

# ENTRE O CÃO E O LOBO: A METÁFORA ANIMAL NA GESTÃO DO DESEJO EM A REPÚBLICA

## BETWEEN THE DOG AND THE WOLF: ANIMAL METAPHOR AND DESIRE IN PLATO'S REPUBLIC

Maurício Sérgio Borba Costa Filho<sup>1</sup>

**Resumo:** No presente ensaio propomos uma leitura das imagens do *tirano-lobo* (566a), presente no Livro VIII de *A República*, e do guardião idealizado à semelhança do *cão de raça* (375e, 376a), presente no Livro II, como metáforas fundamentais na compreensão do projeto ético-político platônico.

**Palavras-Chave:** Platão. *A República*. Animalidade. Tirania. Desejo.

**Abstract:** In this essay we present an interpretation of the metaphors of animality in Plato's *Republic* – the tyrant as *wolf* (566a, Book VIII) and the *watch-dog* as a model for the Guardian (375e, 376a, Book II) - as fundamental to the understanding of its ethical-political project.

**Keywords:** Plato. Republic. Animality. Tyranny. Desire.

“Os protetores são os piores tiranos”.  
(Lima Barreto, *Diário Íntimo*)

### 1. O cão de boa raça

Os animais não gozam de grande prestígio na história do pensamento ocidental. Não é novidade alguma a constatação de que nossa tradição intelectual se funda em uma postura marcadamente antropocêntrica. Dentro deste quadro, que já não é favorável a tudo que não seja humano, certos animais em especial parecem inspirar uma peculiar repulsa até mesmo em nomes comumente associados à rebelião contra esta problemática herança particular do humanismo. À guisa de exemplo (ilustrativo e um tanto simplificador, alerta-se), a despeito de seu riquíssimo bestiário e de eleger o animal como insígnia da sua insurgência contra a civilização (leia-se: degeneração), Nietzsche reserva duro juízo aos cães; do mesmo modo, Gilles Deleuze e Félix Guattari, apesar de formularem conceito importante aos discursos críticos do pensamento antropomorfizante e antropocêntrico - o *devenir-animal* -, lançam-se em um ataque irascível e irônico contra os animais ditos domésticos (e seus simpatizantes humanos).

---

<sup>1</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará - UFPA. E-mail: mauricioewf@gmail.com

O animal doméstico, entretanto, não está totalmente desamparado, abandonado à completa desvantagem e ao desprezo amargurado na imaginação filosófica: o cão, por exemplo, encontra seu elogio na história do pensamento filosófico. Em *A República*, Platão elege o cão como figura exemplar não apenas na constituição do homem que deverá pertencer àquela classe de indivíduos, os guardiões, encarregada de custodiar a cidade (375e), mas também a retoma quando pensa os desdobramentos de uma das questões principais relacionadas ao problema da justiça a nível coletivo – aquela da distribuição de funções -, ocasião em que se estabelece que, na constituição de uma cidade *justa*, a divisão equitativa de atribuições fundamentais (educação dos filhos, vigilância, caça, combate) entre os sexos deverá respeitar uma lógica do *natural* da vida em *comunidade* – como aquela que se observa entre os cães - de modo que homens e mulheres partilhariam de atribuições que em outros contextos seriam reservadas exclusivamente a indivíduos do sexo masculino (466d). Considerando-se a centralidade da figura do guardião (e de seu processo de educação e formação) no diálogo mais importante do *corpus* platônico e a centralidade da distribuição de funções para a conceptualização da própria questão maior de *A República*, percebe-se que este elogio não é fortuito e deve ser lido atentamente.

O cão, então, é tratado como um caso privilegiado na natureza, um animal que pode, como o homem, partilhar de uma “disposição” filosófica, pois que é capaz de balancear harmoniosamente os elementos constitutivos de sua alma: uma vez contida sua *fogosidade* por intermédio de sua disposição à *docilidade*, tem-se no cão um equilíbrio que demonstraria “a engenhosa conformação da sua natureza, que é verdadeiramente amiga do saber” (376b). O *cão de boa raça* funciona, assim, como uma imagem *exemplar*: portadora de um certo caráter que o torna modelo final para a ação e a conduta em uns dos pontos centrais da *paidéia* platônica, na qual o filósofo plasmou a incumbência, para formação de homens justos, de justamente “manejar as forças da alma que exprimem variados desejos e podem estar adequadas ou não umas às outras: a potência epitimética, a timocrática e a logística” (GAZOLLA, 2008, p. 88)<sup>2</sup>. É um *ser como*.

---

<sup>2</sup> A este respeito, lemos no passo 443d: “Na verdade, a justiça era qualquer coisa neste género, ao que parece, excepto que não diz respeito à atividade externa do homem, mas à interna, aquilo que é verdadeiramente ele e o que lhe pertence, sem consentir que qualquer das partes da alma se dedique a tarefas alheias nem que interfiram umas nas outras, mas depois de ter posto a sua casa em ordem no verdadeiro sentido, de ter autodomínio, de se organizar, de se tornar amigo de si mesmo, de ter reunido harmoniosamente três elementos diferentes, exactamente como se fossem três termos numa proporção

Em Platão, “não seria possível afirmar mais claramente que a política se deu como tarefa suprema, desde seus inícios, a arte da domesticação do animal humano” (ROMANDINI, 2012, p. 21): é nesta chave que pretendemos nos deter sobre duas das metáforas da animalidade em *A República*; guiados por essa sugestão, pretendemos capturar os cães e os lobos que atravessam o texto platônico - captura esta que, sendo de natureza hermenêutica, é já provisória, não-definitiva: almeja ser apenas momentaneamente *possível*.

Mas antes de seguirmos é necessário esclarecer em que sentido se dá a citada afirmação do filósofo argentino Fábian Ludueña Romandini. Em seu ensaio *A comunidade dos espectros: I. Antropotecnia*, Romandini questiona a presença de “uma certa dose de romantismo” em algumas formulações (sem dúvida sólidas e acertadas em muitos pontos, ressalta) de Hannah Arendt e de Michel Foucault correntes nos debates a propósito da biopolítica. A questão gira em torno da caracterização da “distinção férrea”, entre os gregos, de um mundo do *oikos* e um mundo da *polis*, incomunicáveis; distinção esta que também mobiliza um outro par de termos, aquele par que trata da *vida*: *zoé*, lido como mera existência fisiológica, compartilhada por todos os animais; e *bíos*, como vida qualificada por um predicativo de especialidade, aquela dos animais humanos, animais políticos. Tanto Arendt quanto Foucault identificariam como fenômeno particularmente *moderno* o deslocamento daquilo que estava delimitado à circunscrição do *oikos* (e domínio do *déspotes*), a *zoé*, ao centro do palco da *polis* (terreno por excelência da *bíos*). Desde meados da década de 1990, a filosofia contemporânea vê uma retomada e um intenso debate desta problemática a partir da publicação do primeiro volume da série *Homo Sacer* de Giorgio Agamben, que triangula o preâmbulo de seu projeto nas figuras de Aristóteles, Arendt e Foucault.

O argumento de Romandini é que esta distinção nunca foi exatamente tão férrea assim (sequer em Aristóteles)<sup>3</sup>, e que poderíamos confirmar isto voltando-nos não para textos obscuros da antiguidade, mas para os seus textos maiores e mais estudados até hoje. Romandini volta, assim, para Platão, detendo-se sobre o passo 264a do diálogo *O Político*:

---

musical, o mais baixo, o mais alto e o intermédio, e outros quaisquer que acaso existam de permeio, e de os ligar a todos, tornando-os, de muitos que eram, numa perfeita unidade, temperante e harmoniosa (...)

<sup>3</sup> Uma das críticas mais incisivas desta leitura de Aristóteles permanece, sem dúvida, a que Jacques Derrida dirige a Agamben em seu último seminário, intitulado *La bête et le souverain*: “*En vérité Agamben, ne renonçant à rien, comme l'inconscient, veut être deux fois le premier, le premier à voir ou à annoncer, et le premier à rappeler, il veut à la fois être le premier à annoncer une chose inouïe et nouvelle, ce qu'il appelle cet “événement décisif de la modernité” et [à la fois, donc] le premier à rappeler que, en fait, ça a toujours été comme ça, depuis des temps immémoriaux.* (2008, p. 439)

ESTRANGEIRO – Pois então, todo o gênero animal se dividia em animais domesticados ou selvagens. Dado que, se sua natureza admite domesticação, denomina-se-lhes mansos, e, se não a admite, selvagens.

SÓCRATES O JOVEM – Certo.

ESTRANGEIRO – Assim, a ciência que perseguimos sempre esteve e permanece ainda entre os animais mansos e é entre os que vivem em rebanho que devemos buscá-la. (PLATÃO *apud* ROMANDINI, 2012, p. 21)

Em seguida, lendo em conjunto os passos 261c-d, que delimitam a "ciência régia" (*tês basilikês epistémes*) como aquela que desde sempre exerceria seu poder entre os viventes (*zóois*), e o passo 266e, em que se enquadra, na divisão entre os animais, o homem (bípede nu) na mesma classe dos que "são todos voadores" (bípedes com penas), Romandini argumenta que o gesto platônico aqui, ao enfatizar a condição animal do homem, resulta em que a "política seja definida, para além da capacidade logológica do homem, como a arte do adestramento do animal humano por obra do pastor régio" (2012, p. 22).

Nossa intenção não é debater em que medida a crítica de Romandini é justa ou não, ou se sua interpretação seria a "mais correta". Gostaríamos apenas de nos valer de sua contribuição para pensar o recurso de Platão à imagem do cão como *modelo* para a classe mais privilegiada de guardiões e à imagem do lobo, seu contrário, a ser tratada a seguir, como o *equivalente* do homem tirano (que é também tiranizado), pois cremos que não são associações gratuitas, ornamentais ou desimportantes, mas, correndo reflexamente na estrutura do texto platônico, são reverberantes e sintetizam engenhosamente o percurso da economia do desejo de *A República*, que, sob este prisma, passa a ser lida como uma narrativa utópica e dinâmica de antropogênese, um ir e vir entre animalidade e humanidade.

## 2. O olhar do lobo

*"O latido passa das palavras "au, au" para as sílabas "a-i". Pela entonação, lembra vagamente um gemido."*  
(Mikhail Bulkágov)

Na variação de um mito contado pelos índios Machiguenga, povo nativo do sudeste do Peru, recontado por Eduardo Viveiros de Castro, um índio se perde no denso

labirinto da floresta amazônica. "Com fome, sozinho no mato, perdido há dias", ele finalmente se depara com uma aldeia – o que, naturalmente, é fonte de alívio, pela perspectiva de acolhimento e pela oportunidade de se alimentar:

Ele se defronta com uma aldeia bonita cheia de casas, cheia de uma gente bela e forte, toda pintada e emplumada, que lhe diz: "você está morrendo de fome, venha aqui, venha comer essa sopa de peixe que estamos preparando!". O índio senta, faminto, e lhe apresentam uma cabaça cheia de carne humana crua, boiando em uma sopa de sangue. Ele protesta horrorizado: "mas isso não é peixe!" — E os aldeões: "Como não? Claro que é sopa de peixe, coma à vontade". E então o pobre do índio diz para si mesmo: "Bem, se isso é peixe para essa gente, então essa gente não é humana..." É então que ele se dá conta de que está na aldeia das onças. (2014, p. 159)

A perplexidade em se deparar com gente que é gente porém não é humana parece ser compartilhada igualmente pelo Sócrates de Platão quando defrontado com uma figura que discursivamente corporifica a impetuosidade do *eros* tirânico - guardadas, é claro, as devidas e profundas diferenças de natureza ontológica por detrás do espanto experimentado pela personagem ameríndia, de um lado, e pela personagem platônica, de outro.

A introdução de Trasímaco no debate acerca da natureza e da utilidade da justiça é a introdução, desde o Livro I, da figura do tirano-lobo. Como sabemos, Trasímaco se lança em um virulento embate contra Sócrates na defesa de uma concepção de justiça resumida de largada como a "conveniência do mais forte" (338c). Em seu léxico tirânico, a conceituação defendida por Sócrates - a que inverte a definição formulando-a como conveniência do súdito, do mais fraco (347a) - não passaria de uma "sublime ingenuidade", enquanto que a injustiça – que se convencionaria associar ao "mau caráter" – é lida como "prudência" (348d).

Diferentemente de Gláucon, que a partir do Livro II fustiga Sócrates no intuito de continuar o debate até chegar à melhor resposta possível ao problema da justiça, aquela que "forneça a prova convincente, não de que a justiça é socialmente útil, mas de que constitui em si um bem como os da visão, do ouvido ou da inteligência, para a alma que a possui, e de que a injustiça é uma desgraça" (JAEGER, 2001, p.761) – ou seja, para deixar que a palavra respire, se desenvolva, e amadureça -, Trasímaco desde o início pretende dominar, sufocar, e interditar a palavra alheia: "tentara assenhorar-se da argumentação inúmeras vezes", até que, encontrando uma brecha no parlatório, "não mais ficou sossegado, mas, formando salto, lançou-se sobre nós como uma fera, para

nos dilacerar” (336b). Sua intervenção, então, é impetuosa e impositiva<sup>4</sup>, o que enfim causa o espanto de Sócrates, que por pouco não perde o domínio da palavra, perturbação característica do estar frente à frente com uma fera quando é esta quem lança o primeiro olhar: "Ao ouvir isto, fiquei estarecido; volvi os olhos na sua direção, atemorizado, e parece-me que, se eu não tivesse olhado para ele antes de ter ele olhado para mim, teria ficado sem voz" (336d)<sup>5</sup>.

Trasímaco é, assim, apresentado como “gente que não é humana”, como o representante de uma gente dominada pela fúria de desejos tais que "não se abstém do sangue dos da sua tribo" (556a) – como posteriormente leremos no Livro VIII, que retoma, na introdução do estudo do caráter do tirano, a imagem da animalidade no mito da metamorfose em lobo do homem que "provar vísceras humanas"<sup>6</sup>.

Se o Sócrates de Platão e o índio-gente-humana do mito dos Machiguenga ambos se espantam na presença de feras que provam do sangue e das vísceras humanas, aqui a semelhança se suspende: isso porque, se temos, de um lado, uma comunidade de onças que veem o que para nós – que não somos onça – seria uma porção de sangue humano não como sangue, mas como sopa de peixe (ou em outra variante, como cerveja de mandioca), na dinâmica peculiar do perspectivismo ameríndio, do outro temos já uma figura que age violentamente contra seus pares imediatos, com os da sua própria "tribo": "se para nós 'o homem é um lobo para o homem', para os índios é o lobo que pode ser um homem para o lobo – mas ainda assim o homem e o lobo não podem ser ambos ou homens, ou lobos ao mesmo tempo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 62).

---

<sup>4</sup> "Porque vos mostrais tão simplórios, cedendo alternadamente o lugar um a outro?" (336c) , “Mas, o que disseres, diz-mo clara e concisamente, pois, se te exprimires por meio de frivolidades desta ordem, não as aceitarei" (336d)

<sup>5</sup> A tradutora Maria Helena da Rocha Pereira anota a crença de que os antigos "quando encontravam um lobo, e a fera os via primeiro a eles, ficavam sem voz" (p.20), ecoada, por exemplo, nos versos da *Égloga IX das Bucólicas* de Virgílio: "Esqueço hoje a cantiga/ A Méris antes lobos avistaram". (2008, p. 177)

<sup>6</sup> "- Qual é pois o começo da transformação do protector em tirano? Não é evidente que é depois que o protector começa a fazer o mesmo que no mito que se conta acerca do templo de Zeus Liceio na Arcádia? - Que mito?

- Que quem provar vísceras humanas, cortadas aos bocados no meio das de outras vítimas, é forçoso que se transforme em lobo. Ou nunca ouviste esta história?

- Ouvi, sim.

- Porventura não é também assim que aquele que está à frente do povo e que, apanhando a multidão a obedecer-lhe, não se abstém do sangue dos da sua tribo, mas, devido a uma acusação injusta, como é habitual, leva-o a tribunal, manchando-se com um crime, ao fazer desaparecer a vida daquele homem, provando com a língua e a boca ímpias o sangue da família, e o exila e o mata, acenando com o cancelamento das dívidas e a distribuição das terras? Acaso para um homem assim não é forçoso, depois disso, e fatal, que pereça às mãos dos seus inimigos ou que se torne um tirano, transformando-se de homem em lobo?" (565d-566a)

A gravidade do estar fora de si pela influência tirânica de Eros - quando este submete a seu jugo as dimensões anímicas do homem que idealmente deveriam contê-la (ou seja, quando é a dimensão apetitiva do homem que *predomina predatoriamente*) - é tamanha, que não pode passar despercebida uma mudança de linguagem no tratamento das duas figuras animais antagônicas: se no Livro II o cão é uma imagem exemplar para o guardião isoladamente e, no Livro III, exemplar para a comunidade - um *deve ser como*, uma proposta de *como se* -, o lobo, prenunciado por Trasímaco no Livro I e que percorrerá os Livros VIII e IX, a partir do mito do Zeus Liceu, é uma figura mais radical, enformada na linguagem de um *dever*. É uma figura que devém do dilaceramento do corpo humano. O tirano é o lobo.

Quem tiraniza a si e aos outros, o "homem tirânico enlouquecido pelas paixões e por Eros" (578a), opera, como a interpelação violenta de Trasímaco bem ilustra, a redução convulsiva do *lógos* à *phoné*, da palavra à "mera voz" - é aquele que subtrai o que em nós possibilita, na célebre formulação aristotélica, os nossos juízos morais: "senão o conhecimento desenvolvido, pelo menos o sentimento obscuro do bem e do mal, do útil e do nocivo, do justo e do injusto (...)"<sup>7</sup>. Dominar a palavra alheia inspirado pela febre do frenesi erótico, aqui, não é mera falta de bons modos: é dissolver a *cidade da palavra* e fundar a *cidade de gemidos*: "achas que encontrarás em qualquer outra cidade mais gemidos, suspiros, lamentações e sofrimentos?", pergunta Sócrates (578a).

Neste sentido, desde uma perspectiva moderna, a utopia de *A República* parece um tanto estranha: isto porque seu desenho constitutivo está inscrito na dimensão de um rígido ordenamento formativo - que passou a ser lido como "domesticação", se tomarmos de empréstimo a caracterização de Romandini (a ecoar sem dúvida uma considerável produção interpretativa anterior) - o qual compreende não só a imaginação utópica de um Estado perfeito (utopia social) mas informa sobretudo a imaginação de um modelo ideal de homem (utopia pessoal).

O leitor contemporâneo provavelmente está mais familiarizado com a vista de outro horizonte utópico. Nossas utopias sociais estão, por diversos motivos de ordem histórica, intelectual e material, bem mais próximas do *trauma* do que da *conversão* ou da *elevação*: elas pressupõem um movimento globalizante que sobrepuje todo um determinado sistema de relações e instaure um novo modo de vida, algo que

---

<sup>7</sup> Distinção fundamental em Aristóteles: "Assim, o homem é um animal cívico, mais social do que as abelhas e outros animais que vivem juntos. A natureza, que nada faz em vão, concedeu apenas a ele o dom da palavra, que não devemos confundir com os sons da voz. (...) Este comércio da palavra é o laço de toda sociedade doméstica e civil (1991, p.4).

inevitavelmente abarcaria, em maior ou menor grau, *rompimento e violência* (destrutiva e criativa). Já nossas utopias pessoais estão bem mais relacionadas a um movimento de recuperação daquilo que o processo civilizatório nos teria interdito, algo como um movimento de contra-domesticação, que, se radical, resultaria no gozo da experiência da limiaridade. Já no plano da interação entre estas duas dimensões, a social e a pessoal, diferentemente de *A República*, onde há não só espelhamento – funcional e estrutural – mas a necessidade do aperfeiçoamento da utopia pessoal para que a social floresça, nosso horizonte de expectativa é o da não-reconciliação: a utopia pessoal é sempre *transgressão*, não importa o quão "ideal" seja a vida política em comum - seu modelo por excelência, como aponta de maneira sensível Bráulio Tavares na sua introdução ao *Novo Epicuro* de Edward Sellon, é a literatura erótica e pornográfica, que o escritor propõe classificar como subgênero da literatura utópica (2010, p. 9), pois que ela há uma demarcação irreduzível desta cisão.

Assim, não surpreende, por exemplo, que todas essas cifras das experiências do pensamento acerca da constituição do binômio homem/animal retornem – com valência invertida - de maneira obsessiva no terreno ético e estético das vanguardas artísticas europeias da primeira metade do século XX que, se processavam de maneiras diferentes os acontecimentos políticos da época, no fundo compartilhavam a mesma postura de pôr em evidência certas relações entre linguagem e violência<sup>8</sup> de modo a perturbar fortemente as convicções da herança humanista. Basta lembrar da reverberante presença da temática antropofágica nas práticas *dada*<sup>9</sup> e da centralidade da iconografia da animalidade no seio das inúmeras manifestações do surrealismo onde se pretendia, através da poética do sonho (via de acesso já sinalizada no Livro IX de *A República*, passos 571c – 572b), reencontrar o animal para operar uma transformação revolucionária, para percebermos que estes gestos e imagens-chave estão fortemente incrustados em nossa imaginação política.

---

<sup>8</sup> Agamben destaca que “não se compreende, em particular, o fundamento do tão discutido ostracismo imposto por Platão aos poetas se não se conecta com isso uma teoria das relações entre linguagem e violência” (2013, p. 21).

<sup>9</sup> Resumido com maestria por Benedito Nunes no ensaio *Oswald Canibal*.



### 3. O aguilhão da abelha

“Se o mel escorresse/ Da boca do tigre”  
(Hilda Hilst)

A Platão, diferentemente daqueles que imaginam os animais domésticos como "máquinas de docilidade" a esboçar e repetir mecanicamente sempre as mesmas reações de afeição e dependência para com os humanos, não passou despercebido um detalhe importante do comportamento dos cães. O Sócrates de Platão percebe que os cães em geral não possuem temperamento idêntico uns aos outros, e elege como modelo para os guardiões aqueles caninos dotados de um caráter específico (a que identifica como “de boa raça”) que em si mesmo – é importante que se note - é dual: são os que têm "como feio natural serem os mais mansos que é possível para com as pessoas da casa e conhecidas, mas o inverso para com os desconhecidos"(375e), o que “demonstra a engenhosa conformação da sua natureza, que é verdadeiramente amiga do saber" (376b).

Disso depreende-se que há uma combinatória de possibilidades quanto ao caráter canino: se o modelo de cão ideal é aquele que *harmoniza* sofisticadamente as suas duas tendências comportamentais, a agressiva e a dócil, e não uma ideia de *cão* uniforme e genérica, temos subentendidas outras duas imagens do cão em negativo: aquelas que não conseguem distinguir entre "os de sua casa" e os estrangeiros que representam uma ameaça externa. Uma tenderá à docilidade que não saberá reagir em tempo à violência, vendo a todos como *amigos*; a outra tenderá à agressividade e será sempre cruel aos olhos humanos, vendo a todos como *inimigos*: um autêntico lobo.

Não sendo uma fixidez pré-determinada (uma *estática*), mas antes uma complexa relação de harmonização de tendências antagônicas (uma *dinâmica*), a base determinante da metáfora do cão de boa raça, há sempre a possibilidade da reversão, da instauração do desequilíbrio. Bem percebida por Antonis Balasopoulos, essa precária linha que separa “cão e lobo, *thūmós* protetiva e destrutiva, amigos e inimigos, ameaças externas e internas, Guardiã e tirano" (2013, p. 19, tradução nossa), principal zona de tutela do governante, suscita uma pergunta final: será que a comunidade idealizada por Platão como contraponto à cidade governada pelo tirano-lobo, uma comunidade de guardiões-cães, manter-se-ia nobre, equilibrada, incorruptível por muito tempo?

Partilhando do mesmo discernimento platônico, nem todas as projeções do caráter canino em nossa cultura literária limitam estes animais à domesticidade e à

submissão totalizantes. Em *Um coração de cachorro*, por exemplo, Mikhail Bulgákov imagina de maneira não muito promissora a associação entre homem e cão. Levando-a ao extremo da literalidade, Bulgákov corporifica a projeção da imagem *humano-canino*, em uma novela cômica e terrível. Bolinha, um vira-lata que vagava moribundo pelas ruas de Moscou, aparentemente encontra a sorte grande na figura de Filipp Filíppovitch, um homem generoso de aspecto imponente, respeitado pelos porteiros (os inimigos maiores dos cães abandonados de Moscou), que lhe dá salame Cracóvia e o acolhe em seu apartamento. Todavia, esta generosidade depois se releva como interesse: Filíppovitch, professor renomado e intocável entre os bolcheviques apesar de seu anti-comunismo nada contido, submete Bolinha a um experimento aberrante<sup>10</sup>: são transplantados no animal uma glândula pituitária e testículos humanos, transformando o cão em um homem acabado. Na novela, a introdução deste material orgânico humano é como o ferrão da abelha<sup>11</sup> que soterra e corrompe por completo a boa natureza do cão, de modo que da associação não resulta um “homem-cão”, mas um autêntico *lobo*: um burocrata bruto, inescrupuloso, bêbado e “fanfarrão”. Entre Bolinha e Cérbero, o cão de guarda do Hades, que “saúda com o rabo (que é uma serpente) os que entram no inferno e devora os que procuram sair” (BORGES, 2007, p. 53) espreita sempre latente a possibilidade de uma reversão.

Aparentemente imaginar qualquer animal não humano muito próximo à nossa própria imagem resulta em um deslize que no final das contas diz muito mais sobre nós mesmos do que sobre os animais não humanos: o da inevitável e desmesurada entrega à violência arrebatadora do desejo – desejo ironicamente sempre humano, demasiadamente humano. Metafísicos, literatos, ou fisiólogos, quer se lancem simbólica ou literalmente em experimentos como os de Filíppovitch, “a conclusão que tiram dos corpos mutilados dos animais não se ajusta ao animal em liberdade, mas ao homem atual” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 201).

---

<sup>10</sup> Difícil não ver em Filíppovitch a imagem em negativo de *Monsieur Georges*, este sim figura de generosidade e acolhimento do animal não humano, do conto *Kaschtanka* de A. P. Tchekhov. De um lado, o homem da “ciência” que é antes o homem do status, do interesse inescrupuloso: um explorador-civilizado; do outro, o homem do entendimento, da compaixão e da empatia: um artista.

<sup>11</sup> “Última metáfora antes de ouvir, com uma Fedra consternada, a fala arrebatada de um Hipólito cego de ódio pela espécie feminina: Afrodite é uma abelha, em seu voo alado, produtora de mel, mas picando impiedosamente suas vítimas”(CALAME, 2013, XX).

## Referências

- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- AGAMBEN, G. *Homo Sacer. Edizione Integrale (1995-2015)*. Macerata: Edizioni Quodlibet, 2018.
- \_\_\_\_\_. *L'Aperto: l'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri editore, 2017.
- \_\_\_\_\_. *O homem sem conteúdo*. Tradução Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução (do francês) Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes Editora, 1991.
- BALASOPOULOS, A. Pigs in heaven? Utopia, Animality and Plato's *Huopolis*. In: *The Epistemology of Utopia: Rhetoric, Theory and Imagination*. BASTOS DA SILVA, Jorge (editor). Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013.
- BORGES, J. L. *O livro dos seres imaginários*. Tradução Heloisa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BULGÁKOV, M. *Um coração de cachorro e outras novelas*. Tradução Homero Freitas de Andrade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.
- CALAME, C. *Eros na Grécia Antiga*. Tradução Isa Etel Kopelman. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- DERRIDA, J. *Séminaire La bête et le souverain. Vol I (2001-2002)*. Paris: Éditions Galilée, 2008.
- GAZOLLA, R. *A tirania na República – o outro em si mesmo*. Revista Filosofia Univ. Costa Rica, XLVI (11/118), 87-93, 2008. Disponível em: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/download/7396/7067/>.
- JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. 4ª edição. Tradução Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- NUNES, B. *Oswald Canibal*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.
- PLATÃO. *A República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 4ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- ROMANDINI, F. L. *A comunidade dos espectros. I. Antropotecnia*. Tradução Alexandre Nodari e Leonardo d'Ávila de Oliveira. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2012.
- SELLON, E. *O novo Epicuro*. Tradução Beatriz Sidou. Introdução de Bráulio Tavares. São Paulo: Hedra, 2010.
- TCHEKOV, A. *Kashtanka*. In: *O beijo e outras histórias*. Tradução Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2006.
- VIRGÍLIO. *Bucólicas*. Tradução Odorico Mendes. Campinas: Ateliê Editorial e Editora da Unicamp, 2008.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Contra-antropologia, contra o Estado: uma entrevista com Eduardo Viveiros de Castro*. Entrevista realizada por Paulo Bull. Revista Habitus, vol. 12, n.2, 2014. Acessível em <https://revistas.ufjf.br/index.php/habitus/article/viewFile/11445/8395>.
- \_\_\_\_\_. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições, 2018.

Recebido em: 07/02/2019  
Aprovado em: 07/03/2019