

Anthropos/o animal: A desconstrução do antropo-logismo e o problema das fronteiras

Anthropos/ the animal: The deconstruction of anthropo-logism and the problem of borders

Alice Mara Serra

Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

Pesquisadora experiente pela Humboldt/CAPES na Freie Universität Berlin e École Normale Supérieure de Paris

Doutora em Filosofia pela Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemanha

e-mail: aliserr@gmail.com

Recebido em 12/03/2018 Aceito em 20/03/2018

Resumo

Esse texto enfoca o problema dos limites ou fronteiras via dois temas que convergem em escritos de Jacques Derrida: a questão dos fins do homem e o problema das limitrofias entre o humano e o animal. Primeiramente, primeiramente serão discutidos argumentos do texto de Derrida *Os fins do homem*, escrito em 1968 e publicado em *Margens da Filosofia* (1972). Será indicado como Derrida correlaciona as noções de fim e limite neste texto, através da desconstrução de interpretações antropologistas imputadas a Hegel, Husserl e Heidegger. Finalmente, será mostrado como as noções de fim do homem e limites do humano/ limites do animal desdobram-se mais tarde, quando Derrida reelabora a questão das fronteiras, suas transgressões e diferenças nos textos: *Aporias: Morrer – esperar-se nos limites da verdade* (1994); *O animal que logo sou* (1999); *A besta e o soberano* (2001).

Palavras-chave: desconstrução, fenomenologia, antropologismo, animal, limite, fronteira

Abstract

The present text focuses on the problem of limits or boundaries, thematized through two converging themes in Jacques Derrida's writings: the question of the ends of man and the problem of human-animal limitrophies. Thence, I will firstly address the arguments from Derrida's The Ends of Man, written in 1968 and published in Margins of Philosophy. It will be then indicated how Derrida correlates both notions of end and limit within this text by deconstructing the anthropological interpretations ascribed to Hegel, Husserl and Heidegger. Finally, it will be shown how the notions of end of man as much as of human and animal limits are developed later, when Derrida revises the question of borders, their transgressions and differences in the following texts: Aporias: Dying – Awaiting (One Another at) the 'Limits of truth' (1994); The Animal that Therefore I am (1999); The Beast and the Sovereign (2001).

Keywords: deconstruction, phenomenology, anthropologism, animal, limit, boundary



I. Introdução

A pesquisa que deu origem a este texto foi desencadeada por duas observações feitas por Derrida em O animal que logo sou (L'animal que donc je suis).¹ Na primeira delas lê-se:

É apenas retroativamente, e bastante perturbado, que, relendo os títulos desses três encon-tros ("Os fins do homem", "A passagem das fronteiras", "O animal autobiográfico") percebi neles um certo ordenamento, como uma ordem preestabelecida [...]: um só e mesmo movimento que se desenharia buscando seu fim (DERRIDA, 2011, p. 13s./ 2006, p. 17).

Na segunda passagem, Derrida remete ao tema comum – ou à "tese" – que vincula os três textos acima mencionados, a saber:

Eu estaria assim tentado de inscrever o propósito dessa tese na sequência dos três encontros que foram todos eles dedicados, desde "Os fins do homem" e "A passagem das fronteiras", à experiência transgressal, se não transgressiva, de uma *limitrofia*. Deixemos a essa palavra um sentido amplo e ao mesmo tempo estrito: o que se avizinha dos limites mas também o que alimenta, se alimenta, se mantém, se cria e se educa, se cultiva nas margens do limite (DERRIDA, 2011, p. 57/ 2006, p. 51).

Enquanto a primeira passagem nos aponta mais que um encadeamento cronológico, mas um **ordenamento** de sentido entre três conferências apresentadas por Derrida ou que deram nome a três dos Colóquios de Cerisy, quais sejam, *Os fins do homem (Les fins de l'homme*, 1980), *A passagem das fronteiras (Le passage des frontières*, 1994) e *O animal autobiográfico (L'animal autobiographique*, 1999), a segunda passagem nos enuncia o tema ou a **tese** que vincula tais conferências, a saber, o problema da **limitrofia**, desde já enunciado enquanto ato ou efeito de transgredir e demorar-se **nas margens do limite**, sustentando-o.

Na tentativa de seguir os rastros desse percurso ou os passos desse **ordenamento**, a fim de detalhar o que vincula os textos mencionados e em que sentidos a limitrofia vem à cena, há em princípio que se remontar à primeira das conferências mencionadas: *Os fins do homem*, posteriormente publicada em *Marges de la Philosophie* (DERRIDA, 1972b).²

Já no texto de abertura (*Tympan*, 1972) desta obra, Derrida se reporta a uma tendência logocêntrica que se relaciona ao delineamento de margens e limites: além de darem a si mesmos um nome e afirmarem um pertencimento próprio, os discursos filosóficos logocêntricos reivindicam dizer seus limites a partir de um centro autorreferendado em torno do qual se disporiam outros campos ou regiões ônticas da experiência. Para Derrida, se afirmaria assim a presunção de uma maestria ou domínio (*maîtrise*) do limite (*peras, limes, Grenze*). Dominando e resguardando o limite, o discurso **que é chamado filosofia** buscaria assegurar, em princípio, o seu próprio domínio e o domínio de **seu próprio** via delimitação do outro: através disso, a filosofia, diz Derrida, "acreditou dominar a margem de seu volume e pensar o outro" (DERRIDA, 1972, p. I, trad. minha), o outro ou os outros, no sentido disso que "a limita e o que ela sublinha em sua essência, sua definição, sua produção" (DERRIDA, 1972, p. I; trad. minha). Desta forma, os discursos logocêntricos teriam permanecido ocupados de si mesmos, de modo que a exterioridade, a alteridade, previamente delimitadas – quando o foram, ou seja, quando a filosofia se lhes voltou – não os surpreendesse verdadeiramente.

Este texto foi primeiramente uma conferência pronunciada por Derrida em Nova Iorque, em 1968, por ocasião do colóquio internacional intitulado *Philosophy and anthropology*.



Conferência inicialmente apresentada no Colóquio de Cerisy, em 1997, parcialmente publicada em 1999 nas Atas do Colóquio L'animal autobiographique, organixado por M-L. Mallet e G. Michaud, com o título L'animal que donc je suis (à suivre). A obra posteriormente publicada L'animal que donc je suis (Paris: Galilée, 2006) integra também uma segunda parte referente aos inéditos não publicados em 1999, intitulada Et si l'animal répondait.

Em consonância com esse domínio do limite ou com tal pretensão, o texto *Os fins do homem* inicia-se com o apontamento sobre a especificidade em que, em 1968, em Nova Iorque, fora organizado um colóquio internacional de Filosofia com o título *Filosofia e Antropologia*, colóquio em que Derrida justamente profere a palestra *Os fins do homem* (*Les fins de l'homme*), posteriormente publicada em *Margens da Filosofia*. Ao destacar que, naquele colóquio, estavam presentes alguns filósofos com a pretensão de falar em nome do homem – **do homem para a filosofia** – Derrida, provocativamente, inscreve essa indagação preliminar à abordagem do tema em questão:

[...] um colóquio que escolheu para tema o *anthropos*, o discurso sobre o anthropos, a antropologia filosófica, deve sentir pesar sobre as suas fronteiras o peso insistente dessa diferença: ela é de uma ordem inteiramente diferente da dos diferendos internos ou intrafilosóficos que aqui poderiam ter livre-curso. Para além dessas fronteiras, aquilo a que eu chamaria *miragem* filosófica consistiria tanto em ver uma filosofia – uma filosofia mais ou menos constituída e adulta – como em ver um deserto. Ora, esse outro espaço não é nem filosófico nem desértico, ou seja o inculto. [...] Esta [a colocução ocidental] faz sem dúvida um esforço para interiorizar essa diferença, para controlá-la, se assim se pode dizer, ao ser afetada por ela. O interesse pela universalidade do *anthropos* é certamente um signo disso mesmo (DERRIDA, 1991, p. 151/ 1972b, p. 133).

Nesse contexto, Derrida se reporta a diferentes aspectos relacionados a um colóquio internacional sobre o **anthropos**, realizado num ano cultural e politicamente agitado como 1968, tais como: a diversidade cultural externa às fronteiras *versus* a interiorização da diferença e pretensão de seu controle pelo discurso filosófico; a diferença entre identidade nacional e não identidade, ou seja, uma diversidade sociocultural que pode se expressar (**vir à linguagem**) mas que não necessariamente se expressa num colóquio internacional de filosofia; a possibilidade de proferir palestra num congresso internacional de filosofia sem compactuar de posições políticas ou filosóficas principais de seus respectivos países; o questionamento sobre as condições de possibilidade e a implicação do emprego do signo **anthropos** e a pretensão de sua universalidade. Deixando os outros pontos em reserva, aliás, apontando de modo reiterado como tais pontos são deixados em reserva no pensamento filosófico antropológico, Derrida se concentra em dois tópicos, quais sejam: a questão das fronteiras, então abordada como "limites", e certo emprego inadvertido do termo homem na filosofia francesa do pós-guerra.

II. Desconstruções do Antropo-logismo

É a partir da questão dos limites – quem delimita, em relação a o que o conceito de homem se delimita, quais são suas relações fronteiriças - que Derrida denuncia certo uso imponderado do termo homem na filosofia francesa do pós-guerra, vinculado a uma apropriação indevida de supostas posições antropologistas de três grandes expoentes da filosofia alemã: Hegel, Husserl e Heidegger. Ter-se-ia difundido uma leitura antropologista acerca destes filósofos, especialmente sob o predomínio de um existencialismo humanista que teria como tema central a realidade humana: tradução proposta por Henry Corbin para o termo Dasein e expressão que teria "reinado através da autoridade de Sartre" (DERRIDA, 1991, p. 153/1972b, p. 136). Ao remontar às respectivas obras de Hegel, Husserl e Heidegger, Derrida sublinha a impropriedade desse tipo de leitura, uma vez que a recusa do antropologismo – denominação que propriamente emerge em Husserl, mas que, na leitura de Derrida, é análoga à suprassunção (Aufhebung) da antropologia, em Hegel, e à crítica ao humanismo, em Heidegger – seria um tema capital para cada um destes autores. Trata-se, pois, de recuperar aqui os tópicos sublinhados por Derrida indicativos de uma preliminar desconstrução do antropologismo em textos desses filósofos, remontando às suas respectivas obras. Esse percurso nos permitirá discernir implicações importantes da recusa do antropo-logismo (aqui se inscrevendo também a suprassunção da antropologia e a crítica ao humanismo) para o pensamento desconstrutivo acerca do anthropos e, posteriormente, acerca do animal, desde o fio condutor da limitrofia.

Primeiramente, em relação a Hegel, Derrida sublinha uma interpretação que, difundida na França principalmente a partir de Alexandre Kojève, enquadraria indevidamente toda a Fenomenologia do Espírito em um viés antropológico. Conforme o argumento de Derrida, tal leitura de início infringiria as subdivisões da Enciclopédia entre Antropologia, Psicologia e Fenomenologia. Ao remontar primeiramente à Fenomenologia do Espírito (Phänomenologie des Geistes, 1807), Derrida bem lembra que a fenomenologia "distingue-se rigorosamente da antropologia", já que ali não se trata simplesmente do homem ou de uma experiência antropológica, mas da "ciência da experiência da consciência" ou "ciência das estruturas da fenomenalidade do espírito relacionando-se com ele mesmo" (DERRIDA, 1991, p. 156/1972b, p. 139). Se, para Hegel, o caminho da consciência para o saber não seria apenas uma introdução à ciência, nem uma fundamentação formal da ciência ou um salto para o saber, esse processo de reencontro da consciência consigo mesma, em seu dever-ser como é, desde a retomada conceitual de suas diferentes fenomenalidades, tal percurso tampouco poderia definir-se como um reencontro do homem consigo mesmo, seja isso em sentido cognitivo-reflexivo seja em sentido ético-político. Como o recupera Derrida, a distinção entre Fenomenologia e Antropologia é explicitada por Hegel na Enciclopédia das Ciências Filosóficas (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 1830): a seção intitulada "Fenomenologia do Espírito" sucede a "Antropologia" e "excede muito explicitamente os limites desta" (DERRIDA, 1991, p. 156/ 1972b, p. 139). Em sua leitura, Derrida não leva em conta que a Antropologia, a Fenomenologia do Espírito e a Psicologia são as três subdivisões da seção intitulada Espírito subjetivo (que, por sua vez, é a primeira das subdivisões da Filosofia do Espírito, sendo as outras duas o Espírito Objetivo e o Espírito Absoluto). Mas, centrando-se na relação entre Antropologia e Fenomenologia, Derrida indica que ambas não se encontram em simples exterioridade ou emparelhamento, uma vez que a Antropologia conduz dialeticamente à Fenomenologia. Essa superação, ou propriamente suprassunção (Aufhebung) Derrida a pensa como posição do limite e sua superação, reportando-se – já na epígrafe do texto de abertura de Margens da Filosofia – a uma passagem da Ciência da Lógica (Wissenschaft der Logik, 1912-1816) de Hegel: "um limite é (eine Grenze ist) e o limite é também apenas um limite suprassumido (aufgehobene); o limite possui um além com o qual ele se põe em relação, em direção ao qual ele deve ser transgredido" (HEGEL, 1833, p. 278; DERRIDA, 1972, p. 0, trad. minha).

Derrida ressalta, desse modo, que Hegel não desenvolve uma filosofia do homem, mas propriamente uma *Aufhebung* (suprassunção: superação, elevação e conservação) do homem, a transgressão de seu limite. "A fenomenologia é a superação da antropologia", no sentido de que todas as estruturas da fenomenologia do Espírito assumem a superação do homem finito, consistindo no "[...] *fim do homem finito*. O fim da finitude do homem, a unidade do finito e do infinito, o finito como superação de si" (DERRIDA, 1991, p. 160/ 1972b, p. 144). Em Hegel haveria, então, dois sentidos de fim do homem: a superação do homem (finito) e a mesma superação ou ultrapassamento enquanto *telos* (fim) de sua filosofia.

Por sua vez, opondo-se a uma interpretação antropologista da fenomenologia de Edmund Husserl, Derrida destaca o hiato entre sua fenomenologia e um suposto antropologismo idealista. Como Derrida lembra, a crítica antropologista foi justamente um dos motivos inaugurais da fenomenologia de Husserl, como já se expressa nos *Prolegômenos à Lógica Pura* (HUA, XVIII/ HUSSERL, 2014). Se, para Husserl, em linhas gerais, o **psicologismo** designa uma tendência de alguns autores do século XIX e início do século XX (em especial, vinculados à escola de Brentano) que pretenderam fundamentar verdades cognitivas e lógicas em atos de conhecimento da consciência subjetiva ou psicológica, essa tendência psicologista, por vezes, vinculava-se a um **antropologismo** (*Anthropologismus*) que buscava em certas leis da espécie humana e do entendimento humano os fundamentos da verdade. Nos parágrafos § 34 a § 37 dos *Prolegômenos à Lógica Pura* (HUA XVIII, 1975), Husserl pretende refutar o antropologismo, em continuidade com sua crítica ao relativismo: a sentença "o homem é a medida de todas as coisas" contradiz a possibilidade da verdade e expressa tanto um relativismo individual (*individuellen Relativismus*) quanto um relativismo específico (*spezifischen Rela-*

Na formulação de Hegel, a **Antropologia** (que antecede, pois, a **Fenomenologia do Espírito**) trata do espírito como alma ou espírito-natureza; o espírito vem a ser como a verdade da natureza, como alma e não ainda como espírito. O desenvolvimento da alma passa pela **Alma natural**, pela **Alma sensível**, pela **Alma efetiva** e culmina na **Consciência**, que coincide com a passagem para a **Fenomenologia do Espírito** e é o primeiro momento desta (HEGEL, 1999, §§ 387-417).



tivismus) (HUA XVIII, p. 122). Se o homem individual for a medida do que é a verdade, o que é verdadeiro seria o que parece verdadeiro para cada um, implicando o contrassenso de que a verdade seria dependente do sujeito contingente que julga. Por sua vez, relacionar a verdade à espécie contingente de seres que julga constitui para Husserl uma outra forma de relativismo ou propriamente antropologismo: a medida de toda verdade seria o homem enquanto tal; os juízos seriam verdadeiros por se radicarem em leis que constituem o homem e sua capacidade de julgar corretamente. Husserl apresenta assim o antropologismo ou relativismo específico em continuidade com o relativismo individual. Ao ressaltar que o que é verdadeiro deve ser em si verdadeiro, a verdade devendo permanecer idêntica, independente do tipo de seres aptos a apreendê-la, a fenomenologia de Husserl destaca o valor de verdade enquanto unidade ideal, perante a diversidade real de tipos de seres, sujeitos e vivências.⁴

Nesse sentido, já nas Investigações Lógicas (Logische Untersuchungen, 1900: HUA XIX/1, 1984), não consiste em uma condição para a intencionalidade, para o fato de ser consciência de algo, que essa consciência seja uma consciência de um indivíduo da espécie humana, nem que esse homem tenha corpo, ou viva em uma sociedade como tal. Mais tarde, na obra Ideias para uma Fenomenologia Pura e uma Filosofia fenomenológica (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1913: HUA III/1, 1976, §§ 49, 54), Husserl apresenta a consciência absoluta ou consciência transcendental como fonte última do conhecimento e da verdade, ressaltando que as estruturas transcendentais da consciência não são simplesmente as de um ser intramundano chamado homem (e não são determinadas por uma sociedade, por uma cultura ou linguagem específicas, nem por uma alma, em sentido psicológico). A fenomenologia transcendental propriamente prescinde da noção de homem: Husserl alude tanto à possibilidade de imaginar uma consciência sem alma, como à possibilidade de imaginar uma consciência sem homem. O filósofo reforça que nenhum ser real - incluindo o mundo físico, o indivíduo psicológico etc. - é necessário para o ser da consciência, enquanto a consciência é necessária para todo ser. 5 A consciência psicológica, assim como a consciência de vividos históricos, antropológicos, não está para a consciência transcendental em relação de contiguidade, mas de fundação: todo vivido se ancora na consciência transcendental, sem se distinguir desta enquanto outro âmbito da experiência. Deste modo, a verdade de cada uma dessas camadas constitutivas se desvela na medida em que, recuperado seu arcabouço transcendental, toda condição existencial ou fática é suspensa, para afirmar-se em sua efetividade (Wirklichkeit). Como Derrida ressalta, esse fim transcendental, que não é um antropologismo, pressuporia a superação da condição da mortalidade do homem (DERRIDA, 1972b). Essa afirmação condiz com a tese de A voz e o fenômeno (La voix et le phénomène, 1967) segundo a qual a idealidade do significado só pode subsistir em si e repetir-se como o mesmo na condição de não se abalar pela contingência e finitude da escrita nem pela mortalidade do homem (DERRIDA, 1967).

Na sequência, relativamente à interpretação de Heidegger na França, Derrida sublinha o que denomina de **leitura redutora** de Heidegger, qual seja: a interpretação antropologista da analítica do *Dasein* em *Ser e tempo* (*Sein und Zeit*, 1927) e o modo como essa leitura contradiria os propósitos sublinhados por Heidegger tanto em *Ser e tempo* quanto na *Carta sobre o Humanismo* (*Brief über den Humanismus*, 1946).

A interpretação antropologista de Heidegger, que teria sido expressa já na **tradução monstruosa** de *Dasein* por **realidade humana**, pretenderia diferenciar entre uma fenomenologia idealista (Husserl) e uma proposta de descrição antropológica, via uma leitura inapropriada de *Ser e tempo* (DERRIDA, 1991, p. 153/1972b, p. 136). Derrida aponta que essa leitura se afirmaria em pretensa neutralidade quanto ao emprego das expressões **homem** e **realidade humana**, como se nisso se mantivesse a reivindicada ausência fenomenológica de pressupostos filosóficos. Acerca dessa pretensão de neutralidade e da ausente interrogação sobre a história do conceito de homem, afirma Derrida:

⁵ Also kein reales Sein, kein solches, das sich bewusstseinsmäßig durch Erscheinungen darstellt und aus- weist, ist für das Sein des Bewußtseins selbst (im weitesten Sinne des Erlebnisstromes) notwendig. (HUA III/1, p. 104).



^{4 [...]} die Wahrheit ist identisch eine, ob sie Menschen oder Unmenschen, Engel oder Götter urteilend erfassen. Von der Wahrheit in dieser idealen Einheit gegenüber der realen Mannigfaltigkeit von Rassen, Individuen und Erlebnissen sprechen die logischen Gesetze und sprechen wir alle, wenn wir nicht etwa relativistisch verwirrt sind. (HUA XVIII, 1975, p. 125).

Se bem que o tema da história se apresente continuamente ao discurso daquela época, pratica-se pouco a história dos conceitos; e, por exemplo, a história do conceito de homem nunca é interrogada. Tudo se passa como se o signo 'homem' não tivesse qualquer origem, qualquer limite histórico, cultural, linguístico. Nem mesmo qualquer limite metafísico (DERRIDA, 1991, p. 154/ 1972b, p. 137).

Ora, remontando à obra de Heidegger, Derrida destaca, em especial, que a leitura antropologista de sua filosofia em princípio contradiria seu propósito de destruição (*Destruktion*) da metafísica, aí se incluindo o humanismo clássico em suas diferentes vertentes. Na *Carta sobre o Humanismo*, ao enunciar que "todo humanismo permanece metafísico", Heidegger teria indicado que a antropologia e o humanismo não eram o horizonte de suas questões. Como aponta Heidegger, se toda e qualquer forma de humanismo parte sempre de uma determinação prévia, aceita como evidente e não questionada, de uma essência ou fundamento do homem, nesse sentido, o que é próprio do homem não teria sido pensado, mas postulado pelos humanismos clássicos. Ao se fixar em alguma determinação prévia, determinada metafisicamente, ter-se-ia justamente esquecido o hiato entre ser e ente (HEIDEGGER, 2004b, p. 319 ss.). Derrida reconhece a força dessa crítica heideggeriana ao humanismo; todavia, ao afirmar que o humanismo "não coloca bastante alto a humanidade do homem" (*die Humanitas des Menschen*), Heidegger estaria insistindo em outra ênfase no homem, orientado para a verdade do ser, ou desde uma proximidade ou copropriedade em relação ao ser:

Se, portanto, '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', deve-se pois dizer que o ser é o *próximo* do homem e o homem o *próximo* do ser. O próximo é o próprio; o próprio é o mais próprio (*prope, proprius*). O homem é próprio do ser que de muito perto lhe fala ao ouvido, o ser é o próprio do homem, eis a verdade que fala, eis a proposição que dá o *aí* da verdade do ser e a verdade do homem (DERRIDA, 1991, p. 174/ 1972b, p. 160).

Nesta leitura, a reivindicação de Heidegger seria, então, a de pensar não mais o homem em sua unidade, mas em referência ao ser, desde o privilégio de uma escuta, uma interrogação e a linguagem proferida. Como já formulara em Ser e tempo, a pergunta pelo sentido do ser deve ser feita, e só pode ser feita, na medida em que o sentido do ser já estiver disponível para o Dasein, que desde sempre se move numa compreensão de ser (HEIDEGGER, 2006). Mais tarde, em O animal que logo sou, referindo-se também ao texto de Heidegger Os conceitos fundamentais da Metafísica (Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit, 1929/30), Derrida lembrará que esse mesmo privilégio atribuído ao ente que escuta e pergunta (das befragende Seiende, cf. HEIDEGGER, 2006, § 4) teria afirmado, em contrapartida, a incapacidade do ente pobre de mundo, o animal, no sentido de não poder apreender "o enquanto tal" e não poder responder (DERRIDA, 2006, p. 194 ss.; Cf. HEIDEGGER, 2004, § 42). Enquanto em Ser e tempo, o termo Dasein (ser-aí) esquivase de toda possibilidade de traduzir-se por homem, por sua vez, tanto em Os conceitos fundamentais da Metafísica quanto na Carta sobre o humanismo, sobressai o vínculo entre a questão sobre o próprio do homem e a verdade do ser, ainda que essa questão devesse ser pensada para além dos humanismos clássicos. Como ressalta Duque-Estrada no texto Derrida e a crítica heideggeriana do humanismo, esse é justamente um dos motivos para o distanciamento de Derrida em relação a Heidegger: os sentidos de próprio, proximidade e copertencimento entre homem e ser insistiriam, de outro modo, sobre o homem, obstando um pensamento da alteridade (DUQUE-ESTRADA, 2005).

⁷ Gegen den Humanismus wird gedacht, weil er die Humanitas des Menschen nicht noch genug ansetzt. (HEIDEGGER, 2004b, p. 330).



⁶ Jeder Humanismus gründet entweder in einer Metaphysik oder er macht sich selbst zum Grund einer solchen. [...] Demgemäß bleibt jeder Humanismus metaphysisch. (HEIDEGGER, 2004b, p. 321).

III. Finis

Nesse percurso exposto apresentou-se, pois, o seguinte panorama: nem Hegel nem Husserl nem Heidegger se incluiriam em uma vertente antropologista ou humanista: em Hegel, a passagem da antropologia para a fenomenologia implica o fim do homem finito, enquanto a fenomenologia de Husserl recusa o antropologismo realizando uma redução do sentido (sentido só o é para a consciência transcendentalmente fundada); por sua vez, Heidegger recusaria essa mesma fenomenologia por ter reduzido o sentido a sentido para a consciência, mas ele afirmaria, em contrapartida, a relação primacial entre dignidade do homem e verdade. Tal o percurso que se sublinha desde o texto *Os fins do homem*, ou seja: a desconstrução do antropologismo, via um retorno aos mencionados textos e posições de Hegel, Husserl e Heidegger. Acerca desse método desconstrutivo – reforçando aqui uma certa impropriedade do emprego da palavra método – lembrar-se-á, que, para a desconstrução, não se trata de retomar textos e conceitos de outros filósofos simplesmente no sentido de efetuar uma crítica, rejeitar ou inverter posições. O procedimento desconstrutivo de trazer à cena pressupostos implícitos, desestabilizar leituras consolidadas, intensificar relações e temáticas que o autor ou intérprete teriam mantido em segundo plano ou em suspenso, permite desdobramentos e deslocamentos a partir da obra que os relê. Obra que se constitui tanto menos a partir de conceitos que lhe seriam próprios e tanto mais pelo que, deslocado desde textos de outros autores, abre caminho para outras direções de pensamento. Nesse sentido, se Derrida não irá defender um retorno a algum humanismo que elegesse alguma determinação privilegiada para pensar o homem, tampouco ele simplesmente assume posições dos autores em questão. Derrida não subscreveria o idealismo de Hegel e Husserl, respectivamente via a submissão da finitude à infinitude ou ao transcendental, nem a recusa heideggeriana de um humanismo em prol da reabilitação de uma outra dignidade do homem, desde a proximidade entre homem e ser. Todavia, esses autores, cada um a seu modo, apontaram para um pensamento em que o limite do humano foge a qualquer determinismo. Entende-se, deste modo, uma necessidade, para Derrida, de retornar a esses filósofos, no sentido do que a desconstrução disso desdobra, a saber: um ultrapassamento ou transgressão das fronteiras do humano, sem a pretensão de conter ou dominar suas bordas limítrofes.

Isso se vê em textos subsequentes, propriamente nas outras conferências de Cerisy, *a posteriori* identificadas por Derrida no sentido do referido **ordenamento** temático a partir de *Os fins do homem*. No escopo da tentativa de seguir os rastros do mencionado percurso – que vai de *Os fins do homem* a *O animal que logo sou*, desde o tema da limitrofia –, voltemo-nos agora ao texto intermediário: *Aporias: Morrer – esperar-se nos limites da verdade* (*Apories: Mourir: s'attendre aux 'limites de la vérité'*", 1994).⁸

Mais de duas décadas após Os fins do homem e poucos anos antes de O animal que logo sou, Derrida retoma nesse texto a relação entre verdade filosófica e aquilo a que ela se põe em relação, delimitando-se, mas se reporta agora às linhas demarcadoras do território, linhas que delimitam o direito de propriedade e que conotam o direito de propriedade sobre a própria vida, direito coextensivo a seus próximos. A retórica de fronteiras (rhétorique des frontières) alude a tais bordas fronteiriças (bordures frontalières), ao que elas delimitam como próprio relativamente ao que pertenceria a outrem (DERRIDA, 1994, p. 310). Mas Derrida se pergunta o que efetivamente significa ser proprietário, ter a mestria sobre seu próprio, sobre seus bens ou sobre outrem. O autor retoma, neste questionamento, o termo latino finis, que se deixa traduzir tanto por limite ou fronteira quanto por fim, também confim.º Em uma primeira significação, a verdade seria finita, limitada, confinada em fronteiras. Numa segunda significação: os limites da verdade são as fronteiras que não cabe ultrapassar. Num terceiro sentido desdobrado a partir dos anteriores: finis no sentido de limitrofia compreende-se como uma imprecisão entre o que se demarca ou se delimita e o que fica além. Neste caso, o ultrapassamento de fronteiras compreende-se como movimento de passar através, entrar, adentrar, sair, retornar, deslizar, deslocar, difratar (por uma soleira de porta ou janela), também o interromper-se de um certo passo (pas), inscrevendo-se uma diferenciação. Nesse movimento, os contextos, as línguas, as regiões

⁸ Texto apresentado no Colóquio de Cerisy, em 1992, e publicado, em 1994, nas atas do mesmo colóquio: *Le passage des frontières*: Autour tu travail de Jacques Derrida, sob a organização de M-L. Mallet.

⁹ Derrida alude à obra de Sêneca, *De Brevitade Vitae*, também a *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, de Diderot, e especialmente à obra *De finibus*, de Cicero (DERRIDA, 1994, p. 310 ss.).

são perpassadas por e abrigam diferenças. Disso se extrai o **axioma** de que nenhum contexto determina por si, a partir de seu próprio, nem exaustivamente, o seu próprio sentido. No caso da língua, por exemplo: "A identidade de uma língua só pode afirmar-se em identidade consigo mesma abrindo-se à hospitalidade de uma diferença a si e de uma diferença consigo." (DERRIDA, 2014, p. 313, trad. minha).

Como a passagem entre as fronteiras muitas vezes escapa à percepção, o problema emerge quando tal borda, móvel, mas efetiva, é pensada desde um desses extremos: ou substancializar as fronteiras do próprio ou proceder como se elas não existissem. O problema resultante da primeira possibilidade consiste em uma demarcação estanque dos domínios do próprio ou da propriedade, e dos limites entre o próprio e o não próprio. Já a segunda possibilidade não teria limites para a inclusão e diluição de diferenças num domínio sempre mais alargado do próprio. Antecipando que Derrida irá exacerbar um pensamento da limitrofia, sem abolir as fronteiras, cabe agora delinear, no contexto do referido **ordenamento**, como esse problema reaparece no último dos textos indicados por Derrida, qual seja: *O animal que logo sou*.

IV. Anthropos/ o animal: limitrofias

Numa miscelânea entre um evento que supostamente teria ocorrido e o modo como Derrida, por assim dizer, o **teatraliza** – a situação de ter-se defrontado nu diante do olhar de um gato, corrigindo, de uma gata –, seriam muitos os pontos importantes a serem pensados a partir desse texto, já que diversos são os interlocutores e temas adjacentes: desde a invenção da linguagem e o domínio dos animais no livro *Gênesis*, a mudez melancólica dos animais em Benjamin, passando pelos gatos que falam, que respondem ou não, em Lewis Carroll e outros autores, além dos percursos em Montaigne, Descartes, Heidegger, Lacan. Mas atendo-nos aqui ao fio condutor do problema do *finis*, neste caso, fins (do homem), (**seus**) limites e fronteiras, ecoa em princípio uma passagem emblemática desta obra: "Ao passar as fronteiras ou os fins do homem, chego¹º ao animal: ao animal em si, ao animal em mim e ao animal em falta de si-mesmo" (DERRIDA, 2011, p. 14/2006, p. 17).

Nessa passagem das fronteiras, Derrida apresenta uma distinção entre o que seu texto levaria a sério – a circunstância de ter sido visto nu pelo olhar de uma gata singular – e essa mesma possibilidade ignorada pela maior parte dos filósofos. São dois grandes grupos que o autor distingue: uma primeira categoria mais abundante de textos que inclui "todos os filósofos e todos os teóricos enquanto tais", correspondendo a uma "época", "de Descartes até hoje", "todos aqueles e não todas aquelas" que viram, descreveram, analisaram o animal, como se "nunca tivessem sido vistos, sobretudo não nus, por um animal que se dirigisse a eles" (DERRIDA, 2011, p. 32 s./ 2006, p. 31s.). Pessoas que não deram relevância a que "o que chamam 'animal' pudesse olhá-las e dirigir-se a elas lá de baixo, com base em uma origem completamente outra" (DERRIDA, 2011, p. 32/ 2006, p. 31). Nessa configuração, o animal teria sido denegado:

Esta [denegação] não poderia representar uma denegação entre outras. Ela instituiu o próprio do homem, a relação consigo de uma humanidade antes de mais nada preocupada com seu próprio e ciumenta em relação a ele (DERRIDA, 2011, p. 34/2006, p. 32).

Em diferença a esse grupo, Derrida aponta outros tipos de discursos – de "poetas ou profetas", "[...] daqueles e daquelas 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". (DERRIDA, 2011, p. 34/2006, p. 32 s.). Derrida não teria encontrado um representante (teórico, filosófico) para esta categoria, mas se inscreve nessa busca: "[...] é bem aí que me encontro, eu, aqui agora, procurando. É a pista que sigo, a pista que persigo sobre os traços do 'completamente outro que eles *chamam* 'animal', por exemplo, 'gato'" (DERRIDA, 2011, p. 34/2006, p. 33).

No original francês: *je me rends à l'animal*. Render-se ao animal indicia uma desconstrução da pretensão de domínio (do animal, inclusive) e também uma das acepções de passividade assinalados por Derrida em *Demeure: Maurice Blanchot*, no sentido de "uma certa passividade na relação heterônima à lei e ao outro" (cf. DERRIDA, 1998, p. 26).



Ao jogar com a declinação dos dois verbos franceses *suivre* e *être* (ambos conjugados na primeira pessoa do singular como *suis*), o título do livro ou justamente o tema inscrito desde o acréscimo *à suivre* (*L'animal que donc je suis* (*à suivre*)), coloca em relevo o ato ou propriamente condição de **vir depois**, neste caso, de seguir os rastros do que já adveio. Seguir o animal **antes de mim** e **em mim** implica, para Derrida, renunciar a um modo de aproximar-se do animal que sempre teria sido desde um lugar, previamente instituído, do ser portador de *logos*, daquele que vê o outro - negligenciando suas marcas de singularidade -, o nomeia e o domina. A situação de nudez, **teatralizada** no texto, exacerba-se no mutismo, potencializado desde esse encontro: aquele que, semivestido, olha e nomeia, destitui-se dessas condições ao sucumbir a isso, a essa, a esse que vem antes, quase mimetizando alguns de seus traços. Quase, porque a ideia de que o animal é nu e não sabe responder, somente reagir, não é senão a visada que lhe impunha o sujeito. Visada esta que pretende incluir no singular genérico **animal** oposto ao singular genérico **homem** toda uma multiplicidade de relações e possibilidades. Mas entre a "borda *pretensamente* humana", oposta a "uma única borda oposta" – o "Animal" ou a "vida animal" – Derrida ressalta:

A discussão torna-se interessante quando, em vez de se 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. [...] [há] uma multiplicidade de organizações das relações entre o vivente e a morte, das relações de organização e de não-organização entre os reinos cada vez mais difíceis a dissociar nas figuras do orgânico e do inorgânico, da vida e/ou da morte. Ao mesmo tempo íntimas e abissais, essas relações não são jamais totalmente objetiváveis (DERRIDA, 2011, p. 60/ 2006, p. 52 s.).

Derrida não pretende assim pensar a relação homem/ animal a partir de um apagamento do limite, da inclusão ou da simples ampliação de direitos humanos aos animais. Isso se veria em certos defensores da ética animal no sentido de considerar os animais como sujeitos, quer dizer, certos animais, como os mamíferos ou antropoides, e de então estender-lhes direitos, na medida em que se apresentarem dignos de merecê-los, a partir de similitudes com os humanos (PAIXÃO, 2013). Embora Derrida não se oponha radicalmente a tais concepções, ele, todavia, aponta-lhes certas falhas, como a manutenção de hierarquias clássicas indo de modo descendente dos homens aos protozoários ou o comparatismo através de métodos quantitativos – que pretenderiam verificar, por exemplo, se a intensidade com que os animais sofrem seria a mesma dos humanos. Desde a insuficiência de tais abordagens, a questão não se resolve pela abolição das fronteiras ou limites:

Imaginar que eu poderia [...] ignorar essa ruptura, até mesmo esse abismo [...] seria esquecer todos os sinais que pude dar, incansavelmente, de minha atenção à diferença, às diferenças, às heterogeneidades e às rupturas abissais, mais que à homogeneidade e ao contínuo. Nunca acreditei, pois, em uma continuidade homogênea entre o que se chama o homem e o que *ele* chama o animal (DERRIDA, 2011, p. 58 s./ 2006, p. 51 s.).

Sem apresentar soluções para a intensificação, nos últimos séculos, do domínio e violência para com essa diversidade de vidas, Derrida aponta, todavia, para dois pontos que se ressaltam em continuidade com a desconstrução do antropologismo. Num primeiro passo (*pas*), que é também uma negação, ao invés de modificar o conceito de homem, de reafirmar sua fronteira já estabelecida em relação ao outro – o Animal – uma desconstrução do singular genérico ocorre textualmente: em princípio textualmente, antes de se desdobrarem ou se disseminarem suas implicações teóricas, estéticas, éticas. Tal desconstrução textual ocorreu desde o relato da experiência da nudez-mudez, do olhar do outro – da outra – que o deixou sem palavras, do questionamento se os animais também podem responder, se cada um desses seres também pode sofrer e como. E ocorre, mais uma vez textualmente, num segundo passo (*pas*) que conduz à emergência de um quase-conceito que, em seu caráter performativo, fala dos animais, mas, tal como a *différance* (DERRIDA,

1972c), só pode falar dessas singularidades quando igualmente se atenta à singularidade da marca gráfica, não conceitual nem nomeadora. Trata-se do quase-conceito *animot*: se para a escuta habitual soa tão somente o plural em francês de animais (*les animaux*), na diferenciação escrita tem-se uma inscrição da palavra (*mot*), mas que, posposta ao semblante de prefixo *ani*-, refrata-se a uma função significativa. *Animot* apresenta assim, pelo menos, três desconstruções, quais sejam: a desconstrução do animal genérico; a desconstrução da palavra que nomeia a coisa **enquanto tal**; a desconstrução das noções de restituição e de privação.

Acerca da primeira desconstrução Derrida justamente assinala como ela implica uma simultânea desconstrução de *finis* (limite, confim, fronteira, etc.) do homem:

Gostaria que se escutasse o plural de animais no singular: não há o animal no singular genérico, separado do homem por um só limite indivisível. É preciso considerar que existem 'viventes' cuja pluralidade não se deixa reunir em uma figura única da animalidade simplesmente oposta à humanidade (DERRIDA, 2011, p. 87/ 2006, p. 73).

Acerca da segunda desconstrução, se *ani*- tem semblante de prefixo, -*mot* igualmente poderia atuar como sufixo, que vem depois e que remete à palavra (*mot*) enquanto tal, tendo ainda função referencial à "coisa *como tal*" (DERRIDA, 2011, p. 88/ 2006, p. 74). Mas, nesse caso, em *animot*, essa palavra não nomeia mais nem mais conceitua o animal, como sempre eles – os filósofos e teóricos – teriam feito. Pareceria ter lugar, antes, uma restituição da palavra não significativa ao animal. Todavia, na terceira desconstrução, Derrida enfatiza que se trata também da desconstrução das noções de restituição e de privação:

Não se trataria de 'restituir a palavra' aos animais mas talvez de aceder a um pensamento, mesmo que seja quimérico ou fabuloso, que pense de outra maneira a ausência do nome ou da palavra, e de outra maneira que uma privação (DERRIDA, 2011, p. 89/2006, p. 74).

Embora Derrida não o tenha afirmado ao apontar o **ordenamento** dos textos até aqui considerados, podemos ver uma continuidade entre *O animal que logo sou* e *A besta e o soberano* (*La bête et le souverain*, 2001-2003) a partir do tema da limitrofia – tratando-se aqui apenas de indicar este último desdobramento. Nessa obra, cujo primeiro volume resulta de seminários ministrados por Derrida poucos anos depois de *O animal que logo sou*, o animal aparece como privado não somente de linguagem, da capacidade de responder, de simbolizar, mas também da capacidade de se organizar, de se submeter a leis, de instituir um direito. Esse animal incapaz, esse "fora da lei" e das organizações propriamente humanas, deixa-se mais propriamente denominar "besta". A figura da besta alude a um ser brutal, cujo autocentramento pode se manifestar em extrema violência ao outro. A desconstrução da oposição homem/ animal transpõe-se na questão acerca dos limites entre o homem como animal social e político e o animal não humano como inapto a essas adjetivações. Mas desde a ideia de organização como reservada aos humanos, Derrida inscreve um procedimento aparentemente ambíguo: desconstrói o princípio de que apenas animais humanos possam ter organização social e política, por um lado, enquanto reforça a analogia entre soberania e bestialidade, por outro.

Num sentido habitual o soberano é aquele que tem poder sobre seus súditos – sobre outros homens, mulheres, crianças, animais etc. – também o poder de instituir e conceder a lei, mas ainda o poder de "suspender a lei", o que lhe confere "o direito excepcional de se colocar acima do direito", arriscando-se a uma soberania "acima do humano, em direção à onipotência divina" (DERRIDA, 2016, p. 37/2008, p. 37). Nessa possibilidade de supressão ou ruptura arbitrária do direito, o soberano se assemelharia então à "besta mais brutal, que não respeita mais nada, que despreza a lei e se situa desde o início fora da lei, destacado da lei" (DERRIDA, 2016, p. 37/2008, p. 38). A analogia com o bestial se afirma no exercício da soberania enquanto "manifestações dissimuladas da força animal ou dos conflitos de força pura [...], no fundo a bestialidade ou a barbárie ou a crueldade inumana" (DERRIDA, 2016, p. 34/2008, p. 35). A besta e o soberano assim "se assemelham estranhamente (*unheimlich*)", numa cumplicidade entre o infra-humano e o ultra-humano. (DERRIDA, 2016, p. 39/2008, p. 39). Mas também diluindo essa analogia, Derrida adverte igualmente sobre a possiblidade de:



[...] inverter o sentido da [dessa] analogia e reconhecer, ao contrário, não que o homem político é ainda animal, mas que o animal é já político, exibindo [...] em uma grande quantidade de exemplos daquilo que se costuma chamar de sociedades animais, a aparição de organizações refinadas, complicadas, com estruturas de hierarquia, com atributos de autoridade e de poder, com fenômenos de créditos simbólicos, tantas coisas que com frequência são atribuídas e reservadas tão ingenuamente à *cultura* humana, por oposição à natureza (DERRIDA, 2016, p. 34/ 2008, p. 35).

Se, pois, a oposição entre animal e humano se distende e se complica desde um pensamento das limitrofias, isso também ocorre quanto à relação entre soberania e bestialidade, como se este termo pudesse congregar todos os animais, na medida em que todos os animais seriam originariamente privados da política e do direito. Mas recusando também a amplitude dessa designação quando não se consideram as diferenciações, as analogias e bifurcações que lhe subjazem, sublinhando, pois, "a fragilidade e a porosidade" do limite entre homem e animal, Derrida ressalta que, embora não haja propriamente uma lei ou um direito natural que institua ou que apague essa oposição, tais **regras**, todavia, vêm à cena, a saber:

[...] não nos fiarmos nos limites oposicionais comumente tomados como garantidos entre aquilo que se denomina natureza e cultura, natureza/lei, *physis/nomos*, Deus, o homem e o animal, ou ainda de não nos fixarmos em torno de algo "próprio ao homem", [também de não nos fiarmos nos limites oposicionais comumente tomados como garantidos] e, não obstante, não misturar todas as coisas e não se precipitar, por analogismo, em direção a semelhanças ou identidades (DERRIDA, 2016, p. 35/ 2008, p. 36).

Ao indicar, já em *O animal que logo sou (a seguir)*, diversas determinações privativas que foram dadas ao animal – o animal não tem *logos*, o animal não tem simbólico (somente imaginário), o animal é pobre de mundo, o animal não sabe responder, o animal, ou como se sublinha posteriormente em *A besta e o soberano*, a besta não tem direito – Derrida ao mesmo tempo inscreve uma desconstrução desde supostos lugares do humano, aquele a quem foram dadas todas essas determinações em sentido inverso, aquisitivo: possui linguagem e razão, *logos*, é configurador de mundo, é animal simbólico, sabe e deve responder, é animal político, sabe construir leis, submeter-se a elas e suspendê-las. Todavia, quanto às questões sobre o que é o homem, a partir de que pressupostos se delimitam seus próprios e suas propriedades em relação a outrem – ou ainda em que medida as leis humanas são justas e desde que direito elas se impõem violentamente e se suspendem reafirmando suas próprias fronteiras e domínios – acerca dessas questões, outras e iteradas desconstruções fazem-se ainda necessárias, desde um voltar-se aos limites supostos do próprio, em **cada circunstância** em que se distendem, contraem-se ou parecem se apagar as limitrofias.

Bibliografia

DERRIDA, Jacques. La voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl. Paris: PUF, 1967.

______ Tympan. In: ___ Marges de la philosophie. Paris: Minuit, 1972, p. I-XXV.

_____ Les fins de l'homme. In: ___ Marges de la philosophie. Paris: Minuit, 1972b, p. 129-164.

_____ La différance. In: ___ Marges de la philosophie. Paris: Minuit, 1972c, p. 1-29.

_____ Os fins do homem. In: ___ Margens da Filosofia. Trad. J. A. Costa, A. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991.

_____ Apories: Mourir - s'attendre aux 'limites de la vérité. In: MALLET, M.-L. Le passage des frontières: Autour du travail de Jacques Derrida. Paris: Galilée, 1994.

Demeure: Maurice Blanchot. Paris: Galilée, 1998.
L'animal que donc je suis. Paris: Galilée, 2006.
Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002). Édition établie par M. Lisse, ML. Mallet et G. Michaud. Paris: Galilée, 2008.
O animal que logo sou. Trad. Fábio Landa. 2ª. ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.
A besta e o soberano (Seminário). Trad. M. Casanova. Edição: M. Lisse, ML. Mallet e G. Michaud. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.
DUQUE-ESTRADA, Paulo C. Derrida e a crítica heideggeriana do humanismo. In: NASCIMENTO, E. (org.). <i>Jacques Derrida:</i> pensar a desconstrução. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 245-255.
HEGEL, Georg W. F. Phänomenologie des Geistes. Hamburg: Felix Meiner, 1999.
Wissenschaft der Logik: Erster Teil: Die objektive Logik. Berlin: Duncker und Humblot, 1833.
HEIDEGGER, Martin. <i>Die Grundbegriffe der Metaphysik</i> : Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. 3°. Auf. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2004.
Brief über den Humanismus, in: <i>Wegmarken</i> . Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2004b, p. 313-364.
Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer, 2006.
HUSSERL, Edmund. HUA III/1: <i>Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie</i> . Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Hrsg. von K. Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
HUA XVIII: <i>Logische Untersuchungen</i> : Prolegomena zu reinen Logik. Hrsg. Von E. Holenstein. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975.
HUA XIX/1: <i>Logische Untersuchungen</i> : Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Hrsg. von U. Panzer. The Hague: Martinus Nijhoff, 1984.
<i>Investigações Lógicas</i> : Prolegômenos à Lógica Pura. Trad. Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense, 2014.
PAIXÃO, Rita L. Sob o olhar do outro: Derrida e o discurso da ética animal. <i>Sapere Aude.</i> Belo Horizonte, v. 4, n. 7, p. 272-283, 2013.

