

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MESTRADO

**A CONDIÇÃO ANIMAL NA FILOSOFIA
DE JACQUES DERRIDA**

KELLY CRISTINI ROCHA DA SILVA FERREIRA

**PROFESSOR DOUTOR ÁLVARO LUIZ MONTENEGRO VALLS
ORIENTADOR**

SÃO LEOPOLDO

2007

KELLY CRISTINI ROCHA DA SILVA FERREIRA

**A CONDIÇÃO ANIMAL NA FILOSOFIA
DE JACQUES DERRIDA**

Dissertação

Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Orientador: Professor Doutor Álvaro Luiz Montenegro Valls

São Leopoldo

2007

Ficha Catalográfica

F383c Ferreira, Kelly Cristini Rocha da Silva
**A condição animal na filosofia de Jacques Derrida / por
Kelly Cristini Rocha da Silva Ferreira. – 2007.**

105 f. ; 30cm.

Dissertação (mestrado) — Universidade do Vale do Rio dos
Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2007.

“Orientação: Prof. Dr. Álvaro Luiz Montenegro Valls,
Ciências Humanas”.

1. Filosofia – Derrida, Jacques. 2. Filosofia – Condição animal.
3. Filosofia – Amizade. 4. Filosofia – Justiça. I. Título.

CDU 1DERRIDA

Catálogo na Publicação:
Bibliotecária Camila Rodrigues Quaresma - CRB 10/1790

KELLY CRISTINI ROCHA DA SILVA FERREIRA

**A CONDIÇÃO ANIMAL NA FILOSOFIA
DE JACQUES DERRIDA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS como requisito parcial para a obtenção do título de mestre.

BANCA EXAMINADORA:

PROF.DR. ÁLVARO LUIZ MONTENEGRO VALLS (ORIENTADOR)

PROF. DR. ERNILDO STEIN

PROF. DR. MARCELO FERNANDES DE AQUINO

RESUMO

Neste estudo o que se pretende analisar são as possibilidades de debate acerca da condição animal a partir das reflexões levadas a efeito por Jacques Derrida. O texto é desenvolvido em cinco etapas. A primeira, dedicada à exposição da tese heideggeriana *o animal é pobre de mundo* – oportuna para a compreensão das reflexões posteriormente desenvolvidas por Derrida; a segunda, dedicada à apresentação, ainda ampla e genérica, da forma como Derrida desenvolveu suas reflexões a respeito da condição animal; na terceira, na quarta e na quinta etapas, assentadas já, nas duas anteriores, as bases para que se possa compreender, adequadamente, o pensamento de Derrida a respeito do tema, a condição animal é apresentada, respectivamente, à luz dos seguintes enfoques: o sujeito e o cálculo do sujeito, a amizade e as políticas de amizade, a justiça e a hospitalidade. Os trabalhos de Derrida de presença mais marcante neste estudo são: *O animal que logo sou, E digo que o animal respondeu?*, conferências proferidas no colóquio realizado em sua homenagem intitulado *O animal autobiográfico*; *É preciso comer bem, ou o cálculo do sujeito?*, entrevista conduzida por Jean-luc Nancy; *Políticas de Amizade*, seminário conduzido em 1988-1989; *O ouvido de Heidegger*, conferência proferida em 1989; *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, conferência proferida também em 1989; *Violência contra os animais*, entrevista concedida a Elisabeth Roudinesco. Ao longo do texto, para destacar aspectos importantes, ou para oferecer contrapontos às reflexões de Derrida, são convocados ao debate, entre outros, Aristóteles, Michel de Montaigne, Carl Schmitt, Martin Heidegger, Theodor Adorno, Jacques Lacan, Emmanuel Lévinas e Peter Singer.

Palavras-chave: Derrida, animais, amizade, justiça, hospitalidade.

ABSTRACT

This work intends to analyse issues of discussion concerning to the animal condition, considering reflections brought to the light by Jacques Derrida. The text is developed in five steps. The first one is dedicated to the exposition of the heideggerian thesis *animal is poor of world* – that fits to the context in terms of comprehending reflections developed later by Derrida; the second one deals with the presentation, in a wide and generic way, the form as Derrida developed his reflections concerning to the animal condition. In the third, fourth and in the fifth, these supported in the preceeding ones, is gave some bases to comprehend correctly and in a large scale Derrida's thought in relation to the theme. Animal condition is showed by the light of the following focuses, respectively: the subject and the calculation of the subject, friendship and the policies of friendship, justice and hospitality. The Derrida's works that have a very remarkable presence in this study are: *The Animal That Therefore I am, And say the animal responded?*, lectures gave in the colloquy made in his homage which is called *An Autobiographic Animal; Eating Well or the Calculation of the Subject*, interview made by Jean-Luc Nancy, *The Politics of the Friedship*, seminary gave in 1988-1989; *Heidegger's Ear*, lecture gave in 1989; *Force of the Law: The mystical foundations of authority*, lecture gave also in 1989; *Violence against Animals*, interview to Elisabeth Roudinesco. Along the text, in dettaching important issues or to offer some counterpoints to the Derrida's reflections, are evoked to the discussion, Aristotle, Michel de Montaigne, Carl Schmitt, Martin Heidegger, Teodor Adorno, Jacques Lacan, Emmanuel Lévinas and Peter Singer among others.

Keywords: Derrida, animals, friendship, justice, hospitality.

SIGLAS DAS OBRAS DE JACQUES DERRIDA

ADF	<i>Acabados. Discurso de Fráncfort</i>
ASV	<i>Acerca del antisemitismo venidero</i>
AEL	<i>Adeus a Emanuel Lévinas</i>
MB	<i>A mitologia branca</i>
AAR	<i>And say the animal responded?</i>
APO	<i>Aporias</i>
AUT	<i>Auto-imunidade, suicídios reais e simbólicos</i>
VF	<i>A voz e o fenômeno</i>
CSP	<i>Che cos'è la poesia?</i>
DM	<i>Dar la muerte</i>
ELF	<i>El lenguaje y las instituciones filosóficas</i>
OH	<i>El oído de Heidegger</i>
MO	<i>El monolingüismo del otro</i>
FORA	<i>Fora</i>
FDL	<i>Força de lei: o fundamento místico da autoridade</i>
GRA	<i>Gramatologia</i>
FBM	<i>“Il faut bien manger” ou le calcul du sujet</i>
MH	<i>La main de Heidegger</i>
NH	<i>Nada de hospitalidade, passo da hospitalidade</i>
ALS	<i>O animal que logo sou</i>
FH	<i>Os fins do homem</i>
QE	<i>Questão do estrangeiro: vinda do estrangeiro</i>
PA	<i>Políticas de amistad</i>
UG	<i>Ulises gramófono</i>
VCA	<i>Violencias contra los animales</i>

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	8
2 O ANIMAL POBRE DE MUNDO.....	13
3 O ANIMAL QUE LOGO SOU.....	25
4 O CÁLCULO DO SUJEITO	41
5 A AMIZADE E AS POLÍTICAS DE AMIZADE	55
6 A FORÇA DE LEI E A HOSPITALIDADE.....	73
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS	94
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	98

1 INTRODUÇÃO

“PROIBIDA A ENTRADA DE ANIMAIS”. Esse é um aviso com o qual todos estão familiarizados. Ele pode ser visto desde a entrada de tabernas e açougues até os portais de museus e universidades. Essa familiarização – que poderia ser dita também naturalização – não impede que se ponha a seguinte questão: Em quê, de fato, os leitores do aviso baseiam sua certeza – ou crença – de que o termo ANIMAIS não se aplica a eles?

A compreensão do aviso – que é também uma regra de proibição – pressupõe o domínio de pelo menos três conceitos: o de proibição, o de entrada e o de animais. Antes deles, ainda, pressuporia, talvez, também, o domínio do próprio conceito de conceito. Percebe-se, portanto, que um aviso de uso ordinário guarda uma questão que tem sido muito cara também à filosofia: a existência de um *próprio*, ou de um conjunto de *próprios* do homem: o conceito, a palavra, o *logos*, a história, o riso, o luto, a sepultura, a resposta, o dom, a nudez, a lágrima, a ferramenta, o tédio, a técnica, Deus, a morte, a metafísica.

E o que aconteceria se aquilo que nos previne de experienciar-nos como animais fosse uma ilusão? A taberna, sabe-se, é na fábula o local do delito e do engano. A ética, que simbolicamente preserva aquele mesmo aviso, poderia estar para a vida como a taberna está para a fábula?

O que é “humano”? O que é “animal”? Existe um “limite”? E em quanto isso tudo compromete ou deveria comprometer a ética, a política, o direito ou as idéias de amizade, de

justiça e de hospitalidade? De Aristóteles a Kant, de Heidegger a Lévinas, essas questões têm sido objeto de variadas e destoantes abordagens – geralmente subsumidas na questão “O que é o homem?”

No intervalo de todos os discursos sobre o homem, o animal e os respectivos limites interpõe-se o pensamento de Jacques Derrida, ensaiando uma dificuldade geralmente tangenciada pelo discurso filosófico: a dificuldade de conceber que, talvez, para muitas questões, as verdades e as certezas tenham que ceder espaço para a dúvida, as aporias e as antinomias.

A questão animal ocupa lugar de destaque – talvez central – na filosofia de Derrida. Essa face de seu pensamento, entretanto, não tem sido explorada com o vigor necessário quando em comparação com as reflexões de outros filósofos contemporâneos reconhecidamente engajados no debate a respeito da condição animal, como Peter Singer – utilitarista – e Tom Regan – que parte de Kant. As reflexões de Derrida afastam-se também desses modelos e apresentam novas perspectivas de debate para a condição animal.

Neste estudo, então, o que se pretende analisar são as possibilidades de debate acerca na condição animal a partir das reflexões desenvolvidas por Derrida.

O texto é desenvolvido em cinco etapas. A primeira, dedicada à exposição da conhecida tese heideggeriana *o animal é pobre de mundo* – nos limites do necessário para a compreensão das reflexões que, a partir dela, serão desenvolvidas por Derrida; a segunda, dedicada à apresentação, de forma ainda ampla e genérica, dos argumentos através dos quais Derrida desenvolveu suas reflexões a respeito da condição animal; na terceira, na quarta e na quinta etapas, assentadas já, nas duas anteriores, as bases para que se possa compreender, adequadamente, o pensamento de Derrida a respeito do tema, a condição animal é apresentada, respectivamente, à luz dos seguintes enfoques: o sujeito e o cálculo do sujeito, a amizade e as políticas de amizade, a justiça e a hospitalidade.

Para a adequada compreensão da forma como Derrida pensou a questão animal, a passagem prévia pela tese heideggeriana afigura-se particularmente oportuna. Tanto quanto em muitas outras questões, também nessa a presença de Heidegger – nem tanto como ponto de referência, mas geralmente como ponto de distanciamento – é marcante nas reflexões de Derrida. A tese *o animal é pobre de mundo* representa, na leitura de Derrida, em certa medida, a convergência de toda a tradição filosófica dos discursos a respeito do *próprio* do homem. Assim, a inclusão – e como ponto de partida – neste estudo, de um capítulo dedicado à exposição das idéias de Heidegger a respeito da pobreza do mundo animal, justifica-se pela própria importância que elas desempenharam nas reflexões que, posteriormente, viriam a ser desenvolvidas por Derrida.

Na apresentação do discurso heideggeriano sobre os animais, ocupa lugar de destaque o curso ministrado por Heidegger em Freiburg, nos anos de 1933-1934, intitulado *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. É nele que é exposta, pela primeira vez, a tese *o animal é pobre de mundo*. É nele, também, que a tese ganha seus maiores desdobramentos. Como, após as lições de 1933-1934, a tese *o animal é pobre de mundo* foi reclamada por Heidegger em outros seminários e ensaios, também eles são invocados, destacando-se *Carta sobre o humanismo* e *Parmênides*.

Compreendida de forma adequada à proposição de Heidegger, o capítulo seguinte permite já a exposição das linhas mestras do pensamento de Derrida a respeito da condição animal. Contextualiza-se o tema no corpo da filosofia de Derrida e anunciam-se algumas de suas principais teses – que Derrida prefere chamar de *hipóteses com vistas a teses* – a respeito da questão. Aqui, ocupa a posição central a conferência *O animal que logo sou*, proferida por Derrida em um colóquio dedicado à sua obra e sugestivamente intitulado, pelos organizadores, *O animal autobiográfico*. Como pontos de apoio, são expostas, também, as reflexões de Derrida externadas em outras conferências – principalmente a conferência *E digo*

que o animal respondeu?, também proferida no colóquio *O animal autobiográfico* –, textos e na entrevista *Violência contra os animais* – organizada e levada a efeito por Elisabeth Roudinesco.

O capítulo seguinte é dedicado ao exame do discurso desconstrutivo que Derrida endereçou à questão do sujeito e de como esse gesto desconstrutivo repercutiu nas suas reflexões a respeito da questão animal. Agora, o lugar de destaque é ocupado pela entrevista *É necessário comer bem, ou o cálculo do sujeito?*, conduzida por Jean-luc Nancy. Como sugere o título conferido à entrevista quando da sua publicação, além da questão do sujeito – e, talvez, em situação preferencial em relação a ela – também são analisadas algumas questões que se tornaram muito caras ao pensamento de Derrida: o que comer?, *Quem?* come *Quem?*, é possível comer o bem?, é preciso comer *o bem?*, é possível comer bem comendo *o bem?*

A seguir, passa-se à exposição das reflexões de Derrida a respeito da amizade e, mais precisamente, do que ele chama de *políticas de amizade* e de como essas *políticas de amizade* repercutem na questão animal. Disputam o lugar de destaque, agora, o seminário *Políticas de amizade*, conduzido por Derrida, em Paris, nos anos de 1988-1989, e a conferência *O ouvido de Heidegger*, proferida em Chicago, no ano de 1989. Tanto no seminário, quanto na conferência, a questão de fundo, para Derrida, diz respeito a como um conceito à primeira vista ingênuo, com aparências de uma aceitação universal e natural, degenera em *políticas de amizade*, com a corolária possibilidade de dar morte física ao inimigo – humano ou animal.

No passo seguinte e já esboçando o encaminhamento dos apontamentos finais de Derrida a respeito da questão animal, são expostas as suas reflexões a respeito da justiça – e da desconstrução como possibilidade de justiça – e da hospitalidade. Apresentam-se como elementos centrais de discussão, aqui, a conferência proferida por Derrida, intitulada *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, além de seminários e entrevistas que representam a última fase de sua filosofia e nos quais o discurso sobre a hospitalidade ganha vigor.

Ao longo do texto, para destacar aspectos importantes, ou para oferecer contrapontos às reflexões de Derrida, são convocados ao debate, entre outros, Aristóteles, Michel de Montaigne, Carl Schmitt, Theodor Adorno, Jacques Lacan, Emmanuel Lévinas e Peter Singer.

Com relação à exposição do pensamento de Heidegger, torna-se imprescindível, ainda, o seguinte esclarecimento: em todas as referências ao que Heidegger chamou *Dasein* manteve-se a formulação original do autor, em prejuízo das preferências de alguns tradutores por *Ser-aí* e por *Presença*.

Salienta-se, ainda, que nas citações dos textos da Derrida, as palavras Próximo e Outro foram sempre grafadas com a inicial maiúscula, não só em busca de uniformização mas também para destacar a importância que essas duas idéias desempenharam em suas reflexões.

Salienta-se, por fim, que as traduções de todos os textos em língua estrangeira citados ao longo do trabalho são de responsabilidade da autora.

2 O ANIMAL POBRE DE MUNDO

“Com todos os seus olhos, a criatura vê o aberto” (Rilke, 1972, p. 45). Assim inicia a *Oitava Elegia de Duíno*, de Rainer Maria Rilke. Da poética sentença de Rilke pode ser extraída questão filosófica? Para Heidegger, sim. E ela ocupará um espaço significativo em suas reflexões.

Em curso ministrado na Universidade de Freiburg, em 1929-30 – dedicado, basicamente, à análise do tédio profundo – Heidegger, para imprimir o ritmo adequado ao exame dessa tonalidade emotiva fundamental do *Dasein*, realiza uma investigação ampla da relação do animal com seu meio ambiente e do homem com o mundo.

A série de conferências de Heidegger teve como título *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Somente a partir da apropriação desses conceitos seria possível a compreensão do tédio profundo. E, dentre os três conceitos, o espaço central foi reservado ao conceito de mundo.

Para Heidegger, existem três vias para se chegar a uma resposta aceitável para a questão *O que é mundo?* A primeira passa pela “consideração historiográfica da história do conceito de mundo” (2003, p. 214); a segunda, pelo “desdobramento do conceito de mundo a partir da nossa compreensão cotidiana de mundo” (2003, p. 214); e, a terceira, “por uma consideração comparativa” (2003, p. 206).

Dentre essas três vias, Heidegger, nesse curso, optou pela terceira – diversamente da abordagem realizada em *Ser e tempo*, em que a via heideggeriana era a segunda.

Diferentemente do *caminho histórico* para a compreensão do conceito de mundo, procurei alcançar uma primeira caracterização do *fenômeno do mundo* em *Ser e tempo* através de uma interpretação do modo *como nos movimentamos de início e na maioria das vezes cotidianamente em nosso mundo*.(...) A partir dessa primeira caracterização do fenômeno do mundo e através dela, trata-se de avançar até a apresentação do conceito de mundo enquanto problema. Nunca me ocorreu, porém, querer afirmar e demonstrar, através dessa interpretação, que a essência do homem consiste em manusear colher e garfo e andar de trem.(...) Escolhemos, agora, muito mais, um *terceiro* caminho – o caminho de uma *consideração comparativa* (2003, p. 206).

Tendo optado pela via da consideração comparativa, Heidegger desenvolve toda a segunda parte do curso de 1929-1930 a partir de três teses fundamentais: *a pedra é sem mundo; o animal é pobre de mundo; o homem é formador de mundo*.

Dentre as três teses, a que recebe exame mais detalhado por parte de Heidegger é a segunda, justamente por ser a pobreza de mundo a questão original a partir da qual poderá ser estabelecida uma ontologia do animal, fundamental, no curso, para a definição de mundo na perspectiva do *Dasein*.

Para a compreensão da tese o *animal é pobre de mundo*, é preciso ter presente a conhecida rejeição de Heidegger à clássica definição do homem como *animal rationale*¹, explicitada desde *Ser e tempo* – “O *Dasein* não poderá ser determinado ontologicamente, tomando-o como vida, à qual se acrescente uma outra coisa” (2006b, p. 94). Na concepção heideggeriana, é preciso pensar de uma forma mais radical do que aquela adotada pelo modelo humanista – que, conforme ele expõe em *Carta sobre o humanismo*, não atribui à

¹ Para Heidegger não é suficiente que se compreenda o homem como um vivente que possui razão – ou linguagem; o homem não é determinável a partir de uma adição ao que é simplesmente vivente. Nas palavras de Peter Sloterdijk: “Para Heidegger, a questão sobre a essência do ser humano não entra no rumo certo até que nos afastemos da mais velha, mais obstinada e mais perniciososa das práticas da metafísica européia: definir o ser humano como *animal rationale*. Nessa interpretação da essência do homem, este continua a ser entendido como uma *animalitas* expandida por adições espirituais. Contra isso revolta-se a análise existencial-ontológica de Heidegger, pois, para ele, a essência do ser humano não pode jamais ser expressa em uma perspectiva zoológica ou biológica, mesmo que a ela se acresça regularmente um fator espiritual ou transcendente” (2000, p. 25).

humanitas valor suficientemente elevado – a relação entre o simplesmente vivente e o *Dasein*, única forma de impedir qualquer comunhão ontológica entre eles. Esta é para Heidegger, a questão decisiva.²

A análise filosófica que Heidegger faz da vida animal está orientada pelas investigações da biologia e da zoologia contemporâneas, de modo especial as de Jakob von Uexküll. Não que essas ciências naturais dêem o mote de sua análise filosófica e possam conferir a ela uma comprovação³, mas é necessário “uma determinada orientação pela zoologia e pela biologia em geral” (2003, p. 217). Trata-se de buscar uma apropriação das “mais recentes pesquisas biológicas com um olhar filosófico, para aí encontrar a ampla possibilidade de ilustração da tese o animal é pobre de mundo” (2003, p. 223).

A partir da leitura que faz de Uexküll – cujos experimentos são examinados ao longo do curso – Heidegger vai propor que, ao invés de viver em um meio ambiente, o animal vive em um *círculo desinibidor*. Nesse círculo, o animal “é envolvido pela compulsividade recíproca de suas pulsões” (2003, p. 286). Toda pulsão, esclarece ele, “é determinada em si através do ser impelida para outras” (2003, p. 286). A vida animal, assim, é um constante ser impelido de pulsão para pulsão. E a pulsão “retém e impele o animal para o interior de um círculo, por sobre o qual ele não pode saltar” (2003, p. 286). Em outras palavras: “O animal está encerrado em seu mundo ambiente, como em um tubo que não se amplia nem se estreita” (2003, p. 230).

O próprio animal delimita um círculo totalmente determinado de estimulabilidades possíveis, o que significa, antes de tudo, um círculo de desinibição possível. Todo animal envolve a si mesmo em um tal círculo.(...) Precisamos dizer mais

² É o que indica o fato de, ao autorizar a publicação, em 1975, do curso de 1929-1930, incluir na dedicatória a Eugen Fink a recordação de que ele havia, repetidas vezes, expressado o desejo de ver aquelas preleções publicadas antes de todas as outras. Para Giorgio Agamben, este é, “sem dúvida, um modo discreto de destacar a importância que ele mesmo, Heidegger, havia atribuído ao curso” (2005, p. 65).

³ A preocupação de Heidegger, aqui, é evitar o antropomorfismo, pois em “toda a história do problema da vida podemos observar que se tenta interpretar a vida, isto é, o modo de ser de animais e plantas, a partir dos homens” (2003, p. 222).

exatamente: a vida não é nada além da luta do animal com seu círculo. Através dessa luta ele é absorvido, sem jamais estar junto a si mesmo, em sentido próprio (2003, p. 294).

Envolvido pelo próprio círculo desinibidor, o animal heideggeriano não tem acesso ao mundo exterior. Esse estar encerrado não significa, esclarece Heidegger, possuir “interioridade, mas apenas o círculo da compulsão das pulsões” (2003, p. 292). O modo de ser próprio do animal, que define sua relação com o círculo desinibidor, é a *perturbação* – como “privação de toda e qualquer possibilidade de perceber algo enquanto algo” (2003, p. 284). A perturbação designa o modo de ser do animal. De acordo com esse modo de ser, é retirada do animal qualquer possibilidade de relacionar-se com um mundo – interior ou exterior. Para ilustrar a perturbação do animal em seu próprio círculo desinibidor, Heidegger recorre a um experimento de Uexküll, no qual uma abelha, uma vez tendo iniciado a sorver mel, não interrompe esse comportamento, mesmo após ter seu abdome seccionado. E conclui: “Isso mostra que a abelha não constata de maneira alguma o excesso de presença de mel e nem mesmo – que é menos compreensível – a falta de seu abdome” (2003, p. 277). A abelha de Heidegger, assim, está perturbada pela comida. Essa perturbação só é possível onde o que há é somente pulsão. Justamente “o aprisionamento pela comida impede que o animal se contraponha à comida” (2003, p. 278).

Portanto, a *perturbação do animal* diz: *privação de toda e qualquer possibilidade de perceber algo enquanto algo*; e, então: em meio a uma tal privação, um *ser absorvido por...* Com isso, a perturbação do animal designa um modo de ser. De acordo com esse modo de ser, em sua ligação com um outro, é retirada, ou, como também se diz em alemão, roubada do animal a possibilidade de relacionar-se e de ligar-se a este outro *enquanto* este ente e este ente em geral, *enquanto um* ente simplesmente dado, *enquanto* ente. E justamente porque é retirada do animal esta possibilidade de perceber isto ao que ele se liga enquanto algo, ele pode ser absorvido pelo outro dessa maneira pura e simples (2003, p. 284).

Com esse exemplo, Heidegger conclui o que havia dito poucas linhas antes: “a abelha está entregue ao sol e à duração do vôo em direção ao alimento, sem apreender algo

deste gênero enquanto tal e utilizá-lo enquanto apreendido para reflexões” (2003, p. 283). Tão ilustrativa quanto os exemplos envolvendo abelhas, porém mais conhecida, é a referência de Heidegger à cena do lagarto aquecendo-se sobre a rocha.

A rocha, sobre a qual o lagarto se deita, não está dada *enquanto* rocha para o lagarto, de tal modo que ele poderia perguntar por sua constituição mineralógica. O sol, sob o qual o lagarto se aquece, não está dado em verdade para ele *enquanto* sol, de tal modo que ele poderia colocar questões e mesmo dar respostas astrofísicas relacionadas com o sol.(...) Há uma certa tentação para afirmar: o que encontramos aí como rocha e sol são para o lagarto, justamente, coisas de lagarto. Quando dizemos que o lagarto está sobre a rocha, precisamos riscar a palavra “rocha” para indicar que isso sobre o que ele se encontra lhe é dado em verdade *de algum modo*, mas, não obstante, não é conhecido por ele *enquanto* rocha (2003, p. 229).

Estando pobre no mundo, o animal permite, inclusive, uma transposição para o seu interior – não, exatamente, como intropatia⁴, mas como o que Heidegger chama de *acompanhamento*. Para tanto, é suficiente “acompanhar o animal como ele ouve e vê, como ele ataca sua presa e se esquia de seus inimigos, como ele constrói seu ninho e coisas do gênero”⁵ (2003, p. 235).

O animal em relação ao qual é possível tal transposição não está aberto para o mundo. Esse não estar aberto não implica, obtempera Heidegger, exatamente, em um estar fechado. Isso porque, na perturbação, o ente não está nem aberto nem fechado ao animal. A

⁴ Heidegger destaca que a “intropatia [Einfühlung], a qual sustenta que, para chegarmos até o outro, precisamos nos sentir no outro, tornou-se o fio condutor de toda uma série de teorias fundamentalmente errôneas sobre a relação do homem com outros homens, e, em geral, com outros entes, teoria que só hoje começamos, lentamente, a superar” (2003, p. 234).

⁵ Antes de expor a possibilidade de transposição para o interior do animal Heidegger externou, mais uma vez, sua preocupação com o risco de incidir no antropomorfismo, ou seja, de “interpretar o animal a partir do homem” (2003, p. 232). Slavoj Žižek sustenta, entretanto, que essa preocupação não foi suficiente para evitar que Heidegger incidisse, de fato, no indesejável antropomorfismo: “O problema (de que Heidegger é muito consciente) é que a designação *pobre* inclui uma comparação implícita com os homens: o animal nos parece *pobre* em relação com o mundo somente quando pressupomos a presença dos homens como formadores de seu mundo. Em suma, essa determinação parece não definir o animal intrinsecamente, como é *em si*, sendo esta uma perspectiva antropomórfica, que pressupõe o homem como medida de todas as coisas” (2002, p. 114). No mesmo sentido o destaque de Matthew Calarco: “A possibilidade de transposição para o interior do animal e a respectiva interpretação é proposta por Heidegger a partir da utilização de medidas e padrões humanos” (2004, p. 22-23). Willian MacNeil, por sua vez, questiona a própria possibilidade do projeto heideggeriano: “Como poderemos saber alguma coisa sobre o ser do animal sem cair em um antropomorfismo? Não será nossa interpretação necessariamente antropocêntrica? Como nós saberemos como é o ser do animal? Qualquer conclusão nesse sentido poderá ser resultado de uma mera representação humana” (1999, p. 212-213).

perturbação em que o animal vive em seu círculo desinibidor lhe retira qualquer possibilidade de acesso ao aberto, sem que ele esteja, por isso, no fechado.

O ente *não* está *aberto* para o comportamento do animal, não está descerrado. No entanto, justamente por isso, ele não está *fechado*. A perturbação encontra-se para além desta possibilidade. Não podemos dizer: o ente está fechado para o animal. Isso só poderia acontecer se existisse alguma possibilidade de abertura, por menor que fosse. A perturbação do animal, porém, o coloca essencialmente fora da possibilidade de que o ente seja aberto para ele ou cerrado para ele. O fato de a perturbação ser essência da animalidade diz: *o animal não se encontra enquanto tal em meio a uma abertura do ente. Nem o seu assim chamado meio ambiente, nem ele mesmo estão abertos enquanto entes.*(...) Em função deste ser impelido a se modificar o animal encontra-se como que suspenso entre si mesmo e o meio ambiente, sem que um ou outro seja experimentado *enquanto tal*. A questão é que, enquanto privação da abertura, este não ter a abertura do ente implica ao mesmo tempo um *ser absorvido por...* (2003, p. 284).

Se o animal não está no aberto e, igualmente, não está exatamente fechado, teria ele uma ligação com o nada? Heidegger esclarece: “Não! Se ele não se liga, porém, ao nada, então ele sempre precisa se ligar a cada vez a algo que, de qualquer forma, precisa ser e é. Com certeza!” (2003, p. 289). Qual é, então, o estatuto ontológico do mundo do animal heideggeriano? É precisamente este estar aberto, mas sem estar desvelado. O ente está aberto para animal que, entretanto, não pode acessá-lo; está aberto em uma inacessibilidade e uma opacidade; em outras palavras: há abertura mas não há relação. É justamente essa abertura sem desvelamento que caracteriza a pobreza do mundo animal.⁶

O animal possui, em sua essência, este estar aberto. O estar aberto na perturbação é uma *posse essencial* do animal. Em função desta possibilidade, ele pode ser privado de, ser pobre, ser determinado em seu ser pela pobreza. Esta posse não é certamente *nenhuma posse de mundo*, mas sim o ser-absorvido no círculo de desinibição – *uma posse do elemento desinibidor*. (...) De acordo com isso, não há de maneira alguma no animal um-ter e não-ter-mundo. O que há é apenas *um não-ter-mundo em meio à posse da abertura do elemento desinibidor*. Por conseguinte, o não-ter- mundo não

⁶ Matthew Calarco aponta que “Heidegger contesta a clássica visão antropocêntrico-cristã na qual o ser humano é o centro de toda a criação, mas geralmente tem poucos problemas em reforçar a idéia de que o ser do animal pode ser explanado em termos negativos e oposicionais em comparação com o homem, a idéia que forma o dogma central da filosofia antropocentrista” (2004, p. 29). Assim, na leitura de Calarco, ao cabo de seu projeto, Heidegger conseguiu estabelecer apenas uma ontologia provisória da existência animal: “Com estas teses estabelecidas, para sua satisfação e com uma ontologia provisória da essência da vida animal, Heidegger retorna à sua questão original do ser pobre no mundo do animal” (2004, p. 25).

diz nenhum ter menos em comparação com o homem. Ao contrário, ele diz um não-ter absolutamente (2003, p. 309).

O animal, enquanto encerrado em seu círculo desinibidor e vivendo no modo de ser essencialmente perturbado, não pode atuar ou ter uma conduta, mas apenas comportar-se.

Em contraposição ao comportamento que tem lugar em meio à perturbação, nós denominamos *assumir uma atitude*, uma tal ligação totalmente dominada por este deixar-ser do ente enquanto ente. Mas toda e qualquer assunção de uma atitude só é possível na retenção e na contenção. E não há postura senão onde um ente possui o caráter de si próprio, ou, como também dizemos, de uma pessoa. Estes são já caracteres importantes do fenômeno do mundo: 1) a abertura do ente enquanto ente; 2) o “enquanto”; 3) a ligação com o ente enquanto o deixar e o não-deixar-se ser, o assumir uma atitude em relação a..., a postura e o caráter de si-próprio (ipseidade). Nada disso se encontra no animal e na vida em geral.(...) Onde quer que nos deparemos com esses caracteres, aí está o fenômeno do mundo (2003, p. 314).

O grande desafio das lições de 1929-1930, portanto, consiste em estabelecer a definição de aberto, o pano de fundo da análise heideggeriana do *Dasein* como ser-no-mundo – e a analítica da animalidade, conforme Heidegger esclarece, é exposta em razão da opção pela via comparativa. Nesse curso, Heidegger não faz qualquer referência ao poema de Rilke.

Em outro curso ministrado na Universidade de Freiburg, agora nos anos de 1942-1943 e no qual o foco central é o pensamento de Parmênides, Heidegger volta, incidentalmente, a analisar a questão do aberto. E agora, sim, a referência à *Oitava de Elegia de Duíno* é explícita. No poema de Rilke, quem vê o aberto e com todos os seus olhos é o animal. O homem não acessa o aberto, pois seus olhos foram postos de revés e vendados: “O que está além, pressentimos apenas na expressão do animal, pois desde a infância desviamos o olhar para trás e perdemos o espaço livre, esse espaço profundo que há na face do animal.” (Rilke, 1972, p. 45).

É justamente essa inversão hierárquica entre o homem e o animal que Heidegger põe em questão no curso sobre *Parmênides*.

A preocupação inicial de Heidegger é expor a distinção entre o que ele entende por aberto e o aberto de Rilke. Heidegger argumenta que aquilo que Rilke chama de aberto, “tem somente o som e a vocalização em comum com aquilo que o pensamento da essência de *alethéia* entende da palavra aberto” (1992, p. 152). A inversão proposta por Rilke, afirma Heidegger, é compatível com o *nonsense* poético. Para ele, o que está por trás da poesia de Rilke é o “espírito da filosofia de Schopenhauer, mediada por Nietzsche e por doutrinas da psicanálise, com acréscimos de cristianismo secularizado” (1992, p. 158). E sentencia: “Agora, nós poderíamos replicar que não estamos interessados em uma exploração da apologética cristã na poesia de Rilke. Também rejeitamos qualquer tentativa de aplicar à poesia a mensuração de uma via filosófica” (1992, p. 158).

Rilke, para Heidegger, “nada sabia sobre *alethéia*” (1992, p. 155). Por isso, que “permaneceu preso ao senso da metafísica moderna e à concepção do homem como *animal rationale*, o animal que calcula, planeja e representa” (1992, p. 156). Daí a necessidade de restituir ao pensamento do ser, pela filosofia, a noção exata do que é o aberto, pois “a ignorância de todas as leis do ser tem como conseqüência última uma assombrosa hominização da criatura, isto é, o animal, e uma correspondente animalização do homem” (1992, p. 152).

A partir de então, o curso sobre Parmênides recupera integralmente as concepções expostas em 1929-1930.

O animal está em relação com o ambiente em que encontra seu sustento, com seu território de caça e com um grupo de seus semelhantes, e o está de uma maneira diferente da pedra em relação ao terreno em que repousa. No círculo vital próprio da planta e do animal encontramos um movimento característico de uma excitabilidade com a qual o vivente é inquietado e se sente impulsionado a abrir-se no entorno da excitabilidade em razão da qual inclui algo alheio no âmbito de seu agitar-se. Mas nenhuma atividade, nem excitabilidade, da planta ou do animal, podem levar o vivente para o livre de uma maneira tal que o excitado possa em algum caso deixar ao excitante *ser* aquele que é enquanto excitante, por não falar daquele que é antes da excitação e sem a excitação. Plantas e animais são dependentes de algo exterior a eles, sem ver nunca de fora para dentro, quer dizer, sem nunca ver de fato seu ser

desvelado no livre do ser. A pedra, tanto quanto um avião, não pode nunca elevar-se jubilosa até o sol e mover-se como a cotovia, e, no entanto, tampouco a cotovia vê o aberto” (1992, p. 160).

A cotovia, no curso de 1942-1943, desempenha o papel que lagartos, abelhas e mariposas desempenharam no curso de 1929-1930⁷. Nenhum deles vê o aberto, pois estão encerrados no próprio círculo desinibidor. A cotovia que voa em direção ao sol não tem o sol enquanto sol; o lagarto deitado sob o sol e sobre a rocha, não tem o sol e a rocha enquanto entes.

Por nada saber de *alethéia*, Rilke incorreu no grande equívoco de não “tematizar, nem respeitar, o essencial limite do enigma do vivente (animal ou planta) e o enigma do que é histórico, isto é, o homem” (1992, p. 160). Com isso, não foi capaz de evitar o “constante perigo de uma ilimitada e infundada antropomorfização do animal, que põe, sem mais, este último, acima do homem” (1992, p. 161). O resultado desse equívoco, destaca Heidegger, é que o animal de Rilke apresenta-se, ao fim e ao cabo, como um “super-homem” (1992, p. 161).

Heidegger opõe-se ao animal como o super-homem que vê em Rilke. Desde o curso de 1929-1930, porém, Heidegger procura esclarecer que seu discurso sobre a pobreza do mundo animal não contém, em si, nenhum juízo de valor. Em suas palavras: “Por tudo o que foi dito torna-se evidente que, desde o princípio, o discurso da pobreza de mundo e da

⁷ Ao explicitar as razões que o levaram a escolher certas espécies de animais como exemplos para a exposição das teses do curso de 1929-1930, Heidegger arguiu, basicamente, razões metodológicas. Em suas palavras: “Para considerarmos agora a propriedade do comportamento, precisamos permanecer orientados metodologicamente para a presentificação de tais modos do comportar-se que, segundo o seu caráter interno contínuo, se encontram distante dos tipos de atitude que os animais superiores parecem mostrar em exata correspondência com a nossa assunção de uma atitude. É por isso que nos aproximaremos do comportamento das abelhas. Uma outra razão advém do fato de os insetos possuírem uma função insigne no interior da problemática da biologia” (2003, p. 276). Os exemplos eleitos por Heidegger, bem como as respectivas justificativas, não deixam, para Alasdair MacIntyre, de ser questionáveis. Segundo aponta MacIntyre, Heidegger “utiliza exemplos extraídos de uma grande variedade de animais distintos, tais como abelhas, mariposas caranguejos de água-doce, lagartos e pássaros. Não aparecem lobos, nem elefantes, tampouco gorilas, chimpanzés ou golfinhos, o que não deixa de ser significativo” (1999, p. 44). E conclui MacIntyre: “O erro de Heidegger consistiu em que, ao atribuir uma única condição ao conjunto dos animais não-humanos, perdeu de vista as diferenças fundamentais que existem entre eles” (1999, p. 48).

formação de mundo não deve ser tomado no sentido de uma ordem de valores depreciativa” (2003, p. 225). Tanto quanto é “um equívoco fundamental achar que amebas são animais mais imperfeitos do que elefantes e macacos, é problemática a própria questão de ser a essência do homem mais elevada ou não que a essência animal” (2003, p. 225).

A pobreza de mundo, então, não implica em juízo de valor depreciativo. Por viver em um mundo empobrecido, porém, a essência do animal é marcada pela melancolia. A “pobreza corresponde ao problema intrínseco da animalidade mesma” (2003, p. 313). É o que Heidegger propõe, socorrendo-se das palavras de Paulo:

Por fim, não se necessita primeiramente da crença cristã para compreender algo daquelas palavras que Paulo⁸ escreveu sobre o modo nostálgico com espreitam as criaturas e a criação, cujos caminhos se tornaram neste tempo, estreitos, tristes e laboriosos. Mas tampouco um pessimismo é necessário para podermos *desenvolver a pobreza de mundo do animal como um problema intrínseco à animalidade mesma*. (2003, p. 313).

Poucos anos depois do curso sobre Parmênides, em *Carta sobre o humanismo*, Heidegger retoma a análise da questão da animalidade. Quanto às proposições de fundo, a análise mantém coerência com as proposições dos cursos de 1929-1930 e 1942-1943. Agora, porém, o discurso torna-se mais contundente – na mesma proporção da agudização de suas críticas ao humanismo. Os animais, diz ele, “estão mergulhados, cada qual no seio de seu ambiente próprio, mas nunca estão inseridos livremente na clareira do ser – e só esta clareira é mundo” (1985, p. 50). Ou: “os seres vivos são como são, sem que, a partir do seu ser como tal, estejam postados na verdade do ser, guardando numa tal postura o desdobramento essencial do seu ser” (1985, p. 49).

Em *Carta sobre o humanismo*, a distância que separa o humano do animal não pode mais ser pensada apenas nos limites do discurso sobre pobreza de mundo e formação de

⁸ Referência de Heidegger a Romanos, 8,19: “Por isso, a criação aguarda ansiosamente a manifestação dos filhos de Deus”. Rm 8,19

mundo. Heidegger acrescenta, agora, a tese de que também o “corpo do homem é algo de essencialmente diferente de um organismo animal”⁹ (1985, p. 47).

Provavelmente causa-nos a máxima dificuldade, entre todos os entes que são, pensar o ser vivo, porque, por um lado, de certo modo, possui conosco o parentesco mais próximo, estando, contudo, por outro lado, ao mesmo tempo, separado por um abismo, da nossa essência ex-sistente. Em comparação pode até parecer-nos que a essência do divino nos é mais próxima, como o elemento estranho do ser vivo; próxima, quero dizer, numa distância essencial, que, enquanto distância, contudo é mais familiar para a nossa essência ex-sistente que o abissal parentesco corporal com o animal, quase inesgotável para o nosso pensamento (1985, p. 49).

A tese de que, inclusive no que diz respeito ao corpo, a essência do humano distingue-se da essência do animal é desenvolvida por Heidegger em sintonia com as críticas à concepção do homem como *animal rationale*. A idéia geral é a de que entre o homem e o animal não existe apenas uma diferença de gênero ou de espécie, mas sim uma diferença ontológica; o homem não pode ser pensado – e esse é o grande equívoco do humanismo – como um animal a que se acrescenta um dado cultural, histórico ou metafísico.

O núcleo do pensamento heideggeriano, assim, não pode abdicar do exame da questão animal. Embora o animal esteja a uma distância impensável do homem, é impossível para o pensamento de Heidegger desenvolver-se sem passar por essa questão. Não se pode chegar ao *Dasein* sem passar pelo animal. A pobreza do mundo animal – e a correspondente perturbação – desenvolvem a função estratégica de permitir a apreensão da humanidade do homem. Nas palavras de Heidegger: “A perturbação até aqui indicada como a essência da animalidade é o pano de fundo apropriado, sobre o qual a essência da humanidade pode ser destacada” (2003, p. 323).

⁹ Na leitura de Michel Haar, há, aqui, uma demonstração do “idealismo antifenomenológico – felizmente raro em Heidegger –, que nos aproxima duma essência de que estamos visivelmente distanciados e nos afasta duma essência que visivelmente somos” (1997, p. 125). Alasdair MacIntyre, por sua vez, situa a afirmação de Heidegger “na tradição dos filósofos analíticos” (1999, p. 45) e aponta nela a tentativa de “justificar a crença de que a racionalidade do ser humano enquanto ser pensante é, de algum modo, independente de sua animalidade” (1999, p. 5), subestimando a relevância que tem o “fato de que o corpo do ser humano é um corpo animal e que, ao menos no que se refere a esta vida, resulta certo que o ser humano não simplesmente tem um corpo, senão que é um corpo” (1999, p. 6).

Há entre o tédio profundo do *Dasein* e a perturbação do animal, uma espécie de aproximação, que permite uma análise comparativa.

Esta tonalidade afetiva [o tédio profundo] e tudo o que se encontra nela implicado tem de ser destacado em relação ao que afirmamos como essência da animalidade, em relação à perturbação. Este destaque se tornará para nós tanto mais decisivo, uma vez que justamente a essência da animalidade, a perturbação, aparentemente ganha a mais direta proximidade com o que caracterizamos como um traço do tédio profundo e que chamamos o *banimento* do *Dasein* no interior do ente na totalidade. Com certeza, mostrar-se-á que essa vizinhança mais imediata entre essas duas constituições essenciais é apenas ilusória, que entre elas reside um abismo, um abismo que não pode ser suplantado através de nenhuma mediação em um sentido qualquer. (...) Quando isso acontecer, a essência do mundo também se apresentará (2003, p. 324).

A compreensão do mundo do *Dasein* somente se torna possível através da experiência da proximidade extrema – embora ilusória – entre a perturbação e o tédio profundo. A diferença fundamental reside em que, ao passo em que o animal está definitivamente preso, em meio à perturbação, em seu círculo desinibidor, o *Dasein* pode assumir o tédio profundo e formar um mundo.¹⁰

¹⁰ Nesse sentido a leitura de Giorgio Agambem: “Evocar o aberto significa necessariamente evocar o não-desvelado, evocar a perturbação um instante antes de que se abra o mundo. O *Dasein* é essencialmente um animal que aprendeu a entediar-se, despertou de sua própria perturbação e à sua própria perturbação. Este despertar do vivente ao próprio ser perturbado, este abrir-se angustiado e decidido a um não-aberto, é o humano” (2005, p. 91).

3 O ANIMAL QUE LOGO SOU

A questão animal, desde os primeiros escritos de Jacques Derrida, mereceu apontamentos significativos, ainda quando o que estava em exame eram questões aparentemente dela independentes, tais como a linguagem, a ética, a política, o direito e a psicanálise. Com o passar do tempo, a temática animal foi consolidando-se como um dos temas de mais destaque nas reflexões do autor. Por conta desse crescente e explícito interesse de Derrida na questão animal, o terceiro colóquio de Cerisy dedicado à sua obra¹¹, realizado no ano de 1999, teve o tema como eixo principal, sob o título *O animal autobiográfico*.¹² Nesse colóquio, Derrida proferiu uma conferência de abertura, intitulada *O animal que logo sou* e coordenou quatro sessões de discussão, cujo tema foi sempre a questão animal, a partir de Descartes, Kant, Heidegger, Lévinas e Lacan.

¹¹ Os colóquios anteriores foram: *Os fins do homem*, em 1981 e *A passagem das fronteiras*, em 1994.

¹² Ao comentar a escolha do tema desse terceiro colóquio, Derrida destaca: “É apenas retroativamente e bastante perturbado que, relendo os títulos desses três encontros, percebi neles um certo ordenamento, como uma ordem preestabelecida, senão harmoniosa, uma máquina providencial, como diria Kant a respeito do animal, justamente, uma obscura previsão, o processo de uma cega porém segura prefiguração na configuração: um só e mesmo movimento de que desenharia buscando o seu fim” (ALS, p. 14). Pouco tempo depois do colóquio *O animal autobiográfico*, em uma entrevista com Elizabeth Roudinesco, publicada sob o título de *Violência contra os animais*, Derrida esclarece: “A questão do animal não é uma questão entre outras. Se a considero decisiva desde há muito tempo, em si mesmo e por seu valor estratégico, é porque, difícil e enigmática em si mesma, representa também o limite sobre o qual suscitam-se e determinam-se todas as outras grandes questões e todos os conceitos destinados a delimitar o ‘próprio do homem’, a essência e o porvir da humanidade, a ética, a política, o direito, os ‘direitos do homem’, o ‘crime contra a humanidade’, o ‘genocídio’, etc.”(VCA, p. 73-74).

Derrida inicia a conferência *O animal que logo sou* com uma pergunta: “Há muito tempo pode-se dizer que o animal nos olha?” (ALS, p. 15). A seguir, Derrida propõe a seguinte cena: encontrar-se ele nu diante de um gato. E fala da perturbação de encontrar-se nu diante do animal que olha e não se mexe, apenas observa. E destaca: “É como se eu tivesse vergonha, então, de estar nu diante do gato, mas também vergonha de ter vergonha” (ALS, p. 16)). A experiência de ver-se nu diante de um gato – “de um gato que observa de face, face a face” (ALS, p. 16) – perturba. Acontece, no face a face com o gato, com o animal, algo que não estava exatamente conforme o *script*, ou nas palavras de Derrida: “um lapso, uma queda, uma falha, uma falta, um sintoma (e sintoma quer dizer também a queda: o caso, o acontecimento infeliz, a coincidência, o fim do prazo, a má sorte)” (ALS, p. 16).

A nudez, segundo Derrida, sempre esteve implícita nos discursos a respeito do próprio do homem, ou dos próprios do homem – os discursos, geralmente, não se limitam a um só traço, compondo-se da justaposição de vários conceitos, que geralmente começam pelo “conceito de conceito” (ALS, p. 17) –, ainda que com o nome de “palavra, razão, *logos*, história, riso, luto, sepultura, dom” (ALS, p. 17). O animal não pode estar nu porque ele é nu. Por ser nu, ele não existe na nudez, não se sente nem se vê nu. O homem é o único a inventar uma vestimenta para ocultar o seu sexo. O animal permaneceria “tão alheio ao pudor quanto ao impudor e ao saber de si que isso implica” (ALS, p. 18). E aponta, então, Derrida:

O que é o pudor se só se pode ser pudico permanecendo impudico, e reciprocamente? O homem não seria nunca mais nu porque ele tem o sentido da nudez, ou seja, o pudor ou a vergonha. O animal estaria na não nudez porque nu, e o homem na nudez precisamente lá onde ele não é mais nu. Eis aí uma diferença, eis aí um tempo ou um contratempo entre duas nudezes sem nudez. Esse contratempo está apenas começando a nos incomodar no que diz respeito à ciência do bem e do mal (ALS, p. 18).

Mais que o próprio do homem, a nudez – esse poder estar nu que corresponde a não poder mais estar nu –, assinala, para Derrida, a possibilidade de identificação de duas categorias de discurso a respeito da questão animal: a primeira, corresponde a dos textos “assinados por pessoas que sem dúvida viram, observaram, analisaram, refletiram o animal, mas nunca se viram vistas pelo animal” (ALS, p. 32); a segunda, corresponde a dos textos “daqueles que confessam tomar para si a destinação que o animal lhes endereça, antes mesmo de terem o tempo e a possibilidade de se esquivar nus ou em roupão” (ALS, p. 34).

Dentre aqueles que viram o animal mas não se viram vistos por ele, Derrida situa “Descartes, Kant, Heidegger, Lacan e Lévinas [pois no interior desses discursos] o animal é feito um teorema, uma coisa vista mas que não vê” (ALS, p. 33). Os filósofos dessa configuração “não puderam ou não quiseram tirar nenhuma consequência sistemática do fato que um animal pudesse, encarando-os, olhá-los e sem palavras dirigir-se a eles” (ALS, 32); “não tomaram em consideração o fato que o que chamam animal pudesse olhá-los e dirigir-se a eles lá de baixo” (ALS, p. 32). Em suma: a experiência do animal que observa tanto foi negada, quanto desconhecida¹³.

É como se os homens desta configuração tivessem visto sem terem sido vistos, como se tivessem visto o animal sem terem sido vistos por ele, sem se terem visto vistos por ele: sem se terem visto vistos nus por alguém que, no fundo de uma vida dita animal, e não apenas pelo olhar, tê-los-ia obrigado a reconhecer, no momento da destinação, que isso tinha a ver com eles (ALS, p. 33).

Dentre aqueles que tomam para si o olhar endereçado pelo animal, Derrida situa, fundamentalmente, “os poetas e os profetas, em situação de poesia ou de profecia” (ALS, p.

¹³ Esse desconhecimento, em verdade, soa suspeito a Derrida: “Mas como eu não creio, afinal, que isso nunca tenha lhes ocorrido, nem que isso nunca se tenha de alguma maneira significado, figurado ou metonimizado, mais ou menos secretamente, no gesto de seus discursos, faltaria então decifrar o sintoma dessa degeneração. Esta não poderia representar uma degeneração entre outras. Ela institui o próprio do homem, a relação consigo de uma humanidade antes de mais nada preocupada com o seu próprio e ciumenta em relação a ele” (ALS, p. 34).

34). As referências de Derrida, aqui, são “Rainer Maria Rilke¹⁴, Charles Baudelaire¹⁵ e Martin Buber¹⁶” (ALS, p. 21). Derrida não indica, nessa categoria, “um representante estatutário, ou seja, um sujeito enquanto homem teórico, filosófico, jurídico” (ALS, p. 34). A sua própria filosofia é situada como não mais que uma perseguição “dos traços do completamente outro que chamam animal” (ALS, p. 34).

A nudez é o próprio do homem. Essa afirmação ou insinuação, que permeia o discurso filosófico, compõe para Derrida, ainda, uma outra questão – que inclusive se antepõe a ela: a questão da resposta. A resposta ao chamado do outro, ao apelo do outro e ao chamado do próprio nome. Não se pode falar da “animalidade do animal sem tratar da questão da resposta” (ALS, p. 63). Essa é a “questão da questão: se um animal (mas qual?) responde ao seu nome” (ALS, p. 27).

De Aristóteles a Lacan, passando por Descartes, Kant, Heidegger e Lévinas, a filosofia nega ao animal o poder da linguagem – e seus consectários: o poder de mentir, o poder de fingir, o poder de apagar os próprios traços. Para Derrida, por trás de todas essas negativas, o que está sendo negado ao animal, em última análise, é o poder de responder. O animal não responde; ele é o “único vivente que ficou sem resposta, sem palavra para responder” (ALS, p. 62).

¹⁴ Derrida chama atenção, especialmente, para o fato de *A pantera* começar por nomear o olhar. Eis as palavras de Rilke: “Varando a grade, a nada mais se agarra o olhar tomado dum torpor profundo: para ela é como se houvesse mil barras e, atrás dessas mil barras, nenhum mundo. Seu firme andar de passos gráceis, dentro dum círculo talvez muito apertado, é uma dança de força em cujo centro ergue-se um grande anseio atordado. De raro em raro só o véu das pupilas abre-se sem ruído – e deixa entrar a imagem, que sobe, pelas tranqüilas patas, ao coração, para aí ficar” (1953, p. 40).

¹⁵ Em Baudelaire, o destaque de Derrida é para o poema *O gato*, que além de nomear o olhar, faz referência a um dizer que não precisa de palavras. No texto de Baudelaire: “Essa voz, que se infiltra e afina/ Em meu recesso mais umbroso,/ Me enche qual verso numeroso/ E como um filtro me ilumina/ Os piores males ela embala/ E os êxtases todos oferta;/ Para enunciar a frase certa,/ Não é com palavras que fala/...Se neste gato que me é caro/ Como por ímãs atraídos,/ Os olhos ponho comovidos/ E ali comigo me deparo,/ Vejo aturdido a luz que lhe arde/ Nas pálidas pupilas ralas,/ Claros faróis, vivas opalas,/ Que me contemplam sem alarde” (1995, p. 143).

¹⁶ A referência, aqui, é a seguinte passagem de *Eu e tu*: “Olho às vezes nos olhos de um gato doméstico. O animal doméstico não recebeu algo de nós, como às vezes imaginamos, o dom do olhar verdadeiramente eloquente, mas somente a faculdade de não-lo endereçar. É incontestável que o olhar deste gato, iluminado pelo bafejo de meu olhar, de início me pergunta: É possível que tu te ocupes de mim? O que desejas realmente de mim é outra coisa do que simples passa-tempo? Interessas-te por mim? Existo para você, existo? O que vem de ti para mim? O que há em torno de mim? O que acontece? O que é isto?” (Buber, 1978, p. 111-112).

Embora os discursos sobre a incapacidade de resposta do animal sejam, normalmente, implícitos, por vezes a negativa é explícita. Nesse ponto, Derrida aponta o nome de Descartes. Para Derrida, o aspecto mais importante do animal-máquina de Descartes não é fato de que ele não possa sentir dor, mas sim a sua incapacidade para a resposta.¹⁷ E é essa questão, a resposta, a questão da réplica, que estabelece, na leitura de Derrida, “a hegemonia permanente do cartesianismo que domina o discurso e a prática do homem ou do humanismo moderno em relação ao animal” (AAR, p. 143).

No colóquio *O animal autobiográfico*, Derrida dedicou especial atenção a essa questão na sessão destinada ao exame do pensamento de Jacques Lacan – nas suas palavras, “um discurso quase literalmente cartesiano, sendo construído a partir do contraste entre reação e resposta, em conformidade com a oposição entre humano e animal e entre natureza e convenção (AAR, p. 125).¹⁸

A figura da presa é que, recorrentemente, caracteriza o animal em Lacan, que “insiste fortemente em dissociar a antropologia da zoologia. O homem é um animal falante; a besta é presa da linguagem, nela não havendo desejo ou inconsciente” (AAR, p.123).¹⁹ A tese de Lacan é clara: “o animal não tem inconsciente ou linguagem, exceto para efeito de uma ordem humana, por contágio, apropriação ou domesticação” (AAR, p. 123). O animal, então, não dá a palavra e não tem uma palavra, não se pode atribuir uma fala ao animal “exceto por

¹⁷ O que chama a atenção de Derrida é a seguinte passagem da *Parte V* do *Discurso do Método*: “...jamais poderiam utilizar palavras, nem outros sinais, arranjando-os, como fazemos para manifestar aos outros os nossos pensamentos. Pois pode-se muito bem imaginar que uma máquina seja feita de tal modo que articule palavras, e até que articule algumas a respeito das ações corporais que causem alguma mudança em seus órgãos: por exemplo, se a tocam num ponto, que indague o que se pretende dizer-lhe; se em outro, que grite que lhe causam mal, e coisas análogas; mas não que ela as arrume diferentemente, *para responder ao sentido* de tudo quanto se disser na sua presença, assim como podem fazer os homens mais embrutecidos” (Descartes, 2005, p. 82).

¹⁸ Nas palavras de Lacan: “Pois convém ponderar que não é apenas por uma assunção simbólica que a fala constitui o ser do sujeito, mas que, pela lei da aliança, na qual a ordem humana distingue-se da natureza, a fala determina, desde antes do nascimento, não apenas o *status* do sujeito, mas a vinda ao mundo de seu ser biológico” (1998, p. 356).

¹⁹ Nas palavras de Lacan: “O animal, ao ser acuado, consegue despistar, esboçando uma retirada que é um engodo. Isso pode chegar a ponto de sugerir na presa a nobreza de honrar o que há na caça esportiva. (1998, p. 822).

significado de uma projeção ou transferência antropomórfica” (AAR, p.132).²⁰ Ao animal Lacan somente concede “uma mensagem em código” (AAR, p. 122) – e código, aqui, na ordem da projeção e da transferência antropomórfica. E isso, Lacan o procura deixar claro ao afirmar que o animal é incapaz de fingir e de apagar os próprios rastros.²¹

Após fixar essas proposições, Lacan pode, inclusive, retomar, em sintonia com a tradição, a figura da crueldade inocente do animal²², da “criatura vivente para quem o demônio é estrangeiro, vivendo anteriormente à diferença entre o bem e o mal” (AAR, p. 132).

O animal não tem linguagem nem inconsciente, não apaga seus rastros, não finge fingir nem pode ser cruel; é, em suma, nas palavras de Derrida, a “hebetude muda” (ALS, p. 41), que não responde ao chamado do outro, nem a si mesmo.

A hegemonia do discurso cartesiano sobre o animal expandiu seus efeitos para além da filosofia. Para Derrida, a presença do pensamento de Descartes é marcante também na

²⁰ Conforme Lacan: “No tempo propedêutico, podemos ilustrar o efeito de enunciação perguntando ao aluno se ele imagina o inconsciente no animal, a não ser por algum efeito de linguagem, e da linguagem humana. Se ele admitir, com efeito, que essa é realmente a condição para que sequer possa pensar no assunto, vocês terão confirmado nele a clivagem das idéias de inconsciente e instinto” (1998, p. 848).

²¹ Nas palavras de Lacan: “Mas o animal não finge fingir. Não deixa rastros cujo engodo consista em se fazer tomar por falsos sendo verdadeiros, isto é, quando são os que dariam a pista certa. Tampouco apaga seus rastros, o que já seria, para ele, fazer-se sujeito do significante” (1998, p. 822).

²² Nas palavras de Lacan: “Pois se o instinto significa efetivamente a incontestável animalidade do homem, não vemos porque esta seria mais dócil por estar encarnada em um ser racional. A forma do adágio *homo homini lupus* é enganosa quanto ao seu sentido, e Baltazar Gracian, num capítulo de seu *Criticón*, inventa uma fábula que mostra o que quer dizer a tradição moralista ao exprimir que a ferocidade do homem em relação ao seu semelhante ultrapassa tudo o que podem fazer os animais, e que, ante a ameaça que ela representa para a natureza inteira, os próprios carneiros recuam horrorizados. Mas essa própria crueldade implica a humanidade. É um semelhante que ela visa, mesmo num ser de outra espécie. Nenhuma experiência sondou mais que a do analista na vivência, a equivalência de que nos adverte o patético apelo do amor – é a ti mesmo que atinges – é a gélida dedução do espírito: é na luta mortal de puro prestígio que o homem se faz reconhecer pelo homem” (1998, p. 148-149).

literatura. Um dos mais fortes exemplos, destaca Derrida, é a obra de Lewis Carrol²³. Alice e seu discurso “bastante cartesiano” (ALS, p. 24) merecem, para ele, uma análise que transcende os limites da literatura infantil.

O gato que Alice encontra em *Através do Espelho*, por exemplo, é um gato que, fundamentalmente, não responde – ou, quando responde, responde sempre do mesmo modo.²⁴

Derrida propõe que é preciso evitar incorrer na precipitação de Alice. Antes de concluir se um gato responde ou não ou se ele responde sempre a mesma coisa, impor-se-ia a questão a respeito do que exatamente responder quer dizer.

O animal, o gato dito real enquanto animal, vocês podem lhe falar, ele não responde, não verdadeiramente, jamais, eis o que concluiu Alice. Exatamente como Descartes. A letra conta, é a questão do animal. A questão da resposta animal passa freqüentemente pelo que está em jogo numa letra, pela literalidade de uma palavra, por vezes, do que “palavra” quer dizer literalmente. (ALS, p. 24).

²³ Derrida lamenta não ter podido, ao longo de sua obra, expor considerações mais detalhadas a respeito da literatura de Lewis Carrol, acrescentando, entretanto, “que não é certo que eu já não o faça, apesar de tudo, em silêncio, inconscientemente ou sem vocês saberem. Não é seguro que eu já não tenha feito quando um dia, há cerca de dez anos, dei a palavra ou dei lugar a um pequeno ouriço, um bebê ouriço, talvez, diante da questão *O que é poesia?*” (ALS, p. 22). A indicação de Derrida parece estar correta, conforme evidenciam as seguintes passagens de *O que é poesia*, texto em que compara a poesia a um ouriço: “Para responder à questão o que é poesia é preciso saber renunciar ao saber” (CSP, p. 303); “O poético, dizem-se, será esse que tu desejares aprender, mas do Outro, graças ao Outro e sob o ditado: desregular a memória” (CSP, p. 304); “Esta coisa que há um tempo expõe seu pescoço à morte e se protege – numa palavra, se dirige, se retira do ouriço, como no seu próprio caminho, um animal encapsulado em uma esfera. Alguém quererá prendê-lo em suas mãos, o aprender e o compreender, o guardar para si, junto de si” (CSP, p. 305); “Tu quererás reter de cor uma forma absolutamente única, um evento cuja singularidade intangível não separa mais o idealismo, o senso ideal, como se diz do corpo e da letra. O desejo desta não-separação absoluta, o não-absoluto absoluto. Então aí tu respiras a origem do poético. Donde a resistência infinita à transferência da letra que o animal, em seu nome, reclama, contudo. É a angústia do ouriço” (CSP, p. 306); “Haverá falha em desregular a memória, desarmar a cultura, saber esquecer o saber, incendiar a biblioteca dos poéticos. Tu deves comemorar a amnésia, a selvageria, ver a bobagem do *de cor*: o ouriço” (CSP, p. 306); “Nada de poema sem acidente, nada de poema que não se obra como um ofensa, mas que, também, não se sabe ofensivo. O poema ecoa a benção vinda do Outro. Sobretudo é preciso não deixar o ouriço ser conduzido ao circo” (CSP, p. 307).

²⁴ Nas palavras de Alice: “Os gatinhos tem o hábito muito inconveniente de *sempre* ronronar, seja o que for que se lhes diga. Se ao menos ronronassem para dizer sim e miassem para dizer não, ou alguma regra deste gênero, seria possível manter uma conversa! Mas como se *pode* conversar com uma pessoa se ela diz *sempre* a mesma coisa?” (Carrol, 2002, p.263).

Derrida chama a atenção para o fato da credulidade de Alice em que pudesse discernir ou decidir, no próprio homem, a diferença entre um sim e um não. A referência, aqui, é o capítulo VI de *Alice no país das maravilhas*, quando Alice encontra o Gato de Cheshire. Nesse encontro, Alice e o Gato envolvem-se em uma discussão a respeito do sentido das palavras e, ao final, chegam ao impasse a respeito do que o próprio vocábulo “palavra” pode querer dizer.²⁵ Justamente essa falta de entendimento sobre o sentido das palavras, inclusive sobre o sentido do vocábulo “resposta” é, para Derrida, o que estaria por merecer “uma longa reflexão” (ALS, p. 25).

Derrida aponta que uma pista para a superação desse conflito lingüístico pode ser encontrada na própria literatura de Carrol, mais precisamente no capítulo VIII de *Alice no país das maravilhas*, quando Alice participa do jogo de croqué da Rainha de Copas. No jogo, as bolas eram ouriços vivos e os tacos eram flamingos.²⁶ Para Derrida, o aspecto mais significativo dessa seqüência é fato de que, quando Alice se preparava para bater no ouriço com o flamingo que ela tinha nos braços, “esse se virava então para olhá-la na face”²⁷ (ALS, p. 23). E eis aqui, para Derrida, a questão: é possível estar face a face com um animal?

Como pode um animal olhar alguém na face? Essa será uma de nossas preocupações. Nós seremos tanto mais atraídos para o *Outro lado do espelho*, visto que teremos de tratar de uma espécie de *estádio do espelho* – e de lhe propor algumas questões do ponto de vista do animal, precisamente. Pois tudo o que me preparo para confiar a vocês tem a ver sem dúvida com o pedir a vocês que me

²⁵ No texto de Lewis Carrol: “Somos todos loucos por aqui. Eu sou louco, você é louca, disse o Gato. Como sabe que eu sou louca?, perguntou Alice. Só pode ser respondeu o Gato. E como você sabe que você é louco?, perguntou Alice. Pois bem, continuou o Gato, você sabe, um cachorro rosna quando está zangado e abana a cauda quando está contente. Ora, eu rosno quando estou contente e abano a cauda quando estou zangado. Chamo isso de ronronar, não rosna, disse Alice. Ora, chame como quiser, disse o Gato. Vai jogar croqué com a Rainha hoje?” (Carrol, 2002, p. 63).

²⁶ No texto de Carrol: “Alice pensou que nunca vira um campo de croqué tão curioso na sua vida; era cheio de saliências e buracos; as bolas eram ouriços vivos, os malhos eram flamingos vivos, e os soldados tinham de se dobrar e se equilibrar entre mãos e pés para formar arcos” (2002, p. 82). Quando ia tentar de novo, era exasperante constatar que o ouriço se desenroscava e estava se arrastando para longe (Carrol, 2002, p.83).

²⁷ “A maior dificuldade, Alice achou a princípio, era manobrar seu flamingo; conseguiu aninhar o corpo dele bastante confortavelmente debaixo do braço, com as pernas penduradas para fora, mas, a maioria das vezes, justamente quando tinha de conseguido fazê-lo retesar bem o pescoço e ia dar uma tacada no ouriço com a cabeça dele, ele se revirava todo e a fitava com uma expressão tão perplexa que ela não conseguia deixar de cair na gargalhada” (Carrol, 2002, p.82).

respondam, vocês, a mim, que me respondam a respeito do que quer dizer *responder* (ALS, p. 23).

Para toda a tradição do pensamento – à exceção de Michel de Montaigne, no destaque de Derrida – é impossível falar em resposta quando o que está em questão é o animal²⁸; e, dando mais um passo, é impossível estar face a face com algo que não responde.

Assentadas essas bases, Derrida dedica o espaço restante da conferência *O animal que logo sou* a expor duas posições, que ele prefere chamar de “hipóteses com vistas a teses” (ALS, p. 49).

A primeira hipótese de Derrida diz respeito ao que ele chama de “reviravolta histórica” (ALS, p. 49) em relação ao tratamento dispensado aos animais. Essa reviravolta histórica, Derrida situa-a nos últimos dois séculos, mas não tão precisamente, pois aqui é impossível falar propriamente em “relógio ou ordem cronológica” (ALS, p. 49). Os sinais da reviravolta histórica estão muito além “dos sacrifícios bíblicos ou da antigüidade, muito além das hecatombes, da caça, da pesca, da domesticação, do adestramento ou da exploração tradicional da energia animal” (ALS, p. 51).

No decurso dos dois últimos séculos, estas formas tradicional de tratamento animal foram subvertidas, é demasiado evidente, pelos desenvolvimentos dos conjuntos de saberes zoológicos, etológicos, biológicos e genéticos sempre inseparáveis de técnicas de intervenção no seu objeto, de transformação de seu objeto mesmo, e do meio e do mundo de seu objeto, o vivente animal, pela criação e adestramento a uma escala demográfica sem nenhuma comparação com o passado, pela experimentação genética, pela industrialização do que se pode chamar a produção alimentar da carne animal, pela inseminação artificial maciça, pelas manipulações cada vez mais audaciosas do genoma, pela redução do animal não apenas à produção e à

²⁸ O destaque de Derrida é para a *Apologia de Raymond Sebond*, que “deveria ser interrogada muito atentamente, lá onde Montaigne não se contenta em mencionar uma tradição, de enorme riqueza, que atribui muito ao animal, a começar, uma certa linguagem. Montaigne reconhece ao animal mais que um direito à comunicação, ao signo, à linguagem como signo, mas um poder de responder” (ALS, p. 19-20). Nas palavras de Montaigne: “Não é admissível que a natureza nos tenha negado esse instrumento que deu a muitos outros animais, pois que outra coisa será, senão uma linguagem, isso que lhes permite queixar-se ou manifestar sua alegria, chamar por socorro, ou para o amor, o que fazem por meio da voz? Porque não falariam conosco? E não falamos com eles? Quantas coisas dizemos aos nossos cães, que eles compreendem e a que respondem! A linguagem que com eles empregamos não é a mesma que serve para falar aos pássaros, aos porcos, aos bois, aos cavalos. Mudamos de idioma, segundo o animal a que nos dirigimos” (2005, p. 217).

reprodução superestimulada de carne alimentícia, mas a todas as outras finalidades a serviço de um certo bem estar e suposto bem estar humano do homem (ALS, p. 51).

Independentemente do enfoque pelo qual se interprete essa reviravolta – pelas suas conseqüências práticas, técnicas, científicas, jurídicas, éticas ou políticas – não é possível negar, destaca Derrida, que “às proporções sem precedentes desse assujeitamento do animal podemos chamá-las violência, mesmo que seja no sentido mais neutro do ponto de vista moral desse termo” (ALS, p. 52).

O uso da palavra violência – e mesmo da palavra crueldade²⁹ –, em filosofia, sempre foi problemático, em relação ao homem e em maior grau quando o que está em questão é o animal. E da violência Derrida passa ao exame da utilização da palavra genocídio, alertando que, em relação aos animais, dela “não se deveria nem abusar nem se desembaraçar rápido demais” (ALS, p. 52). Sim, pois aqui entram em questão “o aniquilamento das espécies e a organização e exploração de uma sobrevida artificial, virtualmente interminável, fora de todas as normas supostas da vida própria aos animais” (ALS, p. 52). A utilização da palavra genocídio, assim, não seria de todo inadequada em referência à condição a que são submetidos os animais. Derrida rejeita, porém, a evocação gratuita da palavra genocídio, principalmente quando feita através de imagens que exprimem o “terrível e insuportável quadro de uma pintura realista que retrata a forma como o homem assujeita a vida animal”³⁰ (ALS, p. 53). Em vez de evocar imagens, Derrida prefere destacar apenas a evidência do que classifica como *páthos*: “Se essas imagens são patéticas, é também porque elas abrem pateticamente a imensa questão do *páthos* e do patológico” (ALS, p. 53).

²⁹ Com relação ao tratamento dispensado aos animais, esclarece Derrida: “Para qualificar esse tratamento não utilizarei, apesar da tentação, o termo crueldade. É uma palavra confusa, obscura, indeterminada. E, no fundo, com sangue ou não, a crueldade é o fazer sofrer ou o deixar sofrer por prazer (VCA, p. 75).

³⁰ Na entrevista *Violência contra os animais*, Derrida narra o seguinte episódio: “Quando encarei essa questão nos Estados Unidos, na faculdade de direito de uma universidade judia, utilizei a palavra genocídio para designar a operação que consiste, em certos casos, em reunir centenas de milhares de animais, cada dia, para enviá-los ao matadouro e matá-los em massa depois de havê-los engordado com hormônios. Isso me custou uma réplica indignada. Alguém disse que não aceitava que eu falasse de genocídio: ‘Nós sabemos o que é genocídio’. Portanto, retiremos a palavra. Mas você se dá conta do que quero dizer” (VCA, p. 85).

O *páthos* de que fala, aqui, Derrida, é o *páthos* do sofrimento, da piedade, da compaixão, expondo a questão a respeito do “lugar que é preciso dar à interpretação dessa compaixão” (ALS, p. 54). Pois, o que ocorre nos últimos dois séculos, destaca Derrida, é precisamente uma “tribulação da compaixão” (ALS, p. 54).

Ao analisar a questão da compaixão, embora sem aderir ao utilitarismo, Derrida cita com aprovação o nome de Bentham – “uma das poucas vozes para nos acordam para nossas responsabilidades e nossas obrigações em relação ao vivente em geral” (ALS, p. 54). O mérito de Bentham, salienta Derrida, foi o de questionar o logocentrismo, antepondo à questão da linguagem, da fala, do *cogito*, a questão do sofrimento.³¹ A partir de Bentham, à série de não-poderes do animal, foi acrescentado um novo não-poder: o poder de sofrer. E indaga Derrida: “Qual é a qualidade ou a modalidade desse não poder? Poder sofrer não é mais um poder, é uma possibilidade sem poder, uma possibilidade do impossível” (ALS, p. 55). E justamente nesse não-poder representado pelo poder de sofrer reside, para Derrida, a “maneira mais radical de pensar a finitude que compartilhamos com os animais, a angústia dessa vulnerabilidade e a vulnerabilidade dessa angústia” (ALS, p. 55).

O assujeitamento a que vêm sendo expostos os animais nos últimos dois séculos evidencia, para Derrida, mais que uma guerra declarada aos animais, uma guerra contra a compaixão, “uma luta desigual – cuja desigualdade poder-se-ia inverter –, entre aqueles que violam não apenas a vida animal, mas o sentimento de compaixão e aqueles que apelam por

³¹ Nas palavras de Bentham: “Houve um tempo – lamento dizer que em muitos lugares ele ainda não passou – no qual a maior parte de nossa espécie, sob a denominação de escravos, foram tratados pela lei exatamente no mesmo pé que, por exemplo na Inglaterra, as raças animais inferiores ainda são tratadas hoje. Pode vir o dia em que o resto da criação animal adquira aqueles direitos que nunca lhes deveriam ter sido tirados se não fosse por tirania. Os franceses já descobriram que a cor preta da pele não constitui motivo algum pelo qual um ser humano possa ser entregue, sem recuperação, ao capricho do verdugo. Pode chegar o dia em que se reconhecerá que o número de pernas, a pele peluda, ou a extremidade do osso *sacrum* constituem razões igualmente insuficientes para abandonar um ser sensível à mesma sorte. Que outro fator poderia demarcar a linha divisória que distingue os homens dos outros animais? Seria a faculdade de raciocinar, ou talvez a de falar? Todavia, uma cavalo ou um cão adulto é incomparavelmente mais racional e mais social e educado que um bebê de um dia ou de uma semana, ou mesmo de um mês. Entretanto, suponhamos que o caso fosse outro: mesmo nesta hipótese, que demonstraria com isso? O problema não consiste em saber se os animais podem raciocinar; tampouco interessa se falam ou não; o verdadeiro problema é esse: eles podem sofrer?” (1974, p. 69).

um testemunho irrecusável de piedade” (ALS, p. 57). Trata-se, em última instância, de uma guerra a propósito da piedade. E salienta Derrida:

Essa guerra não tem idade, sem dúvida, mas, eis minha hipótese, ela atravessa uma fase crítica. Nós a atravessamos e somos atravessados por ela. Pensar essa guerra na qual estamos, não é apenas um dever, uma responsabilidade, uma obrigação, é também uma necessidade, um imperativo do qual bem ou mal direta ou indiretamente ninguém poderia subtrair-se. Doravante mais do que nunca. E digo “pensar” essa guerra, porque creio que se trata do que chamamos “pensar”. O animal nos olha, e estamos nus diante dele. E pensar começa talvez aí (ALS, p. 57).

A segunda hipótese exposta por Derrida na conferência *O animal que logo sou é o* que ele chama de “limitrofia” (ALS, p. 57). A questão, agora, é o historicamente afirmado limite entre o homem e o animal. Para Derrida, toda a afirmação ou tentativa de confirmação de um limite preciso entre o que é humano e o que é animal acabará, fatalmente, em uma aporia – não admitida pela tradição filosófica. O interesse de Derrida está justamente na exposição dessa aporia e no que dela “se avizinha, se alimenta, se mantém, se cria e se educa, se cultiva nas margens do limite” (ALS, p. 57).

O limite que Derrida põe em questão é aquele consagrado através do designativo o animal, no singular, e não animais: “ponho em dúvida o apelativo animal no singular, como se existisse o Homem e o Animal, simplesmente, como se o conceito homogêneo do animal pudesse estender-se, de maneira universal, a todos os viventes não humanos” (VCA, p. 75).

Nesse conceito que serve para qualquer coisa no vasto campo do animal, no singular genérico, no estrito fechamento deste artigo definido seriam encerrados como em uma floresta virgem, um parque zoológico, um território de caça ou de pesca, um viveiro ou um abatedouro, um espaço de domesticação, todos os viventes que o homem não reconheceria como seus semelhantes, seus próximos ou seus irmãos (ALS, p. 65).

Na entrevista com Elisabeth Roudinesco, Derrida lembra que, desde o princípio, seu pensamento está no “rastros do que está além dos limites antropológicos da linguagem falada, além do fonocentrismo e do logocentrismo³² que sempre confiam em um limite sensível e oposicional entre o Homem e o Animal” (VCA, p. 74). E esclarece que seu interesse está em “questionar o desconhecimento interessado a respeito da maneira de interpretar a fronteira entre o Homem e o Animal” (VCA, p. 74). O limite oposicional consagrado no designativo o animal, no singular é, para Derrida, “o sinal maior do logocentrismo e de uma limitação desconstrutível da filosofia” (VCA, p. 75). Trata-se, ao fim e ao cabo, de “questionar uma tradição que não foi homogênea, por certo, mas sim hegemônica e por outro lado sustentou o discurso da hegemonia até o domínio” (VCA, p. 75).

Derrida destaca que não está interessado em apagar o limite ou mesmo em negar que ele exista: “Não há nenhum interesse em uma discussão quanto à existência de alguma coisa como uma descontinuidade, uma ruptura e mesmo um abismo entre aqueles que se chamam de homens e o que os ditos homens chamam o animal” (ALS, p. 59). Na entrevista *Violência contra os animais*, ele afirma: “Entre os monos superiores e o homem, sem dúvida, a

³² Dois temas interligados e recorrentes na obra de Derrida, principalmente depois de *Gramatologia*. Já no prefácio dessa obra ele esclarece: “A história da metafísica que, apesar de todas as diferenças e não apenas de Platão a Hegel (passando até por Leibniz) mas também, fora de seus limites aparentes, dos pré-socráticos e Heidegger, sempre atribuiu ao *logos* a origem da verdade em geral” (GRA, p. 4). Poucas páginas depois, ele destaca: “O logocentrismo é também um fonocentrismo: proximidade absoluta da voz e do ser, da voz e do sentido do ser, da voz e da idealidade do sentido. Hegel mostra muito bem o estranho privilégio do som na idealização, na produção do conceito e na presença a si do sujeito” (GRA, p. 14). Quatro anos depois de *Gramatologia*, em *A mitologia branca* – “A metafísica, mitologia branca que reúne e reflete a cultura do ocidente: o homem branco toma a sua própria mitologia, indo-européia, o seu *logos*, isto é, o *mythos* do seu idioma, pela forma universal do que deve ainda querer designar por razão” (MB, p. 253) – Derrida aponta a *Retórica* e a *Política* de Aristóteles como os textos basilares do logocentrismo e do fonocentrismo. Para que a metáfora e a *mimesis* sejam afirmadas como o próprio do homem, Aristóteles parte da noção de que, embora homens e animais possam emitir sons indivisíveis somente o homem pode fazer uma letra*. Do que decorre, na leitura de Derrida: “De cada vez que a polissemia é irredutível, quando nenhuma unidade de sentido lhe é sequer prometida, está-se fora da linguagem. Por consequência, fora da humanidade. O próprio do homem, é, sem dúvida, o poder fazer metáforas, mas para querer dizer qualquer coisa e apenas uma. Neste sentido, o filósofo, que nunca tem mais do que uma coisa a dizer, é o homem do homem. Aquele que não submete a equivocidade a esta lei é um pouco menos do que homem: um sofista, que em resumo nada diz, nada que se possa resumir num sentido. No limite deste ‘nada-querer-dizer’, é-se dificilmente um animal, mas antes uma planta, um junco que não pensa” (MB, p. 289).

* Nas palavras de Aristóteles: “A letra é um som indivisível, não porém qualquer som, mas apenas qual possa gerar um som composto; porque também os animais emitem sons indivisíveis e, contudo, a esse não os denomino letras” (1987, p. 219).

diferença segue sendo abissal, mas também entre os monos superiores e os outros animais” (VCA, p. 77). E conclui: “Não é para pretender, necessariamente, que não haja limite entre os animais e o homem senão que sustento que há mais de um limite: muitos limites” (VCA, p. 77).

A discussão merece começar quando se trata de determinar o número, a forma, o sentido, a estrutura e a espessura foliada desse limite abissal, dessas bordas, dessa fronteira múltipla e redobrada. A discussão torna-se interessante quando, em vez de perguntar se existe ou não um limite descontínuo, procura-se pensar o que se torna um limite quando ele é abissal, quando a fronteira não forma mais uma só linha indivisível mas linhas; e quando, em consequência, ela não se deixa mais traçar, nem objetivar nem contar como uma e indivisível. Que são as bordas de um limite que cresce e se multiplica em se nutrindo do insondável? (ALS, p. 60).

A limitrofia, a ruptura abissal afirmada entre o humano e o inumano tem, para Derrida, uma história. Essa história, essencialmente desconstrutível, “atravessa uma fase excepcional” (ALS, p. 60). Em que pese a convicção com que é afirmada, a limitrofia assenta-se apenas em uma “borda presumida da dita ruptura” (ALS, p. 60). Esta borda, para Derrida, nada mais é que “a borda de uma subjetividade antropocêntrica que, autobiograficamente, se conta ou se deixa contar uma história, a história de uma vida – que ela chama de História” (ALS, p. 60).

O encerramento de todos os viventes que não são o homem em um designativo único, o animal, está, para Derrida, na base de “todas as decisões interpretativas – e com todas as suas consequências metafísicas, éticas, jurídicas e políticas” (ALS, p. 77). O início da desconstrução desse encarceramento, para Derrida, poderia se dar por duas vias. A primeira, seria guardar a palavra animal entre aspas, sempre como uma “citação a analisar, para marcar bem que se trata assim de uma palavra, apenas uma palavra, a palavra animal” (ALS, p. 77). A segunda, seria “forjar uma outra palavra no singular, ao mesmo tempo próxima e radicalmente estrangeira, uma palavra quimérica em contravenção com a língua” (ALS, p. 77). Essa é a via eleita por Derrida, que propõe, então, o neologismo *animot*. O propósito do

neologismo é acentuar que há uma “multiplicidade de viventes que não se deixa homogeneizar, salvo violência e ignorância interessada” (ALS, p. 88). Em outras palavras:

Ecce animot. Nem uma espécie, nem um indivíduo, é uma irredutível multiplicidade vivente de mortais, e mais que um duplo clone, ou uma *mot-valise* (palavra entrecruzada), uma espécie de híbrido monstruoso, uma Quimera esperando ser morta por seu Belerofonte (ALS, p. 78).

A referência de Derrida à Quimera e a Belerofonte não é casual. Ela ilustra, metaforicamente, a condição a que foi lançada a animalidade do homem e dos animais. A monstruosidade de Quimera, lembra ele, “devia-se à multiplicidade, precisamente, dos animais, do *animot* nele – cabeça e tórax de leão, vísceras de cabra, cauda de dragão” (ALS, p. 78). Belerofonte, por sua vez, encarna a “figura do caçador, aquele que segue e persegue o animal” (ALS, p. 78). Antes de matar Quimera, Belerofonte detém, com o freio de ouro presenteado por Atena, Pégaso. E o conflito está posto: de um lado, Belerofonte – caçador e domesticador – e, do outro, Pégaso – o cavalo indomável – e Quimera – monstro múltiplo de *animots*. É o conflito do homem com sua própria animalidade e com uma animalidade que tem por ainda mais estrangeira. A primeira, se detém pelo freio; a segunda, se caça.

Nesse ponto, Derrida chama especial atenção para o fato de que Pégaso era, na verdade, meio-irmão de Belerofonte. O que esse doma, então, é uma “espécie de irmão, um outro ele-mesmo” (ALS, p. 79). Belerofonte poderia dizer, assim, com aprovação: “eu sigo meu outro e o venço, eu o detenho pelo freio” (ALS, p. 79).

É desse cenário de conflito que resultam as duas grandes questões do ciclo de conferências *O animal autobiográfico*: “Esse gato não pode ser, no fundo de seus olhos, meu

primeiro espelho?³³” (ALS, p. 92); e “O que ocorre à fraternidade dos irmãos quando um animal entra em cena?”³⁴ (ALS, p. 30).

³³ A insistência de Derrida em expor as questões de *O Animal que logo sou* a partir de um gato, não deixa de ser, para David Wood, criticável, pois “alguns animais que são nossas companhias – como cães e gatos – são fortemente estereotipados e a questão do abismo parece ser inseparável da questão do tipo de relacionamento que existe entre um homem e um animal” (2004, p. 137). E assevera: “Talvez o ponto é que nós devemos tentar não permitir que nossa imaginação moral termine naquelas criaturas que vemos como funcionalmente iguais a nós. E que é onde acaba a óbvia linha de continuidade que a ética começa. Ser moralmente abraçado não deveria ser necessariamente ser peludo – como um gato” (2004, p. 138).

³⁴ O que seria, para Derrida, o mesmo que perguntar: “O que se faz quando se detém o outro pelo freio? Quando se detém seu irmão ou seu meio irmão pelo freio?” (ALS, p. 79).

4 O CÁLCULO DO SUJEITO

No ano de 1988, Derrida foi convidado a elaborar um texto para um número especial da revista inglesa *Topoi*, com a seguinte questão central: *Quem está vindo depois do sujeito?* Não tendo como redigir a tempo o texto solicitado, Derrida propôs expor suas considerações a respeito da questão proposta sob a forma de uma entrevista, que foi, então, levada a cabo por Jean-Luc Nancy. A entrevista foi publicada sob o título de *É necessário comer bem ou o cálculo do sujeito* e causou grande repercussão, sendo objeto de várias publicações posteriores. Para os estudiosos do pensamento de Derrida, essa entrevista constitui-se em uma peça esclarecedora para a compreensão do que ele pensava a respeito da questão do sujeito.

Já ao início da entrevista, Derrida aponta que a própria questão “Quem vem depois do sujeito?” já aponta para duas direções comprometidas e problemáticas. A primeira, indica que a questão deveria ter sido formulada de maneira a “assinalar uma gramática que não estivesse sujeita ao sujeito” (FBM, p. 269). Tal como formulada, a pergunta pelo *Quem*, para Derrida, “não põe em relevo mais do que a gramática de um pronome relativo, o qual remete sempre à função gramatical do sujeito” (FBM, p. 277). A segunda, indica que o tema proposto já seria um tema decidido, uma questão fechada, “um discurso concluído com uma liquidação simples do sujeito” (FBM, p. 269).

Logo após levantar esses dois problemas a respeito da forma como a indagação foi proposta, Derrida destaca, ainda, que ela poderia também sugerir, a partir de um diagnóstico precipitado, de uma “ilusão ou de uma falha” (FBM, p. 270), uma promessa de reabilitação do sujeito. E Derrida adverte, então, que seu discurso não se propõe a cumprir essa promessa, “a fazer justiça ou a reabilitar o sujeito, retornando ao sujeito e ou retornando do sujeito” (FBM, p. 270).

Os discursos sobre o sujeito, na leitura de Derrida, portanto, não estão acabados nem liquidados. Ele lembra que todos esses discursos promovem, talvez, uma “reinterpretação, uma reinstauração, uma reinscrição do sujeito, mas não, jamais, uma liquidação” (FBM, p. 271). Tanto em Lacan quanto em Foucault e também nos pensamentos que eles privilegiam – Marx, Nietzsche e Freud – a pergunta pelo Quem? sempre “insiste com um pouco mais de força” (FBM, p. 271). E o resultado é a coincidência, em maior ou menor grau, com a “ilusão transcendental da dialética kantiana, em que o sujeito é constituído pela interpelação, pelo seu ser interpelado, ou seja, ainda o ser-diante-da-lei, o ser como sujeito sujeitado à lei e responsável diante dela” (FBM, p. 270).

No rol de todos esses pensamentos que pretendiam ter “colocado o sujeito atrás deles” (FBM, p. 272) Derrida situa, também, o de Heidegger. Derrida salienta que o “questionamento ontológico heideggeriano, é certo, carrega sobre o *subjectum*, nas suas formas cartesiana e pós-cartesiana é, tudo, menos uma liquidação” (FBM, p. 271). Ocorre que, mesmo afirmando um *Dasein* irredutível a uma subjetividade, “a analítica existencial conserva, ainda, os traços formais de toda a analítica transcendental” (FBM, p. 272).

O *Dasein*, e isto que responde à pergunta *Quem?* vem, em deslocando certo conjunto de coisas, ocupar o lugar do sujeito, do *cogito*, ou do *ich denke* clássico. Ele guarda certos traços essenciais – liberdade, decisão resoluta para repreender essa tradição vigilante, conflito ou presença a chamar a si a consciência moral, responsabilidade, imputabilidade, ou culpabilidade original, etc. Quaisquer que tivessem sido os

movimentos do pensamento de Heidegger após *Ser e tempo*, e “após” a analítica existencial não deixaram nada “para trás”, nada liquidado (FBM, p. 272).

Assim, mesmo em Heidegger, o fim do sujeito não é um fato consumado. Tanto quanto nos discursos que o precederam – Descartes e Kant – quanto nos que o seguiram – Lacan e Foucault – o sujeito ou o *Dasein* permanece situado na “consciência, na humanidade, na história e, sobretudo, na lei, como sujeito sujeitado à lei, sujeito submisso à lei em sua própria autonomia, à lei ética ou jurídica, à lei ou ao poder político, à ordem – simbólica ou não” (FBM, p 274).

A crítica de Derrida, portanto, não é às filosofias que propõem o fim do sujeito, mas sim ao fato de elas terem afirmado, equivocadamente, o fim do sujeito. Para Derrida, em suma, não há a “necessidade de guardar a todo preço a palavra do sujeito [principalmente quando o que se coloca em cena é o] sujeito em sua objetividade como o próprio idiota, o inocente, o próprio, o virgem, o originário, o nativo, o ingênuo, o grande principiando: também grande, erigido e tão autônomo quanto submisso” (FBM, p. 274/275). E não basta, tal como ocorre em Heidegger, substituir um “*Quem?* muito indeterminado a um sujeito pesadamente carregado de determinações metafísicas para operar um deslocamento decisivo” (FBM, 275).

Para Derrida, mais importante que a negação, a liquidação, a afirmação ou a confirmação do sujeito ou do *Quem?* é o que, em suas palavras, poderia também ser chamado “expropriação, assinatura, afirmação sem certeza, traço, diferença de si, ou destinatário” (FBM, p. 276). Da noção clássica de sujeito, Derrida aponta que é possível e necessário reter, “por motivos não-clássicos, a noção de uma certa responsabilidade” (FBM, p. 276).

A singularidade não é uma coisa idêntica a ela mesma, isto é, não é um átomo. Ela se desloca ou se divide em se assemelhando, em se concentrando para responder ao Outro, cujo chamado precede de qualquer forma sua própria identificação em si,

porque esse chamado eu não posso responder ou ter respondido, mesmo que eu creia que aí possa responder não³⁵ (FBM, p. 276).

A noção de responsabilidade, assim, nas reflexões de Derrida, antepõe-se a qualquer consideração sobre o sujeito. Daí sua preferência, para marcar esse movimento de deslocamento, em falar “de diferença, de destinatário [para marcar que aquilo que, eventualmente, possa chamar de sujeito] não é mais a origem absoluta, a vontade pura, a identidade em si, ou a presença em si de uma consciência, mas sim essa não-coincidência consigo” (FBM, p. 280).

É possível reconstruir um discurso sobre o sujeito que não seja mais pré-desconstrutivo, sobre um sujeito que não tenha mais a figura de matriz de si, de adequação a si, centro e origem do mundo, etc. Eu definiria o sujeito muito mais como uma interpelação não-derivável, tanto ele venha do Outro, quanto do traço do Outro, com os paradoxos e as aporias do ser-diante-da-lei (FBM, p.280).

O que Derrida quer evitar, ao propor esse deslocamento, é “o retorno de uma distinção dogmática entre a relação humana em si, quer dizer, a de um ente capaz de consciência, de linguagem, de uma relação à morte como tal, etc. e uma relação em si não-humana, incapaz do *como tal* fenomenológico” (FBM, p. 283). Essas são, esclarece, as verdadeiras razões pelas quais ele “raramente fala de sujeito ou de subjetividade” (FBM, p. 283). Os discursos sobre a subjetividade e o sujeito acabam por ser estruturados, em última instância, na distinção entre o animal e o homem. E isso mesmo em discursos aparentemente tão distintos quanto os de Heidegger – “para quem o animal não será jamais nem sujeito nem

³⁵ Essa questão foi anteriormente detalhada por Derrida na conferência *Ulisses Gramofone*, proferida no *Simposio Internacional James Joyce*, realizado em Frankfurt, no ano de 1984: “Este dirigir-se não é necessariamente diálogo ou interlocução, já que não supõe nem a voz nem a simetria senão por antecipação de uma resposta que já pergunta. Porque se há Outro, se há *sim*, então esse Outro não se deixa produzir por ele mesmo ou por outro eu. *Sim*, condição de toda a assinatura se dirige ao Outro que não constitui e ao qual não se pode mais iniciar por pedir, em resposta a uma pergunta sempre anterior, que lhe peça que diga *sim*” (UG, p. 110).

Dasein” (FBM, p. 283) – e de Lévinas – “para quem o animal não tem um rosto”³⁶ (FBM, p. 283).

Estando as questões do sujeito e da subjetividade, então, intrinsecamente ligadas à questão animal e estruturadas a partir da distinção entre homem e animal, é para elas que Derrida conduz o restante da entrevista. Assim é que uma discussão em princípio limitada à questão do sujeito e do *Quem?* tem seu rumo, de forma aparentemente surpreendente, deslocado para a discussão da questão animal, acabando por tornar-se, juntamente com a conferência do colóquio *O animal autobiográfico*, uma peça hoje reconhecidamente fundamental para a compreensão do pensamento de Derrida a respeito do tema.

Os principais focos de atenção de Derrida, a partir de então, passam a ser as reflexões de Heidegger e de Lévinas, “dois pensamentos da transcendência tão diferentes ou semelhantes quanto se possa desejar, permanecendo, ambos, fiéis ao mesmo esquema” (FBM, p. 298).

Derrida inicia sua exposição a partir das reflexões heideggerianas. E assim justifica essa opção: “A distinção entre o animal e o homem não tem sido tão radical, nem mais rigorosa na tradição filosófica ocidental, quanto em Heidegger” (FBM, p. 283).

O discurso heideggeriano a respeito do animal é, na leitura de Derrida, “violento, embaraçoso e por vezes contraditório” (FBM, p. 291). Isso não apenas porque Heidegger afirma que o animal é pobre de mundo, mas principalmente porque ele diz que o animal tem um mundo sobre o modo do não-ter, o que não constituiria, entretanto, uma forma de indigência. E Derrida indaga, então: “Por que essa determinação negativa? De onde vem?”

³⁶ Em uma entrevista concedida a Tamra Wriqth, posteriormente publicada em *A provocação de Lévinas: repensando o Outro*, sob o título de *O paradoxo da moralidade*, mesmo Lévinas pareceu não estar tão seguro quanto a essa questão. Após ter afirmado que “O rosto não está, em sua forma mais pura, no cão, no qual há outros fenômenos, por exemplo a força da natureza, vitalidade” (1988, p. 172) ele responde, ao ser indagado sobre a extensão do mandamento “Não matarás” também aos animais: “Eu não posso dizer em qual momento alguém tem o direito de ser chamado de rosto. O rosto humano é completamente diferente e somente mais tarde descobrimos o rosto do animal. Não sei se uma cobra tem rosto. Não posso responder a essa pergunta” (1988, p. 172).

(FBM, p. 291). Ao que ele próprio responde: “Ocorre que não há categoria de existência original para o animal. Não é, evidentemente, Dasein. Sua simples existência introduz um tipo de limitação ou desordem na conceitualidade de *Ser e tempo*”³⁷ (FBM, p. 292).

Também contraditória é, conforme Derrida, a atribuição ao animal, por Heidegger, de uma certa tristeza decorrente de sua pobreza de mundo. Isso porque “talvez o animal seja triste, talvez pareça triste, porque de fato tem um mundo no sentido de que Heidegger fala de mundo como mundo do espírito e porque há uma abertura deste mundo para ele, mas uma abertura sem abertura, um ter sem ter”³⁸ (FBM, p. 292).

Daí a impressão de tristeza – para o homem ou por conflito ao homem na sociedade do homem. De uma tristeza determinada em sua fenomenologia, como se no animal estivesse um homem enrustido, sofrendo, privado de não ter acesso ao mundo do homem – que ele pressente contudo – nem à verdade, à fala, à morte, ao ser do Ser como tal. Heidegger se defende em vão desta interpretação onto-teológica que ela parece reclamar (FBM, p. 292).

Após expor algumas considerações a respeito das concepções heideggerianas, Derrida passa a analisar a questão sob o ponto de vista de Lévinas. E assevera que, no que diz

³⁷ É o que Heidegger parece admitir na seguinte passagem de *Ser e tempo*: “Permanece um problema independente o modo em que se deve delimitar, ontologicamente, estímulo e contato dos sentidos em algo apenas-vivo, e o modo, por exemplo, como e onde o ser dos animais é constituído por um tempo” (2006b, p. 433). Na conferência *Animal que logo sou*, ao analisar este mesmo trecho, Derrida afirma: “Uma das raríssimas vezes, talvez a única, em que Heidegger nomeia o animal no *Ser e tempo* que é também, à sua maneira, um tratado, que se pretendia não-cristão, sob uma certa queda do Dasein, é para admitir e remeter para mais tarde a dificuldade – minha hipótese: o que é remetido para mais tarde permanecerá sem dúvida, assim, para sempre; mais tarde equivale, aqui, a nunca” (ALS, p. 46).

³⁸ Essa mesma contradição do discurso heideggeriano mereceu um particular comentário, durante a entrevista, por parte de Jean-Luc Nancy: “No curso de Heidegger ao qual tu aludiste a propósito do animal há toda aquela mesma coisa estranha, se minha lembrança é exata: em direção ao fim da análise do animal, Heidegger atribui para isso uma tristeza, uma tristeza ligada à sua falta de mundo. Para esta singular indicação, Heidegger não contradiz parte do que ele mesmo havia dito antes? Como a tristeza pode ser simplesmente não-humana? Ou seja, uma tal tristeza já não testemunharia um conflito em relação ao mundo?” (FBM, p. 291).

respeito à questão animal, Heidegger e Lévinas estão mais próximos do que poderia, em princípio, parecer.³⁹

Lévinas, reconhece Derrida, “fala da subjetividade de uma maneira insólita, nova e forte, uma subjetividade de refém” (FBM, p. 293). A subjetividade levinasiana é a de alguém que está “entregue ao Outro na abertura sacra da ética, na origem mesma da sacralidade em si”⁴⁰ (FBM, p. 293). Se é possível falar do sujeito em Lévinas, é possível falar do sujeito “responsável pelo Outro antes de ser responsável por si mesmo como eu” (FBM, p. 293). Essa responsabilidade para com o Outro é expressa por Lévinas através do “Não matarás”. “Não matarás” o Outro, o teu Próximo, o que, conforme Derrida, deve ser lido também como “Não o farás sofrer – o que é por vezes pior que a morte –, não o prejudicarás, não o comerás, nem mesmo um pedaço” (FBM, p. 293). A questão é que – e há aí a proximidade entre Lévinas e Heidegger – o Outro de quem o eu é refém é, necessariamente, o Outro homem, o Outro como homem.

³⁹ Derrida não especifica, mas a sintonia entre os dois discursos é mais perceptível nos primeiros escritos de Lévinas até *Totalidade e infinito*. Note-se como o animal referido no seguinte trecho de *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger* assemelha-se ao animal pobre de mundo de Heidegger: “A frescura da primavera, a natureza pétrea de uma pedra e a nobreza de um cavalo só são pensáveis em uma ordem humana. O cavalo possui-la-á fora do homem que o conquistou e fora das cavalgadas que, entre outros movimentos em que o humano nos surpreende, rasgaram as densidades árduas do nosso ambiente, conferiram-lhe sentido e situaram-nas como um mundo em face de nós?” (1997, p. 224). No mesmo sentido a seguinte passagem de *Totalidade e infinito*: “O homem não se deixa enganar pelo seu glorioso triunfo de ser vivo e, distinto do animal, pode conhecer a diferença entre o ser e o fenômeno” (2000, p. 161).

⁴⁰ É o que apontam as seguintes palavras de Lévinas: “A pessoa é mais santa do que uma terra, mesmo quando a terra é a Terra Santa. Ao lado de uma pessoa ofendida, essa terra – santa e prometida – é apenas nudez e deserto, um monte informe de florestas e de pedras” (1990, p. 14). Essa mesma passagem é invocada por Derrida em *Adeus a Emmanuel Lévinas* para afirmar “necessária a distinção entre sacralidade e santidade, quer dizer, a santidade do Outro, da transcendência do santo em relação ao sagrado – o idolatrismo do lugar e o paganismo das raízes” (AEL, p. 19).

Mas o “Não matarás” é endereçado ao Outro e o pressupõe. É destinado à coisa que o institui, o Outro como homem.⁴¹ É dele que então o sujeito é refém. O “Não matarás” – com toda a sua conseqüência, que é sem limite – jamais foi entendido na tradição judaico-cristão, nem aparentemente por Lévinas, como um “Não levarás à morte os vivos em geral”. Isso tem sentido em culturas religiosas nas quais o sacrifício carnívoro é essencial como ser-carne. O Outro tal como se deixa pensar segundo o pensamento da transcendência ética é de fato o Outro homem: O homem como Outro, o Outro como homem. O *Humanismo do Outro homem* é um título no qual Lévinas suspende justamente a hierarquia de atributo e de sujeito. Mas o Outro homem é o sujeito (FBM, p. 293/294).

O ponto de aproximação entre os discursos de Heidegger e Lévinas, assim, é a afirmação, em ambos, do que Derrida chama de estrutura carnofalogocêntrica.⁴² Para Derrida, os discursos de Heidegger e de Lévinas rompem, é verdade, com um “certo humanismo tradicional” (FBM, p. 294). Eles constituem, porém, formas renovadas de humanismo, que Derrida chama de “humanismos profundos” (FBM, p. 294). E, apesar das diferenças que os separam, “não sacrificam o sacrifício” (FBM, p. 294).

⁴¹ É o que evidencia a seguinte passagem de *Totalidade e infinito*: “Nem a destruição das coisas, nem a caça, nem o extermínio dos seres vivos visam o rosto, que não é do mundo. Só o assassinato aspira à negação total. Matar não é dominar, mas aniquilar, renunciar em absoluto à compreensão. Só posso querer matar um ente absolutamente independente, aquele que ultrapassa infinitamente os meus poderes e que desse modo não se opõe a isso, mas paralisa meu próprio poder. Outrem é o único ser que eu posso querer matar” (2000, p. 177). No mesmo sentido a idéia exposta em *É a ontologia fundamental?*: “Outrem é o único ente cuja negação não pode anunciar-se senão como tal: um homicídio. Outrem é o único ser que posso querer matar. Eu posso querer. E, no entanto, este poder é totalmente o contrário do poder. O triunfo deste poder é sua derrota como poder. No preciso momento em que meu poder de matar se realiza, o Outro se me escapou. Posso, é claro, ao matar, atingir um objetivo, posso matar, como faço numa caçada ou como derrubo árvores ou abato animais, mas, nesse caso, apreendi o Outro na abertura do ser em geral, como elemento do mundo em que me encontro, vislumbrei-o no horizonte. Não o olhei no rosto, não encontrei seu rosto. Estar em relação face a face com Outrem é não poder matar (2005, p. 31).

⁴² Mais de dez anos antes, em um texto que serviu de introdução para *A palavra do homem aos lobos*, livro de Nicolas Abraham e Maria Torok, e posteriormente publicado de forma independente, com o título de *Fora*, Derrida expôs algumas considerações cuja retenção mostram-se oportunas aqui. Para investigar possíveis respostas à questão central de *Fora*, qual seja, *O que é uma cripta?*, Derrida propõe, inicialmente: “Finjo tomar o morto vivendo, intacto, salvo (fora) de mim, mas é para recusar de maneira necessariamente equivocada, amá-lo como parte viva, morto salvo em mim, segundo o processo de introjeção, como faria o luto dito normal. Desta forma poder-se-ia, seguramente, perguntar se ele guarda ou não o Outro como Outro ‘vivendo morto’ em mim. Essa questão da guarda ou da apropriação geral do Outro como Outro será sempre decisiva, mas não confunde em um equívoco essencial o limite em que ela passa entre a introjeção e a incorporação” (FORA, p. 275). Adiante, ele acrescenta: “O habitante de uma cripta é sempre um morto-vivo, um morto que se quer guardar até de sua morte com a condição de guardá-lo, isto é, em si, intacto, a salvo pois vivo” (FORA, p. 281). Depois, após ter afirmado que “a incorporação jamais é acabada, uma vez que é trabalhada pela introjeção” (FORA, p. 281), ele conclui: “Para que a metáfora introjetiva seja tomada literalmente é preciso que o limite interditando a introjeção tenha seu lugar na boca. Como o paradigma mesmo da introjeção. A boca, não podendo mais articular certas palavras interditas toma nela – como fantasia – a coisa inominável. Desde então, somente a incorporação passa por uma cripta lingüística” (FORA, p. 303).

O sujeito – no sentido proposto por Lévinas – e o Dasein são homens em um mundo onde o sacrifício é possível e onde ele não é proibido para se fazer uma alusão à vida em geral, somente à vida do homem, do Outro Próximo, do Outro como Dasein. Heidegger não diz assim. Mas o que ele coloca na origem da consciência moral é evidentemente recusado ao animal. Tão justificada quanto deva ser, de certo ponto de vista a crítica obstinada do vitalismo ou das filosofias da vida proposta por Heidegger assim como toda a consideração da vida na estrutura do Dasein não deixa de ter conflito com o que eu chamo aqui de estrutura sacrificial. Isso me parece definir o contorno invisível de todos esses pensamentos, qualquer que seja a distância ao ontológico tomada no pensamento de Lévinas.

A estrutura sacrificial partilhada pelos pensamentos de Heidegger e de Lévinas evidenciaria, assim, uma indesejável, para eles, cercania com o conceito de sujeito em seu esquema dominante. Esse esquema dominante implica, para Derrida, fundamentalmente em “virilidade carnívora, que se poderia também chamar de carnofologocentrismo ou ainda de idealismo especulativo, sujeito-vindo-da-substância, saber absoluto ou sexta-feita santa especulativa” (FBM, p. 294). O que permanece implícito em todos esses discursos é a “interiorização idealizante do *phallus* e a necessidade de sua passagem pela boca, se isto for uma questão de palavras ou de coisas, do pão ou do vinho de cada, dos lábios ou do seio do Outro” (FBM, p. 294).

A nossa cultura aceita o sacrifício, é aceito o sacrifício e o comer carne. Eu perguntaria a você: em nossos países, quem teria qualquer chance de se tornar um *chef* de Estado e, nesse sentido, ascender à “cabeça”, declarando-se publicamente – e portanto, exemplarmente – vegetariano⁴³? O *chef* deve ser um comedor de carne, inclusive para ser simbolicamente comido por si mesmo. Isso para não falar do celibato, da homossexualidade e mesmo da feminilidade – a qual é muito raramente admitida na “cabeça” do Estado (FBM, p. 295).

Derrida afirma, então, a configuração de um esquema, também chamado de imagem, que “instala a figura viril no centro determinante do sujeito” (FBM, p. 294). Nesse esquema, a “autoridade e a autonomia estariam mais conformes ao homem (*homo et vir*) que à mulher; mais conformes à mulher que ao animal; e mais conformes ao adulto que à criança” (FBM, p.

⁴³ Nesse ponto, Derrida lembra, em uma nota, que “mesmo Hitler não deu sua prática vegetariana como exemplo” (FBM, p. 295).

295). É a “força viril do macho adulto, do pai, do marido ou do irmão dominando o conceito de sujeito” (FBM, p. 295).

No esquema dominante da estrutura sacrificial, que se confunde com o próprio esquema dominante da subjetividade, a “fronteira ética do ‘Não matarás’ permanece circunscrita ao homem, ao Outro como homem, não abrangendo os vivos em geral” (FBM, p. 296). O que dele resta é uma zona gris em que é permitida “uma abordagem não-criminal da morte, da ingestão, da incorporação ou da introjeção do cadáver” (FBM, p. 293). Uma operação, na leitura de Derrida, “tanto real quanto simbólica quando o cadáver é animal e simbólica quando o cadáver é humano” (FBM, p. 293).

É a partir dessa estrutura sacrificial que Derrida entende ser possível uma leitura adequada do vegetarianismo. De início, ele adverte que não está desenvolvendo esses conceitos com vistas a “começar um grupo de vegetarianismo, de ecologismo ou ainda uma sociedade protetora de animais” (FBM, p. 292). Isso até seria possível mas implicaria, fatalmente, em um “retorno ao centro do sujeito” (FBM, p. 292). Derrida sustenta que mesmo as culturas ditas não-antropofágicas praticam a antropofagia simbólica. E destaca: “Os vegetarianos também partilham de homens e de animais; eles praticam um outro modo de degeneração; veja-se quão sublime é a sua moral, a sua política e o seu direito sobre esta antropofagia” (FBM, p. 296). É o que pode ser percebido, segundo Derrida, na cultura hinduísta, que representaria a confirmação mais sutil e mais decisiva desse esquema: “Se poderia pensar na hierarquia Varna e na distinção entre os sacerdotes brâmanes, que devem ser vegetarianos e os guerreiros xátrias, que não o são” (FBM, p. 298). Isso que o hinduísmo não opõe à hierarquia religiosa contemplaria, indaga Derrida, “a imposição de alimentação à base de carne?” (FBM, p. 298).

Derrida volta ao exame do vegetarianismo mais de dez anos depois, na entrevista *Violência contra os animais*, na qual mantém que “não acredita em um vegetarianismo

absoluto, nem sequer que seja ele em rigor sustentável sem compromisso e substituição simbólica” (VCA, p. 78). E acrescenta:

Não basta abster-se de comer carne para tornar-se um não-carnívoro. O processo carnívoro inconsciente tem muitos outros recursos e não creio na existência do não-carnívoro em geral, nem mesmo no caso de quem crê contentar-se com pão e vinho. Os vegetarianos também podem incorporar, como todo mundo, e simbolicamente, algo vivo, carne e sangue, do homem ou de Deus. Também os ateus gostam de comer o Outro (VCA, p. 79).

Ao mesmo tempo em que afirma não acreditar no vegetarianismo como medida de comportamento moral, Derrida também não concorda que se possam dele extrair argumentos em sentido contrário. É o que ele afirma na mesma entrevista, após ter sido provocado por Elisabeth Roudinesco com o conhecido argumento construído a partir do vegetarianismo de Hitler.

Alguns se atreveram a extrair argumentos desse vegetarianismo de Hitler contra os vegetarianos e os amigos dos animais. Esse argumento caricato procede mais ou menos assim: “Ah! Você se esquece de que os nazistas e Hitler em particular foram classe de zoófilos⁴⁴. Assim, amar os animais é odiar e humilhar o homem! A compaixão pelos animais não exclui a crueldade nazista até o seu primeiro sintoma”. O argumento me parece grosseiramente falacioso. Quem pode acreditar um segundo nessa paródia de silogismo? E até onde ele nos conduziria? A dobrar a crueldade para como os animais para dar mostras de um humanismo irreprovável? Em suma, o argumento é tão frágil quanto a referência ao fato de que Kant era o autor preferido de Eichmann⁴⁵ (VCA, p. 80).

⁴⁴ Uma nota do original esclarece que Derrida utiliza a palavra zoofilia, aqui, “em seu sentido clássico, qual seja, como amor aos animais e não com a significação atribuída pelos sexólogos do fim do século XIX, qual seja, como uma relação sexual entre um homem e um animal” (VCA, p. 80).

⁴⁵ Peter Singer, um reconhecido defensor do vegetarianismo, pareceu trilhar por esse caminho. Em *Ética para viver melhor*, após afirmar que “a concepção kantiana de moralidade é perigosa” (2000, p. 221) ele utiliza o caso Eichmann para tentar justificar a seguinte conclusão: “Sem atenção à benevolência e à solidariedade humanas, um forte sentido de dever pode conduzir a um rígido fanatismo moral. Eichmann declarou enfaticamente que havia vivido toda a sua vida segundo os preceitos morais de Kant e especialmente segundo a definição kantiana de dever” (2000, p. 221). Na seqüência, após propor que a “idéia kantiana de que o valor moral se encontra somente quando cumprimos o dever pelo dever mesmo seja definitivamente descartada” (2000, p. 222) ele ameniza o sentido de suas conclusões em uma nota: “Não sugiro que a ética kantiana, devidamente entendida, tenha conduzido ao assassinato de milhões de pessoas, só me limito a afirmar que a idéia de cumprir nosso dever por ele mesmo, sem pedir maior justificação, é suscetível de ser mal entendida e tornar-se perigosa” (2000, p. 295).

Verifica-se, assim, que, para Derrida, o vegetarianismo, em si, não é a questão. Em suas palavras: “A questão moral não é, nem nunca foi, se seria ou não necessário comer, comer isto e não aquilo, o vivo ou o não-vivo, o homem ou o animal, mas que *é necessário comer bem*, de forma a que isto seja um *bem*⁴⁶” (FBM, p. 296).

E o que seria, então, comer bem? Derrida destaca que, também essa pergunta, em si, pode ainda estar regulada pela metonímia da introjeção, “pode ainda dar de comer à linguagem [e seria, assim, talvez, ainda] uma pergunta carnívora” (FBM, p. 296). Para que a pergunta possa escapar à estratégia da introjeção carnívora, Derrida aponta a necessidade de que ela “não seja alimentada para um eu, que então comeria mal, mas sim compartilhada” (FBM, p. 297). E explicita:

É necessário comer bem, desta forma, não quer dizer prender e compreender em si, mas aprender a dar de comer, aprender-a-dar-de-comer-ao-Outro. Jamais se come tudo sozinho, veja-se a regra do *é necessário comer bem*. É uma lei de infinita hospitalidade. Em todas as diferenças, as rupturas, as guerras, é esse bem comer que está em jogo. *É necessário comer bem*, eis aí uma máxima que deve sofrer ao infinito uma variação nas modalidades e nos conteúdos. O refinamento sublime no respeito é também uma maneira de comer bem ou de comer o bem. O bem também pode e deve ser comido e comido bem (FBM, p. 297).

A necessidade de comer bem comendo o bem, que corresponde à lei da infinita hospitalidade na qual Derrida insistirá em vários outros textos posteriores, anuncia a possibilidade de superação da estrutura sacrificial – “o desejo, a autorização, a justificativa da condução à morte, a morte dada como degeneração do morrer” (FBM, p. 297). E, aqui, Derrida destaca que não está falando apenas do levar à morte um animal, pois a estrutura sacrificial está no centro de outras inquietações a respeito do nascer e do morrer, “incluindo o que está pressuposto no tratamento do esperma ou do óvulo, das mães de aluguel, da engenharia genética, das chamadas bioética e biopolítica” (FBM, p. 297). Todas essas

⁴⁶ David Wood destaca que, para Derrida, “o vegetarianismo não consiste apenas em trocar bifes por feijões, implicando sim a resistência ao esquema de dominação e poder representado pelo carnofalocentrismo” (1999, p. 33).

inquietações surgem do que Derrida chama de “degeneração do morrer [e estão ligadas] à instituição violenta do *Quem?* como sujeito” (FBM, p. 296).

A instituição do *Quem?* como sujeito implicará, assim, sempre em uma instituição violenta construída a partir das oposições entre nascimento e morte, homem e animal, vivo e não-vivo. O problema, raramente reconhecido, é que, na realidade, é impossível saber onde, exatamente, esbarra o sujeito – seja no nascimento ou na morte. Conforme Derrida: “Nunca soubemos ou saberemos cortar um sujeito”⁴⁷ (FBM, p. 299). Daí a necessidade de “desconstruir essas oposições, que são fortes, sutis e por vezes muito implícitas” (FBM, p. 287). Para Derrida, “enquanto elas não forem desconstruídas, reconstituiremos sob o nome de sujeito, e veja-se, sob o nome de *Dasein*, uma identidade ilegitimamente determinada, ilegitimamente mas com o nome de direito, um tipo especial de direito” (FBM, p. 287).

A noção de sujeito – homem, animal ou vegetal⁴⁸ –, então, para Derrida não é das mais caras. Embora admita que, talvez, a idéia de sujeito seja uma “hipótese de que sempre precisaremos, [ela não institui mais que] uma pausa, uma estrofe, uma instância, um decreto estabilizador a problematizar os sábados, os domingos e as sextas-feiras” (FBM, p. 300). O sujeito, na política, no direito e na moral será, para Derrida, desde sempre e para sempre já um princípio de cálculo. E Derrida insiste em que sua filosofia busca afirmar justamente o oposto, o incalculável, o indecidível, não para, conforme alguns de seus opositores, “neutralizar a decisão mas sim, pelo contrário, porque não há responsabilidade nem decisão ético-política

⁴⁷ A problemática questão do corte, do onde cortar, já havia sido ensaiada por Derrida em *Fora*: “Aí *corta-se* o tempo todo: interrompe-se ou toma-se a palavra do Outro, confessa-se por inadvertência, confirma-se por novos cortes, fere-se sobre as paredes angulosas e cortantes que fragmentam o *fórum*” (FORA, p. 278).

⁴⁸ No curso da entrevista, ao ser indagado por Jean-Luc Nancy a respeito das razões para, já que insiste em não querer limitar uma eventual “subjetividade” ao homem, querer limitá-la, então, ao animal, Derrida responde: “Não se deve excluir nada. Eu digo animal por comodidade e para me servir de um indício mais clássico que dogmático. A diferença entre o animal e o vegetal permanece também problemática. Bem entendido, a relação em si na expropriação é radicalmente diferente (e é por isso que se requer uma reflexão sobre a diferença e não sobre a oposição) no caso do que chamamos o não-vivo, o vegetal, o animal, o homem ou Deus” (FBM, p. 284). Dez anos depois, em *Dar a morte*, poucas páginas depois de afirmar que “os animais são mais Outros que meus semelhantes” (DM, p. 71), em um capítulo intitulado justamente *Qualquer/radicalmente Outro é qualquer/radicalmente Outro* Derrida propõe: “A outra partitura atribui ou reconhece esta alteridade infinita do radicalmente Outro a qualquer Outro: em outras palavras, a todos, a cada um, por exemplo, a cada homem ou mulher, inclusive a todo ser vivo, humano ou não” (DM, p. 83).

que não seja capaz de atravessar a prova do incalculável ou do indecível” (FBM, p. 287). Há, portanto, dever na desconstrução, há responsabilidade, embora impensável na ordem do cálculo⁴⁹ – “Eu falo de uma responsabilidade que não seja surda às injunções do pensamento” (FBM, p. 287), destaca Derrida. Responsabilidade que possa ser calculada já não será mais responsabilidade, será pausa, decreto estabilizador nos limites da boa consciência. Na responsabilidade o que há é dever, “o sujeito, se deve haver, vem depois” (FBM, p. 287).

⁴⁹ Na leitura de David Wood, “trata-se de uma responsabilidade que excede os limites do cálculo, é o excesso ou nada, semelhante a um testemunho” (1999, p. 29).

5 A AMIZADE E AS POLÍTICAS DE AMIZADE

Em uma conferência proferida em Nova Iorque, no ano de 1968, posteriormente publicada sob o título de *Os fins do homem*, em meio a um tópico que analisa a reivindicação heideggeriana ao fim da metafísica e do humanismo, Derrida esboça alguns questionamentos a respeito de quem seria o Próximo do *Dasein*. E, partindo de alguns postulados básicos da filosofia de Heidegger, propõe: “Se o ser é o mais distante de todo o ente e, entretanto, mais próximo do homem do que qualquer ente, se o ser é o que há de mais próximo, o ser é o Próximo do homem e o homem é o Próximo do ser. O homem é o Próximo do ser que de muito perto lhe fala ao ouvido” (FH, p. 174). Derrida não indica, aqui, de forma explícita, mas a referência é a seguinte passagem de *Ser e tempo*: “Enquanto escuta a voz do amigo que todo o *Dasein* traz consigo, o escutar constitui até mesmo a abertura primordial e própria do *Dasein*” (2006b, p. 226).

Na conferência *Os fins do homem*, a questão a respeito desse Próximo do *Dasein*, desse amigo que fala ao pé do ouvido do *Dasein*, foi apenas esboçada por Derrida. Ele retornará ao tema vinte anos depois, no seminário *Políticas de amizade*, conduzido em Paris, nos anos de 1988 e 1989 e na conferência *O ouvido de Heidegger*, proferida em Chicago, em 1989, ambos destinados à análise filosófica da amizade.

A questão da amizade, para Derrida, comporta investigação principalmente em razão de suas repercussões nas searas éticas, políticas e jurídicas. Em suas palavras: “O conceito do político raramente se anuncia à margem de alguma aderência do Estado à família, sem o que

chamamos de uma esquemática da filiação: da cepa, do gênero ou da espécie, do sexo, do sangue, do nascimento, da natureza, da nação – autóctone ou não, telúrica ou não” (PA, p. 12).

Para Derrida, a amizade nunca foi compreendida para além da fraternização – que, em política, poderia receber o nome de “fratriarquia” (PA, p. 13). A fratriarquia pode alcançar a nação, o sangue, a cepa ou o irmão. Pode, também, compreender o primo ou a irmã. Mas compreender, nesse caso, não poderia querer dizer também neutralizar? Para Derrida, sim: “Compreender pode levar a esquecer, por exemplo, com a melhor intenção do mundo, que a irmã não proporcionará jamais um exemplo dócil para o conceito de fraternidade” (PA, p. 13).

A possibilidade de neutralização do Outro, então, também pode ocultar-se sob o nome de amizade. E da amizade pode-se chegar ao crime político. Não dos vários crimes que normalmente se chamam políticos, dos assassinatos em massa que alimentam a História, destaca Derrida, mas sim “do crime que constitui o ser-político do político, o conceito do político em sua tradição mais potente – a possibilidade real de dar morte física ao inimigo” (PA, p. 14). A neutralização do Outro, receba ele o nome de inimigo, de irmão ou de animal, repousa sempre na figura da oposição, no estabelecimento de limites. Volta-se, então, aqui, a um dos temas centrais da filosofia de Derrida, qual seja, a postulação da superação das noções de oposição e de limite pelo reconhecimento filosófico da multiplicidade das margens, das aporias, das antinomias. Quando o que está em questão é a amizade, então, não se poderá propriamente indagar sobre “Quem é o amigo?” – pois isso já pressuporia a existência da figura do inimigo. Também na amizade é impossível trabalhar com conceitos puros, como branco e preto, sendo necessário abrir espaço para a infinidade de combinações de tons de cinza que eles suscitam. Qualquer definição de limites – na amizade ou em qualquer outra questão ética, política ou jurídica –, na medida em que estabelece uma esfera de responsabilidades – para com o amigo, por exemplo – estabelece também uma margem de

irresponsabilidade – para com o inimigo, por exemplo. Toda a afirmação implicará, ao mesmo tempo, em uma negação.

Os abismos da imputabilidade dão lugar ao luto sob todos os acontecimentos da morte. Ameaçam sempre arrancar os limites de seu fundo sem fundo. Nas bordas do jurídico, do político, do tecno-biológico, correm o risco de fazer desaparecer por exemplo as distinções tão fundamentais, mas tão precárias hoje, mais problemáticas e frágeis que nunca. Se está seguro de poder distinguir entre a morte – chamada natural – e o dar a morte, depois, entre o assassinato sem mais – todo o crime contra a vida, ainda que seja puramente “animal”, como se diz quando se crê saber onde começa e onde acaba o vivente – e o homicídio, depois entre o homicídio e o genocídio – primeiro na pessoa de cada indivíduo representante do gênero, depois mais além do indivíduo: com que número começa um genocídio, o genocídio propriamente dito ou sua metonímia?, porque a questão do número terá que insistir no centro de todas as reflexões, o que é *genos* e por que o genocídio diria respeito somente a uma espécie, ao gênero humano? –, depois entre o homicídio e, algo que segundo nos dizem é completamente diferente, o crime contra a humanidade, depois entre a guerra, o crime de guerra, que segundo nos dizem seria algo completamente diferente, e o crime contra a humanidade? (PA, p. 15).

Todas essas distinções, reconhecidas de direito, são cada vez mais impraticáveis, e segundo Derrida, “não podem de fato e de direito deixar de afetar a noção mesma de vítima ou de inimigo” (PA, p. 16). Isso porque antes da questão a respeito de quem é o amigo, oculta-se justamente a figura do “Quem?”, do “Quem?” como sujeito, do “Quem?” como sujeito que decide quem é o amigo.

Nos perguntaremos, então, o que é uma decisão e *quem* decide. E se uma decisão é, como se diz, ativa, livre, consciente e voluntária, soberana. O que aconteceria se guardássemos essa palavra e esse conceito, mas trocássemos essas últimas determinações? Nos perguntaremos, também, *quem* dita aqui o direito. E *quem* funda o direito como direito à vida. Nos perguntamos *quem* dá ou impõe o direito a todas essas distinções, a todas as prevenções, e a todas as sanções que aquelas autorizam. É um vivente? Um vivente pura e simplesmente vivente, presentemente vivente? Um presente vivente? Qual? Deus? O homem? Que homem? Para quem e a quem? O amigo e o inimigo de *quem*? (PA, p. 16).

A questão de fundo suscitada por Derrida no seminário *Políticas de amizade*, então, é: “Por que o amigo seria como um irmão?” (PA, p. 12). A partir dessa questão, a proposta de Derrida é analisar as condições de possibilidade de uma amizade que “se lança para além da

proximidade do duplo congênere, para além do parentesco, tanto o mais natural quanto o menos natural” (PA, p. 12). Em outras palavras, o que Derrida pretende expor, em suma, é a possibilidade de pensar uma “política para além do princípio da fraternidade” (PA, p. 12).

Derrida começa cada sessão do seminário *Políticas de amizade* com a seguinte citação, colhida de Montaigne e atribuída, por este, a Aristóteles: “Oh meus amigos, não há nenhum amigo”.⁵⁰ A referência a Aristóteles, Derrida esclarece, não é propriamente uma citação, sendo mais uma “espécie de rumor ou de opinião, uma declaração prestada a Aristóteles” (PA, 18).

A invocação, a cada sessão, do pensamento atribuído a Aristóteles, é assim justificada por Derrida: “Aristóteles fala dos amigos antes da amizade. Não somente há que se preferir a amizade, antes que esta há que se preferir os amigos” (PA, p. 37). Daí decorre que, na doutrina aristotélica da amizade, posto que cada amigo é uma singularidade, “há que se preferir a *certos* amigos” (PA, p. 37). Com isso, ao fim e ao cabo, o discurso de Aristóteles instaura na análise da amizade a “consideração aritmética, a eleição de preferência, o número e o cálculo” (PA, p. 37). E as conseqüências últimas são conhecidas: “Não há que se ter demasiados amigos, embora nos faltaria o tempo para colocá-los à prova” (PA, p. 37).⁵¹

⁵⁰ Montaigne invoca Aristóteles no momento em que sente a necessidade de distinguir a *amizade verdadeira*, objeto de seu discurso, da *amizade comum*: “Não se ponham no mesmo plano as amizades comuns; conheço-as tão bem quanto qualquer outro e algumas das mais perfeitas no gênero, mas seria um erro confundir-lhes as regras. Nessas outras amizades há sempre que segurar as rédeas e caminhar com prudência; o nó da união não é de tal solidez que não se deva desconfiar dele. Amai, dizia Quílon, como se tivésseis um dia que odiar, odiai como se tivésseis de amar. Este princípio abominável no caso de uma amizade exclusiva que nos possua por inteiro, é salutar quando se trata dessas amizades verificáveis no curso habitual da existência e às quais se aplicam estas palavras de Aristóteles: Oh meus amigos, um amigo é coisa que não existe” (1972, p. 99).

⁵¹ Nas palavras de Aristóteles: “Em relação aos amigos há um número limitado – talvez o maior número de pessoas com as quais se possa conviver (considera-se que a convivência é a característica por excelência da amizade), mas é obvio que uma pessoa não pode conviver com muitas outras nem dividir-se entre elas. Presume-se, então, que é bom não procurar tantos amigos quanto pudermos, mas tantos quanto bastarem para efeito de convivência, pois parece realmente impossível ser um grande amigo de muitas pessoas” (2001, p. 188).

A amizade aristotélica, assim, consagra o princípio hierárquico: “se há que escolher, há que eleger, por consequência, o melhor” (PA, p. 38).⁵² É justamente o princípio hierárquico que abre espaço para que se solidifique uma certa “aristocracia na aritmética da eleição” (PA, p. 38). E a quantificação das singularidades faz degenerar a amizade em “políticas de amizade, permitindo o fazer-se-política de uma amizade” (PA, p. 40).

Com esse fazer-se política da amizade, e através de todos os esquemas que lhe reconhecemos, começando pelo mais problemático de todos, o da fraternidade, se abre assim a questão da democracia, a questão de um cidadão ou do sujeito como singularidade contável. E a questão de uma “fraternidade universal”. Não cabe democracia sem comunidade de amigos, sem cálculo de maiorias, sem sujeitos identificáveis, estabilizáveis, representáveis e iguais entre si (PA, 40).

As políticas de amizade de Aristóteles – cujas influências são ainda perceptíveis nos discursos atuais a respeito da fraternidade e da democracia – não deixam, para Derrida, de ser questionáveis. A democracia é tão impossível sem uma comunidade de amigos quanto “sem respeito à singularidade e à alteridade irreduzível” (PA, p. 40). E chega-se, assim, a duas leis irreconciliáveis. A ofensa começa, destaca Derrida, “com a necessidade de alguém ter que contar os seus amigos, que contar os amigos dos outros, na economia dos seus, ali onde qualquer Outro é completamente Outro” (PA, p. 40). E à ofensa em vias de consagração deve-se, destaca Derrida, opor a “recordação daquele que se mantém além do discurso mesmo: o Outro, o acontecimento, a singularidade, a força/debilidade, a diferença de força” (PA, p. 100).

⁵² Nas palavras de Aristóteles: “Nem todas as coisas são amadas, mas somente aquelas que merecem ser amadas, e estas são o que é bom, ou agradável, ou útil” (Étic. Nic., VIII, 2); b) “em todas as espécies de amizade em que está implícita a desigualdade, o amor também deve ser proporcional, isto é, o amor que a parte melhor recebe deve ser maior que o amor que ela dá” (Étic. Nic., VIII, 7); c) “quando um dos amigos permanece o mesmo e o outro se torna melhor e o ultrapassa consideravelmente em excelência moral, torna-se inviável a manutenção da amizade” (Étic. Nic., IX, 3), sendo aceitável apenas “uma certa tolerância quando o rompimento não resultou de uma deficiência moral excessiva” (Étic. Nic., IX, 3); d) “é bom não procurar ter tantos amigos quantos pudermos, mas tantos quantos bastarem para efeito de convivência” (Étic. Nic., IX, 10); e) “não se pode amar muitas pessoas” (Étic. Nic., IX, 10); f) “a amizade é mais necessária na adversidade do que na prosperidade” (Étic. Nic., IX, 11).

A tradição que remonta a Aristóteles, o fazer-se política da amizade, vai adquirir, com Carl Schmitt, “forma sistemática” (PA, p. 102). E não seria por outra razão que, segundo Derrida, “o prefácio de *O conceito do político* começa por convocar, antes mesmo de qualquer outra palavra, a Aristóteles” (PA, p. 199)⁵³.

Para Schmitt, segundo Derrida, “o político é aquele que não existiria como tal sem a figura do inimigo e sem a possibilidade determinada de uma verdadeira guerra. Ao perder o inimigo se haverá perdido simplesmente o político mesmo” (PA, p. 103). O político mesmo, o ser-político do político surge em possibilidade com a figura do inimigo, este é o “axioma schmittiano em sua forma mais elemental” (PA, p. 103). O desaparecimento do inimigo marcaria o começo da despolitização, do que decorreria, com aparente naturalidade, a necessidade constante de invenção do inimigo.

A invenção do inimigo, essa é a urgência e a angústia, é isto que haveria que alcançar, em suma, para re-politizar, para colocar fim à despolitização; e ali onde o inimigo principal, ali onde o adversário *estruturante* parece não-encontrável, ali onde deixa de ser identificável, e em conseqüência confiável, a mesma fobia projeta uma multiplicidade móvel de inimigos potenciais, substituíveis, metonímicos e secretamente aliados entre eles: a conjuração (PA, p. 103).

A noção de inimigo é estruturante do político. O ser-aí do inimigo institui a comunidade como comunidade humana de combate, como coletividade combatente. A isso Derrida chama de “dedução ou construção *a priori* do conceito de inimigo” (PA, p. 106). O pensamento schmittiano, assim, pretende chegar ao inimigo puro, o inimigo por excelência, inclusive com a suspensão de qualquer outro saber: “econômico, estético, moral, militar,

⁵³ Assim inicia o prefácio de *O conceito do político*: “Aristóteles refere, aprovando, o que muitos sabiamente falam e pensam, que a amizade e a guerra são a origem de toda a instituição e de toda a destruição” (Schmitt, 1992, p. 31).

técnico ou religioso” (PA, p. 106)⁵⁴. E, graças “ao cálculo dessa purificação conceitual, é possível fazer guerra ao amigo – uma guerra em sentido próprio e sem quartel – e amar o inimigo” (PA, p. 107).

Schmitt quer poder contar com a oposição e fazer cálculos com ela. Inclusive se não dispõe de um acesso ao *eidos* ou à essência, inclusive se não sabe com uma total pureza conceitual o que é a guerra, a política, a amizade, a inimizade, o ódio ou o amor, a hostilidade ou a paz, se pode e se deve saber – em primeiro lugar praticamente, politicamente, polemicamente – *quem é o amigo e quem é o inimigo* (PA, p. 136).

Do inimigo faz-se a política e da política chega-se à guerra. Schmitt não desenvolve esforços teóricos para distinguir possíveis conceitos de inimigo ou possíveis conceitos de guerra. Há o inimigo – inimigo puro; há a guerra – uma luta armada; a arma é o meio de produzir morte física. E destaca Derrida: “A morte do homem, implicada assim no conceito de inimigo, quer dizer, em toda a guerra, não é nem uma morte natural, posto que o inimigo tem que ser morto, nem um assassinato, pois matar na guerra não é crime” (PA, p. 142). O pensamento de Schmitt, assim, conduz à seguinte compreensão de homem: “cada homem é um combatente⁵⁵, ou seja, o ser-para-a-morte da vida humana não se separa de um ser-para-dar-a-morte ou de um ser-para-a morte-em-combate” (PA, p. 145). Não há política sem possibilidade real da hostilidade, desse poder-dar-a-morte ao inimigo⁵⁶, donde deduz-se,

⁵⁴ Nas palavras de Schmitt: “Um mundo no qual estivesse completamente afastada e desaparecida a possibilidade de tal confronto, um globo terrestre finalmente pacificado, seria um mundo sem distinção entre amigo e inimigo e, conseqüentemente, um mundo sem política. Poderiam nele existir muitos contrastes, talvez muito interessantes, concorrências e intrigas de toda sorte, mas logicamente não haveria qualquer oposição com base na qual se pudesse pedir das pessoas o sacrifício de suas vidas e se permitisse às pessoas o derramamento de sangue e a morte de outras. Também aqui não interessa a determinação conceitual do político se ansiamos ou não por tal mundo sem política como situação ideal. O fenômeno do político apenas pode ser compreendido mediante a referência à real possibilidade do agrupamento amigo/inimigo, independente do que aí decorre para a apreciação religiosa, moral, estética, econômica do político” (1992, p. 61).

⁵⁵ Nas palavras de Schmitt: “Da mesma forma que a palavra inimigo, a palavra luta deve aqui ser compreendida no sentido de sua originariedade ontológica. Não significa concorrência, nem a luta *puramente espiritual* da discussão, nem o *combate* simbólico, que enfim cada pessoa, de certo modo, sempre está a travar simplesmente porque toda a vida humana não passa de uma luta, e cada ser humano, de um lutador” (1992, p. 59).

⁵⁶ Nas palavras de Schmitt: “Os conceitos de amigo, inimigo e luta adquirem seu real sentido pelo fato de terem e manterem primordialmente uma relação com a possibilidade real de aniquilamento físico. A guerra decorre da inimizade, pois esta é a negação ontológica de outro de ser” (1992, p. 59).

segundo Derrida, que “não pode haver amizade fora dessa pulsão mortífera – e que não teria que querer dizer, necessariamente, criminosa” (PA, p. 145). Essa necessidade sempre presente de dar a morte não seria puramente psicológica mas, antes, antropológica. Nas palavras de Derrida: “Uma agressividade desapaixonada e despsicologizada, uma hostilidade pura e, finalmente, puramente filosófica” (PA, p. 146). Essa hostilidade absoluta, em sua maior pureza filosófica seria, finalmente, no pensamento de Schmitt, a coisa mesma da filosofia, a sua causa primeira. Schmitt nos pede, salienta Derrida, “que se pense a guerra e, em consequência, o dar-a-morte, a hostilidade absoluta, como a coisa mesma da filosofia” (PA, p. 168).

Sem o inimigo torno-me um louco, não posso já pensar, fico impotente inclusive para pensar-me, para pronunciar *cogito, ergo sum*. Para isso me faz falta um Gênio Maligno, um *spiritus malignus*, um espírito enganador. Não era a isso que aludia Schmitt? Sem esta hostilidade absoluta, o *eu* perde a razão, perde a possibilidade de colocar-se, de colocar-se ou de colocar o objeto a frente de si, perde a objetividade, a referência, a estabilidade última do que resiste, perde a existência e a presença, perde o ser, o *logos*, a ordem, a necessidade, a lei. Perde a coisa mesma (PA, p. 200).

Expostas as concepções de Aristóteles e de Schmitt a respeito da amizade, Derrida dá por assentadas as bases capazes de permitir a análise do tema sob a perspectiva de Heidegger. Para Derrida, a analítica heideggeriana da amizade não se afasta do modelo iniciado com Aristóteles e sistematizado por Schmitt.

A proximidade entre Schmitt e Heidegger, segundo Derrida, vai muito além da troca de correspondências e das circunstanciais afinidades acadêmicas⁵⁷. Para Derrida, “Schmitt parece compartilhar com Heidegger uma firme convicção: há que remontar-se para antes da determinação antropológica da parêntese *Freund/Feind*. Igualmente haveria que subtrair daquela todas as determinações dependentes ou correspondentes: psicológica, antropológica, moral, estética e econômica” (PA, p. 274). A dedução schmittiana do político a partir da oposição amigo/inimigo, em sua forma pura, comunga da mesma estratégia oposicional que marca a filosofia de Heidegger. Conforme o destaque de Derrida: “O que Schmitt e Heidegger conservam em comum é o crédito prestado à oposição: não só à lógica oposicional, não só às distinções puras, à oposição pura entre o originário e o derivado, senão à oposicionalidade mesma, à adversidade ontológica, ao que mantém junto os adversários e os reúne no *logos* como *pólemos* ontológico” (PA, p. 278/279).⁵⁸

⁵⁷ É o que, para Derrida, fica particularmente evidenciado em uma carta de Heidegger a Schmitt datada de 22 de agosto de 1933. No comentário de Derrida inserido em forma de nota no texto publicado da conferência *O ouvido de Heidegger*, lê-se: “Na carta, Heidegger, sendo então reitor, agradece a Schmitt o envio da terceira edição de *O conceito do político*. Recordando que conhecia a segunda edição, insistindo sobretudo em uma citação de Heráclito e alegrando-se de que Schmitt não a tenha esquecido – ao menos na dedicatória, já que a palavra não aparece na citação oportunamente inserida em nota em 1933 – o *basileus* que dá todo o seu alcance a sentença caso se a interprete até o final. Ele constitui para Heidegger uma ocasião para sublinhar que trabalha há anos sobre esse fragmento e sobre as palavras *edeixe* e *epoiese*, em relação com o conceito de verdade. E o reitor aproveita para queixar-se de ter que renunciar à investigação propriamente dita: ‘Mas eu mesmo me encontro em pleno *pólemos*’. Na mesma carta ele destaca que conta com a cooperação de Schmitt para reconstruir a faculdade de direito de acordo com as diretrizes científicas e educacionais. Em conclusão, justamente antes do *Heil Hitler!*’, Heidegger se queixa de que as coisas sejam desalentadoras: ‘A reunião das forças espirituais é sempre mais urgente’ (OH, p. 387).

⁵⁸ É o que, para Derrida, fica evidenciado na “inquietude que Heidegger compartilha com Schmitt a respeito do desaparecimento da distinção entre guerra e paz” (PA, p. 278). A referência de Derrida, aqui, é a seguinte passagem do ensaio *A superação da metafísica*, escrito por Heidegger em 1951: “As guerras mundiais e sua totalidade já são consequência de se deixar o ser [...] Elas constituem a forma preparatória da marginalização da diferença entre guerra e paz; essa marginalização é necessária para que o ‘mundo’ se torne um ‘sem-mundo’ em consequência de deixar os entes por uma verdade do ser [...] Alteradas em des-vio de essência, ‘guerra’ e ‘paz’ são absorvidas pela errância, desaparecendo no simples curso do fazer potencializador das atividades à medida que se tornam irreconhecíveis em sua diferença. A pergunta – quando haverá paz? – não pode ser respondida. Não porque não se possa prever a duração da guerra, mas porque a pergunta se faz sobre alguma coisa que não existe. A guerra não é mais aquilo que pode chegar à paz” (2006a, p. 80/81).

A adesão de Heidegger à lógica oposicional pode ser exemplificada no seu conhecido apreço pelo fragmento 53 de Heráclito⁵⁹. Essa é uma das questões de que se ocupará Derrida na conferência *O ouvido de Heidegger*.

Pólemos, palavra com que inicia o fragmento 53 de Heráclito, tradicionalmente é traduzida por guerra, combate. O combate, assim, seria o pai de todas as coisas; a partir do combate surgiriam os escravos e os homens livres. Heidegger rejeita sistematicamente essa interpretação. O *pólemos* de Heráclito, na leitura de Heidegger, está na origem, antes de todos os homens e de todos os deuses. Assim, toda a apropriação do *pólemos* heraclítico como um simples discurso sobre a guerra é rejeitada por Heidegger.⁶⁰ Na leitura de Heidegger, o combate pensado por Heráclito é o combate originário, aquele que possibilita ao *Dasein* ocupar sua posição – condição e hierarquia. Da disputa originária surge o mundo para o *Dasein*. Não se trata de uma batalha entre homens – com vistas à liberdade ou à escravidão –, mas sim de uma luta travada no interior do próprio ente – com vistas a posicionar o *Dasein*.

Com esse movimento, Heidegger, na leitura de Derrida, “desantropologiza a escuta” (OH, p. 399). Do discurso heideggeriano, “o pólemos é o produtor e o guardião predominante que engendra os deuses e os homens, não é nem um deus nem um homem; é mais originário que o humano ou o divino, precede a oposição e os põe face a face” (OH, p. 404). Em outras palavras:

⁵⁹ Na tradução de José Cavalcante de Souza, esse é o fragmento: “O combate é de todas as coisas pai, de todas rei, e uns ele revelou deuses, outros, homens; de uns fez escravos, de outros livres” (Heráclito, 1973, p. 90).

⁶⁰ Nas palavras de Heidegger no seminário *O que é metafísica*, levada o efeito em Freiburg, no ano de 1935: “A dis-posição é o que engendra (deixa surgir) todos (os presentes), como (também), o que conserva, mantendo-se em vigor em todos. Assim, a uns deixa-os aparecer, como deuses, a outros, como homens; a uns ex-põe, como escravos, a outros, como livres. O que Heráclito chama aqui *pólemos*, é a dis-puta que vigora e impera antes de tudo que é divino e humano. Não é de forma alguma uma guerra nos moldes dos homens. O embate pensado por Heráclito, é o que faz com que o presente se des-dobra originariamente em contrastes. É o que possibilita ocupar na presença posição, condição e hierarquia. Nessa dis-posição se manifestam vácuos, distâncias e juntas. Na dis-posição surge o mundo. (A dis-posição não separa nem tampouco destrói a unidade. Antes a institui. É o princípio unificante. *Logos. Pólemos e logos* são o mesmo). O embate, a que se alude aqui, é o combate originário. Pois é ele que faz com que nasçam, pela primeira vez, os combatentes, como combatentes. Não se trata de uma simples corrida entre quiddidades meramente dadas. O embate projeta e desenvolve o in-audito, o que até então não foi dito nem pensado (1987, p. 89-90).

O mundo é a abertura para o ente. O mundo, antes de tudo, se oculta, se esquece. Não sai de sua cripta, não advém como *verdade* senão na medida em que se ganha, se obtém pelo combate, *ganha* atravessando resistências, pondo-se à prova de sua própria resistência. Se vence a si mesmo, se porta e se arrasta a si mesmo mais além de si mesmo. O poder, a força ou a violência deste mundo na *physis* originária que não pode advir mais que esforçando-se. A força se força, se esforça. O *ganhar-se* não acontece ao ser, o ser acontece no *ganhar-se*” (OH, p. 402).

O conflito, assim, dá ao *Dasein* “seu estatuto, sua estância, seu lugar, sua posição, a hierarquia, por exemplo, entre os homens livres e os escravos” (OH, p. 404). É no conflito originário afirmado por Heidegger a partir de Heráclito que, conforme Derrida, situam-se “a dissociação, a disjunção, a excisão, nas quais se abrem as falhas, os intervalos, as separações, as distâncias, mas também onde se formam as juntas e os agrupamentos” (OH, p. 404). O delineamento produzido pelo *pólemos* deve, após, “reunir, juntar, aliar, conjugar, manter junto o que ele separa ou espaça” (OH, p. 404). Isso, destaca Derrida, “permitirá a Heidegger concluir que *pólemos* e *logos* são o mesmo, sendo sempre entendido o *légein* do *logos* em sua significação originária de reunião” (OH, p. 404).

Assim é que Heidegger pode concluir que *pólemos* e *philein* são originariamente o mesmo. E o que assegura a homologia desta tautologia reversível entre *pólemos* e *philein*, o que reúne a tautologia consigo mesma é o *logos*, a potência de concentração do *logos*, não me atrevo a dizer a filologia da escuta heideggeriana; todavia é possível dizer menos, cedendo a tentação, sua otologia (OH, p. 404).

Ao nomear otologia o discurso heideggeriano sobre o *pólemos*, Derrida esclarece que ela “não somente supõe um discurso sobre o ouvido, mas sim um discurso do ouvido e do ouvido que fala” (OH, p. 404). E acrescenta: “se essa otologia fosse uma monologia, seria no

sentido que Heidegger escreve ao final de *A caminho da linguagem*, ou seja, a fala é um monólogo⁶¹” (OH, p. 404).

É a partir desse contexto que Derrida entende ser possível a compreensão da “insólita referência de Heidegger à escuta da voz do amigo que todo *Dasein* leva consigo” (PA, p. 269). Não se trata, assim, como de resto toda a analítica heideggeriana do *Dasein*, “nem de uma antropologia, nem de uma sociologia, nem de uma analítica do sujeito, da pessoa ou da consciência, da *psyché* ou do eu” (PA, p. 269). Essa estranha voz que fala ao *Dasein*, esclarece Derrida, também não tem relação com “a voz da consciência” (PA, p. 271). Essa voz de apelação é pressentida pelo *Dasein*, “mais como estrangeira do que como voz íntima” (PA, p. 270).

Quem é, então, o amigo do *Dasein*? Resposta de Derrida: “O *Dasein* porta o amigo mesmo, mas não o amigo em carne e osso; o porta, por assim dizer, na escuta de sua voz, na figura metonímica de sua voz” (OH, p. 341).

O amigo, pois, parece ser nomeado uma vez em Ser e tempo, mas guarda silêncio, inclusive se sua voz é evocada. Não aparece, não tem a visibilidade de nenhum rosto ou figura determinados, não tem nenhum estatuto subjetivo, pessoal, sexual. Nem sequer se pode decidir se está vivo ou morto. Quando digo nomeado, é muito dizer, porque ele não tem nome próprio; talvez chama, mas, portanto, não é chamado e nada permite supor que seja singular, incluindo se em nome comum que o designa, “a voz do amigo”, está gramaticalmente no singular. Mais bem parece conferir-lhe uma espécie de unicidade que não exclui a pluralidade. Um amigo é sempre o amigo. Este amigo é sempre o amigo (OH, p. 343).

⁶¹ Nas palavras de Heidegger: “O próprio da linguagem aqui determinado a partir do acontecimento apropriador, é ainda menos conhecido do que o particular da linguagem, se saber significa: ter visto, com visão abrangente algo na totalidade de sua essência, de seu vigor. Não somos capazes de visualizar com abrangência o vigor da linguagem porque nós, que só podemos dizer nós, correspondendo à saga do dizer, pertencemos a esta própria saga. O caráter monológico do vigor da linguagem articula-se na rasgadura do dizer, pertencemos a essa própria saga. Linguagem é, no entanto, monólogo. Isso diz duas coisas: que só a linguagem é o que propriamente fala e que a linguagem fala solitariamente. Solitário pode apenas ser quem não é sozinho; não sozinho, quer dizer, não separado, não isolado, sem relação. A saga do dizer recomenda a verbalização sonora na palavra. O homem só é, porém, capaz de falar porque, escutando a saga do dizer, a escuta para, a partir dela, poder dizer uma palavra. Toda a recomendação e todo o dizer condizente repousam nessa falta, que nem é mera privação e muito menos algo negativo” (2004, p. 213-214).

Esse amigo do *Dasein*, sem sexo, sem nome, nem homem nem mulher, nem sujeito nem pessoa, só pode ser, na leitura de Derrida, “um outro *Dasein* que cada *Dasein* porta, através da voz que ouve junto a si mesmo” (OH, p. 343). Através da voz, “o *Dasein* porta o amigo junto a si, queira ou não, saiba ou não, independentemente que qualquer resolução” (OH, p. 342). Em qualquer caso, destaca Derrida, o que realmente importa, “não é o que diz a voz do amigo, não é o seu dito, nem sequer o dizer de seu dito, mas apenas a sua voz, senão, mais precisamente, a escuta de sua voz” (OH, p. 342).

A obra de Heidegger, lembra Derrida, sempre se opôs em dois aspectos fundamentais, ao legado aristotélico: primeiro, “Heidegger lamenta que o impulso fenomenológico de Aristóteles na análise do *logos* se tenha interrompido e quebrado, para converter-se em uma simples teoria do juízo” (OH, p. 352); segundo, “a definição aristotélica de homem como *animal rationale*, que embora não seja falsa, encobriria ou dissimularia o solo fundamental do *Dasein*” (OH, p. 352). Com a invocação da voz do amigo que fala ao ouvido do *Dasein*, para Derrida, Heidegger pretende, então, na realidade, “voltar a uma escuta pré-aristotélica, em verdade, pré-platônica, do *logos*” (OH, p. 352).

O movimento heideggeriano, porém, para Derrida, não foi exitoso. Isso porque a dupla reserva a respeito de Aristóteles, “não impediu Heidegger de definir a voz do amigo de tal modo que só a abertura de um *Dasein* seria capaz dela” (OH, p. 353). A frustração do projeto heideggeriano de afastar-se de Aristóteles fica evidenciada, segundo Derrida, justamente a partir do exame da questão animal.

Sendo o *Dasein* a essência do homem, isso não é contraditório com a proclamação aristotélica segundo a qual não há amizade por excelência mais que entre os homens; nem entre os deuses e os homens, nem entre o animal e o homem⁶², nem entre deuses, nem entre animais. Neste ponto Heidegger seguiria sendo aristotélico: só o

⁶² Nas palavras de Aristóteles: “Não há amizade e justiça em relação a coisas inanimadas. Tampouco existe amizade em relação a um cavalo ou a um boi, ou a um escravo enquanto escravo, pois as duas partes nada têm em comum; o escravo é uma ferramenta viva e a ferramenta é um escravo sem vida. Não pode portanto haver amizade a um escravo enquanto escravo” (2001, p. 166).

Dasein tem um amigo, só ele pode portar a voz do amigo, só o homem como *Dasein* aguça, abre ou presta o ouvido a voz do amigo, já que é esta a voz que o permite ao *Dasein* abrir-se ao seu próprio poder-ser. O animal não tem amigos, o homem não tem amizade propriamente dita com o animal. O animal que é pobre de mundo, que não tem nem a linguagem, nem a experiência da morte⁶³. O animal que não tem mãos⁶⁴, o animal que não tem amigos, tampouco tem ouvido, não tem o ouvido capaz de ouvir e de portar o amigo, o ouvido que abre o *Dasein* ao seu poder-ser próprio, é o ouvido do ser, é o ouvido para o ser (OH, p. 353).

Aristóteles, Schmitt e Heidegger: três pensadores tão distantes e, ao mesmo tempo, no que diz respeito à amizade, tão próximos, conforme a leitura de Derrida. A atmosfera em que são desenvolvidas as reflexões sobre a amizade de Schmitt e de Heidegger são a mesma e remontam, explicitamente – como Schmitt – ou implicitamente e mesmo involuntariamente –

⁶³ A referência de Derrida, aqui, é a seguinte passagem da série de conferências intituladas *A essência da linguagem*, proferidas por Heidegger em 1958: “O animal não morre, o animal apenas perece. Mortais são aqueles que podem fazer a experiência da morte como morte. O animal não é capaz dessa experiência. O animal também não sabe falar. A relação essencial entre a morte e a linguagem lampeja, não obstante ainda de maneira impensada. Essa relação pode, contudo, nos dar um aceno para o modo em que a essência da linguagem nos intimida e alcança e, com isso, nos sustenta, se é que a morte faz parte do que nos intimida” (2004, p. 170). Antes disso, no seminário *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*, Heidegger já havia exposto considerações seguindo a mesma lógica: “É questionável se a morte junto aos animais e a morte junto aos homens são a mesma coisa. De acordo com o que acabamos de dizer é facilmente visível que a perturbação enquanto estrutura fundamental da vida traça previamente possibilidades totalmente determinadas da morte, do chegar-à-morte. A morte do animal é um morrer ou um chegar ao fim? Porque a perturbação pertence à essência do animal o animal não pode morrer, mas apenas chegar ao fim. Nesta medida, atribuímos a morte apenas ao homem” (2003, p. 305). Sobre essa particular questão – a morte e os animais em Heidegger – Derrida dedicou boa parte de *Aporias*, uma das conferências comemorativas aos dez anos de *Cerisy-la-Salle*. Apontamentos de Derrida: “Esse impensado nos mantém aqui em suspenso. Porque, se há que supor que a diferença entre o mortal – aquele que morre no sentido do *propriamente morrer* – e um animal incapaz de morrer em um certo acesso à morte como morte, à morte *como tal*, então dito acesso condicionará toda a distinção entre esses dois fins que são o perecer e o morrer, ao mesmo tempo, a possibilidade mesma de uma analítica do *Dasein*, de uma distinção entre o *Dasein* e outro modo de ser, assim como a possibilidade de uma distinção da que o *Dasein* possa testemunhar testemunhando seu poder-ser-próprio. Por conseguinte haveria que interrogar-se sobre a possibilidade desse *como tal* da morte. Mas também acerca do que vincula a possibilidade desse *como tal*, supondo que ela está organizada como tal, com a possibilidade e com o poder do que se denomina tão obscuramente a fala” (APO, p. 65-66).

⁶⁴ A referência de Derrida, aqui, é a seguinte passagem do curso *O que significa pensar?*, ministrado por Heidegger em Freiburg, no inverno de 1951-1952: “Segundo as idéias correntes, a mão pertence ao organismo de nosso corpo. Mas a essência da mão não pode jamais definir-se como um órgão preênsil corpóreo, nem explicar-se partindo de semelhante definição. Órgãos preênsis possui, por exemplo, o macaco, mas ele não tem mão. A mão dista infinitamente, quer dizer, por um abismo essencial, de todos os órgãos preênsis, pata, unha ou garra. Só um ser que fala, ou seja, pensa, pode ter mão, e executar mediante seu manejo, obras manuais” (2005, p. 24). Também a respeito dessa questão Derrida dedicou uma conferência, esta proferida em Chicago, no ano de 1985 intitulada justamente *A mão de Heidegger*. Apontamentos de Derrida: “O âmago da argumentação me parece redutível à oposição assegurada entre o dar e o prender: a mão do homem dá e se dá como o pensamento, enquanto que o órgão do macaco ou do homem como simples animal, notadamente como animal racional, pode apenas prender, seqüestrar, apoderar-se da coisa” (MH, p. 50); “Heidegger não pensa na mão como algo bastante singular que aparentaria em sua propriedade a mão do homem. Ele a pensa sempre no singular, como se o homem não tivesse duas mãos. O homem não tem as mãos, mas a mão ocupa, para dispor a essência do homem. O homem não tem mãos, é a mão que tem o homem. Isso que chega ao homem pelo *logos* ou pela palavra, isso mão pode ser mais que uma só mão” (MH, p. 56).

como em Heidegger – a Aristóteles. Independentemente do ponto de partida, das vias ou dos atalhos escolhidos, o ponto de chegada é o mesmo: o fratrocentrismo.

O fratrocentrismo baseado na cepa, no gênero, na espécie, no sexo, no sangue, no nascimento, na natureza, na nação ou na língua, em política, facilmente degenera em fratriarquia. Derrida quer afastar-se desses modelos. Derrida rejeita Aristóteles por ter inaugurado nas reflexões a respeito da amizade o elemento do cálculo, por ter pretendido calcular o incalculável: “Quantos somos? Quantos seremos?” (PA, p. 14), indaga Derrida. Schmitt é rejeitado ainda com mais vigor por ter levado a calculabilidade aristotélica aos extremos da hostilidade absoluta, da criação do inimigo puro: “Quem são esses irmãos inimigos? Qual é o seu pai? Onde nasceram? Em terra bíblica ou em terra helênica? Em família finita ou em família infinita? (PA, p. 189), indaga Derrida. Heidegger, por fim, é rejeitado porque, nele, a amizade é limitada à circularidade do *Dasein*: “O amigo do *Dasein* é um outro *Dasein* que cada *Dasein* porta consigo” (OH, p. 343), conclui Derrida. E é no contexto desses três discursos sobre a amizade que a Derrida pareceu adequado iniciar cada sessão do seminário *Políticas de amizade* com a invocação do “Oh meus amigos, não há nenhum amigo” atribuído a Aristóteles. E o privilégio concedido a eles por Derrida não é, por certo, para confirmar uma hierarquia, mas sim, pelo contrário, “para interrogar o processo e a lógica de uma canonização que os estabeleceu na posição de autoridade exemplar” (PA, p. 255). A história da amizade, complementa, “não se reduz a discursos, todavia menos a esses grandes discursos de tipo filosófico” (PA, p. 255).

O propósito de Derrida não é combater, diretamente, os discursos de Aristóteles, de Schmitt ou de Heidegger a respeito da amizade. Ele esclarece que não quer “fazer-lhes guerra, mas sim pensar e viver uma política, uma amizade, uma justiça que comecem por romper com a sua naturalidade ou homogeneidade, com o seu suposto lugar de origem” (PA, p. 128). O

esforço de Derrida é expor a possibilidade de desconstrução do esquema genealógico que os sustenta. Em suas palavras:

Se trataria uma desconstrução do esquema genealógico, em todo lugar onde isto flui em nome de um nascimento, de uma naturalidade nacional que não tenha sido jamais o que se disse que ela foi. Concerniria à confiança, ao crédito, à crença, à *dóxa* ou à *eudóxia*, à opinião ou à boa opinião, à aprovação concedida à filiação, ao nascimento e à origem, à geração, à familiaridade da família, à proximidade do Próximo, ao que uns axiomas inscrevem demasiado depressa sob essas palavras (PA, p. 129).⁶⁵

Ao expor a possibilidade de desconstrução dos discursos tradicionais a respeito da amizade, Derrida esclarece que não pretende, propriamente, apresentar teses, mas se houvesse alguma tese a ser defendida seria essa: “transladar-se para além das políticas de amizade sem deixar de intervir nelas para transformá-las” (PA, p. 183). Esse gesto desconstrutivo, destaca Derrida, “consistiria em não renunciar a lógica da fraternização e ao mesmo tempo em desnaturalizar a figura do irmão, sua autoridade, seu crédito, seu fantasma” (PA, p. 183). Esse mesmo trabalho afetaria o que Derrida chama de fraternização democrática, ou seja, “tudo aquilo que, na democracia, segue pressupondo esta fraternidade natural, com todos os riscos e todos os limites que ela impõe” (PA, p. 183). Ao que complementa:

⁶⁵ Pode ser inscrita no contexto da crítica de Derrida o Livro I da *Política* de Aristóteles, principalmente nas seguintes passagens: “A família é a associação estabelecida por natureza para suprir as necessidades diárias dos homens, e seus membros são chamados ora companheiros de pão, ora companheiros de comer (2004, p. 145); “É sabido que os helenos podem dominar os bárbaros, significando isso que os bárbaros e os escravos são de uma mesma natureza” (2004, p. 144). Da mesma forma a leitura extraída do *Corolário II* de *O conceito do político*, de Schmitt: “Amigo e inimigo tem nas diversas línguas e grupos lingüísticos uma estrutura lingüística e lógica diferente. No sentido lingüístico alemão – como em muitas outras línguas – amigo é originalmente apenas o parente. Originalmente, portanto, só é amigo o amigo de sangue, o parente consanguíneo ou aquele que *se tornou parente* através de casamento, juramento de sangue, adoção como filho ou através de instituições correspondentes. Pode-se supor que, somente através do pietismo e movimentos similares, que encontram o *amigo da alma*, é que se iniciou aquela psicologização e a privatização, típica para o XIX, mas ainda hoje muito espalhada, do conceito de amigo” (1992, p. 131). Igualmente, por fim, *A auto-afirmação da universidade alemã*, discurso proferido por de Heidegger quando da assunção do reitorado: “Querer a essência da universidade alemã é querer a ciência no sentido de querer a missão espiritual do povo alemão como povo que sabe a si mesmo no seu Estado. Ciência e destino alemão devem, nessa vontade da essência, chegar ao mesmo tempo à potência” (1989, p. 8-9).

Para ser conseqüente com esta desnaturalização da autoridade fraternal – ou, caso se queira, com sua desconstrução – é preciso levar em conta uma primeira necessidade, uma primeira lei: jamais houve nada de natural na figura do irmão, sob cujos traços se esculpiu minuciosamente o rosto do amigo – o do inimigo, do irmão inimigo. A relação com o irmão compromete desde o princípio na ordem do juramento, do crédito, da crença e da fé. O irmão não é jamais um fato (PA, p. 183).

Na última sessão do seminário *Políticas de amizade*, Derrida esclarece que, apesar de todas as críticas lançadas à amizade – mais precisamente, à fraternidade dos irmãos, ao fratrocêntrismo e à fratriarquia – seu discurso “nada diz contra o irmão ou a fraternidade” (PA, p. 337).

Nenhum protesto, nenhuma discussão. Menos ainda a tentação de denegrir ou de maldizer. Denegrir e maldizer, o temos visto o suficiente, é algo que segue formando parte das interioridades da história dos irmãos – amigos ou inimigos, falsos ou verdadeiros. Não se pensará essa história, não a recordaremos, caso se tome esse partido. À minha maneira, como todo mundo, creio, sem dúvida amo, sim à minha maneira, a meu irmão, a meu único irmão. E a meus irmãos, mortos ou vivos, ali onde a letra já não conta e não há contado nunca, em minha “família” e em minhas “famílias”, tenho mais de uma, e mais de um “irmão”, de mais de um sexo, e eu gosto de ter mais de um, cada vez único, em mais de uma língua, através de tantas fronteiras me ligam mais de conjuração e tantos juramentos não ditos (PA, p. 337).

No que diz respeito à amizade onde estaria, então, exatamente, a questão? Eis a indicação de Derrida: “Que cada um se pergunte o que se quer dizer quando se diz irmão, quando se chama alguém de irmão, resumindo ou subsumindo nele tanto a humanidade do homem quanto a alteridade do Outro” (PA, p. 337). É preciso perguntar “o que se quer dizer quando *não* se quer dizer, quando se sabe que não se deveria dizer, uma vez que se sabe onde poderia nos levar essa linguagem obscura” (PA, p. 337). É preciso se perguntar “qual é a política implícita nesta linguagem eleita, entre outras possíveis, e se essa eleição não é deliberada” (PA, p. 337).

“O que acontece com a fraternidade dos irmãos quando um animal entra em cena?” Essa questão, posteriormente memorada na conferência o *Animal que logo sou*, permeia tanto o seminário *Políticas de amizade*, quanto a conferência *O ouvido de Heidegger*. O

animal é o amigo? Derrida não responde, abertamente, sim ou não a esta questão. E nem poderia ser de outra maneira, porque qualquer resposta, aqui, passaria pela invocação do *Quem?* – “Quem é o amigo?” – e, logo, implicaria já em uma traição da amizade. O que Derrida deixa claro é que nenhum discurso sobre a amizade pode omitir o testemunho da condição animal, assim como não poderia omitir a questão da mulher ou do estrangeiro, por exemplo. É preciso, fundamentalmente, para Derrida, pensar a amizade para além do “esquema homofraternal ou falocêntrico” (PA, p. 338).

6 A FORÇA DE LEI E A HOSPITALIDADE

Dentre as várias tentativas de tornar suspeita a filosofia de Jacques Derrida, ele já foi rotulado de “marxista”, “destruidor”, “inimigo público” e “niilista”⁶⁶. A desconstrução, por sua vez, já foi taxada, por exemplo, de “favela intelectual”, “anti-racionalismo” e “antiiluminismo”.⁶⁷

Afora comentários por vezes exagerados e nem sempre acompanhados de uma correta leitura de sua obra, a uma crítica em particular Derrida dedicou especial atenção: a de que a incorporação do “indecidível” às discussões filosóficas conduziria a um certo indiferentismo ético e jurídico. O texto de referência, aqui, é o que serviu de base à conferência *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, proferida por Derrida no ano de 1989, em Nova Iorque, no colóquio intitulado *A desconstrução e a possibilidade da justiça*.

⁶⁶ É o que Derrida comenta em *A respeito do antisemitismo vindouro*, entrevista mantida com Elisabeth Roudinesco. Em sua palavras: “Me acusam de marxista, destruidor, niilista, inimigo público e não sei de que mais” (ASV, p. 146).

⁶⁷ Nesse sentido as palavras de John Searle em uma entrevista conduzida por Contardo Calligaris, publicada no *Jornal Folha de São Paulo*, edição de 05 de julho de 1998. Ao ser questionado sobre a sua concepção a respeito da comunidade intelectual americana à época, ele respondeu: “Houve um desastre: o advento da facção de filosofia antirracionalista conhecida como pós-modernismo: é uma espécie de favela intelectual. Se tivesse cem anos pela frente, entraria para fazer a limpeza” (1998, p. 7). Na seqüência, quando indagado a respeito de quais eram, exatamente, os pensadores a que se referia, ele respondeu: “Ok. Derrida, De Man.” (1998, p. 7). E, depois, ao ser indagado sobre se incluiria na lista, também, Richard Rorty, completou: “Rorty é um aliado deles, deu mais do que conforto. Acho que Richard não se sente muito bem na companhia de lésbicas radicais e desconstrucionistas, mas ele deve pensar que é uma maneira de atacar as coisas que ele quer atacar. Para ele, é uma aliança interessante. Diria que ele é um pós-moderno ambíguo, mas é definitivamente um aliado. Os pós-modernos são essencialmente uma coleção de anti-racionalistas e antiiluministas. Invadiram os departamentos de inglês, nos quais se passou a ler Derrida, Geoffrey Hartman, De Man... e nada de literatura” (1998, p. 7).

Já ao início da conferência, Derrida sugere algumas questões que possivelmente poderiam ser deduzidas por seus críticos: “Será que a desconstrução assegura, permite, autoriza a possibilidade de justiça? Possibilitará ela a justiça ou um discurso conseqüente sobre a justiça e sobre as condições de possibilidade da justiça? Terão os desconstrucionistas algo a dizer sobre a justiça, qualquer coisa a fazer com a justiça? (FL, p. 10). E, após afirmar que “o sofrimento da desconstrução é talvez a ausência de regra, de norma e de critério seguro para distinguir de modo não-equívoco entre o direito e a justiça” (FL, p. 10) ele esclarece que a questão não deve ser colocada como um discurso que trate do julgamento, mas sim de uma discussão a respeito daquilo que permite estabelecer um julgamento. Em sua palavras: “Trata-se de julgar aquilo que permite julgar, aquilo de que se autoriza o juízo” (FL, p. 10). Assim, apenas “na aparência a desconstrução não endereçou o problema da justiça” (FL, p. 19).

Um questionamento desconstrutivo que começa por desestabilizar, complicar ou lembrar os seus paradoxos a valores como os do próprio e da propriedade em todos os seus registros, o de sujeito, e portanto do sujeito responsável, do sujeito do direito e do sujeito da moral, da intencionalidade, etc., e de tudo quanto se segue; um tal questionamento desconstrutivo é de parte a parte, um questionamento sobre o direito e sobre a justiça. Um questionamento sobre os fundamentos do direito, da moral e da política (FL, p. 16).

Expostas as justificativas iniciais da conferência, Derrida passa ao exame das questões que o título parece sugerir: “Como distinguir entre esta força de lei e a violência que se julga sempre injusta? Como distinguir entre a força de lei de um poder legítimo e a violência pretensamente originária que esta autoridade deve ter instaurado? O que é uma força justa ou uma força não violenta” (FL, p. 13).

Força e direito: duas idéias que, aparentemente, não podem andar separadas. A própria expressão “força de lei” fala por si: “é uma alusão direta à força que, do interior, vem lembrar-nos de que o direito é sempre uma força autorizada”. Em outras palavras: “Não há

direito sem força, disso Kant lembrou-nos com o maior rigor⁶⁸ (FL, p. 12).

Força, essa “força de lei” que confere aplicabilidade prática ao direito, será ela mesma a justiça? Para Derrida, não. “Sempre estive pouco à vontade com a palavra força, mesmo se muitas vezes a julguei indispensável” (FL, p. 15), diz ele. Para justificar esse seu desconforto com a palavra força, Derrida remete a Montaigne e a Pascal e ao que ambos chamaram de “o fundamento místico da autoridade”.⁶⁹

Na leitura de Derrida, Montaigne e Pascal, ao endereçarem o questionamento a respeito do “fundamento místico da autoridade” lançaram “as premissas de uma filosofia crítica moderna, até mesmo de uma crítica da ideologia jurídica” (FL, p. 23). Essas premissas é que possibilitariam “uma des-sedimentação das superestruturas do direito que, ao mesmo tempo, escondem e refletem os interesses econômicos e políticos das forças dominantes da sociedade” (FL, p. 23). Tanto em Montaigne quanto em Pascal o que está sendo posto em questão é o próprio momento do surgimento do direito, o momento instituidor, fundador e justificador do direito. Esse momento implicaria sempre “em uma força performativa, quer dizer, implicaria sempre em uma força interpretativa e um apelo à crença” (FL, p. 23).

A operação de fundar, de inaugurar, de justificar o direito, de fazer a lei, consistiria num golpe de força, numa violência performativa e portanto interpretativa que, em si mesma, não é nem justa, nem injusta, e de que nenhuma justiça, nenhum direito

⁶⁸ Nas palavras de Kant: “O direito estrito se apóia no princípio de ser possível usar constrangimento externo capaz de coexistir com a liberdade de todos de acordo com leis universais. Direito e competência de empregar coerção, portanto, significam uma e única coisa” (2003, p. 78).

⁶⁹ Nas palavras de Montaigne: “Ora, as leis mantêm-se credíveis, não por serem justas, mas por serem leis. É o *fundamento místico da autoridade*, elas não tem nenhum outro. Quem lhes obedece, obedece não por serem justas, mas por elas serem leis” (1972, p. 485). Nas palavras de Pascal: “É justo que o que é justo seja seguido. É necessário que o que é mais forte seja seguido. A justiça sem a força é impotente; a força sem justiça é tirânica. A justiça sem força será contestada, porque há sempre maus; a força sem a justiça será acusada. É preciso, pois, reunir a justiça e a força; e, dessa forma, fazer com que aquilo que é justo seja forte e aquilo que é forte seja justo; e, não se podendo fazer com que o justo fosse forte, fez-se com que o que é forte fosse justo (2005, p. 112). E adiante: “O resultado dessa confusão é que um afirma ser a autoridade do legislador a essência da justiça; outro, a comodidade do soberano; outro, o costume atual, e é o mais certo: nada, de acordo com a razão, é justo em si; tudo se abala com o tempo. O costume faz a equidade exclusivamente por ser admitido; é o *fundamento místico da sua autoridade*. Quem a restringe a seu princípio esmaga-a. Nada é tão falível como essas leis que reparam as faltas: quem lhes obedece, porque são justas, obedece à justiça que imagina, mas não à essência da lei que está encerrada em si mesma: é lei, e nada mais” (2005, p. 110).

prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação pré-existente poderia, por definição, garantir, contradizer ou invalidar (FL, p. 24).

Esse seria o limite do discurso sobre o direito. O direito é limitado pelo seu próprio poder performativo – “existe um silêncio murado na estrutura violenta do ato fundador” (FL, p. 24).

Não podendo, por definição, a origem da autoridade, a fundação ou o fundamento, a posição da lei, apoiarem-se senão em si mesmas; elas mesmas são uma violência sem fundamento. O que não quer dizer que, em si mesmas, elas sejam injustas, no sentido de *ilegais* ou de *ilegítimas*. Elas não são, nem legais, nem ilegais no seu momento fundador. Excedem a oposição do fundado e do não-fundado, assim como de qualquer fundacionalismo ou anti-fundacionalismo (FL, p. 25).

O direito, assim, para Derrida, é essencialmente desconstrutível, “seja por ser fundado sobre camadas textuais interpretáveis e transformáveis, seja porque o último fundamento, por definição, não é fundado” (FL, p. 25). Da possibilidade de desconstrução do direito não decorre, para Derrida, nenhuma infelicidade, pois justamente nela é possível “encontrar a chance política de todo o progresso histórico” (FL, p. 25). E mais que isso: “É essa estrutura desconstrutível do direito que assegura também a possibilidade da desconstrução” (FL, p. 25).

Para Derrida, somente a justiça não é desconstrutível. Direito desconstrutível e justiça indeseconstrutível. A desconstrução, estaria situada, assim, no “intervalo que separa a indeseconstrutibilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito” (FL, p. 26). Dessas premissas Derrida extrai a seguinte conclusão: “A desconstrução é a justiça” (FL, p. 26).⁷⁰

Essa conclusão, Derrida admite, não deixa de tratar a questão de fundo, qual seja, a justiça, de

⁷⁰ Essa é, na leitura de John Caputo, uma das mais polêmicas afirmações de Derrida. Nas palavras de Caputo: “O trabalho que Derrida tem vindo a desenvolver nos últimos tempos, o seu trabalho sobre a lei, a amizade e a justiça, arrastou-o inelutavelmente para este espaço e tempo míticos. Foi assim que entendi a afirmação absolutamente espantosa que proferiu acerca do que se atreve chamar a indeseconstrutibilidade da justiça. Esse adversário incansável do sonho da presença perfeita, que deu a seus críticos a impressão de querer destruir o templo e os profetas, acaba por ser, em certa medida, um construtor de mitos. Justiça indeseconstrutível, que mais poderá ser senão uma verdade eterna, um fundamento inabalável, um *fundamentum inconcussum* que está por trás da superfície da desconstrução?” (1998, p. 268-269).

forma oblíqua, indiretamente, em sintonia com o estilo que, conforme os seus críticos, marcaria a própria desconstrução. A questão, aqui, não é exatamente se a crítica seria merecida ou não, mas sim, como explicá-la. Seria possível um discurso direto sobre a justiça?

Resposta de Derrida:

É o que queria dedicar-me a fazer aqui: mostrar porque e como, aquilo a que corretamente a desconstrução, não parecendo embora *endereçar* o problema da justiça, não faz senão isso, sem no entanto poder fazê-lo diretamente, mas apenas de modo oblíquo. Oblíquo como neste momento mesmo, em que me apronto a demonstrar que não se pode falar diretamente na justiça, tematizar ou objetivar a justiça, dizer “isto é justo” e, menos ainda, “eu sou justo”, sem imediatamente trair a justiça senão mesmo o direito (FL, p. 19).

Quando o que está em questão é a justiça, destaca Derrida, os “problemas são infinitos” (FL, p. 27). Esses problemas não seriam infinitos, exatamente, por serem infinitamente numerosos ou por estarem infinitamente enraizados nas memórias religiosas, filosóficas ou jurídicas. Os problemas são infinitos, esclarece Derrida, porque eles “exigem a *experiência da aporia*” (FL, p. 27).

Derrida tem consciência de que a referência à *experiência da aporia* não deixa de ser, também, uma aporia. Um experiência, destaca ele, “indica uma travessia” (FL, p. 27); a aporia, por sua vez, “é um não-caminho” (FL, p. 27). Essa aporia em duplo grau, entretanto, para Derrida, não compromete o seu discurso sobre a justiça: “A justiça seria, nesse sentido, a experiência daquilo que não podemos fazer a experiência” (FL, p. 27). E conclui: “Creio que não existe justiça sem essa experiência. A justiça é uma experiência do impossível” (FL, p. 28).

O direito não é a justiça. O direito é o elemento do cálculo, e é justo que existe direito, mas a justiça é incalculável, exige que se calcule com o incalculável; e as experiências aporéticas são experiências tão improváveis quanto necessárias da justiça, quer dizer, momentos em que a *decisão* entre o justo e o injusto não está nunca assegurada por uma regra (FL, p. 28).

Após asseverar que não existe justiça sem a experiência da aporia, Derrida encaminha seu discurso na direção de três exemplos que evidenciariam o seu enunciado. *Epoché da regra, a assombração do indecidível* e a *urgência que barra o horizonte do saber*: essas são as três aporias nomeadas por Derrida e que seriam indissociáveis de qualquer discurso a respeito da justiça.

A primeira aporia – *Epoché da regra* – diz respeito à questão, central na visão tradicional de justiça, da responsabilidade do julgador. Para que alguém possa ser tido por justo ou injusto, é fundamental que ele seja livre e responsável por sua ação ou julgamento. Ocorre que, na leitura de Derrida, as situações que reclamam justiça nem sempre são postas de forma a amoldarem-se a modelos e a regramentos prévios. O julgador encontra-se diante de um conflito: ter que aplicar a regra – para ser responsável – e ter que reinventá-la ou mesmo suspendê-la – para buscar a decisão justa. Dessa aporia, resulta, em suma que, para que uma decisão seja justa e responsável – o que seria já um paradoxo – “é preciso que no seu momento próprio, se houver, ela seja, ao mesmo tempo, regada e sem regra, conservadora da lei e suficientemente destrutiva ou suspensiva da lei para dever, em cada caso, reinventá-la e re-justificá-la” (FL, p. 38). Dessa aporia resulta que “não se dirá do juiz que ele é puramente justo, livre e responsável” (FL, p. 38). Em outras palavras:

Desse paradoxo resulta que em momento algum se pode dizer que *presentemente* uma decisão é justa, puramente justa – quer dizer, livre e responsável –, nem de alguém que um justo, menos ainda, *eu sou justo*. Em vez de *justo*, pode dizer-se legal ou legítimo, em conformidade com o direito, regras e convenções que autorizam um cálculo. Porque no fundamento ou na instituição deste direito, o mesmo problema da justiça terá sido posto, violentamente resolvido, quer dizer, enterrado, dissimulado, recalcado (FL, p. 39).

A segunda aporia – *a assombração do indecidível* – está ligada ao fato de que a justiça não pode prescindir de uma decisão – “uma decisão cortante” (FL, p. 39), nas palavras de Derrida. E o indecidível de que se trata, esclarece Derrida, “não é apenas a oscilação ou a

tensão entre duas decisões” (FL, p. 39). O indecível “é a experiência daquilo que, estrangeiro, heterogêneo à ordem do calculável e da regra, deve, no entanto, entregar-se à decisão impossível” (FL, p. 40).

Uma vez superada a prova do indecível – “se é que isso é possível” (FL, p. 40) – a decisão volta a seguir uma regra. Dada, inventada ou reinventada, a decisão volta ao cálculo. E, assim, “uma decisão em momento algum parece poder ser dita presentemente e plenamente justa” (FL, p. 40).

O indecível permanece apanhado, alojado, como um fantasma pelo menos, mas como um fantasma essencial, em toda a decisão, em todo o evento de decisão. A sua fantasmaticidade desconstrói do interior toda e qualquer segurança de presença, toda certeza ou toda presença criteriológica que nos asseguraria da justiça de uma decisão. Quem poderá alguma vez assegurar que uma decisão como tal ocorreu? (FL, p. 41).

A terceira aporia – *a urgência que barra o horizonte do saber* – relaciona-se com a questão da urgência da justiça. A justiça “não espera” (FL, p. 43). A justiça não pode esperar. Nas palavras de Derrida: “Uma decisão justa é sempre imediatamente requerida, imediatamente, o mais depressa possível” (FL, p. 43). Uma decisão sobre o que não pode ser decidido e que deve, sobretudo, ser apresentada com urgência, urgência que não evitará o atraso. O momento da decisão, “que deve ser justo, *deve* permanecer um momento finito de urgência e de precipitação” (FL, p. 44). O momento da decisão, assim, conclui Derrida,

invocando Kierkegaard, “é uma loucura” (FL, p. 44).⁷¹

É verdade, em particular, do instante da decisão justa, que deve também rasgar o tempo e desafiar as dialéticas. É uma loucura. Uma loucura, porque uma tal decisão é, ao mesmo tempo, superativa e sofrida, guarda qualquer coisa de passivo, de inconsciente mesmo, como se o decisor não fosse livre senão deixando-se afetar pela sua própria decisão, e como se ela lhe viesse do Outro. As conseqüências de uma tal heteronomia parecem temíveis, mas seria injusto iludir a sua necessidade (FL, p. 44).

Não existe justiça sem a *experiência da aporia*. Isso porém, não é tudo. A justiça – ou o discurso sobre a possibilidade de justiça – para Derrida, vai além, tem de ir além. Assim como não há justiça sem a *experiência da aporia*, não há justiça sem endereçamento ao Outro na língua do Outro. Endereçar-se ao Outro na língua do Outro: antes mesmo de qualquer aporia, esse endereçar-se é “a condição de toda a justiça possível” (FL, p. 29). É injusto julgar alguém, destaca Derrida, “que não compreende os seus direitos, nem a língua na qual a lei está inscrita ou a sentença é proferida” (FL, p. 30).

Essa injustiça – esse julgar alguém que não compreende o idioma no qual se pretende que a justiça seja feita – “não é uma violência qualquer, nem uma injustiça qualquer” (FL, p. 30). Trata-se, aqui, da injustiça de supor que o Outro, a vítima da injustiça da língua, ao menos “seja capaz de falar uma língua em geral, seja um homem como animal falante” (FL, p. 30).

⁷¹ A referência de Derrida, aqui, é à seguinte passagem de *Migalhas filosóficas*, obra pseudonímica de Kierkegaard: “A dialética do instante não é difícil. Na perspectiva socrática, não se pode vê-lo nem discerni-lo; ele não existe, não foi e não virá; é por isso, aliás, que o discípulo mesmo é a verdade e o instante da ocasião não passa de uma brincadeira, assim como uma sobrecapa que não faz parte essencialmente do livro; e o instante da decisão é uma *loucura*; pois, se a decisão tem de ser posta, então o discípulo passa a ser a inverdade, porém é precisamente isto o que torna necessário um começo no instante” (1995, p. 79). Embora Derrida, aparentemente, não possa ser incluído entre aqueles que cometeram o equívoco de não realizar os necessários confrontos entre os textos kierkegaardianos de comunicação direta e os de comunicação indireta, é importante destacar o pedido feito por Kierkegaard em *Uma primeira e última explicação*, pequeno texto escrito e firmado na condição de editor do *Post scriptum final não-científico às migalhas filosóficas* – cujo autor é João Climacus: “Assim como em *A alternativa* não sou nem o Sedutor, nem o Assessor, também não sou o editor Victor Eremita. Em *Temor e tremor* sou tampouco *Johannes de Silentio* quanto o cavaleiro da fé que ele apresenta; também não sou o autor do prefácio do livro. Em conseqüência, exprimo meus votos no sentido de que, se ocorrer a alguém a idéia de citar um dos livros pseudonímicos, queira prestar-me o favor de citar o nome do pseudônimo em causa e não o meu, isto é, de repartir as coisas entre nós de tal maneira que a expressão pertença ao pseudônimo e a responsabilidade civil a mim” (1971, p. 47-48). Desse modo, embora não haja, aqui, exatamente, prejuízo à idéia que Derrida pretende expressar, é importante observar que o autor da afirmação “o instante da decisão é uma loucura” é João Climacus e a partir da perspectiva socrática de instante.

E é justamente neste espaço que Derrida entende deva ser situada a discussão a respeito de toda a qualquer violência contra os animais, da justiça ou da injustiça contra os animais, dos direitos dos animais. Essas discussões, geralmente, são travadas à luz, ainda, do paradigma do sujeito. E, nesse modelo, o “sacrifício carnívoro é fundamental, dominante, regulado pela mais alta tecnologia industrial, tal como o é também a experimentação biológica sobre o animal – tão vital à nossa modernidade” (FL, p. 31). Derrida retoma, aqui, alguns aspectos da conferência *É necessário comer bem*. O sacrifício carnívoro “é essencial à estrutura da subjetividade, quer dizer, ao fundamento do sujeito intencional” (FL, p. 31). O discurso do sujeito ainda “está no fundamento da nossa cultura e do nosso direito, e de todos os canibalismos, simbólicos ou não, que estruturam a intersubjetividade no aleitamento, no amor e no luto” (FL, p. 32). Nesse contexto, “pode-se fazer sofrer um animal, que não se dirá nunca, em sentido próprio, que ele é um *sujeito* lesado, a vítima de um crime, de um assassinio, de uma violação ou de um roubo, de um perjúrio” (FL, p. 31). Em outras palavras: “O que se chama confusamente animal, ou seja, o vivente enquanto tal e sem mais, não é um *sujeito* da lei ou do direito. No que lhe diz respeito, a oposição entre o justo e do injusto não tem qualquer sentido” (FL, p. 31).

De acordo com Derrida, portanto, para que se possa falar, propriamente, em injustiça ou violência contra animais “é preciso reconsiderar a totalidade da axiomática metafísico-antropocêntrica que domina no ocidente o pensamento do justo e do injusto; é preciso

desconstruir as partituras⁷² que instituem o sujeito humano como medida do justo e do injusto” (FL, p. 32). A desconstrução dessas partituras, salienta Derrida, não corresponderia “a uma abdicação quase niilista – que alguns tem interesse em difundir – da questão ético-político-jurídica da justiça” (FL, p. 32). Pelo contrário, esse gesto desconstrucionista anunciaria uma “exigência mais insaciável de justiça, a reinterpretção de todo o aparelho de limites nos quais uma história e uma cultura puderam confinar a sua criteriologia” (FL, p. 32).

A questão voltou a ser analisada por Derrida, sob essa mesma perspectiva, na entrevista *Violência contra os animais*, especificamente ao ser indagado por Elisabeth Roudinesco a respeito do *Projeto Grandes Primatas*⁷³, idealizado por Peter Singer. Derrida

⁷² Essas partituras, lembra Derrida, “instituem o sujeito humano preferencialmente e paradigmaticamente como o macho adulto, mais do que a mulher, a criança ou o animal” (FL, p. 32). Poucas linhas antes, ele havia destacado: “Houve, aliás um tempo, que não está nem longe nem acabado, em que nós, os homens, queria dizer nós, os europeus, adultos machos brancos carnívoros e capazes de sacrifícios” (FL, p. 31). Os discursos sobre o sujeito – o *Quem?* –, assim, na leitura de Derrida, são sempre propícios ao estabelecimento de zonas secundárias ou de marginalização. E essa marginalização seria o sintoma “de que uma violência, um terrorismo mesmo, bem como outras formas de fazer reféns estão a operar” (FL, p. 48). Derrida aponta alguns exemplos dessa marginalização: “Os exemplos mais próximos de nós deveriam ser procurados ao lado das leis relativas ao ensino e à prática das línguas, à legitimação dos cânones, à utilização militar da investigação científica, o aborto, a eutanásia, os problemas de enxertia de órgãos, de nascimento extra-uterino, a bio-engenharia, a experimentação médica, o *tratamento social* da AIDS, as macro ou micropolíticas da droga, dos *sem-abrigo*, etc., sem esquecer, claro está, o tratamento do que se chama a vida animal, a enorme questão dita da animalidade” (FL, p. 48).

⁷³ Esse projeto, encabeçado por Peter Singer, com o apoio de Paola Cavalieri, objetiva a extensão aos grandes primatas – gorilas, chimpanzés e orangotangos – dos seguintes direitos fundamentais: “O direito à vida; o direito à proteção da liberdade individual; e o direito à proteção contra a tortura” (1998, p. 12). Segundo esclarece o texto de apresentação do projeto, no plano teórico ele significa “o reconhecimento de que os limites de nossa comunidade moral não devem ser paralelos à fronteira de nossa espécie” (1998, p. 11); e, no plano prático, ele “representará a libertação de todos os chimpanzés, gorilas e orangotangos que mantemos prisioneiros e seu retorno a um meio que satisfaça as suas necessidades físicas, mentais e sociais” (1998, p. 11). A matriz teórica de todo o projeto, por sua vez, é a proposição de Singer de abarcar no conceito de pessoa também alguns animais. Singer parte do conhecido conceito empírico-psicológico de pessoa enunciado por John Locke.* No passo seguinte, ele sugere uma diferenciação entre membro da espécie *Homo sapiens* e pessoa, sustentando que essas categorias nem sempre irão coincidir. Pessoa e *Homo sapiens* distinguem-se através do que Singer chama de *indicadores de humanidade*, quais sejam: “consciência de si, autocontrole, senso de futuro e passado, capacidade de relacionar-se com os outros, preocupação com os outros, comunicação e curiosidade” (2002, p. 96). Esses predicados, segundo Singer, seriam encontrados, com certeza, em todos os monos superiores, que seriam, assim “casos evidentes de pessoas não-humanas” (2002, p. 127). Além deles, Singer destaca que poderiam integrar o mesmo rol “baleias, golfinhos, cães, gatos e porcos” (2002, p. 127-128).

* Nas palavras de Locke: “Pessoa é um ser pensante, inteligente, dotado de razão e reflexão, e que pode considerar-se a si mesmo como um eu, ou seja, como o mesmo ser pensante, em diferentes tempos e lugares” (1986, p. 318).

declara-se simpático ao projeto de Singer⁷⁴ principalmente por que ele anuncia uma “aproximação progressiva e lenta, dentro do que se pode fazer hoje, no sentido de proteger os animais contra a violência humana” (VCA, p. 85-86). Derrida destaca, porém, que não crê “no milagre de uma legislação [...] pois a mudança das relações entre os homens e os animais não adotará necessária e somente a forma de uma carta, de uma declaração de direitos ou das ordens de um legislador” (VCA, p. 77).

Embora manifeste apreço pelo gesto de Singer, Derrida entende que ele, na origem, continua essencialmente ligado aos paradigmas do *Quem?* e sua correspondente limitrofia, ao que corresponderia “uma maneira implícita de confirmar certa interpretação do sujeito humano, que foi a alavanca da pior violência a respeito dos viventes não-humanos” (VCA, p. 76). Seria permanecer no “interior do espaço jurídico-filosófico onde se exerce a violência moderna contra os animais, uma violência contemporânea e indissociável do discurso sobre os direitos do homem” (VCA, p. 85).

O axioma do gesto repressivo contra os animais, em sua figura filosófica, segue sendo do tipo cartesiano, de Kant a Heidegger, Lévinas ou Lacan, qualquer que sejam as diferenças entre os ditos discursos. Deste axioma depende certa filosofia do direito e dos direitos do homem. Por conseguinte, querer conceder absolutamente, não aos animais, senão a tal categoria de animais, direitos equivalentes aos direitos do homem, seria uma contradição ruinosa. Reproduziria a máquina filosófica e jurídica graças a qual se exerceu – tiranicamente, quer dizer, por abuso de poder – a exploração do animal no alimento, no trabalho, na experimentação, etc.” (VCA, p. 76-77).

Na mesma entrevista, ao mesmo tempo em que critica os modelos de abordagem da questão animal que permanecem presos aos paradigmas da modernidade, Derrida noticia que na mesma medida em que percebe alguns aspectos de distanciamento em relação à filosofia de Singer, seu pensamento estaria mais próximo do de Theodor Adorno. Para Derrida,

⁷⁴ Na mesma entrevista, Derrida declara-se simpático não apenas ao projeto de Singer, mas a todos aqueles “que apresentam boas razões para lançar-se contra a maneira como são tratados os animais na criação industrial, no matadouro, no consumo e na experimentação; tenho por eles uma simpatia de princípio, ainda que, por vezes, seus discursos me pareçam mal articulados e filosoficamente inconseqüentes” (VCA, p. 75).

Adorno, ao analisar as noções kantianas de autonomia e dignidade do homem, acaba percebendo “não somente um projeto de domínio e soberania sobre a natureza, mas também uma verdadeira hostilidade, um ódio cruel contra os animais” (VCA, p. 80).

No ano de 2001 – ou seja, no mesmo ano em que foi publicada pela primeira vez a entrevista *Violência contra os animais* –, no discurso *Acabados*, proferido por ocasião do recebimento, na cidade de Frankfurt, do prêmio Theodor W. Adorno, Derrida foi mais enfático ao reconhecer a originalidade das reflexões do filósofo alemão a respeito da questão animal. Justamente nessa questão estaria, para Derrida, o aspecto “menos debatido mas talvez o mais decisivo na leitura por vir de Adorno” (ACA, p. 36). Adorno, segundo Derrida, lançou “algumas premissas de uma revolução no pensamento e na ação que necessitamos em nossa coabitação com esses outros viventes a que chamamos animais” (ACA, p. 36). A análise crítica levada a efeito por Adorno “poderia também ser chamada *desconstrutiva*” (ACA, p. 37).

O grande mérito de Adorno, para Derrida, foi o de perceber que, em qualquer análise da questão animal estaria sempre presente, explícita ou implicitamente, a “mais potente força da tradição idealista e humanista da filosofia” (ACA, p. 37). É o que Adorno teria percebido sobretudo em Kant, que “não deixa lugar em seu conceito de dignidade e de autonomia do homem a nenhuma compaixão entre o homem e o animal”⁷⁵ (ACA, p. 37). Adorno chama a atenção para o fato de que “nada desagrada mais a um homem kantiano do que a semelhança ou a afinidade entre o homem e a animalidade; o kantiano não alberga senão ódio à animalidade do homem”⁷⁶ (ACA, p. 37). E Adorno, destaca Derrida, vai ainda mais longe: “para um sistema idealista, os animais desempenhariam virtualmente o mesmo papel que os judeus em um sistema fascista”⁷⁷ (ACA, p. 37). Conclusões de Derrida: “Os animais seriam os judeus dos idealistas, os quais não seriam assim senão fascistas virtuais. O fascismo começa quando se insulta um animal, inclusive o animal no homem” (ACA, p. 37). Foi percepção força da tradição idealista e humanista que, segundo Derrida, teria levado Adorno, no livro que escreveu com Max Horkheimer nos Estados Unidos, a “combater a ideologia oculta no duvidoso interesse que os fascistas, os nazistas e o Führer pareciam manifestar pelos

⁷⁵ Nas palavras de Adorno: “O que eu encontro de suspeito na ética kantiana é a noção de dignidade que atribuiu ao homem sob o nome de autonomia. A capacidade para autodeterminação moral é atribuída aos seres humanos como uma absoluta vantagem – como um lucro moral – utilizada para legitimar a dominação sobre a natureza. Dignidade ética em Kant é a demarcação das diferenças. É direcionada contra animais. Implicitamente exclui-se o homem da natureza, resguardando sempre a possibilidade de uma conversão em inumano. Um quarto onde não há saída” (1998, p. 80).

⁷⁶ Nas palavras de Adorno: “Nada é mais aborrecedor para um kantiano do que recordar a semelhança entre um homem e um animal. Isto é sempre um tabu para o idealismo” (1998, p. 80).

⁷⁷ Nas palavras de Adorno: “Os animais representam para o sistema idealista o mesmo papel que os judeus representam para o sistema fascista. Injuriar o homem como um animal – eis o genuíno idealismo. Negar a possibilidade de salvação para animais, absolutamente e a qualquer preço: essa é a inviolável fronteira metafísica” (1998, p. 80).

animais, por vezes indo até o vegetarianismo”⁷⁸ (ACA, p. 38).⁷⁹

A possibilidade de justiça em relação aos animais, tanto quanto em relação aos homens, para Derrida, exige o afastamento dos modelos da filosofia tradicional. Mesmo os discursos sobre os direitos do homem conservam e confirmam a categoria do sujeito. Assim, embora possam eles parecer, aos olhos de Derrida, respeitáveis, é fundamental “preservar também o direito de interrogar sua história, seus pressupostos, sua evolução, sua perfectibilidade” (VCA, p. 85). Daí que, segundo Derrida, “é preferível não fazer entrar a problemática das relações entre os homens e os animais no marco jurídico existente” (VCA,

⁷⁸ É o que ilustra este trecho de *O homem e o animal*, inserido como fragmento em *Dialética do esclarecimento*: “Quando os magnatas da indústria e os chefes fascistas têm animais em torno de si, não são cachorrinhos, mas cães dinamarqueses e filhotes de leão. Eles devem temperar o poder com o terror que incutem. O colosso do carneiro fascista fica tão cego diante da natureza, que só pensa no animal para humilhar o homem através dele. Um pressuposto da devoção dos fascistas pelos animais, pela natureza e pelas crianças é a vontade de perseguir. A carícia negligente que roça os cabelos de uma criança ou o pêlo de um animal significa: essa mão pode destruir. Ela afaga delicadamente uma vítima antes de abater a outra, e sua escolha nada tem a ver com a culpa da vítima. A carícia serve para ilustrar o fato de que todos são iguais diante do poder, que eles não têm nenhuma essência própria. Para a finalidade sangrenta da dominação, a criatura não passa de um material” (1985, p. 235/236).

⁷⁹ Derrida não faz referência, mas a seguinte passagem de *Minima moralia*, em que inclusive é nomeado o “olhar do animal” – aspecto decisivo da analítica de Derrida – também evidencia a importância da leitura ainda por vir do pensamento de Adorno: “A indignação com as crueldades cometidas torna-se tão menor quanto menos semelhantes aos leitores normais são as vítimas, quanto mais morenas, ‘mais sujas’, mais próximas do *dago* elas são. Isso depõe tanto da atrocidade, quanto do espectador. Talvez o esquematismo social da percepção no caso dos anti-semitas seja de tal feitio que eles não vejam de todo os judeus como humanos. A asserção tão freqüente de que selvagens, negros, japoneses parecem animais, por exemplo macacos, já contém a chave para o *progron*. A possibilidade deste último é decidida no instante em que o olhar de um animal mortalmente ferido encontra o homem. A obstinação com que ele desvia de si tal olhar – ‘é apenas um animal’ – repete-se sem cessar nas crueldades cometidas contra seres humanos, nos quais os autores precisam sempre confirmar para si mesmos aquele ‘apenas um animal’, porque mesmo diante de um animal nunca puderam acreditar nisso por completo” (1993, p. 91). Também mereceriam destaque, aqui, as conhecidas referências pessoais de Adorno – sempre importantes para a adequada compreensão de sua filosofia – a questões animais e a questões envolvendo animais. Veja-se, por exemplo, o teor de uma correspondência endereçada a sua mãe, datada de 10 de junho de 1946, em que Adorno, ao lamentar a morte de Torro, um cão abandonado acolhido em sua residência, afirma-o indivíduo: “Seu mendigar, seu ladrido e sua socrática cabeça de cão nos faltam mais do que se pode dizer. Estava danado e isso havia feito do animal um indivíduo. Estávamos orgulhosos de como o havíamos levado adiante e de como lhe brilhava o pêlo. Agora guardamos as cobertas para os cães da condessa, que se deleitam. Assim é a vida” (2006, p. 130). No mesmo sentido uma outra correspondência endereçada à mãe, datada de 12.10.44, em que Adorno, ao lamentar a reclamação do retorno de um cão que estava temporariamente vivendo em sua residência, rejeita a noção de que os animais sejam substituíveis: “Grande tragédia: telegrama de Luli que teve suas núpcias; mas, ao mesmo tempo reclama Ali Baba em seu rancho de luxo em Long Island. Ambos estamos como se nos tivessem dado uma paulada, nos encarinhamos com o animal até o indizível, o consideramos literalmente nosso filho, e ele também está tão apegado a nós que nem aceita que outros o levem a passear, e se põe a uivar como louco quando nos vamos de casa. Primeiro vamos esperar uma carta que Luli anunciou, depois tentaremos entabular algum tipo de negociação – ela nos ofereceu outro afgan negro – para manter nosso jesuzinho, odeio profundamente a idéia de que os cães são intercambiáveis, de que um dá no mesmo que outro” (2006, p. 171).

p. 85). Justamente aí residiria a preferência de Derrida pelo discurso de Adorno em relação aos discursos atuais sobre a questão animal, inclusive o de Singer.

A preferência por Adorno não significa, porém, esclarece Derrida, “subscrever o seu discurso de ponta a ponta” (VCA, p. 80). Adorno anunciou os “resplendores de uma revolução no pensamento e na ação que necessitamos em nossa coabitação com esses outros viventes que chamamos animais” (ACA, p. 36). Para Derrida é preciso ir além. A questão animal comporta exame no mesmo campo em que são examinadas as questões ético-político-jurídicas relativas aos homens. E, aqui, Derrida – expressamente – aproxima-se muito mais do pensamento de Lévinas, da justiça como responsabilidade infinita.

Estaria tentado, até um certo ponto, a aproximar o conceito de justiça – que aqui tendo a distinguir do direito – do de Lévinas. E o faria, justamente, em razão desta infinitude e da relação heteronômica com Outrem, com o rosto de Outrem que me ordena, de quem não posso tematizar a infinitude e de quem sou refém. Lévinas fala de um direito infinito, cuja base não é o *conceito de homem*, mas Outrem; *a extensão do direito de Outrem* é a de *um direito praticamente infinito*. Aqui a equidade não é a igualdade, a proporcionalidade calculada, a distribuição equitativa ou a justiça distributiva, mas a dissimetria absoluta (FL, p. 36-37).

Em oposição ao discurso jurídico baseado na autonomia e no contrato, a justiça como responsabilidade infinita, nos moldes concebidos por Lévinas e, em certa medida, respaldados por Derrida, é “exigência de dom sem troca, sem circulação, sem reconhecimento, sem círculo econômico, sem cálculo e sem regra, sem razão ou sem racionalidade teórica”⁸⁰ (FL, p. 42). O que Derrida aprova em Lévinas é justamente a “idéia de uma justiça infinita, infinita porque irreduzível, e irreduzível porque devida ao Outro; devida antes de qualquer contrato, porque

⁸⁰ Nas palavras de Lévinas: “No mundo, não estamos livres diante dos outros, nem somos simplesmente suas testemunhas. Nós somos seus reféns. Noção através da qual, acima da liberdade, o eu se define” (2003, p. 171). Ou ainda: “A responsabilidade antepõe-se à liberdade e é anárquica – sem origem num presente, mais antigo que o ser, que as decisões e os atos” (2002, p. 224). E mais: “A heteronomia de que falamos, anárquica, que não pode se fazer tema, corresponde a uma paixão extrema, ao menos em três aspectos: por ela, a consciência se vê atingida contra a vontade; nela, a consciência se vê surpreendida sem nenhum *a priori* – sempre se encontra o Outro de maneira inesperada; ele é o primeiro que chega; com ela, a consciência se vê abordada pelo não-desejável – o Outro é indesejável” (1998, p. 209).

vinda do Outro como singularidade sempre outra”⁸¹ (FL, p. 41). Essa é a justiça da desconstrução. Nas palavras de Derrida: “A desconstrução é louca por esta justiça” (FL, p. 42).

Essa justiça parece indestrutível no seu caráter afirmativo, na sua exigência de dom sem troca, sem circulação, sem reconhecimento, sem círculo econômico, sem cálculo e sem regra, sem razão ou sem racionalidade teórica no sentido de razão reguladora. Pode então reconhecer-se nela ou mesmo acusar-se nela uma loucura. Uma tal justiça, que não é o direito, é o próprio movimento da desconstrução a operar no direito e na história do direito, na história política e na história *tout court*, antes mesmo de se apresentar como discurso que assim se intitula na academia ou na cultura do nosso tempo o desconstrucionismo (FL, p. 42).

Somente nesse contexto é que, para Derrida, torna-se possível “ser justo com a justiça” (FL, p. 33). É preciso “escutar a justiça e saber que ela se endereça sempre à singularidade do Outro” (FL, p. 33). Trata-se, assim, de um “sobresobalço hiperbólico na exigência de justiça, a sensibilidade a uma espécie de desproporção essencial que deve inscrever nela o excesso e a inadequação” (FL, p. 33). E indaga Derrida: “Quem pretenderá ser justo economizando na justiça?” (FL, p. 34). É nesse intervalo, nessa cercania com o pensamento de Lévinas, que Derrida pensa ser possível conceber uma justiça também em

⁸¹ Nas palavras de Lévinas: “A responsabilidade compromete antes de toda a certeza e de toda a verdade, tornando ociosa a questão da confiança” (1978, p. 191). E, ainda: “A subjetividade responsável é a de um ser que se desprende, que se esvazia de seu ser, que se coloca ao revés: que é algo mais que ser. Algo mais que ser é desinteressamento, assumir a miséria do Outro e também a responsabilidade que o Outro possa ter para comigo. Não há, aqui, um *comércio de humanos*, nem um simples truque de responsabilidades. Ser si mesmo – condição ou situação incondicional de refém – é sempre ter uma responsabilidade excedente. Uma responsabilidade de refém que deve entender-se em seu sentido mais forte. Porque continua sendo incompreensível para mim que os outros me concirnam. (1998, p. 210). E mais: “O homem responde para além de seus atos livres. Ele não pertence a uma sociedade que confere a seus membros uma responsabilidade limitada; ele é membro de uma sociedade com responsabilidade ilimitada” (2001, p. 150).

relação aos animais.⁸²

Partindo da idéia de responsabilidade infinita, de inspiração levinasiana, Derrida chega à concepção de ética como hospitalidade infinita ao totalmente Outro. A cercania, aqui, também é com Lévinas. É o que Derrida reconhece na conferência *A palavra acolhimento*, proferida em Paris, em um colóquio realizado em homenagem ao primeiro ano de falecimento de Lévinas: “*Totalidade e infinito* nos lega um imenso tratado sobre a hospitalidade; nas páginas de conclusão, a hospitalidade torna-se o próprio nome daquilo que se abre ao rosto, daquilo que mais precisamente o acolhe”⁸³ (AEL, p. 39).

De inspiração levinasiana, a hospitalidade pensada por Derrida, porém, é conduzida para além dos limites sugeridos em *Totalidade e infinito*. Um indicativo seguro disso é a forma como Derrida analisa a questão animal – Derrida é mesmo insistente em expor essa que seria uma limitação do pensamento de Lévinas.

No que diz respeito à questão animal, as reflexões de Lévinas amoldam-se ao que Derrida chama de *hospitalidade condicional* – que também poderia ser dita, nas abordagens tradicionais, *tolerância*.

Das distâncias que separam a hospitalidade incondicional e a hospitalidade condicional, Derrida trata nas conferências *A questão do estrangeiro* e *Nada de hospitalidade*, proferidas em Paris, no ano de 1996 e em uma entrevista concedida a Giovana Borradori,

⁸² Os textos de Derrida deixam claro que, especificamente com relação à questão animal, existe apenas uma cercania entre a responsabilidade que Lévinas concebe como infinita e o que seria, em sua leitura, uma responsabilidade realmente infinita. A ética pensada por Lévinas, recorde-se, não deixa espaço para a compreensão de uma responsabilidade infinita também com relação aos animais. É que ele destaca na entrevista *O paradoxo da moralidade* – a mesma em que ela afirma que o rosto não está, na sua forma mais pura, no cão – ao sugerir que a consideração ética com relação aos animais poderia estar limitada a questão do sofrimento: “É evidente que, sem considerar os animais como consideramos os seres humanos, a questão da ética se estende a todos os seres vivos. Nós não queremos fazer um animal sofrer sem necessidade, mas o protótipo disto é a ética humana. O vegetarianismo, por exemplo, surge da transferência para animais da idéia de sofrimento. O animal sofre. E nós, como humanos, por sabermos o que sofrimento significa, temos a obrigação de não fazê-lo sofrer” (1988, p. 173).

⁸³ Nas palavras de Lévinas: “Ao pensamento metafísico em que um finito tem a idéia do infinito – em que se produz a separação radical e, simultaneamente, a relação com o Outro – reservamos o termo intencionalidade. Ela é atenção à palavra ou acolhimento do rosto, hospitalidade e não tematização” (2000, p. 279). E ainda: “A metafísica ou realização com o Outro realiza-se como serviço e como hospitalidade” (2000, p. 280).

pouco tempo depois dos atentados de 11 de setembro, intitulada, quando da publicação, *Auto-imunidade: suicídios reais e simbólicos*.

A hospitalidade, quando condicional, destaca Derrida na entrevista concedida a Borradori, é apenas “uma marca suplementar de soberania, a boa face da soberania, que fala ao Outro sobre a posição elevada do poder, estou deixando que você exista, você não é inaceitável, estou lhe deixando um lugar em meu lar, mas não se esqueça de que este é o meu lar” (AUT, p. 137). E a *tolerância* expõe a sua limitação: “Nós aceitamos o estrangeiro, o Outro, o corpo estranho até um certo ponto, e desse modo com restrições; é uma hospitalidade condicional, circunspecta e cautelosa” (AUT, p. 138). Essa hospitalidade limitada é oferecida “sob a condição de que o Outro obedeça as nossas regras, nosso modo de vida, até mesmo nossa linguagem, nossa cultura, nosso sistema político” (AUT, p. 138).

A hospitalidade incondicional, tal como concebida por Derrida, não concebe limites e é “transcendente em relação ao político, ao jurídico e talvez até mesmo ao ético” (AUT, p. 139). Em outras palavras:

A hospitalidade pura e incondicional, a hospitalidade em si, abre-se ou está aberta previamente para alguém que não é esperado nem convidado, para quem quer que chegue como um *visitante* absolutamente estrangeiro, como um *recém-chegado*, não identificável e imprevisível, em suma, totalmente Outro. Eu chamaria essa hospitalidade de *visitação* mais do que de *convite*. A visita poderia na verdade ser muito perigosa, e não devemos ignorar esse fato; mas será uma hospitalidade sem risco, uma hospitalidade apoiada em certas garantias, protegidas por um sistema imune contra o totalmente Outro, será ainda uma hospitalidade verdadeira? (AUT, p. 138).

Nas conferências *Questão do estrangeiro* e *Nada de hospitalidade*, Derrida expõe as diferenças entre a hospitalidade condicional e a hospitalidade incondicional a partir de questões como o nome, a linhagem e família e a língua.

O estrangeiro, na concepção tradicional de hospitalidade – *tolerância* – é alguém que, ao ser recebido, já se depara com a indagação a respeito de seu nome; ele é levado a

declinar e garantir sua identidade. Nas palavras de Derrida: “Se me disseres como te chamas, respondendo a essa pergunta, tu respondes por ti, tu és responsável diante da lei e diante dos teus hospedeiros, tu és uma pessoa de direito” (QE, p. 25). Nesse contexto, a hospitalidade, ou conforme também chama Derrida, o *direito à hospitalidade*, “pressupõe uma casa, uma linhagem, uma família, um grupo étnico recebendo outro grupo étnico; supõe o estatuto familiar e social dos contratantes; a possibilidade de que possam ser chamados pelo nome, de serem sujeitos de direito” (QE, p. 23).

Esse *direito à hospitalidade ao estrangeiro em família* não oferece resposta “ao que chega anônimo, que não tem nome próprio, patronímico, família, nem estatuto social” (QE, p. 23). Um estrangeiro assim acolhido em hospitalidade condicional “seria alguém que logo seria tratado não como estrangeiro, mas como mais um bárbaro” (QE, p. 23).

O discurso sobre a hospitalidade, assim, para Derrida, não pode estar vinculado a qualquer estatuto – jurídico, familiar, étnico ou social. Isso porque todos os estatutos já pressuporiam que o estrangeiro falasse e compreendesse a língua na qual estaria formulado o direito à hospitalidade. Observa Derrida: “O estrangeiro é, antes de tudo, estranho à língua do direito na qual está formulado o dever de hospitalidade, o direito ao asilo, seus limites, suas normas, sua polícia” (QE, p. 15). Na hospitalidade condicional, o estrangeiro está, de antemão, obrigado a “pedir hospitalidade numa língua que, por definição, não é sua, aquela imposta pelo dono da casa, o hospedeiro, o rei, o senhor, o poder, a nação, o Estado, o pai” (QE, p. 15).⁸⁴

⁸⁴ A imposição da língua como instrumento de domínio e de redução da alteridade é tema recorrente nas reflexões de Derrida. Veja-se, por exemplo, a seguinte passagem de *A linguagem das instituições filosóficas*: “Alguém que tente explicar a quem exerce a vez da força – a da força de lei que quer conservar sua própria língua –, necessitará aprender a língua da força para convencê-la. E, uma vez que, por afã de persuasão retórica ou política, haja assimilado a língua do poder, uma vez que a domine o suficiente para tentar vencer ou vencer, estará por sua vez vencido e convencido de estar equivocado (ELF, p.44). E, ainda, o destacado na conferência *O monolinguismo do Outro*, proferida na Universidade da Louisiana, em 1992: “A primeira língua sempre pode correr o risco de converter-se ou de querer ser uma língua do amo, as vezes a de novos amos” (MO, p. 103).

A questão da hospitalidade, assim, é esta: podemos, em nossa língua, pedir ao estrangeiro que nos compreenda? Na hospitalidade incondicional de Derrida, não.

A hospitalidade absoluta exige que eu abra a minha casa e não apenas ofereça ao estrangeiro – provido de um nome de família, de um estatuto social de estrangeiro, etc. –, mas ao Outro absoluto, desconhecido, anônimo, que eu lhe *ceda o lugar*, que eu o deixe vir, que o deixe chegar, e ter um lugar no lugar que ofereço a ele, sem exigir dele nem reciprocidade – a entrada num pacto –, nem mesmo seu nome. A lei da hospitalidade absoluta manda romper com a hospitalidade de direito, com a lei ou a justiça como direito (QE, p. 23).

Na entrevista com Borradori, Derrida destaca que tem consciência de que a hospitalidade, nos termos em que propõe, apresenta algumas dificuldades: “Eu bem reconheço que a hospitalidade incondicional é com certeza praticamente impossível de se viver” (AUT, p. 138). Assim, não se pode aspirar à hospitalidade incondicional um “*status* legal ou político” (AUT, p. 139).

Para onde conduz a hospitalidade assim pensada por Derrida, sem aspirações a um estatuto de direito? Reposta de Derrida: “Sem ao menos essa idéia de hospitalidade pura e incondicional, da hospitalidade em si, não teríamos conceito algum de hospitalidade em geral; sequer seríamos capazes de determinar qualquer regra para a hospitalidade condicional” (AUT, p. 139). O que Derrida pretende expor, assim, é que sem a idéia de hospitalidade pura “não teríamos sequer a idéia do Outro, da alteridade do Outro, ou seja, de alguém que entra em nossas vidas sem ter sido convidado” (AUT, p. 139). A hospitalidade pura é a condição de possibilidade de toda política, de toda ética e de todo direito que se pretendam realmente abertas para a acolhida do Outro totalmente Outro.

É preciso dizer sim ao que chega, antes de toda determinação, antes de toda antecipação, antes de toda identificação, quer se trata ou não de um estrangeiro, de um imigrado, de um convidado ou de um visitante inesperado, quer o que chega seja ou não cidadão de um outro país, um ser humano, animal ou divino, um vivo ou um morto, masculino ou feminino (NH, p. 69).

O discurso de Derrida a respeito da hospitalidade radicaliza a questão da alteridade. *Qualquer radicalmente Outro é qualquer radicalmente Outro*, em sua formulação. Não há tempo nem espaço que comporte indagações a respeito do Outro que se apresenta, se é humano ou divino, homem ou animal. O que o discurso de Derrida quer por em questão é a segurança de conceitos e paradigmas histórica e filosoficamente tidos por demonstrados ou naturais. É o que resumem as palavras finais de *A voz e o fenômeno*: “Ao contrário do nosso desejo, a coisa se esquivava sempre, o *Olhar* não pode permanecer” (VF, p. 117).

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Derrida nu diante do gato: o lapso, a queda, a falha, o sintoma, o acontecimento infeliz, a coincidência, a má sorte. Há quanto tempo o animal nos olha? O animal nos olha? Pode o homem, o filósofo, o filósofo nu estar assim nu face a face com o animal? Nessas questões se entrecruzam, para Derrida, dois tipos de discurso a respeito do animal: o daqueles que viram o animal mas nunca se viram vistos por ele e o daqueles que viram o animal e se viram, por assim dizer nus – o acontecimento infeliz – diante dele. Do primeiro tipo são os discursos dos filósofos – de Aristóteles a Kant, de Heidegger a Lévinas; do segundo, os dos poetas e dos profetas – Rilke, Baudelaire ou Buber. Derrida viu o animal e se viu nu diante dele. Filosofia, poesia ou profecia: onde situar, então, seu discurso sobre o animal? Derrida não reivindica um estatuto próprio: seu discurso é apenas a perseguição dos traços do completamente Outro que chamam animal.

Não há estatuto próprio para o gesto de Derrida – é apenas perseguição ao rastro do animal que olha. Não há estatuto próprio para o gato que olha. O gato olha e não é sujeito. Mas *Quem?* é o sujeito? E o que acontece quando o *Quem?* detém o irmão pelo freio?

A abordagem da questão animal levada a efeito por Derrida não oferece respostas. Derrida dedica boa parte de suas reflexões à questão animal e não oferece respostas. A cada gesto desconstrutivo o que resta são interrogações, dúvidas, aporias e antinomias: É justo

comer o Outro? É justo que seja injusto comer o Outro? É possível comer bem comendo o Outro? É possível comer o *bem*? E *Quem?* responde a *Quem?*

Derrida aborda a questão animal de maneira oblíqua – em sintonia com a desconstrução e na linguagem que é sua. Diversamente de outros discursos sobre o animal – o de Peter Singer, por exemplo – o de Derrida não faz proposições objetivas, não elenca regras nem reivindica estatutos. Mas o irmão está dominado pelo freio – o macaco está no laboratório e o boi está no mercado. Derrida sabe disso – essa é, inclusive, uma das hipóteses deduzidas na conferência *O animal que logo sou*. Os últimos dois séculos evidenciam um assujeitamento dos animais sem precedentes na história. O *páthos* de uma tribulação da compaixão.

O discurso de Derrida, assim, parece frustrar as expectativas e solapar as esperanças de qualquer entidade de proteção dos animais – senão as dele mesmo. Em que medida, então, poderá a desconstrução contribuir para as discussões a respeito da condição animal? Derrida dá a pista de uma possível resposta na conferência *Força de lei*: a desconstrução está no encaixe daquilo que permite julgar, daquilo de que se autoriza o juízo.

Quem? dita o direito e *Quem?* decide sobre do direito? *Quem?* funda um direito assim como o direito a vida? Um vivente? Um vivente pura e simplesmente vivente? Presentemente vivente? Qual? Deus? O homem? Que homem?

Assim, apenas em aparência o discurso desconstrutivo não endereça o problema da justiça em relação aos animais. Sobre aquilo ou *Quem?* autoriza o juízo quando o que está em questão é um animal: é essa fissura – que também poderia chamada, em um outro contexto e em discursos de outra configuração, o acontecimento infeliz, a má sorte – que o discurso de Derrida quer expor. *Quem?* é o amigo? *Quem?* é o Próximo? *Quem?* é o Outro? Com que número começa um genocídio? Em que gênero? E em que espécie? São questões das quais,

também quando a questão é o animal, não se deveria nem abusar nem se desembaraçar rápido demais, diz Derrida.

Da invenção do inimigo à hostilidade pura. A *tentação da tentação*, numa expressão ao gosto de Lévinas. Mas o *humanismo do Outro homem* – um humanismo assim limitado ao Outro homem – não seria também uma das múltiplas facetas da *tentação da tentação*? Espectros de Schmitt em Lévinas? Derrida não faz essa aproximação. Entre ambos ele interpõe Heidegger. Heidegger e Lévinas: dois pensamentos tão diferentes e tão semelhantes quanto se possa desejar. No que diz respeito aos animais, ambos permanecem fiéis ao mesmo esquema.

Mas Derrida não se afasta de Lévinas. Pelo contrário: os percursos tardios de ambos tendem cada vez mais à proximidade e mesmo ao entrecruzamento. Um Lévinas que titubeia ao ser perguntado se uma cobra tem rosto não está tão distante de um Derrida que vê justamente na hospitalidade – e o que *Totalidade e infinito* lega, Derrida afirma, é um grande tratado sobre a hospitalidade – a possibilidade de pensar a relação entre homens e animais de uma maneira que possa, ao menos, tornar possível um discurso sobre a justiça.

A hospitalidade nos termos pensados por Derrida é a hospitalidade absoluta, incondicional – tanto quanto a da Lévinas, exceção feita à questão animal, quando o discurso levinasiano poderia ser situado mais próximo da *tolerância*. Para Derrida, na hospitalidade não há *aceitação, reconhecimento* do estrangeiro, idéias que apenas revelariam a *boa face* da soberania – algo como dizer “eu deixo que você exista, que você entre em minha casa, mas lembre-se sempre de que esta é a minha casa e que aqui vela-se a minha cultura, fala-se a minha língua e valem as minhas regras”. O discurso sobre a hospitalidade, para Derrida, não pode estar vinculado a qualquer estatuto jurídico, étnico, social ou familiar; não existem laços de sangue, de língua ou de espécie. Qualquer Outro radicalmente Outro é qualquer Outro radicalmente Outro.

Qualquer Outro radicalmente Outro é qualquer Outro radicalmente Outro. A hospitalidade absoluta somente pode ter lugar quando o Outro absoluto, estrangeiro, sem estatuto político, sem nome de família, sem língua comum ou sem língua, é acolhido de mãos cheias, sem que dele se exija um nome, a promessa de reciprocidade ou a entrada em um pacto – de sangue ou de direito.

Hospitalidade absoluta, sem *força de lei*, sem estatuto político e, ao mesmo tempo, condição de toda a possibilidade da justiça – não só aos animais, mas à mulher, à criança, ao imigrante, ao refugiado da guerra ou da fome, a todo o estrangeiro totalmente Outro. Dom sem troca que põe em suspenso a história e em suspeita a filosofia. Nada de poema sem acidente, lembra Derrida. É preciso, fundamentalmente, na suspensão desse espaço na história da história e da filosofia sobre o que se chama assim tão simplesmente o animal – e que, em Derrida, mas se poderia dizer, também, em Adorno, encontra, ao menos, a indicação de uma exumação provisória e da necessidade de uma leitura ainda por vir – não deixar o ouriço ser conduzido ao circo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Jacques Derrida:

DERRIDA, Jacques. *Acabados. Discurso de Fráncfort*. Tradução de Patricio Peñalver. Madrid, Trotta, 2004.

_____. Acerca del antisemitismo venidero. In: _____; ROUDINESCO, Élisabeth. *Y mañana, que...* Tradução de Victor Golstein. Buenos Aires: Editions Galilée, 2005, p. 119-150.

_____. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Tradução de Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004.

_____. A mitologia branca. In: _____. *Margens da filosofia*. Tradução de Joaquim Torres Costa e Antônio Magalhães. Campinas: Papirus, 1991, p. 249-313.

_____. And say the animal responded? Tradução de David Wills. In: WORFE, Cary (Org.). *Zoontologies. The question of the animal*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003, p. 121-146.

_____. *Aporias. Morir – esperarse (en) los “limites de la verdad”*. Tradução de Cristina de Peretti. Barcelona: Paidós, 1998.

_____. *A voz e o fenômeno*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

_____. Auto-imunidade, suicídios reais e simbólicos. Tradução de Roberto Muggiati. In: BORRADORI, Giovanna (Org.). *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2004, p. 95-145.

_____. Che cos'è la poesia? In: _____. *Points de suspension – Entretien*. Paris: Galilée, 1992, p. 303-308.

_____. *Dar la muerte*. Tradução de Cristina de Peretti e Paco Vidarte. Barcelona: Paidós, 2000.

_____. *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Tradução de Grupo Decontra. Barcelona: Paidós, 1995.

_____. El oído de Heidegger. Tradução de Francisco Vidarte. In: _____. *Políticas de amistad*. Valladolid: Trotta, 1998, p. 341-397.

_____. *El monolingüismo del otro*. Tradução de Horacio Pons. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1997.

_____. Fora. As palavras angulosas de Nicolas Abraham e Maria Torok. Tradução de Fábio Landa. In: LANDA, Fábio. *Ensaio sobre a criação teórica em psicanálise. De Ferenczi a Nicolas Abraham e Maria Torok*. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

_____. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2003.

_____. *Gramatologia*. 2. ed. Tradução de Mirian Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004.

_____. “Il faut bien manger” ou le calcul du sujet. In: _____. *Points de suspension – Entretien*. Paris: Galilée, 1992, p. 269-301.

_____. La main de Heidegger. In: _____. *Psiché II – Inventiones de l'autre*. 2. ed. Paris: Galilée, 2003, p. 35-68.

_____. Nada de hospitalidade, passo da hospitalidade. In: _____; DUFOURMANTELLE, Anne. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. Tradução de Antônio Romani. São Paulo: Editora Escuta, 2003, p. 5-66.

_____. *O animal que logo sou*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

_____. Os fins do homem. In: _____. *Margens da filosofia*. Tradução de Joaquim Torres Costa e Antônio Magalhães. Campinas: Papirus, 1991, p. 159-177.

_____. *Políticas de amistad*. Tradução de Patrício Pañalver. Valladolid: Trotta, 1998.

_____. Questão do estrangeiro: vinda do estrangeiro. In: _____; DUFOURMANTELLE, Anne. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. Tradução de Antônio Romani. São Paulo: Editora Escuta, 2003, p. 67-135.

_____. *Ulises gramófono*. Tradução de Mario Teruggi. Buenos Aires: Editorial Trê Haches, 2002.

_____. Violencias contra los animales. In: _____; ROUDINESCO, Élisabeth. *Y mañana, que...* Tradução de Victor Golstein. Buenos Aires: Editions Galilée, 2005, p. 73-87.

Outras obras :

ADORNO, Theodor. *Carta a los padres*. Tradução de Griselda Mársico. Buenos Aires: Paidós, 2006.

_____. ; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento. Fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. *Minima moralia. Reflexões a partir de uma vida danificada*. 2. ed. Tradução de Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1993.

_____. *Beethoven: The philosophy of music*. Traduzido por Edmund Jephcott. Stanford: Stanford University Press, 1998.

AGAMBEN, Giorgio. *Lo abierto. El hombre y el animal*. Tradução de Anonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos, 2005.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. 4. ed. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 2001.

_____. *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *Política*. Tradução de Therezinha Monteiro Deutsch. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

BAUDELAIRE, Charles. *Poesia e prosa*. Tradução de Ivo Barroso. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.

BENTHAM, Jeremy. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

BUBER, Martin. *Eu e Tu*. 2. ed. Tradução de Newton Aquiles Von Zuben. Campinas, SP: Editora Moraes, 1977.

CALARCO, Matthew. Heidegger's zoontology. In: ATTERTON, Peter; CALARCO, Matthew. *Animal Philosophy. Ethics and identity*. New York: Continuum, 2005, p. 18-30.

CAPUTO, John. *Desmitificando Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

CARROL, Lewis. Alice no país das maravilhas. Tradução de Maria Luíza Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. *Através do espelho*. Tradução de Maria Luíza Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Tradução de Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. 2. ed. Tradução de Márcia Sá Cavalcante. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

_____. *Carta sobre o humanismo*. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa, Guimarães Editores, 1985.

_____. *Ensaio e conferências*. 3. ed. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcanti Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. *Introdução à metafísica*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

_____. *La autoafirmación de la Universidad alemana*. Tradução de Ramon Rodriguez. Madrid: Tecnos, 1989.

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica. Mundo, finitude e solidão*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2003.

_____. *Qué significa pensar?* Tradução de H. Kahnemann. Buenos Aires: Caronte Filosofía, 2005.

_____. *Parmenides*. Tradução de André Schuwer e Richard Rojewicz. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

_____. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2006.

HERÁCLITO. Fragmentos. Tradução de José Cavalcante de Souza. In: SOUZA, José Cavalcante de (Org.). *Os pré-socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003.

KIERKEGAARD, Søren. *Migalhas filosóficas*. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. *Søren Kierkegaard: textos selecionados por Ernani Reichmann*. Tradução de Ernani Reichmann. Curitiba: Editora da Universidade Federal do Paraná: 1971.

LACAN, Jacques. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LÉVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem à idéia*. Tradução de Pergentino Pivatto (coordenador), Marcelo Fabri, Marcelo Luiz Pelizzoli e Evaldo Antônio Kuiava. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

_____. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *De otro modo que ser, o mas alla de la esencia*. 3. ed. Tradução de Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1978.

_____. *Dios, la muerte y el tiempo*. 2. ed. Tradução de Maria Luíza Rodrigues Tapia. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998.

_____. *Do sagrado ao santo*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. *Entre nós. Ensaio sobre a alteridade*. 2. ed. Tradução de Pergentino Pivatto (coordenador), Evaldo Antônio Kuiava, José Nedel, Luiz Pedro Wagner e Marcelo Luiz Pelizzoli. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

_____. Prefácio à Heidegger e as palavras de origem. Tradução de João Duarte. In: ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras de origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990, p. 07-14.

_____. *Quatro leituras talmúdicas*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

_____. The Paradox of Morality: An Interview with Emmanuel Lévinas. In: BERNASCONI, Robert; WOOD, David. *The Provocation of Lévinas: Rethinking the Other*. London: Routledge, 1988, p. 168-180.

_____. *Totalidade e infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2000.

LOCKE, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Tradução de Edmundo O'gorman. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

MACINTYRE, A. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Illinois, Open Court, 1999.

MCNEIL, Willian. Life beyond the organism: Animal being in Heidegger's Freiburg lectures, 1929-1930. In: STEEVES, Peter. *Animal others. On ethics, ontology, and animal life*. New York: State University of New York Press, 1999, p. 197-248.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaaios*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

NANCY, Jean-Luc. Entrevista com Jacques Derrida. In: DERRIDA, Jacques. "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet. *Points de suspension – Entretien*. Paris: Galilée, 1992, p. 269-301.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Tradução de Olívia Bauduh. São Paulo: Abril Cultural, 2005.

RILKE, Rainer Maria. *Elegias de Duíno*. Tradução de Dora Ferreira da Silva. Porto Alegre: Editora Globo, 1972.

_____. *Poemas*. Tradução de Geir Campos. Rio de Janeiro: Editora José Olímpio, 1953.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 1992.

SCHOLTMEIJER, Marian. What is "human"? Metaphysics and zoontologies in Flaubert and Kafka. In: HAM, Jennifer; SENIOR, Matthew. *Animal acts. Configuring the human in western history*. New York: Routledge, 1997, p. 127-143.

SEARLE, John. *A linguagem como ação. Entrevista com Contardo Calligaris*. Folha de São Paulo, 05 de julho de 1998, p. 5-7.

SINGER, Peter. *Ética para vivir mejor*. Tradução de José Manuel de Prada. Barcelona: Editorial Ariel, 2000.

_____.; CAVALIERI, Paola. *Ética práctica*. 3. ed. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____.; CAVALIERI, Paola. *El proyecto gran simio. La igualdad más allá de la humanidad*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano. Uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2000.

WOOD, David. Comment ne pas manger – Deconstruction and humanism. In: STEEVES, Peter. *Animal others. On ethics, ontology, and animal life*. New York: State University of New York Press, 1999, p. 15-35.

_____. Thinking with cats. In: ATTERTON, Peter; CALARCO, Matthew. *Animal Philosophy. Ethics and identity*. New York: Continuum, 2004, p. 129-144.

ZIZEK, Slavoj. *El frágil absoluto. O por qué merece la pena luchar por el legado cristiano*. Tradução de Antonio Guimeno Cuspinera. Valencia: Pré-textos, 2002.