo não os admitindo, mas se estendermos a chamada compaixão a este tipo de situação.

Paraíso, o desejo de se libertar dos constrangimentos provocados pela sociedade.<sup>8</sup>

Não podemos, por conseguinte, deixar de pensar o pólo exactamente oposto a toda a análise efectuada até aqui: não já o medo do animal, o risco da semelhança, mas o fascínio. Menos visível que o medo, o fascínio pelo animal constitui, apesar disso, uma dimensão muito significativa da existência humana.

O animal contém um mistério indecifrável pelo homem. Esse mistério remete para o que de mais primitivo existe no homem, para a sua própria animalidade perdida.

Na verdade, a memória da existência originalmente paradisíaca jamais se apagou inteiramente do espírito humano. Essa reminiscência manifesta-se nos mitos das idades, mas também numa misteriosa proximidade com a natureza que constitui as primeiras formas de religiosidade. Esta proximidade traz à luz um homem mais próximo do original, não contaminado pela cultura, pelos deveres, pela artificialidade desnaturante, pela responsabilidade introduzida pela consciência. A imagem do animal representa essencialmente, a liberdade, o não condicionamento.

Assim, o lobo tanto é o paradigma do selvagem e do ameaçador – se vista do lado do homem que o teme – como a imagem da liberdade que fascina o homem. Ou podemos pensar na águia que voa sobre a montanha enquanto o homem permanece agarrado à terra, quase como um vegetal. O voo ou a movimentação nas planícies imensas constitui inevitavelmente, uma fonte de fascínio.

E é, no fundo, algo como isso que Rilke diz na sua elegia quando observa como o animal está virado para o aberto.

### 13. A oitava elegia de Rilke e a sua leitura heideggeriana

A oitava da *Elegias de Duíno*, de Rilke constitui, provavelmente, o texto onde mais evidentemente se expõe a limitação do ser humano e de como essa limitação não existe no animal.

O poema mereceria uma citação integral, mas devido à sua extensão, fiquemo-nos apenas pela parte inicial:

Com todos os olhos vê a criatura  
o Aberto. Só os nossos olhos estão

---

<sup>8</sup> É, no fundo, o desejo da nudez sob todos os aspectos, ainda que, como nota Derrida em *O animal que logo sou*, o animal não esteja nu.

como invertidos, e de todo postos à volta dela  
Como armadilhas, em círculo à volta da sua saída livre.  
O que está lá fora, só o sabemos da face  
do animal; pois já a criança pequena  
Nós a voltamos e a obrigamos a olhar para trás  
Para o mundo das formas, não para o Aberto, que  
É tão profundo na face do animal. Livre da morte.

O que Rilke mostra neste poema é que os olhos do homem estão sempre virados para dentro (“como que invertidos”), presos numa armadilha de que não há saída. O animal, pelo contrário, olha a exterioridade e ninguém o obriga, como nós fazemos com a criança, a olhar para trás, para a forma, ou seja, para o mundo humano. Nós só olhamos o mundo, nunca para o que é livre de vigilância; só vemos aquilo que se cobiça. A defesa do humano contra este aparente privilégio do animal é efectuado por Heidegger que pensa a questão do aberto em relação com a *aletheia* e afirma que o aberto rilkeano nada tem a ver com ela:

O que Rilke chama, especialmente na sua oitava Elegia de Duíno, de ‘o aberto’ tem somente o som e a vocalização em comum com o que o pensar da essência da *aletheia* a concebe na palavra ‘aberto’. (Heidegger, 2008, p. 218).

E umas linhas adiante, esclarece:

O necessário é somente indicar de modo inequívoco como a palavra de Rilke sobre o ‘aberto’ é distinta em todos os aspectos do ‘aberto’, pensado em conexão essencial com a *aletheia* e com o sentido de um questionamento do pensamento.<sup>9</sup>

Para Heidegger, o aberto do animal não corresponde a um desvelamento, porque o animal vive no aturdimiento onde nada é susceptível de ser desvelado. Heidegger permanece fiel ao salto humano, à especificidade do ser que é criador de mundo e para o qual o ser se revela no movimento da verdade (*aletheia*).

#### 14. A dissolução do fantasma

O medo e o fascínio são formas de afastamento/ distanciamento e de identidade. Neles opera sempre o fantasma, nunca o homem e o animal na sua pura realidade.

Há, porém, uma outra via: a do apagamento ou atenuação dos limites e, correlativamente, das identidades. É a via que nos tira do ser, que nos arranca à soberania seja ela qual for, que abre ao humano a possibilidade daquilo que

---

<sup>9</sup> Veja-se o comentário de Agamben *O aberto*, p. 82-3.



Rilke apresenta como a característica do animal: o aberto. Esta via está presente e é sistematizada por Deleuze, muito particularmente no livro *Mille plateaux* que escreveu de parceria com Guattari, onde é analisada a relação entre o homem e o animal através da noção de devir-animal.

O devir animal é uma forma de desterritorializar-se, ou seja, de sair de si mesmo e experimentar o aberto de que fala Rilke. O devir deleuziano constitui o movimento oposto ao da essencialização heideggeriana que se manifesta na interpretação que Heidegger efectua da oitava elegia do poeta de Praga.

O devir-animal, enquanto contraponto da desilusão com o humano, institui um modo de ser livre de dominação e capaz – tal como no xamanismo – não só de anular a imagem maléfica do animal, como de incorporar as suas capacidades.

Trata-se, no fundo, da vitória sobre o fantasma.

Vai-se além do medo e do fascínio através da anulação dos limites.

Quando Deleuze e Guattari introduzem a noção de devir-animal, rompem todo o tipo de relações entre o fantasma do humano e o fantasma do animal ao anular os limites respectivos de cada um bem como a soberania das suas identidades.

O devir é pensado por estes autores como uma desterritorialização, ou seja, como o abandono do lugar simbólico em que existimos como identidade a partir da qual estabelecemos relações com o outro.

É através desta categoria de devir, nomeadamente o devir-animal, que se torna possível ultrapassar o fechamento sobre si mesmo, abandonar o lugar da soberania (tanto activa como passiva) e estabelecer um outro tipo de ligação com o outro, no caso, animal.

É preciso insistir que ao fantasma do animal corresponde o fantasma do humano; a relação comum é uma relação entre fantasmas. O homem que se aproxima do animal não é o homem real – que está sempre afastado do homem que age – mas o homem fantasma, a representação que o homem faz de si mesmo de modo inevitável e com que se apresenta a si mesmo.

A desterritorialização constitui o abandono dessa representação, a dissolução do fantasma. A desterritorialização é devir e o devir é desterritorialização.

Os devires-animal são devires “muito especiais que atravessam e arrebatam o homem, e que não deixam de afectar o animal como o homem” (Deleuze/Guattari, 1980, p. 290).

No entanto, é preciso notar que não se trata de nenhum tipo de fenómeno de imitação ou semelhança,<sup>10</sup> mas de algo que resulta de um trabalho – que os

---

<sup>10</sup> “Devir nunca é imitar, nem fazer como, nem uma sujeição a um modelo, seja ele de justiça ou de verdade” (Deleuze, 2004, p. 12).

autores denominam como ascese – do homem sobre si mesmo: “É preciso muita ascese, sobriedade, involução criadora” (Deleuze/Guattari, 1980, p. 342).

Esta involução consiste num devir-imperceptível, isto é, de fazer a experiência de ser outra coisa que ele mesmo. A acção do que era homem passa a ser a acção do cão ou do rato. Todavia, “O devir-animal do homem é real, sem que seja real o animal que ele devém” (Deleuze/Guattari, 1980, p. 291). Ou seja, o homem não se torna realmente cão ou rato. Trata-se, essencialmente, de uma diluição da identidade. Tudo se passa ao nível molecular numa perda do estatuto de sujeito, numa despersonalização.

Devir-animal é desterritorializar-se, deixar de ser o que se é na ordem comum numa abertura radical à alteridade.

## 15. Maria Gabriela Llansol

A páginas tantas do diálogo de Deleuze com Claire Parnet encontramos esta passagem: “A escrita é inseparável do devir: escrevendo, acontece o devir-mulher, devir-animal ou vegetal, devir-molécula até devir-imperceptível” (Deleuze/ Parnet, 2004, p. 11).

Ao leitor de Maria Gabriela Llansol esta ideia é extremamente familiar. Com efeito, dificilmente encontraremos um outro autor em que a ideia de devir, nomeadamente o devir-animal, esteja tão presente e desempenhe um papel tão determinante.

É na obra de Maria Gabriela Llansol que a via indicada por Deleuze e Guattari se torna mais visível e posta em prática. Uma análise sistemática da obra de Llansol permitiria verificar, em toda a sua extensão, um modo inteiramente diferente da relação entre humanos e animais. Essa tarefa está já notavelmente realizada no trabalho de Lígia Bernardino *Limiares do humano. Estudos sobre Jorge de Sena, Maria Gabriela Llansol e Gonçalo M. Tavares*. Assim, limitar-me-ei a uma brevíssima referência.

O tema está disperso por toda a obra, mas o texto *Amar um cão* é paradigmático. Ele narra a vinda e a saída da existência de Jade, o cão de Gabriela que surge em muitos passos da obra, e põe a claro um tipo radicalmente novo de relação entre animal e humano.

Em *Amar um cão*, o humano entra no mundo animal e o cão Jade entra no mundo humano pela aprendizagem da leitura. Há, pois, uma dupla desterritorialização, um duplo devir. Vejam-se estas duas breves passagens: “Entras no reino em que sou cão” (Llansol, 2008, p. 11), e “Jade, partindo a trela pediu-me que lhe falasse ininterruptamente para ele aprender a ler” (Llansol, 2008, p. 14).

Jade parte a trela. É o seu gesto de ruptura com o lugar comum a que a trela o aprisiona símbolo da dependência e servidão. Ao parti-la, Jade, pode começar a ler, pode devir-humano, ao mesmo tempo que o humano devemção, coincidindo estes dois movimento na *aliança*.

É esta relação de *alma crescendo* que se estabelece entre nós; é esta relação, fora da luz comum, que estabelece as diferenças que desempenham o papel de elementos perturbadores nos *hábitos de servir os afectos* (Llansol, 2008, p. 20).

Assim, sem que nenhum se torne o outro, os limites que os separam tornam-se fluídos. O que é ultrapassado é a *filiação* como dizem Deleuze e Guattari:

se a evolução compreende verdadeiros devires, é no vasto domínio das *simbioses* que põem em jogo seres de escalas e reinos completamente diferentes, sem nenhuma filiação possível. (1980:305).

Em Llansol há a necessidade de anular o modo humano de compreender para aceder à compreensão dos outros seres, sejam cães, sejam lobos<sup>11</sup> sejam gatos.<sup>12</sup>

O que resta da diferença entre humano e animal não é mais do que o “plano de construção”.<sup>13</sup> Ou seja, não existe nenhuma diferença essencial, mas apenas funcional.

Este movimento de aproximação do animal nasce, em Llansol, da consciência do papel maléfico do poder, e da consequente rebeldia.

Como escreve Lígia Bernardino, “Na obra de Maria Gabriela Llansol delinea-se uma desilusão face ao mundo humano” (Bernardino, 2014, p. 176). A obra de Llansol narra as dificuldades de todos os que se opuseram ao poder, de todos os que pretenderam aceder à liberdade e à verdade:

Amanhã outro dia começava de toda a parte viriam notícias de loucura e de guerra; homens estranhos tomavam o poder e eram imitados (Llansol, 2001, p. 39).

Ao mesmo tempo há a crença de que “Eles, os animais, haviam de vir” (Llansol, 2001, p. 20); essa vinda é aguardada por aqueles que, pela mística e pela rebeldia, se desligaram do poder.

---

<sup>11</sup> “Os lobos que nasceram com o Eufrates uivam à beira do abismo e eu, para ouvi-los com a maior exactidão possível, procuro afastar-me do meu entendimento humano.” (*Na casa em Julho e Agosto*, p. 100).

<sup>12</sup> “Agora, os gatos miam no jardim e eu, para ouvi-los com a maior exactidão possível, procuro anular o meu entendimento humano.” (*Um Arco Singular. Livro de horas II*, p. 185).

<sup>13</sup> Referindo-se a Jade e às árvores, escreve Llansol: “o mais óbvio é não podermos ser amantes (...) dado termos planos de construção diferentes” e umas linhas adiante: “e, no entanto, amamo-nos” (*Onde vais drama-poesia*, p. 178).

Por fim, podemos dizer que a escrita de Llansol constitui uma resposta objectiva à questão colocada por Deleuze quando este se pergunta “La honte d’être un homme, y a-t-il une meilleur raison d’écrire?” (Deleuze, 1993, p. 11).

## 16. Xamanismo e totemismo

Este outro modo de pensar a relação entre o humano e o animal não é inteiramente novo. No essencial, ele opõe-se ao modelo que nasceu com a ruptura entre o homem e a natureza. Antes dessa ruptura, existia, por parte do humano, um respeito pelo animal que não deixa de estar, de algum modo, ligado ao fascínio provocado pela animalidade. Os fenómenos xamânicos exprimem exactamente esse respeito.

No xamanismo, o poder de um homem reside no seu animal totem. O poder do homem origina-se no mundo natural.

Xamanismo e totemismo são reminiscências de um estágio humano muito próximo da natureza, em que o cultural, fundamentalmente sob a forma de religioso, era uma tentativa de ligação ao natural e não uma ruptura com ele. Veja-se o que escreve Mircea Eliade:

Por um lado, os animais estão carregados de um simbolismo e de uma mitologia muito importantes para a vida religiosa; por conseguinte, comunicar com os animais, falar a sua língua, tornar-se seu amigo e senhor, equivale a apropriar-se de uma vida espiritual muito mais rica do que a vida simplesmente humana do comum dos mortais. Por outro lado, os animais possuem, aos olhos do ‘primitivo’, um prestígio considerável: eles conhecem os segredos da vida e da Natureza, eles conhecem mesmo o segredo da longevidade e da imortalidade. Reintegrando a condição animal, o xamã participa nos seus segredos e goza da sua vida plena (...) a amizade com os animais e o conhecimento da sua língua representa um síndrome paradisíaco. *In illo tempore*, antes da queda, esta amizade era constitutiva da condição humana primordial. (Eliade, 1972, pp. 82-3).

O xamanismo é próprio de uma ordem que permite ainda algumas confluências, em que a posição do humano não está ainda completamente fechado sobre si mesmo, onde há ainda alguma abertura.

Essa abertura sobrevive numa espécie de círculo onde o fenómeno xamânico pode ter lugar.

O fechamento completo ocorre mais tarde, sobretudo com a criação da cidade, do excedente, do poder e da tecnologia. Na urbe não há já lugar para o homem-animal, só para o homem-cidadão que rompeu todas as ligações com a natureza e criou a teia em que vive.

## Bibliografia

Agamben, Giorgio, *O aberto. O homem e o animal*. Tradução de André Dias e Ana Bigotte Vieira, Lisboa: Edições 70, 2011

Almeida, Cleber Ranieri Ribas de, "A biofilosofia dos graus do orgânico: Arnold Gehlen e a ontologia de Nicolai Hartmann", disponível em <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/problemata/article/view/27499>

Cohen, Carl, "Os animais têm direitos?", in Pedro Galvão (organização e tradução), *Os animais têm direitos?*, Lisboa: Dinalivro, 2010

Bataille, Georges, *Théorie de la religion*. Paris: Gallimard, 1974 (Existe tradução portuguesa de Filipe Jarro, Lisboa: Letra Livre, 2020)

Bernardino, Lígia Maria Pinto, *Limiares do Humano. Estudo sobre Jorge de Sena, Maria Gabriela Llansol e Gonçalo M. Tavares*. Tese de doutoramento. Porto: Faculdade de Letras do Porto, 2014 (disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/75492>)

Deleuze, Gilles, e Claire Parnet, *Diálogos*, tradução de José Gabriel Cunha, Lisboa: Relógio D'Água, 2004

Deleuze, Gilles, *Critique et clinique*, Paris: Minuit, 1993

Deleuze, Gilles e Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux*. Paris: Minuit, 1980

Derrida, Jacques, *De l'ésprit*, in *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*, Paris: Flammarion, 1990

Derrida, Jacques, *O animal que logo sou*, tradução brasileira de Fábio Landa, São Paulo: Unesp, 2002

Descartes, *Discurso do método*, tradução, prefácio e notas de Newton de Macedo, Lisboa: Sá da Costa, 1973

Eliade Mircea, *Mythes, rêves et mystères*. Paris: Gallimard, 1972

Feher, Michel, *Conjurations de la violence. Introduction à la lecture de Georges Bataille*, Paris: PUF, 1981

Galvão, Pedro (org), *Os animais têm direitos?*, Lisboa: Dinalivro, 2010

Green, John, *Sobre humanos e outros animais*. Tradução de Miguel Serras Pereira, Lisboa: Lua de Papel, 2007

Heidegger, Martin, *Parmênides*, Tradução de Sérgio Mário Wrublewski, Petrópolis: Vozes, 2008

Heidegger, Martin, *Os conceitos fundamentais da Metafísica – Mundo; Finitude; Solidão*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

Heidegger, Martin, *Sobre o humanismo*, tradução de Emanuel Carneiro Leão, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967

Heidegger, Martin, *Caminhos da floresta*, Tradução dirigida por Irene Borges-Duarte, Lisboa: FCG, 2ª ed, 2012

Haenel Yannick, François Meyronnis, e Valentin Retz, *Tout est accompli*, Paris: Grasset, 2019

Kant, Immanuel, *Lecciones de Ética*. Tradução castelhana de Roberto Rodríguez Aramayo e Concha Roldan Panadero. Barcelona: Editorial Crítica, 1988

Llansol, Maria Gabriela, *Na casa em Julho e Agosto*, Porto: Afrontamento, 1984

Llansol, Maria Gabriela, *Onde vais drama-poesia?*, Lisboa: Relógio D'Água, 2000

Llansol, Maria Gabriela, *A restante vida*, Lisboa: Relógio D'Água, 2001

Llansol, Maria Gabriela, *Amar um cão*, in Augusto Joaquim e Maria Gabriela Llansol, *Desenhos a lápis com fala – Amar um cão*, Lisboa: Assírio & Alvim, 2008

Llansol, Maria Gabriela, *Um arco singular. Livro de horas II*, Lisboa: Assírio & Alvim, 2010

Mill, John Stuart, *Utilitarismo*, tradução de Eduardo Rogado Dias, Coimbra: Atlântida, 2ª ed, 1956

Montaigne, Michel de, “Apologia de Raymond Sebond”, in *Essais, II – 12*. Disponível em <https://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/montaigne/>

Rilke, Rainer Maria, *As elegias de Duíno e Sonetos a Orfeu*. Tradução de Paulo Quintela, Porto: Inova, s/d

Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires: Losada, 1970

Singer, Peter, *Ética prática*, tradução de Álvaro Augusto Fernandes, Lisboa: Gradiva, 2ª ed, 2002

Strauss, Claude Levi, *Totemismo hoje*, tradução de Malcom Bruce Corrie, Petrópolis: Editora Vozes, 1975

Thom, René, *Modèles mathématiques de la morphogenèse*, Paris: UGE-10/18, 1974

Uexkull, Jacob von, *Dos animais e dos homens*, Lisboa: Livros do Brasil, s/d