

MESTRADO EM FILOSOFIA
FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

**Sobre a Identidade, a Diferença e a
Responsabilidade: o ser humano e o animal
(*animot*) em Derrida**

Mariana Almeida Carvalho Gonçalves Pereira

M

2021



Mariana Almeida Carvalho Gonçalves Pereira

**Sobre a Identidade, a Diferença e a
Responsabilidade: o ser humano e o animal
(*animot*) em Derrida**

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Filosofia, orientada pela Professora
Doutora Sofia Miguens Travis

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2021

Mariana Almeida Carvalho Gonçalves Pereira

Sobre a Identidade, a Diferença e a Responsabilidade: o ser humano e o animal (*animot*) em Derrida

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Filosofia, orientada pela Professora
Doutora Sofia Miguens Travis

Membros do Júri

Professor Doutor (escreva o nome do/a Professor/a)

Faculdade (nome da faculdade) - Universidade (nome da universidade)

Professor Doutor (escreva o nome do/a Professor/a)

Faculdade (nome da faculdade) - Universidade (nome da universidade)

Professor Doutor (escreva o nome do/a Professor/a)

Faculdade (nome da faculdade) - Universidade (nome da universidade)

Classificação obtida: (escreva o valor) Valores

Sumário

Declaração de honra	3
Agradecimentos	4
Resumo.....	5
Abstract	6
Introdução.....	7
1.A Desconstrução e a Metafísica Ocidental (Logo-Fonocêntrica)	13
1.1. Uma tentativa de definição de ‘desconstrução’	13
1.2. A apoteose da metafísica da presença pela mão fenomenológica de Husserl: a desconstrução do logo-fonocentrismo	24
2.A Identidade como Diferencial, a partir de Saussure: aqui-escrita, rastro, <i>différance</i> , e lógica da suplementaridade	50
3.Nós, quem? Críticas ao Sujeito Carno-Falo-Logocêntrico e ao <i>Dasein</i> , e a Singularidade em Derrida.....	78
4.Responsabilidade pelo Outro: o Animal (<i>animot</i>) que me olha.....	109
Considerações Finais	143
Referências Bibliográficas	151

Declaração de honra

Declaro que a presente dissertação é de minha autoria e não foi utilizada previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (afirmações, ideias, pensamentos) respeitam escrupulosamente as regras da atribuição, e encontram-se devidamente indicadas no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referenciação. Tenho consciência de que a prática de plágio e auto-plágio constitui um ilícito académico.

Porto, Maio de 2021

Mariana Almeida Carvalho Gonçalves Pereira

Agradecimentos

Agradeço, antes de mais, à Professora Doutora Sofia Miguens, pela pronta disponibilidade em orientar este trabalho e pela constante solicitude.

À minha mãe, cuja vontade de saber sempre me influencia, por ter acompanhado todos os passos deste caminho, partilhando do meu entusiasmo. Ao meu pai, que sempre me instigou a perseguir os meus objetivos e que me providenciou as condições para que eu o fizesse.

Aos meus amigos, sem os quais este percurso não teria sido tão rico.

Aos Professores que ao longo do meu percurso académico na FLUP, de uma maneira ou de outra, em aula ou em conversa, me fizeram pensar modos *outros* de pensar.

Resumo

Esta dissertação pretende, por um lado, investigar e explicitar os conceitos de identidade, diferença e responsabilidade dentro da filosofia de Jacques Derrida e, por outro, ligá-los à relação entre o ser humano e o animal não-humano. Dialogando com pensadores como Husserl, Saussure, Heidegger e Levinas, esta dissertação visa explorar e justificar uma noção de identidade enquanto constituída pela diferença, logrando como consequência uma noção de subjetividade ancorada na experiência ética de abertura ao outro. Desta feita, a reflexão aqui presente pretende desconstruir a tradicional relação entre o ser humano e o animal, tomando este último enquanto singularidade a quem se deve uma resposta ética, isto é, responsabilidade.

Palavras-chave: Derrida, responsabilidade, animais, identidade, diferença

Abstract

This dissertation aims, on the one hand, to investigate and explain the concepts of identity, difference, and responsibility within the philosophy of Jacques Derrida and, on the other, to connect them with the relationship between human beings and non-human animals. Dialoguing with thinkers such as Husserl, Saussure, Heidegger and Levinas, this dissertation aims to explore and justify a notion of identity as constituted by difference, achieving consequently a notion of subjectivity anchored in the ethical experience of openness towards the other. Thus, this reflection intends to deconstruct the traditional relationship between human beings and animals, taking the latter as a singularity to whom an ethical response, that is, responsibility, is owed.

Key-words: Derrida, responsibility, animals, identity, difference

Introdução

Proponho-me, nesta dissertação, a refletir sobre a relação entre os seres humanos e os animais não-humanos a partir das noções de identidade, diferença e responsabilidade, segundo a filosofia de Jacques Derrida — ao longo da dissertação irei usar os termos ‘animal’ e ‘animal não-humano’ de modo indiscriminado. Na verdade, o grande motor desta dissertação consiste numa profunda preocupação ética relativamente aos animais, considerando o seu tratamento violento por parte do ser humano um facto que urge ser tomado seriamente pela filosofia, porquanto a justificação que possibilita essa violência ética encontra-se no âmbito conceptual. Os conceitos que o ser humano detém moldam a sua mundividência e influenciam a sua própria ação ético-política, tornando-se por isso imperioso que se debruce sobre o modo como se conceptualiza a realidade de maneira a modificar a *praxis*. Consequentemente, esta dissertação surge de um sério interesse pela alteridade no geral, e concretamente pelo outro que é eticamente desconsiderado, conceptualmente violentado, então, pelo outro animal.

O empreendimento filosófico de Derrida não se constitui num sistema cujas peças se mostram passíveis de serem ordeiramente agregadas; igualmente, a sua linguagem é muitas vezes impenetrável sem uma explicitação profunda das suas influências e da sua teoria filosófica, tornando, por isso, qualquer exposição e explicitação da filosofia derridiana num grande desafio. Além disto, apesar de Derrida não constar, quanto à tradição filosófica, num nome destacado no que concerne à chamada ‘filosofia animal’ ou ‘ética animal’¹, penso que o projeto derridiano se configura importantíssimo para o tema em mãos, precisamente porque todo o seu empreendimento intelectual visa compreender de que modo, e sob que motivos, os conceitos se hierarquizam e quais as consequências práticas desse movimento

¹ Como o são mais famosamente Tom Regan e Peter Singer, ou Gary Steiner, Carol J. Adams, Élisabeth de Fontenay, entre outros.

hierarquizante². Ora, apesar de Derrida ter somente tomado o tema da animalidade de modo direto e extenso no final da sua vida (com a obra *L'animal que donc je suis*), é inegável — e tentarei defendê-lo ao longo dos capítulos seguintes — que toda a sua filosofia se abre ao outro animal, de resto do mesmo modo que a desconstrução³ se abre ao outro, no geral, da filosofia. Assim o é, pois, a desconstrução visa fundamentalmente denunciar o sistema dicotômico e (violentamente) hierarquizado da filosofia ocidental (que Derrida denomina, igualmente, por logocentrismo ou metafísica da presença) e desfazer essas mesmas hierarquias, entendendo a subalternização ético-ontológica dos pares inferiorizados numa violência injustificada e contingente. Então, a filosofia de Derrida é sempre já sobre a alteridade.

Se, num momento inicial da sua vida filosófica — em que se debruça sobre Husserl⁴ — Derrida tomou atentamente o binário voz/escrita, e o privilégio dado à voz em detrimento da escrita ao longo da tradição — portanto, o fonocentrismo —, é impossível não considerar o profundo impacto desse trabalho desconstrutivo para uma desconstrução de outros binários mais manifestamente interligados ao próprio binário ser humano/animal. Ao longo dos próximos capítulos espero, portanto, mostrar como todos os termos subalternizados de todas as dicotomias logocêntricas se interligam entre si e, no fundo, se interligam com o animal; mostrando também como as hierarquias têm vindo a ser estabelecidas pela vontade daquele indivíduo que almeja definir-se de modo a exercer a sua vontade no mundo: o indivíduo que se descreve enquanto (absolutamente) racional, linguístico, auto-presente, autónomo, etc. Ora, o ponto fundamental para Derrida é, precisamente, que as hierarquias são fabricadas: o modo humano de aceder à realidade é, na verdade, povoado por binários cuja tensão é irresolúvel, sendo impossível que um termo se sobreponha ética e ontologicamente a outro. É nesse sentido que a sua teoria, influenciada pela linguística de Saussure, afirma

² Tal como adiante explicitarei, Derrida entende que ao longo da tradição se tem tentado resolver as oposições conceptuais, elevando um dos termos em detrimento do outro e, por isso, hierarquizando os termos.

³ Modo de abordar, ler e fazer filosofia cunhado por Derrida.

⁴ Por exemplo, na obra *La Voix e le Phenomene* — muito relevante para esta dissertação —, mas também na obra *Le Problème de la Genèse dans la Philosophie de Husserl*.

que todas as identidades são constituídas pela diferença e não o contrário; concluindo-se, assim, que cada sujeito é sempre constituído pelo(s) outro(s), mesmo pelos outros animais, tal como defenderá Derrida.

Dito isto, nesta dissertação aquilo que pretendo defender é, a par de Derrida, que os animais têm vindo a ser violentados não somente ao nível ético — como, de resto, não é possível negar — mas igualmente ao nível ontológico: ao animal é negada singularidade reverberando na homogeneização de toda a vida animal e na tematização e objetificação pelo sujeito epistémico que, conjugadas, implicam uma descrença na possibilidade de considerar eticamente o outro animal. Essa negação da singularidade (de cada outro animal enquanto um ser único, patenteado por uma vida interior e inacessível) encontra a sua justificação no delineamento de uma fronteira abissal entre o ser humano e o animal — delineamento esse que se tem vindo a desenhar ao longo de toda a tradição filosófica ocidental, ganhando contornos especialmente abissais com o advento da filosofia moderna. Entretanto, toda a linha que aspira à divisão carrega em si o par ‘identidade-diferença’, pois, segundo a conceção lógica clássica, a definição de uma identidade (A) implica concomitantemente a negação de tudo aquilo que difere dessa identidade ($\sim A$) e que, por isso, se encontra fora dos limites dessa identidade. Preservar essa conceção da identidade enquanto autofechada e autorreferenciada, constitutiva da diferença e não constituída pela diferença, revela-se eticamente problemático, uma vez que é sob a égide da identidade fechada em si mesma e autossustentada que se violentam aqueles que se entendem ser diferentes. Veja-se, então, o caso dos animais: ao longo dos tempos foram vincadas diferenças entre os seres humanos e os animais de modo a distanciá-los ontologicamente do ser humano visando, assim, uma justificação para a sua exclusão do círculo moral⁵.

Assim sendo, torna-se impossível abordar filosoficamente a questão animal sem que se aborem as linhas divisórias que a metafísica ocidental tem perpetuado, sob o entendimento de um distanciamento e uma oposição entre a identidade e a diferença.

⁵ Termo comum na ética utilitarista para designar o grupo de seres sujeitos a consideração ética. Adoto este termo aqui, em âmbito derridiano, para me referir, precisamente, ao grupo de seres que são considerados eticamente.

Urge, assim, questionar esse limite que divide os conceitos ‘ser humano’ e ‘animal’, assim como questionar os próprios conceitos e os preconceitos metafísicos que carregam em si. A filosofia de Derrida surge, então, enquanto o âmbito teórico propício a desenvolver uma investigação deste cariz, dado que a desconstrução visa precisamente o escrutínio perene dos conceitos; constitui-se num modo de trabalhar filosoficamente que se entende constante e infindável, atento às dinâmicas conceptuais e às suas repercussões ético-políticas. Desta feita, para além de uma reflexão acerca da identidade e da diferença, proponho-me a refletir acerca da possibilidade de uma responsabilidade ética para com os animais, nascente de uma modificação do conceito de sujeito à luz da desconstrução da metafísica da presença.

Assim, o título desta dissertação pode bem ser justificado a partir da seguinte decomposição: com Derrida, a temática da identidade implica sempre a diferença, isto é, toda a asserção acerca de uma identidade pressupõe a diferença nela existente a partir daquilo que se entende não entrar nesse círculo identitário; tal significa que a partir de uma determinação identitária, um sem-número de outras identidades se veem excluídas o que evoca a questão da responsabilidade: toda a identidade⁶ implica uma violência para com aqueles que se excluem dessa mesma identidade. Entendo, assim, que na filosofia derridiana a tríade identidade-diferença-responsabilidade é fulcral e inultrapassável principalmente quanto àquilo que me concerne neste trabalho, isto é, à tematização do animal como não-ser-humano, como o outro do ser humano, que se vê em situação de dependência ético-ontológica e vê essa violência conceptual reverberar em situações de extrema violência ‘real’. Nesta esteira, todo o trabalho ético que almeje à mudança de práticas violentas deve, primeiramente, encetar um labor conceptual de desconstrução das dicotomias que condicionam todas as instituições ético-políticas. Posto isto, as questões centrais que guiam esta dissertação são: de que modo se relacionam a identidade e a diferença, segundo a tradição filosófica ocidental e segundo

⁶ A partir da noção formal de identidade (auto-idêntica, autorreferencial e fechada em si mesma) surgem as identidades não-formais e, portanto, referentes às entidades que se definem a partir de conceitos também eles auto-idênticos, autorreferenciais e fechados em si mesmo, levando então a uma lógica de exclusão que Derrida entende como violenta.

a perspectiva derridiana? De que modo tem a filosofia ocidental excluído o animal da esfera da subjetividade, e sob que justificação? É o ser humano responsável para com outros indivíduos para além dos seres humanos, nomeadamente os indivíduos animais?

De modo a responder a estas questões, a presente dissertação divide-se em quatro capítulos. Antes de mais, é importante referir que o trabalho filosófico de Derrida se constitui num diálogo constante com outros filósofos e teóricos; assim, é impossível abordar a sua filosofia sem abordar outros filósofos e outras teorias que o próprio desconstrói. Então, o caminho percorrido ao longo desta dissertação enceta, no primeiro capítulo, com a introdução ao modo derridiano de filosofar, ou seja, à desconstrução, a par de um esclarecimento acerca do que se constitui, então, o grande objeto da desconstrução derridiana, a saber, a metafísica da presença ou logocentrismo (ou logo-fonocentrismo, ou ainda, carno-falo-logocentrismo⁷: em cada momento da dissertação, cada uma destas caracterizações da tradição filosófica será explicitada). Neste primeiro capítulo, Husserl será abordado enquanto um dos autores mais importantes no âmbito da desconstrução: a fenomenologia husserliana surge como um exemplo perfeito da metafísica da presença, sendo por isso imperioso que se a tome, não somente para mostrar o *modus operandi* da desconstrução, mas para desde logo iniciar uma desconstrução dos binários da tradição, nomeadamente, em Husserl, os grandes binários voz/escrita e presença/ausência.

No segundo capítulo irei abordar a teoria linguística de Saussure, uma vez que o seu entendimento de que todas as identidades linguísticas se constituem pela diferença influencia profundamente o trabalho derridiano; a partir de Saussure será, então, possível discutir os quase-conceitos⁸ derridianos (como o rastro, a arqui-escrita, a *différance* e o suplemento) que se constituem no solo teórico onde se torna possível erguer a reflexão que orienta esta dissertação.

⁷ Termo presente na obra *L'animal que donc je suis*, por exemplo.

⁸ Uso o termo quase-conceito como sinónimo de indecível: este último termo é usado por Derrida para caracterizar os termos e neologismos que veicula na sua filosofia e que se pretendem afastar da conceção clássica, ou logocêntrica, de conceito. Os seus quase-conceitos ou indecíveis mantêm em si a tensão dicotómica e, portanto, não a resolvem.

O terceiro capítulo é dedicado à noção de sujeito, cujo delineamento convoca os conceitos de identidade e diferença: o sujeito, que tem vindo a ser sempre considerado o sujeito humano, será aqui problematizado no seu antropocentrismo, convocando o *Dasein* heideggeriano, e a estrutura sacrificial (carnocentrismo) que Derrida entende permear a subjetividade tradicionalmente entendida; com Derrida a subjetividade será abandonada em prol da singularidade. A partir da noção de singularidade será possível perspetivar o animal enquanto um ser singular que convoca à responsabilidade.

Por último, no quarto capítulo irei refletir acerca da responsabilidade para com toda a singularidade, agora também o animal, a partir do encontro ético em que Derrida se viu visto pela sua gata — ou seja, se viu objeto de um sujeito animal, revertendo, assim, a narrativa logocêntrica. Ora, a reflexão ética derridiana acerca do caráter ético da experiência de encontro com o outro bebe da ética de Levinas, fazendo com que neste último capítulo tome igualmente a filosofia levinasiana. Tomando Levinas, aponto para a sua inegável e inadvertida abertura teórica à singularidade animal, não obstante o seu manifesto paroquialismo humano. Este último capítulo pretende, portanto, configurar-se no culminar dos capítulos precedentes, conjugando todo o trabalho metafísico anterior com uma reflexão ética acerca da possibilidade de estender a experiência ética e, então, a responsabilidade, aos outros animais.

1. A Desconstrução e a Metafísica Ocidental (Logo-Fonocêntrica)

‘Desconstruir’ a filosofia seria, então, pensar — da forma mais fiel, mais interior — a genealogia estruturada dos conceitos filosóficos, mas ao mesmo tempo determinar — a partir de um certo exterior que é inqualificável ou inominável pela filosofia — o que esta história tem sido capaz de dissimular ou proibir, tornando-se a si mesma uma história por meio desta repressão motivada algures.

J. Derrida⁹

A desconstrução, tenho insistido, não é neutra. Intervém.

J. Derrida¹⁰

1.1. Uma tentativa de definição de ‘desconstrução’

Antes de ensaiar uma definição de ‘desconstrução’, é importante mencionar o seu principal objetivo: a desconstrução visa denunciar os pressupostos ou alicerces conceptuais logocêntricos¹¹ da metafísica ocidental, na sua violência ético-ontológica. Ou seja, Derrida entende a metafísica ocidental, desde Platão até aos seus dias, enquanto um sistema cuja incessante procura pelo ‘primeiro princípio’ (ou fundamento último ou originário), resulta em pares conceptuais que se opõem e cuja oposição ocorre de modo violento, dado que neles se instaura uma hierarquia que privilegia um conceito e subalterniza o outro conceito do mesmo par: “numa oposição filosófica clássica não se trata de uma coexistência pacífica de um vis-à-vis, mas antes de uma hierarquia

⁹ “To ‘deconstruct’ philosophy, thus, would be to think – in the most faithful, interior way – the structured genealogy of philosophy’s concepts, but at the same time to determine – from a certain exterior that is unqualifiable or unnameable by philosophy – what this history has been able to dissimulate or forbid, making itself into a history by means of this somewhere motivated repression.” (Derrida, 1987, p. 6).

¹⁰ “Deconstruction, I have insisted, is not neutral. It intervenes.” (Derrida, 1987, p. 93).

¹¹ Na segunda secção deste capítulo irei ocupar-me da noção de logocentrismo e fonocentrismo (que se interligam). Para já, entenda-se ‘logocêntrico’, também como sinónimo de metafísica ocidental, uma vez que toda a metafísica ocidental tem sido pautada pelo logocentrismo, mas mais concretamente como o empreendimento ocidental em considerar o *logos* (razão, pensamento, discurso) como a origem e a finalidade de toda a metafísica. Assim, ganhando contornos teóricos diversos, o *logos* pode ser representado pelo sujeito racional, por Deus, pelo Espírito, etc.

violenta”¹² — alguns dos pares binários¹³ mais importantes para a constituição da metafísica ocidental logocêntrica são: inteligível/sensível; interior/exterior; forma/conteúdo; mente/corpo; alma/matéria; vida/morte; ideal/empírico; identidade/diferença; presença/ausência (e, claro, quanto ao que concerne esta dissertação, o par conceptual ser humano/animal constitui-se imensamente importante). O termo subalternizado depende tanto logicamente — porquanto a sua existência apenas é possível a partir da existência do termo elevado — quanto axiologicamente — uma vez que o conceito privilegiado se constitui axiologicamente positivo, enquanto que o outro conceito, na medida em que se opõe ao primeiro, detém uma qualidade axiológica negativa — do termo elevado. Utilizar, neste contexto, o vocábulo ‘outro’ não deve ser entendido como acidental ou supérfluo; pelo contrário, a abertura à alteridade subjaz a toda a filosofia desconstrutiva de Derrida, precisamente porque a desconstrução visa abrir-se ao ‘outro’ da linguagem¹⁴ empregue pela metafísica ocidental, isto é, àqueles termos que se encontram do lado subalternizado das oposições binárias hierarquizadas. A desconstrução visa, antes de mais, a experiência da alteridade, isto é, de tudo aquilo que a tradição filosófica recusou acolher.

Quanto a mim, e àquilo que concerne esta dissertação, a desconstrução releva-se, então, fundamentalmente como modo de denúncia ao nível ético e ontológico, isto é, no modo como intervém: a desconstrução denuncia a estrutura binária e violentamente hierarquizada da realidade¹⁵, quando a tradição ocidental visou sempre

¹² “...in a classical philosophical opposition we are not dealing with the peaceful coexistence of a vis-à-vis, but rather with a violent hierarchy.” (Derrida, 1987, p. 41).

¹³ Daqui em diante todos os pares binários que forem apresentados mostrarão, em primeiro lugar, o conceito privilegiado e, em segundo lugar, o conceito reprimido, de modo a facilitar o entendimento da hierarquia. Assim, por exemplo, como se torna claro, no par ‘inteligível/sensível’, ‘inteligível’ é o conceito elevado pela metafísica ocidental, em detrimento do conceito ‘sensível’.

¹⁴ Derrida, 2004, p. 154.

¹⁵ Cabe aqui um esclarecimento. Ao dizer que a realidade é (binariamente) estruturada e (violentamente) hierarquizada não pretendo — nem, de resto, pretende Derrida — afirmar que a existência da realidade sofre uma estruturação e uma hierarquização pela mão humana. Na verdade, partindo do princípio que o ser humano apenas tem acesso ao mundo a partir da linguagem, ele acede à realidade através de conceitos, e pelos conceitos organiza a realidade na sua mente. Isto é, antes de qualquer conceptualização da realidade, ela seria, somente, uma ‘mancha’ indiscernível de coisas das quais se teriam sensações. A

vincá-la¹⁶. Essas oposições binárias constituem-se, então, como lentes pelas quais o mundo ocidental se tem acercado da realidade; ou seja, elas moldam o modo como o ser humano pensa e age no mundo. Assim sendo, tanto os conceitos (na medida em que constituem o pensamento ocidental) quanto as instituições humanas (dado que exprimem o pensamento prático embebido de conceitos metafísicos) apresentam constitutivamente essas oposições binárias. Nesse sentido, a desconstrução da metafísica ocidental não se constitui, creio, meramente enquanto um interessante labor conceptual, mas detém um importante efeito na possibilidade de alteração do próprio pensamento prático e, por isso, pode intervir nas ações humanas. Isto é, o trabalho conceptual encabeçado por Derrida abre portas a uma nova experiência de vida e, conseqüentemente, a uma nova vida ético-política: as repercussões éticas da desconstrução são, pura e simplesmente, inevitáveis e, penso, configuram-se extremamente necessárias. Dito isto, urge agora entender o que é, efetivamente, a desconstrução.

Conquanto a desconstrução foge a qualquer tentativa definidora¹⁷, ela surge na obra filosófica de Derrida, não como um método nem como uma análise ou crítica, mas fundamentalmente enquanto um acontecimento ou uma estratégia. A impossibilidade de definir 'desconstrução' surge da propensão à desconstrução inerente a qualquer

conceptualização é, assim, o modo pelo qual o ser humano acede e interpreta (organizando ou discernindo) a realidade enquanto tal. Nesse sentido, quando Derrida afirma que a realidade (a concepção ocidental de realidade, entenda-se) se encontra binariamente estruturada e violentamente hierarquizada, afirma-o tomando como base os conceitos da tradição que se têm vindo a usar para interpretar a realidade, falar dela e agir nela.

¹⁶ Toda a tradição filosófica ocidental tem-se pautado pelo entendimento da existência de termos positivos; termos cujo sentido e cuja existência se apresentam por si mesmos ao sujeito, por serem termos autorreferenciados. Ora, como ficará claro um pouco mais à frente, denunciar a estrutura binária da linguagem e da realidade consiste em denunciar ambas como sendo estruturadas por uma dinâmica diferencial: nenhum termo é positivo, pois todos dependem das suas diferenças para com outros termos para obterem sentido; assim sendo, nenhum termo detém autoridade lógica ou axiológica sobre outro — isto é: se todos os termos (tal como Derrida argumenta) dependem uns dos outros para constituir sentido, então nenhum termo se autorreferencia, logo não se pode estabelecer uma hierarquia lógica nem axiológica entre conceitos; tanto a existência de um conceito, quanto o seu valor, é constituído pela sua relação diferencial com todos os outros conceitos; não há prioridade de um qualquer conceito sobre outro qualquer conceito.

¹⁷ O próprio Derrida evita definir 'desconstrução', afirmando inclusive que ela é tudo e é nada, simultaneamente (Derrida, 1985).

asserção ontológica (tal como 'x é y' ou 'x não é y'): os objetos da desconstrução são, precisamente, as asserções ontológicas no sentido em que buscam circunscrever tudo o que existe dentro de uma lógica identitária autorreferencial e indiferencial. Todas as afirmações que visam a proclamação de identidades implicam, sempre, a exclusão do outro, isto é, daquilo que não tem espaço nessa identidade; ora, tal como disse, a desconstrução interessa-se pelo 'outro', pela alteridade, tendo necessariamente de se opor a este tipo de asserções ontológicas. Assim sendo, a partir desta animosidade entre a desconstrução e as asserções ontológicas (ou a ontologia indiferencial no geral), Derrida pode ser considerado um defensor de um outro tipo de ontologia, a saber, uma ontologia diferencial, uma vez que subscreve à visão da realidade enquanto sistema de diferenças — isto, contudo, ficará muito mais claro ao longo dos próximos capítulos.

Apesar disto, tentarei definir, tanto quanto possível, a desconstrução. 'Desconstrução' é, antes de mais, um termo cunhado por Derrida aquando da sua busca por uma tradução adequada para a *Destruktion* enquanto *Abbau* de Heidegger, que visava transmitir uma certa desmontagem da metafísica ocidental, visando o entendimento da sua configuração. Ora, a tradução literal francesa de *Destruktion* — *destruction* — implica, tal como 'destruição' em português, um movimento de aniquilação, isto é, um movimento puramente negativo que em nada se assemelha àquilo que tanto Heidegger quanto Derrida pretendiam filosoficamente. De facto, o projeto derridiano não se equivale ao 'martelo filosófico' nietzscheano; este, sim, empregue visando a demolição da tradição — Derrida, por seu turno, trabalha dentro da tradição, a partir da tradição, detendo imenso respeito por essa mesma tradição, tentando sempre mostrar como a própria tradição se contradiz e pode ensinar um novo tipo de pensamento filosófico, a saber, o pensamento desconstrutivo; tal não inviabiliza, certamente, as denúncias que ele próprio faz relativamente ao modo como a metafísica ocidental, fundamentalmente, oprime. Assim sendo, Derrida apoderou-se de um termo pouco usado na língua francesa, *déconstruction*, cujo sentido se pode entender enquanto um ato de 'des-montar' ou 'des-construir': desde já se torna perceptível que aquilo que é visado por Derrida é compreender como são construídos os conceitos da tradição metafísica — a sua estrutura — e rearranjar as 'peças' que os compõem. Além

disto, tal como Derrida conta¹⁸, o significado de *déconstruction*, presente no dicionário francês, aporta um certo sentido mecânico que lhe agrada: creio que este agrado pela mecanização do movimento desconstrutivo se interliga com a noção, que ele próprio avança, de desconstrução enquanto evento; a desconstrução, antes de mais, acontece (*a lieu*¹⁹), independentemente da intervenção de qualquer sujeito. Enquanto evento, a desconstrução não ‘é’ nada, apenas se dá ou acontece naturalmente, ou necessariamente²⁰, em qualquer texto cuja estrutura se apresente contraditória, pela presença de pares binários hierarquizados. A própria hierarquia da estrutura binária põe em locomoção a desconstrução.

Posto isto — e começando por aquilo que a desconstrução não é — a desconstrução não pode ser um método, dado que qualquer método se pauta por um procedimento regrado previamente delineado, cuja aplicação a um objeto depende de um sujeito. Nesse sentido, o método (tal como a operação) constitui-se enquanto algo passivo, encontrando-se à disposição de um sujeito que o aplica a algo. A desconstrução, contudo, enquanto algo que se dá ou acontece, não pode ser entendida como passiva, mas sim enquanto atividade independente de qualquer sujeito. Além disto, um método entende-se fechado em si mesmo, no sentido em que detém um término e, tal, constitui-se estranho à noção derridiana de desconstrução: a linguagem e a realidade, enquanto estruturadas por oposições binárias hierarquizadas, padecem de uma tendência constante de resvalo para essa mesma hierarquização (“...a hierarquia das oposições duais reestabelece-se a si mesma sempre”²¹), o que implica um trabalho desconstrutivo constante, incessante — Derrida pretende transmitir,

¹⁸ Derrida, 1985, p. 1.

¹⁹ Note-se que, com *a lieu*, Derrida contorna a necessidade de empregar o verbo ‘ser’ (*être*), mantendo coerentemente a sua posição contra as asserções ontológicas.

²⁰ Onde existem oposições binárias hierarquizadas, a desconstrução é inevitável, pois encontra-se imanente no privilégio indevido de um conceito em detrimento de outro; aquilo que a desconstrução faz, no fundo, é desmanchar essas hierarquias, mostrando como o conceito que é subalternizado se constitui fundamental e indispensável ao conceito elevado, porquanto este último pressupõe o primeiro. Nesse sentido, o termo elevado exerce uma força instável, pois é infundada, sobre o outro termo. Inevitavelmente, então, esse privilégio ir-se-á autodenunciar como insustentado. Essa autodenúncia parece poder equivaler-se à própria desconstrução.

²¹ “...the hierarchy of dual oppositions always reestablishes itself.” (Derrida, 1987, p.42).

fundamentalmente, a necessidade de vigilância (constante) para com a linguagem que o ser humano emprega e para com a realidade social, ética e política que está a construir em virtude disso; é urgente que não se permita a existência das hierarquias que tendem sempre a restabelecer-se, sob pena de se perpetuar a violência que nelas é inerente.

Por outro lado, a desconstrução não é, igualmente, uma análise: pela análise não só se entende ser possível desmontar um conceito (atividade a que, de resto, Derrida subscreve, como já mencionei), mas entende-se igualmente que chegada a uma hipotética ‘origem’²² conceptual essa possibilidade de desmontagem cessa — a noção de ‘origem’ resiste ao próprio processo de análise na medida em que é uma noção nuclear que pretende ser aceite enquanto o princípio e, portanto, constitui-se indiferenciado; posto isto, a tentativa de o desmantelar buscando os seus constituintes (isto é, claramente, o trabalho da desconstrução) é inócua porque impossível. Ora, a desconstrução, apesar de visar um desmantelamento dos conceitos, textos e instituições, não visa um fim — num duplo sentido: não visa uma finalidade (necessariamente já pré-estabelecida; uma origem ou um *telos*) e não visa um fim temporal, porquanto não crê que exista uma origem pela qual cessa o movimento de desconstrução — e, portanto, não se pode equivaler a uma análise.

Finalmente, e na medida em que Derrida suspeita da noção de origem transcendental, e a desconstrói, a desconstrução não é, igualmente, uma crítica ao estilo kantiano que busca as condições que possibilitam o conhecimento. Pode, contudo, argumentar-se que a filosofia derridiana se apropria da transcendentalidade, na medida em que busca as condições de possibilidade de sentido, por exemplo. No entanto, e uma vez que critica e coloca em cheque qualquer princípio ou sujeito transcendental unificador e independente da linguagem, não se pode considerar que Derrida se encontre na mesma linha filosófica de Kant ou Husserl. Ademais, os conceitos derridianos entendíveis como transcendentais (como ‘*différance*’ ou ‘rastro’, que

²² O conceito de ‘origem’, enquanto *locus* da presença, é, ele próprio, recusado por Derrida na sua desconstrução da metafísica ocidental (que tratarei na próxima secção).

abordarei mais à frente) são, na verdade, quase-transcendentais²³, pois apesar de buscarem as condições de possibilidade da experiência e do significado, demonstram a impossibilidade de um verdadeiro princípio transcendental, na medida em que este último nunca está imune à própria desconstrução. Assim, e exemplificando com termos que adiante abordarei, se em Husserl o princípio transcendental é a presença do ser, em Derrida é a *différance* que possibilita a própria presença; contudo, e enquanto conceito quase-transcendental, a *différance* não só possibilita a presença, como implica o seu contrário, isto é, a ausência e, portanto, impossibilita qualquer origem pura²⁴, isto é, não contaminada pelo seu contrário.

Antes de prosseguir para uma definição mais construtiva da desconstrução, cabe aqui uma discussão da desconstrução enquanto estratégia de leitura de textos em geral e, especialmente, de textos filosóficos. Enquanto leitura, a desconstrução atravessa o interior do texto visando o seu exterior, isto é, aquilo que o texto não pretende transmitir. Nesse sentido, quando o próprio Derrida desconstrói textos (sejam de Rousseau, de Heidegger, de Saussure, ou de qualquer outro dos seus interlocutores), ele procura ir além da intenção do autor, ou seja, da interpretação dominante — tal como ele a denomina — mostrando como o texto diz aquilo que, em princípio, não queria dizer. Por outras palavras: o autor de um texto não detém, apesar de se poder pensar o contrário, o domínio²⁵ sobre o sentido (*vouloir-dire*²⁶) do texto; nas entrelinhas, ou no

²³ Cf. discussão interessante sobre os conceitos quase-transcendentais derridianos em Doyon, 2014.

²⁴ Doyon, 2014, p. 140.

²⁵ A partir deste entendimento de que escapa ao autor de um texto, enquanto suposta origem do sentido do seu próprio texto, o domínio sobre a interpretação ou sobre os diversos sentidos passíveis de serem apreendidos a partir desse mesmo texto, começa-se desde já a perceber que o sujeito, em Derrida, não é soberano. Na próxima secção ficará explícito que tanto Husserl quanto, de resto, a metafísica ocidental, atribuem ao sujeito (linguístico, consciente) um estatuto soberano, especialmente no tocante à sua relação consciente consigo próprio; tal será desconstruído por Derrida. Contudo, penso que já nesta discussão acerca das várias interpretações de um texto de um autor se observa a fragilidade do sujeito linguístico, enquanto não soberano: o sentido escapa-lhe a partir do momento que pretende transmiti-lo. Na discussão ética da desconstrução, a noção de sujeito não-soberano será de grande importância e pertinência.

²⁶ Mais à frente, quando abordar a fenomenologia de Husserl, irei mencionar que Derrida aponta '*vouloir-dire*' como uma tradução mais precisa para o termo alemão '*bedeuten*'. Este último quer dizer, em Husserl, o sentido que é intencionado pelo sujeito e, portanto, creio que a tradução derridiana é perfeita, pois transmite literalmente 'querer-dizer'.

espaço entre o sentido intencionado pelo autor, Derrida visa encontrar o contrário do sentido intencionado, mostrando, portanto, que o texto (e todos os textos) se baseiam em oposições contraditórias. A estrutura de um texto — tal como a estrutura de um conceito e tal como a estrutura da realidade em geral — é diferencial; é composta por diferenças. Ao encontrar subentendido no interior (no sentido) do texto o seu exterior (aquilo que ele não quer dizer), Derrida mostra como todo o interior se encontra contaminado pelo seu exterior; mostra como toda a identidade se encontra contaminada pela alteridade. De resto, na próxima secção irei abordar a desconstrução, feita por Derrida, dos textos fenomenológicos de Husserl e espero que ao ver-se em prática a leitura desconstrutiva se torne absolutamente claro como Derrida desconstrói, nesse movimento de leitura, a própria metafísica ocidental como um todo: tal como diz Derrida “a desconstrução é (...) uma abertura em direção ao outro”²⁷, seja esse ‘outro’ o outro sentido de um texto, o outro conceito menorizado de um par ou, tal como argumentarei nesta dissertação, o outro animal.

A propósito da leitura desconstrutiva de textos, creio constituir-se um grave erro equivaler absolutamente a desconstrução a uma mera estratégia de leitura de textos. Apesar de, efetivamente, a posição filosófica de Derrida surgir sempre a partir das suas próprias leituras desconstrutivas de textos de outros filósofos e teóricos (como Rousseau, Husserl, Freud, Saussure, Levinas, Heidegger, entre outros), tal não significa que Derrida entenda a desconstrução como sendo útil somente enquanto modo de ler um texto, no sentido mais estrito de texto. Entender, assim, a desconstrução é, a meu ver, ingénuo. Na verdade, ele próprio refere explicitamente o modo como compreende haver um entrelaçar irremediável entre o texto (ou linguagem) e a realidade, quando diz “il n’y a pas de hors-texte”²⁸ (‘nada há fora do texto’ ou ‘não há texto exterior’²⁹). Não

²⁷ “deconstruction is (...) an openness towards the other.” (Derrida, 2004, p. 155).

²⁸ Derrida, 1977, p. 158.

²⁹ A tradutora da obra ‘De la Grammatologie’ do francês para o inglês, Gayatri Chakravorty Spivak, traduz a citação francesa para “there is nothing outside of the text”, dando uma segunda possível tradução, “there is no outside-text” (Derrida, 1977, p. 158). Já os tradutores do francês para o português, Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro, traduzem a mesma citação para “não há fora-de-texto” (Derrida, 1973, p. 194), que se apresenta em linha da segunda tradução avançada por Spivak. Ora, uma vez que Derrida é severamente criticado a partir desta mesma afirmação (acusam Derrida de um certo idealismo

se entenda, a partir desta citação, que Derrida entende a realidade enquanto redutível a palavras; antes, o filósofo entende existir uma mesma estrutura inerente tanto à linguagem (e, portanto, ao texto) quanto à realidade concreta. Isto é, tanto a linguagem quanto a realidade se constituem enquanto sistemas de diferenças, pautadas pelo movimento — que irei discutir com mais detalhe no próximo capítulo — da *différance*. Neste sentido, tal como se aborda um texto de forma interpretativa, também o contacto com a realidade se dá pela experiência da interpretação, referente ao modo como os contrários se relacionam. Assim sendo, tudo o que existe deve ser entendido dentro de um contexto, não podendo ser desintegrado de tudo aquilo com o qual se relaciona diferencialmente. Esta asserção ficará mais clara, certamente, com o decorrer desta dissertação; contudo, penso ser necessário deixar desde já claro que a desconstrução não é, nem pode ser entendida como, meramente, uma estratégia literária. Tal entendimento retira, indevidamente, a pertinência da desconstrução na sua abordagem à realidade que o ser humano experimenta e nas suas repercussões éticas.

Continuando com a tentativa de definir ‘desconstrução’: Derrida oferece uma definição construtiva da desconstrução, em *Positions*, apontando para dois momentos desconstrutivos fundamentais. Na minha leitura, considero poder-se afirmar existirem, antes, três momentos (apesar da desconstrução, por não ser um método, não ser patenteada por regras nem passos; nesse sentido, quando se avança qualquer número de ‘momentos’ ou ‘movimentos’ inerentes à desconstrução, tal deve ser sempre entendido como artificial e usado somente enquanto instrumento pedagógico): o

textual), convém que o seu significado se torne claro. ‘Texto’, em Derrida, não pode ser tomado em sentido estrito, mas em sentido lato: a realidade pode ser entendida como sendo ‘texto’, no sentido em que, tal como acontece com a abordagem aos textos no sentido estrito, também a abordagem à realidade se dá, sempre, por mediação. Este entendimento segue, claro, da desconstrução derridiana da metafísica da presença: esta, por seu turno, acredita haver um acesso direto — presente ao sujeito — à realidade, através do *logos*. Assim sendo, dizer que não existe nada fora do texto significa que toda a atividade humana é mediada, é interpretativa. Mais, ao dizer que não existe texto exterior creio que se entende o suposto exterior proposto pela tradição, um exterior patenteado por um significado independente da linguagem como inexistente, porquanto é impossível ao ser humano compreender seja o que for independentemente da linguagem. Derrida afirma, assim, que o acesso imediato à realidade é impossível: o ser humano padece de uma limitação que se constitui na impossibilidade de aceder à realidade independentemente de conceitos, ou seja, da linguagem e, por isso, independentemente da atividade interpretativa. No próximo capítulo, contudo, espero clarificar ainda mais esta posição quando avançar a noção de ‘arqui-escrita’.

primeiro momento ou movimento é, sem dúvida, o da denúncia ou desencobrimento da estrutura binária violenta da realidade (Derrida denuncia a realidade enquanto patenteada por um sem-número de pares de conceitos violentamente hierarquizados; essa é a realidade que condiciona como o ser humano pensa e age, e sem esta denúncia são impossíveis os próximos movimentos); o segundo, constitui-se na inversão hierárquica dos pares; o terceiro e último na criação de conceitos que visam impedir o resvalo para a hierarquia. A desconstrução surge, agora mais claramente, como um duplo ou triplo gesto sobre as hierarquias conceptuais da metafísica: Derrida não pretende inverter as hierarquias — afirmando, por exemplo, que após a desconstrução, a matéria detém o privilégio sobre a alma — pois tal constituir-se-ia, meramente, um vincar de uma outra hierarquia violenta. Assim sendo, o primeiro movimento, após a denúncia, inverte a hierarquia, mas apenas momentaneamente; essa inversão encontra-se sustentada na pressuposição³⁰ do termo subordinado pelo termo elevado, o que inscreve uma relação de dependência entre ambos os termos (se existe uma relação de dependência, então é manifesta a insustentabilidade da hierarquia). Ademais, ignorar este passo constitui-se eticamente indefensável, na medida em que se revelaria como um ignorar da violência — denunciada anteriormente — exercida por um dos termos sobre o outro. O movimento seguinte constitui-se criativo e pretende ser disruptivo, na medida em que visa a 'criação' de conceitos³¹ (a partir de conceitos já existentes) que escapam à lógica hierarquizante; ao introduzir conceitos que demonstram a implicação mútua de ambos os termos de um par, esses novos conceitos não poderão restabelecer as oposições hierarquizadas previamente desconstruídas, isto é, não poderão ser apropriadas pelo regime anterior³². É importante vincar que estes novos conceitos não são, de todo, 'terceiros termos' ao estilo dos termos

³⁰ Sem querer adiantar-me no tema da próxima secção, mas de modo a exemplificar, esta pressuposição manifesta-se claramente no par conceptual voz/escrita. A metafísica privilegia a voz (por razões que irei discutir mais tarde) em detrimento da escrita; contudo, o uso da voz implica e pressupõe características da escrita (e consideradas essenciais somente à escrita), como a repetição. Assim, o termo elevado, a voz, pressupõe características do termo subjugado, a escrita.

³¹ Em linha do exemplo dado acima, o conceito criado por Derrida, que permite ultrapassar a oposição entre voz e escrita, é a 'arqui-escrita'. Este conceito, de resto, será abordado mais tarde nesta dissertação.

³² Derrida, 1987, p. 42.

reconciliadores da dialética hegeliana. Derrida não procura uma resolução ou síntese entre os termos opostos; antes, ele pretende tornar clara a estrutura diferencial de toda a linguagem e de toda a realidade. Essa estrutura diferencial é, pelas próprias palavras de Derrida, irresolúvel³³, porquanto permeia tudo o que existe e possibilita a sua própria existência. Por isso mesmo, os novos conceitos são, segundo Derrida, ‘indecidíveis’³⁴: não são ‘nem isto, nem aquilo’³⁵, são ‘simultaneamente isto e aquilo’³⁶; quer dizer, estes conceitos (como *différance*, arqui-escrita, entre outros) relevam a inescapável estrutura diferencial da linguagem e da realidade, uma vez que implicam essa mesma relação sem a resolver, isto é, sem hierarquizar os termos, mantendo a convivência tensional entre ambos, enquanto inevitável e constitutiva.

De modo a resumir, diria que desconstruir se constitui fundamentalmente como um desmontar, a partir de dentro, que visa mostrar as peças que possibilitam o funcionamento de uma máquina. No caso concreto de Derrida, essa máquina é, obviamente, o pensamento metafísico herdado de Platão e as peças são os pares de conceitos binários hierarquizados. O facto de acontecer ‘a partir de dentro’ é fundamental: Derrida não entende ser possível pensar fora da linguagem, quer dizer, sem o auxílio dos conceitos metafísicos de que se dispõe. Nesse sentido, qualquer ato desconstrutivo terá de se dar dentro da própria moldura conceptual que visa desmontar, introduzindo (como que contaminando) nesse interior aquilo que, para essa mesma tradição, se constitui o absolutamente outro, ou seja, o que pertence essencialmente ao exterior. Nesse movimento interno de desconstrução é possível, portanto, que se desencubram (ou se denunciem) as peças que dão vida e, portanto, possibilitam o funcionamento dessa máquina metafísica: os pares conceptuais binários e violentamente hierarquizados. Dado que é através dessas peças que a máquina — a metafísica ocidental — se pode constituir e manter, a partir dos últimos momentos desconstrutivos — já não apenas denunciadores, mas reversivos e criativos — a

³³ Derrida, 1987, p. 44.

³⁴ Derrida, 1987, p. 43.

³⁵ Derrida, 1987, p. 43.

³⁶ Derrida, 1987, p. 43.

máquina cessa (sempre momentaneamente, dada a tendência à hierarquização) o seu funcionamento, também, a partir de dentro. O edifício cede, pois não detém mais a base que o ergue.

1.2. A apoteose da metafísica da presença pela mão fenomenológica de Husserl: a desconstrução do logo-fonocentrismo

Neste momento, depois de tentar avançar o que é, mais ou menos em abstrato, a desconstrução, surge a necessidade de ver em prática esse movimento desconstrutivo agir sobre o seu principal objeto, a saber, a metafísica ocidental enquanto metafísica da presença, logocêntrica e fonocêntrica. Em *A Voz e o Fenómeno*, obra onde surgem com relevo os termos ‘desconstrução’, ‘*différance*’ e ‘rastros’ (todos eles de extrema importância para o trabalho que tenho em mãos), Derrida acerca-se da fenomenologia de Husserl³⁷, de modo a desconstruí-la e, com um mesmo gesto, desconstruir a tradição sobre a qual esta se ergue, digo, a metafísica da presença. Não só a fenomenologia se ergue sobre a tradição metafísica, mas acentua os seus pressupostos de modo intencional, o que encaminha Derrida a tomá-la como objeto de estudo exemplar sob o ponto de vista desconstrutivo e crítico da metafísica logo-fonocêntrica. Assim sendo, nesta secção, irei abordar a fenomenologia de Husserl — nos seus contornos argumentativos mais pertinentes relativamente à perpetuação da metafísica logocêntrica — e a desconstrução que nela se dá pela mão de Derrida. Abordar Husserl torna-se imperativo por dois motivos que se interligam e aos quais já aludi:

³⁷ Creio que a teoria fenomenológica husserliana desperta especial interesse em Derrida pelas incongruências que nela são passíveis de ler, aquando da desconstrução, e que se configuram uma abertura para ‘sair’ da metafísica da presença (ainda que essa saída seja sempre temporária; afinal, os binários tendem sempre a hierarquizar-se). De resto, a escolha dos seus interlocutores, por parte de Derrida, parece ser arbitrária: não existe um particular interesse em justificar as suas escolhas, quanto aos textos e aos autores que discute, nem parece seguir qualquer linha orientadora (seja cronológica, ou outra). Na verdade, os seus interlocutores são, sempre, aqueles cujas teorias mais profundamente (e inadvertidamente) se fundam nos paradoxos que permeiam a metafísica logocêntrica.

primeiramente, tal como Derrida aponta³⁸, a fenomenologia transcendental husserliana representa a tradição metafísica ocidental em toda a sua plenitude, exacerbando o seu pressuposto metafísico — tomado por Husserl enquanto o ‘princípio dos princípios’ da sua fenomenologia — da pura, porquanto imediata, presença do ser ao sujeito; em segundo lugar, e decorrendo da subscrição a esta metafísica da presença, torna-se necessário desconstruir a noção de ‘voz’ na filosofia de Husserl, uma vez que a voz (interior), considerada como a mais pura das autoafeções, e a razão estabelecem uma relação íntima na tradição metafísica ocidental e, claro, também na filosofia de Husserl, promovendo o fonocentrismo dentro de uma metafísica já logocêntrica. A partir desta relação entre a voz e a razão, estabelece-se uma hierarquia axiológica, onde todos aqueles conceitos que se relacionam positivamente com o *logos* sofrem uma elevação, em detrimento de todos aqueles conceitos que a ele se opõem, e que sofrem, portanto, uma violenta subjugação. Por outras palavras, é pelo primado da voz interior e na sua presença imediata ao sujeito que as oposições conceptuais hierarquizadas (das quais Derrida é crítico) auferem o seu fundamento e a sua justificação. Mais concretamente, vê-se instaurar pela oposição entre o presente (como presente vivido) e os conteúdos desse presente, a grande oposição metafísica, que desbrava todo um caminho pautado por oposições conceptuais hierarquizadas, a saber, a oposição forma/matéria.

Antes de prosseguir para a desconstrução da fenomenologia husserliana, cabe aqui mais um apontamento preliminar: aquilo que é específico à metafísica logocêntrica é a noção de autoidentidade; isto é, a identidade enquanto autorreferenciada, definível a partir de termos positivos. Constitui-se, assim, logocêntrica na medida em que se rege por dois princípios lógicos³⁹ fulcrais, a saber, o princípio da identidade (algo é sempre igual a si próprio: $A=A$) e o princípio da não-contradição [algo não pode ser, simultaneamente, o seu contrário: $\sim(A\wedge\sim A)$]. Ora, na medida em que a desconstrução

³⁸ “...a metafísica na sua forma mais moderna, crítica e vigilante: a fenomenologia transcendental de Husserl.” (“...metaphysics in its most modern, critical, and vigilant form: Husserl’s transcendental phenomenology”). (Derrida, 1987, p. 5).

³⁹ Gutting, 2002, pp. 293/294.

‘responde ao chamamento’⁴⁰ da alteridade, isto é, do outro que se opõe à autoidentidade, Derrida vai desconstruir a noção de autoidentidade, demonstrando como em qualquer identidade sempre se encontra implicado o seu outro e, nesse sentido, demonstrando como os princípios lógicos supracitados são violados dentro da própria metafísica logocêntrica. A partir disto é possível, pois, destronar os termos anteriormente entendidos como autorreferenciados, entendendo agora toda a realidade como constituída por relações diferenciais, sem que se instaure nunca uma hierarquia, na medida em que se compreende a implicação existente entre ambos os pares de qualquer oposição. Neste sentido, pretendo deixar claro que uma das mais importantes consequências, para esta dissertação, da desconstrução da metafísica da presença é a nova concepção de identidade: a identidade, pela mão de Derrida, passa a ser diferenciada, isto é, constituída pela diferença, ao invés da diferença se constituir enquanto algo que acontece entre identidades autorreferenciadas, estáveis, fechadas em si mesmas. Por outras palavras: a identidade é constituída e não constitutiva. Isto terá, pois, mais à frente nesta dissertação, repercussões relevantes na experiência ética e, claro, na experiência ética com o outro do ser humano, o animal.

Em toda a metafísica ocidental, na sua busca por um fundamento epistemológico seguro, a presença foi sempre percebida enquanto pura — isto é, não contaminada pelo seu outro, ou seja, pela ausência — e prioritária: é na presença imediata das formas (ou ideias) de Platão, das ideias claras e distintas de Descartes, das sensações de Hume, que se constitui possível o conhecimento; tudo o resto, tudo o que não é possível de se apresentar imediatamente à consciência, é *doxa* (opinião, entendida como: ausência de conhecimento; aparência enquanto ausência da realidade enquanto aquilo que é verdadeiro). Assim sendo, a noção de presença é fulcral para toda a filosofia ocidental. Mais, todas essas posições metafísicas concordam em considerar o sujeito racional (seja pela reflexão ou pela percepção, presentes nele) enquanto a origem do conhecimento. Esta suposta ‘unidade’, entre todas as teorias metafísicas, a que de alguma forma Derrida subscreve não deve ser entendida como uma tentativa de negar as diferenças

⁴⁰ Derrida, 2004, p. 149.

ou particularidades que, de facto, cada uma destas teorias apresentam entre si. Contudo, é compreensível que o princípio que sustenta e possibilita todas estas teorias (desde o idealismo platónico, ao racionalismo cartesiano, ao empirismo humeano e, claro, à fenomenologia husserliana) — princípio esse que se constitui o objeto da desconstrução derridiana — é a presença imediata do ser ao sujeito e o ser enquanto presença. Por este motivo parece ser legítimo afirmar que toda a metafísica ocidental se rege, já que se funda nele, por um mesmo princípio, isto é, na ideia de imediatez do ser à consciência no momento presente.

Esta proximidade (espaciotemporal), postulada pela tradição, entre o ser e a razão (*logos*) encontra auxílio na noção de discurso (*logos*) enquanto falado interiormente: a voz, ou *phonè*, traduz o *logos* (aquilo que o sujeito racional quer dizer, a sua intenção, *vouloir-dire*) e é imediatamente ouvido pelo mesmo sujeito que fala, constituindo a autoconsciência enquanto estar-se presente a si mesmo, autoafetar-se pela sua própria interioridade de onde provém o sentido (*vouloir-dire*) e onde se recebe diretamente ou imediatamente esse mesmo sentido: dá-se aqui um circuito ou sistema fechado egocêntrico, que ignora todo o exterior, todo o outro ou toda a alteridade, isto é, tudo aquilo que não é o próprio sujeito (tudo aquilo que não sou eu). Posto isto, a voz interior constitui-se enquanto a experiência de autopresença (enquanto autoafeção) mais pura, dado que ocorre dentro de um sistema absolutamente ideal — portanto, independente do empírico — ligando intimamente a razão à voz (*logos* à *phonè*, tornando a metafísica ocidental em metafísica logo-fonocêntrica). A seguir, a partir da filosofia de Husserl, esta relação razão-voz será explicitada com mais detalhe, mas fica desde já apontada esta breve explicação de modo a justificar a necessidade de desconstruir, antes de mais, a prioridade da voz (em detrimento do seu contrário, da escrita) na metafísica logo-fonocêntrica, de modo a desconstruir o privilégio da presença e, no fundo, de modo a desconstruir toda a metafísica ocidental, recusando a violência que nela se pratica para com a alteridade. Assim sendo, a desconstrução derridiana visa

descrever a experiência anterior⁴¹ ao tempo entendido como presença, desconstruindo o privilégio dado a esse momento temporal.

Tomarei, agora, a desconstrução derridiana da fenomenologia de Husserl. Tal como acontece com a filosofia ocidental no geral, em Husserl existe um profundo desejo por um sentido transcendental, isto é, por um conceito extra-linguagem — fora da linguagem ou independente da linguagem dado que nada refere no mundo real — apenas funcionando como conceito ideal — independente do mundo empírico — e unificador de sentido de todos os conceitos; ou seja, uma origem doadora de sentido a tudo aquilo que detém sentido. Enquanto transcendental, esse sentido originário governa todo o sentido, porquanto descreve ele próprio as condições de possibilidade de qualquer sentido. Em todas as teorias ocidentais, envergando nomenclaturas diferentes (Deus, Ideia, Sensação, entre outros), o sentido transcendental é o ser como presença. A presença do ser ao sujeito constitui-se, de resto, derivado da sua transcendentalidade, a finalidade ou *telos* de tudo o que existe: todo o sentido deve aproximar-se do sentido transcendental, encaminhando-se para ele, e é assim que se pode considerar o *telos* enquanto organizador hierárquico axiológico, isto é, todos os termos cujo sentido mais se aproxima do *telos* da linguagem (o ser como presença) encontram-se em posição mais elevada na hierarquia axiológica que, assim, se desenha. Neste sentido, a fenomenologia husserliana constitui-se, sem dúvida, uma teoria teleológica: Husserl vinca, tornando-o o princípio dos princípios, o ser como presença.

Enquanto método filosófico, a fenomenologia pauta-se pela exigência de rigor absoluto e visa descrever a realidade como esta aparece à consciência e, portanto, tenciona descrever a realidade enquanto dotada de sentido na e pela consciência. Assim, Husserl avança a necessidade de suspender — a chamada ‘redução fenomenológica’ — todos os pressupostos⁴² (filosóficos, científicos ou do senso comum), ao estilo da dúvida metódica cartesiana, de modo a chegar a uma descrição

⁴¹ Lawlor, 2014, p. 123.

⁴² “Uma investigação epistemológica que se pode seriamente alegar científica deve...satisfazer o princípio da liberdade de pressuposições.” (“An epistemological investigation that can seriously claim to be scientific must...satisfy the principle of freedom from presuppositions”). (Husserl, 2001, p. 177).

fundamental do fenómeno na consciência, isto é, do fenómeno enquanto se apresenta à consciência. Contudo, tal como Derrida aponta, a linguagem (ou o signo) não consta, em Husserl, como um pressuposto, constituindo-se como contingente ou, melhor, suplementar; posto isto, Husserl considera ser possível que haja conhecimento e sentido independente da linguagem:

Nem se excede os limites prescritos se se partir, por exemplo, pelas linguagens existentes... É facilmente percebido que o sentido e o valor epistemológico da seguinte análise não dependem do facto de existirem realmente linguagens, e de os homens realmente as usarem nas suas relações mútuas...⁴³

Esta ideia, de resto, para além de ser manifestamente contrária à própria filosofia de Derrida — não se pode pensar nada, seja a realidade ou a consciência, enquanto independente da linguagem — constituir-se-á no objeto de desconstrução por parte deste. Neste seguimento, a base metafísica da fenomenologia é o entendimento de que o conhecimento consiste em intuições (portanto, independente da experiência empírica) que se apresentam⁴⁴ (são presentes) à consciência, enquanto que a linguagem se configura suplementar, como meio para transmitir esse mesmo conhecimento. Husserl, procurando o fundamento do conhecimento, entende ser necessário descrever não um qualquer objeto particular (empírico e, por isso, contingente, o que

⁴³ “Nor does one exceed one’s prescribed limits if one starts, e.g., from existent languages... It is easily seen that the sense and the epistemological worth of the following analyses does not depend on the fact that there really are languages, and that men really make use of them in their mutual dealings...” (Husserl, 2001, p. 179).

⁴⁴ O logocentrismo configura-se, de resto, em Derrida, precisamente enquanto este entendimento — patente em toda a metafísica ocidental — de que a verdade ou o conhecimento se constituem como presença do ser no sujeito ou na consciência. A representação, por seu turno, implica uma replicação visando a repetição desse momento de apresentação, visando a sua exteriorização no mundo empírico, comunicando esse conhecimento. Portanto, a representação vem sempre posteriormente à apresentação. Assim sendo, tanto é logocêntrica a filosofia de Descartes, porquanto é pela presença das ideias claras e distintas que se conhece verdadeiramente, quanto uma filosofia empirista, na medida em que asserta, por exemplo, que o conhecimento se constitui a partir da presença da sensação no sujeito. Nesse sentido, a presença (do ser ao *logos*, ou seja, à razão) é a origem absoluta de todo o sentido e conhecimento.

necessariamente envolveria, também, o uso da linguagem enquanto sistema que interliga os referentes no mundo e o sentido na consciência por via de um signo), mas o objeto ideal, em toda a sua generalidade e idealidade (portanto, na sua não-empiricidade e na sua independência da linguagem, visto que se constitui transcendental, não detendo qualquer referente, assim, qualquer relação com a experiência empírica). Desde já se delineia uma das grandes oposições binárias da metafísica ocidental: a pureza da interioridade (a presença do ser ao sujeito enquanto uma relação no interior do sujeito) e a impureza da exterioridade (tudo aquilo que se configura empírico e contingente). Derrida põe em causa este projeto fenomenológico, cavando a sua queda a partir da sua própria base: se se demonstrar que, na verdade, todo o conhecimento é representativo (a pura presença do ser no sujeito — a sua apresentação — é impossível), então o signo, enquanto veículo da representatividade, aufere um papel fundamental, não sendo já apenas considerado algo suplementar. É esse movimento desconstrutivo do signo que Derrida ajuda a acontecer em *A Voz e o Fenómeno*; de resto, tal encontra-se anunciado no subtítulo da obra: *introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl*.

O que é, afinal, o signo? Segundo o pai da fenomenologia, o signo tanto pode ter a função de expressar quanto a função de indicar. Aquando de ambas as funções o signo detém significação, uma vez que não pode haver signos linguísticos sem significação, pela própria natureza de 'signo' enquanto marca significante. No entanto, as duas funções do signo divergem em algo fundamental: um signo, enquanto expressão, significa aquilo que o sujeito quer dizer (*bedeuten*⁴⁵; *vouloir-dire*), então encontra-se intimamente ligado à intencionalidade do sujeito que anima⁴⁶ esse signo; por seu turno, enquanto indicação, o signo aponta para algum estado de coisas, isto é, relaciona-se

⁴⁵ Husserl entende *bedeuten* como o ato de exprimir um sentido (*Bedeutung*) ideal aquando da expressão verbal. Derrida avança, então, a tradução francesa *vouloir-dire*, uma vez que tal implica que um sujeito quer (tenciona) dizer (expressar) alguma coisa.

⁴⁶ O termo animar, aqui, enquanto decorrente da palavra grega *anima* (alma) deve ser tomado como detendo extrema importância. O signo é, para Husserl, como um corpo, uma matéria morta, apenas ganhando vida (fica animada; é-lhe introduzida um sopro vital) através da intenção do sujeito, isto é, apenas quando funciona como expressão. Decorrendo disto ganha também vida a oposição hierarquizada alma/corpo ou espírito/matéria.

sempre com o exterior e não expressa absolutamente nada. Na comunicação (sempre com outrem; com um sujeito fora do sujeito que fala), contudo, é manifesto que a expressão, na medida em que veicula o querer-dizer de um sujeito, aponta para essa intenção do sujeito que, efetivamente, quer dizer alguma coisa — dá-se, portanto, um cruzamento entre as funcionalidades indicativa e expressiva. Dado isto, Husserl necessita de eliminar qualquer exterioridade da expressão (curiosamente, ‘exprimir’ é ‘ex-primir’, isto é, significa exteriorizar algo, no sentido de ‘fazer sair’ algo que está no interior — assim, aquilo que Husserl pretende fazer é eliminar a exterioridade de uma atividade irremediavelmente entrelaçada com ela, mesmo do ponto de vista etimológico) e, portanto, há de encontrar “uma situação fenomenológica em que a expressão já não esteja envolvida neste entrosamento [com a indicação]”⁴⁷ — esse empreendimento, como se pode já prever, será um empreendimento falhado. Ora, como disse, o discurso com outrem, portanto a comunicação, implica sempre uma exterioridade na medida em que as palavras são dirigidas para um outro sujeito e o sentido (a intenção do sujeito, *vouloir-dire*) se materializa nessas mesmas palavras faladas ou escritas, que o indicam. Husserl, se quer manter a expressão da intenção enquanto absolutamente interior, sem que esta seja indicada pela expressão, necessita de excomungar a materialização do sentido: isso implica, então, que encontre um momento expressivo que não seja um momento comunicativo, ou seja, um momento expressivo que não esteja contaminado pela exterioridade — assim, tem de recusar tanto a escrita como a comunicação oral.

Quanto à escrita: esta, em toda a tradição, aufere um valor negativo, desde logo em Platão:

Sócrates — O maior inconveniente da escrita parece-se, caro Fedro, se bem julgo, com a pintura. As figuras pintadas têm atitudes de seres vivos mas, se alguém as interrogar, manter-se-ão silenciosas, o mesmo acontecendo com os discursos: falam das coisas como se estas estivessem vivas, mas se alguém os interroga, no intuito de obter um esclarecimento, limitam-se a repetir sempre a

⁴⁷ Derrida, 2012, p. 27.

mesma coisa. Mais: uma vez escrito, um discurso chega a toda a parte tanto aos que entendem como aos que não podem compreendê-lo e, assim, nunca se chega a saber a quem serve e a quem não serve. Quando é menoscabado, ou justamente censurado, tem sempre necessidade da ajuda do seu autor, pois não é capaz de se defender nem de se proteger a si mesmo.⁴⁸

Pelas palavras de Platão, encontra-se Sócrates, neste excerto, a inferiorizar a palavra escrita uma vez que, ficando perenemente no mundo (material) e separado do seu autor — o sujeito consciente com uma intenção de dizer alguma coisa, *vouloir-dire* — encontra-se à mercê de múltiplas interpretações que, afastando-se do verdadeiro sentido, aquele intencionado pelo autor, se constituem erróneas e, por isso, falsas. Destaco aqui dois pontos que considero importantes para a presente discussão. Primeiramente, é manifesto o profundo desejo de um sentido unívoco e uma desvalorização da interpretação, isto é, da perspectiva — isto porque a verdade é, em Platão e na tradição que dele bebeu, apenas uma⁴⁹, acessível ao ser humano pelo pensamento e, neste caso concretamente, a verdade (ou verdadeiro sentido) de um dado texto escrito é aquela interpretação que coincide absolutamente com a intenção de quem o escreveu. Em segundo lugar, creio que uma grande preocupação, implicada neste trecho, para Platão se configura na possibilidade de o sujeito perder o domínio sobre o seu próprio querer-dizer: o discurso escrito pode ser interpretado erroneamente e, além disso, diz Platão, o próprio texto encontra-se, assim, fragilizado pois não se consegue ‘defender’ a si próprio das erróneas leituras. Assim, e interligando com a ideia que expus brevemente em nota de rodapé anteriormente, desde Platão que o sujeito racional, em virtude da sua razão, se quer entendido como sujeito que domina

⁴⁸ Platão, 2000, pp. 121/123 (275d-275e).

⁴⁹ Em Nietzsche, por seu turno, e em virtude do seu projeto de estilhaçar com a herança platônica, vê-se surgir a importância do perspectivismo enquanto doutrina que recusa a possibilidade de um ponto de vista universal, aceitando o conhecimento humano enquanto limitado e, por isso, parcial. Perante qualquer texto, Nietzsche encorajaria o leitor a experimentar as diversas interpretações (perspetivas) possíveis do texto, de modo a construir uma imagem cada vez mais rica e completa do mesmo. Em Derrida percebe-se a mesma simpatia pela perspectiva e pela interpretação enquanto única via de acesso ao mundo (não fosse Derrida um assíduo e influenciado leitor de Nietzsche).

— a si, por exemplo, por autodomínio das paixões em Kant, e àquilo que de alguma forma exprime a sua racionalidade, neste caso a intenção das suas palavras escritas, de modo a preservar-se absolutamente racional — ou soberano. Mais, aquele que perde o domínio constitui-se frágil ou vulnerável e, parece, tal constitui-se um grave defeito: afinal, a palavra escrita encontra-se fragilizada por poder ser interpretada de modo errado e necessita de proteção, nomeadamente pelo sujeito que a escreveu, no sentido de restabelecer o seu autodomínio; parece que existe uma hierarquia axiológica entre o autodomínio (racional) e a perda de domínio (racional) que se traduz em fragilidade. Nesse sentido, ao longo da tradição se tem vindo a instigar à dominação do não-racional (as emoções, a sensibilidade) pelo racional, no âmbito intrahumano. A partir disto, talvez se possa estabelecer uma relação entre o privilégio da dominação da sensibilidade pela razão no interior do ser humano e a manifesta dominação do sujeito humano soberano (racional) sobre o sujeito frágil não-humano (não racional). Tal discussão terá de ficar para um próximo capítulo, onde me irei debruçar, claro está, sobre a noção de sujeito que decorre, precisamente, da metafísica ocidental enquanto metafísica da presença, e da sua relação com o animal, enquanto sujeito em polo oposto.

Retomando Husserl: serviu o excerto supracitado para contextualizar, na origem histórica da filosofia ocidental, a própria secundarização da escrita por parte de Husserl. Também ele, juntamente com a tradição, relaciona a escrita com a morte do sentido, visto que a sua exteriorização é manifestamente material, o que inviabiliza a apropriação do sentido, ou seja, da intenção do sujeito; o seu querer-dizer, não se apresenta (não se torna presente) ao sujeito que interpreta as palavras escritas, pelas razões já acima discutidas a propósito de Platão. A intenção, enquanto aquilo que anima (dá vida) ao signo, encontra-se irremediavelmente conectada, segundo Husserl, com a idealidade que, por se opor à empiricidade, não está presente, obviamente, na palavra escrita (palavra encarnada no mundo real): irei discutir esta última ideia a seguir.

No que respeita à comunicação oral: Husserl, retirando da comunicação oral qualquer expressividade, diz antes que é no monólogo — melhor, no solilóquio — (e nunca no diálogo que implica pelo menos outro sujeito e, portanto, a materialização da intenção no mundo real empírico, sujeito a interpretações erróneas) que a expressão se

dá em toda a sua pureza; isto é, suspendendo qualquer relação com o exterior, o signo como expressão exprime efetivamente, sem que indique a intenção do sujeito dado que é o próprio sujeito que fala (com a sua ‘voz interior’ ou ‘voz fenomenológica’) consigo mesmo, na ‘vida solitária da alma’. Tal como explica Derrida:

...é numa linguagem sem comunicação, num discurso monologado, na voz absolutamente baixa da ‘vida solitária da alma’...que é necessário perseguir a pureza inviolada da expressão. Por um estranho paradoxo, o querer-dizer [*vouloir-dire*] só isolaria a pureza concentrada da sua *ex-pressividade* no momento em que se suspendesse a relação com um certo *exterior*.⁵⁰

A expressão encontra a sua pureza inviolada no monólogo interior por duas maneiras distintas, mas relacionadas: primeiramente, não se dá a vocalização (a voz interior ou fenomenológica é silenciosa) de palavras e, portanto, o signo não tem corpo, ou seja, não se materializa⁵¹ — a intenção não tem de passar, assim, pela opacidade⁵² da corporalização de uma palavra dita (“A redução ao monólogo equivale realmente a pôr entre parêntesis a existência mundana empírica”⁵³); em segundo lugar, uma vez que aquilo que é significado é a intenção de um sujeito que a expressa a si mesmo, não existe indicação, ou seja, não se aponta para nenhuma existência real no mundo — mais uma vez, não há qualquer relação com a materialidade enquanto existência real, mas

⁵⁰ Derrida, 2012, p. 27.

⁵¹ “A primeira vantagem desta redução ao monólogo interior é, pois, que o acontecimento físico da linguagem parece, de facto, estar ausente dele.” (Derrida, 2012, pp. 47/48).

⁵² Esta opacidade inerente a todo o material deve ser entendida como uma metáfora para a opacidade, em sentido figurativo, da intenção de um sujeito que comunica com outro. Isto é: a intenção de alguém que comigo fala é-me insondável; apenas posso tentar interpretar as suas palavras, incorrendo em erros e mal-entendidos, tentando adivinhar qual a sua verdadeira intenção, ou seja, aquilo que de facto ele me quer dizer. Portanto, nunca tenho experiência imediata da interioridade de outro sujeito; essa experiência é sempre mediada pelo empírico. Assim, na materialização da intenção (pelas palavras) — e, portanto, em toda a comunicação — a diafanidade da expressão perde-se. Por sua vez, a intenção somente é acessível, precisamente, aquando da expressão e, por isso, ela apenas é acessível ao próprio sujeito da intenção no seu solilóquio, segundo Husserl.

⁵³ Derrida, 2012, p. 49.

somente com a idealidade (“Na ‘vida solitária da alma’, já não nos servimos de palavras reais, mas apenas de palavras representadas. (...) no monólogo, quando a expressão é plena, signos não existentes mostram significados ideais, logo não existentes, e certos, porque presentes à intuição”⁵⁴).

Neste seguimento, explica Derrida: “...tudo o que constitui a efetividade do pronunciado, a encarnação física da *bedeuten* [*vouloir-dire*], o corpo da palavra, aquilo que na sua idealidade pertence a uma língua empiricamente determinada é (...) estranho à expressividade como tal, à intenção pura...”⁵⁵. É de notar que Derrida usa aqui, em referência à intenção pura enquanto não vocalizada em Husserl, expressões que constituem o lado marginalizado de alguns pares conceituais fundamentais da metafísica ocidental como espiritual/material (material entendido como encarnado: “encarnação física”), mente/corpo (“o corpo da palavra”) e ideal/empírico (“língua empiricamente determinada”), mostrando claramente como a doutrina da significação husserliana vinca o privilégio dado a um desses termos. Mais, a doutrina fenomenológica sobre o sentido é atravessada por um certo ímpeto metafísico que, de resto, perpassa toda a metafísica ocidental desde Platão: Husserl pretende perpetuar a oposição entre a alma e o corpo; o signo, enquanto se constitui um corpo (sem vida), é animado pela intenção do sujeito que se constitui, ela própria, uma expressão da alma do sujeito⁵⁶ — de resto, em toda a tradição platónica, também o corpo apenas ganha vida pelo sopro vital da alma; pela separação da alma e do corpo dá-se a morte que, segundo Derrida, se dá igualmente, para Husserl, na separação da intenção e do signo.

Husserl vai ainda mais longe, afirmando que todos os gestos que acompanham o discurso, uma vez que se configuram ocorrências empíricas no mundo real, nada expressam (Husserl quer frisar que se configura impossível determinar a intenção a partir de gestos, o que, de resto, privilegia a linguagem fonética, resvalando para uma desconsideração, manifesta no pensamento ocidental, de toda a comunicação não

⁵⁴ Derrida, 2012, pp. 49/50.

⁵⁵ Derrida, 2012, p. 41.

⁵⁶ Cisney, 2014, p. 94.

verbal, inerente a todos os animais e a vários seres humanos). Assim, conclui Derrida: “A oposição do corpo e da alma não está simplesmente no centro desta doutrina da significação, é confirmada por ela...”⁵⁷. Mais uma vez se comprova a pertinência da desconstrução da fenomenologia de Husserl na desconstrução das oposições binárias hierarquizadas da metafísica ocidental.

Recapitulando: a intenção, em toda a sua pureza — portanto, enquanto absolutamente presente, e não sendo contaminada pela exterioridade — é animação espiritual; isto é, a voz enquanto voz interior anima (dá vida) à expressão que veicula essa intenção enquanto objeto ideal. A expressão, uma vez que não é comunicação, não indica, não se relaciona com o exterior e, portanto, não é real no sentido de não ser empírico; antes, ela é uma idealidade.

Ora, apesar de tudo isto, Husserl não pode trabalhar fenomenologicamente apenas na absoluta interioridade do sujeito, isto é, sem que a consciência descrita fenomenologicamente se direcione para algo que não seja a si própria: a consciência, segundo Husserl, é sempre intencional, isto é, é sempre sobre ou acerca de alguma coisa: tal configura-se um princípio fundamental de toda a fenomenologia. Quando um sujeito está consciente, ele está consciente de algo: consciente de ver um prédio branco; consciente de estar a ler um livro; consciente de estar a sentir a dor de uma agulha. Então, segundo Husserl, a marca fundamental e essencial da consciência é a intencionalidade. Neste sentido, a consciência dirige-se para algo, sempre. Suspendida a exterioridade acima discutida, há de sobrar uma outra qualquer exterioridade para a qual a consciência se dirige aquando do solilóquio, em que pela voz fenomenológica o sujeito expressa o *vouloir-dire*. Assim sendo, a exterioridade antes suspensa é a existência real do mundo, o tal ‘certo exterior’ a que Derrida se refere na citação anteriormente feita, isto é, tudo aquilo que, efetivamente (leia-se, empiricamente), existe fora do sujeito. Esta suspensão corresponde à redução fenomenológica, a primeira de duas reduções postuladas pela fenomenologia husserliana, que visa precisamente suspender todas as crenças e pressuposições que se relacionam com o

⁵⁷ Derrida, 2012, p. 42.

mundo exterior. Mais uma vez se manifesta que a fenomenologia husserliana encontra-se verdadeiramente interessada na vida ideal do sujeito, na sua interioridade egocêntrica, e não no mundo real em toda a sua contingência. Na interioridade do sujeito existe, ainda assim, uma exterioridade; o interior do sujeito não é simples, mas composto, uma vez que, aquando da expressão, a consciência visa um sentido que se configura ideal (não-empírico, portanto) e, então, direciona-se para esse objeto idealizado, apropriando-se dele no sentido de o reduzir eideticamente (segunda redução), ou seja, visando a descrição da sua essência. Dentro do sujeito, na sua interioridade, existe também uma exterioridade, ainda que seja ainda um exterior-interior; mais, na medida em que a consciência é sempre intencional e, portanto, precisa de se direcionar para algo para ser, efetivamente, uma consciência, parece decorrer que toda a consciência enquanto interior necessita de conter, em si, um exterior, caso contrário não se pode direcionar para coisa alguma. Parece-me, pois, que nas próprias palavras de Husserl se encontra a contaminação necessária do interior pelo exterior que possibilita, efetivamente, a existência do interior. A desconstrução dá-se, realmente, pelo mecanismo intrínseco aos próprios textos e teorias.

Com esta argumentação, enfim, Husserl tenta definir a expressão como essencialmente não indicativa. Mais concretamente, Husserl afirma veementemente que a comunicabilidade da expressão é acidental⁵⁸, nunca essencial à própria expressão. Nesse sentido, Husserl resguarda a pura e presente intencionalidade na expressão enquanto não indicativa, acontecendo somente pelo solilóquio. O projeto fenomenológico é, portanto, tal como aponta Derrida, essencialmente um projeto que visa a eliminação da relação com a alteridade, com o exterior do sujeito, encaminhando-se para um certo solipsismo egocêntrico em razão da vida solitária da alma se constituir na pura origem do sentido. Além disto, se é pela voz interior, em solilóquio, que a função expressiva do signo efetivamente se dá, então a voz há de auferir um papel de destaque

⁵⁸ De modo a desconstruir todo o projeto fenomenológico em particular, e a metafísica da presença em geral, Derrida vai, precisamente, colocar em causa este caráter acidental, mostrando como, na verdade, a expressão é essencialmente uma relação com o outro, porquanto partilha com a comunicação as mesmas condições de possibilidade. Ver-se-á isto ao longo desta secção.

no que concerne à veiculação da intenção do sujeito, *vouloir-dire*, ou por outras palavras, do *logos* (como razão, discurso, verdade). Entende-se, agora profundamente, a relação entre o logocentrismo e o fonocentrismo que acima brevemente discuti. Essa prioridade da voz existe, de resto como se viu, ao longo de toda a tradição filosófica do Ocidente; contudo, em Husserl ganha contornos de destaque, pela complexa argumentação tecida pelo próprio.

Retomando a tarefa de isolamento da pura função expressiva: é na ‘vida solitária da alma’ que Husserl encontra a possibilidade de isolar, efetivamente, a função expressiva do signo na sua pureza, alegando que no solilóquio é impossível que o sujeito ‘comunique’ consigo mesmo, isto é, indique algo a si mesmo, por duas razões. Primeiramente, é possível que o sujeito se imagine a comunicar consigo próprio (quando, em monólogo interior, diz — pensando consigo mesmo — algo como ‘não debes agir desta maneira’), mas tal constitui-se somente uma representação, algo imaginado. Em segundo lugar, a comunicação enquanto comunicação efetiva, aquando do solilóquio, é desnecessária porquanto inócua: a intencionalidade, enquanto ato mental, está presente ao sujeito de forma imediata e no momento presente⁵⁹; assim, o sujeito vive⁶⁰ a sua própria intenção no mesmo instante em que a expressa a si mesmo, não necessitando de a apontar a si próprio. Diz Husserl:

O que usamos como indicação, deve ser percebido por nós como existente. Isto também se aplica a expressões usadas em comunicação, mas não se aplica para expressões usadas em solilóquio, onde nós estamos geralmente satisfeitos com *palavras imaginadas em vez de palavras reais*. Na imaginação uma palavra falada ou impressa flutua à nossa frente, apesar de na realidade não deter existência. (...) O som verbal imaginado, ou a palavra impressa imaginada, não existe, apenas existe a sua *apresentação imaginativa*. (...) Claro que falamos, num certo sentido,

⁵⁹ Derrida desconstruirá esta ideia quando postular a temporalização inerente à relação do sujeito consigo mesmo.

⁶⁰ Derrida, 2012, p. 56.

mesmo em solilóquio, e é certamente possível pensar que se está a falar, até a falar para si mesmo. (...) Mas no sentido genuíno de comunicação, não existe discurso falado nesses casos, *nem se diz nada a si mesmo*: nós apenas nos concebemos a falar e a comunicar. Num monólogo as palavras não desempenham a função de indicar a existência de atos mentais, dado que *tal indicação ali não teria qualquer propósito*. Pois os atos em questão são eles mesmos *experienciados por nós naquele preciso momento*.⁶¹

Assim sendo, Husserl desenha, com este raciocínio, dois pontos importantes: existe uma distinção essencial entre linguagem real e linguagem imaginada (representada), ou seja, respetivamente, entre linguagem exterior e linguagem interior, dado que as palavras que o sujeito utiliza em solilóquio, visto que não indicam, são meramente representações e, portanto, irrealis; no solilóquio existe uma proximidade temporal do sujeito consigo mesmo, na medida em que a sua intenção se lhe apresenta temporalmente num instante absolutamente presente. Tomarei, agora, a discussão relativa à representação e tratarei a questão da temporalidade da autoafeção do sujeito mais adiante.

No que concerne, então, à distinção entre linguagem real e linguagem fictícia, Derrida entende que tal distinção se constitui impossível, e entende-o a partir das próprias palavras de Husserl, de resto tal como a desconstrução se procede. Isto é: é essencial à palavra que esta seja passível de ser repetida, por meio da sua representação; ou seja, contrariamente a qualquer acontecimento, que se constitui pela

⁶¹ "What we are to use as an indication, must be perceived by us as existent. This holds also of expression used in communication, but not for expressions used in soliloquy, where we are in general content with imagined rather than with actual words. In imagination a spoken or printed word floats before us, though in reality it has no existence. (...) The imagined verbal sound, or the imagined printed word, does not exist, only its imaginative presentation does so. (...) One of course speaks, in a certain sense, even in soliloquy, and it is certainly possible to think of oneself as speaking, and even as speaking to oneself. (...) But in the genuine sense of communication, there is no speech in such cases, nor does one tell oneself anything: one merely conceives of oneself as speaking and communicating. In a monologue words can perform no function of indicating the existence of mental acts, since such indication would there be quite purposeless. For the acts in question are themselves experienced by us at that very moment." (Itálicos meus). (Husserl, 2001, p. 191).

sua “unicidade empírica insubstituível e irreversível”⁶² — por outras palavras: por definição um acontecimento ou evento é sempre algo único, que acontece apenas uma vez tal como é, e todos próximos acontecimentos, por mais semelhantes que sejam entre eles, serão, sempre, outros acontecimentos —, a palavra não pode ter lugar apenas uma vez, mas deve poder ser usada infinitamente, ou seja, deve poder ser repetida mantendo a sua identidade. De modo a exemplificar: enquanto que, no mundo real, aconteceram e acontecerão inúmeras guerras, todas elas distintas entre si — tanto em características, quanto no momento temporal e no espaço em que acontecem, como nos seus intervenientes — a palavra ‘guerra’ detém uma certa abstração relativamente a todos os acontecimentos empíricos que se submetem a essa palavra, de modo a que ‘guerra’, na sua idealidade enquanto representação, possa ser empregue relativamente a um sem-número de eventos. Assim sendo, todo o signo tem de ser repetível e, visto que uma existência real (empírica) nunca se repete, ele terá de ser (a sua identidade terá de ser) ideal⁶³.

Com este gesto desconstrutivo desaba todo o possível fundamento para erguer uma diferença essencial entre linguagem imaginária e linguagem real ou efetiva. Assim, há necessariamente representação em todo o uso da linguagem (mesmo na comunicação, onde há indicação), pois tem de ser possível a repetição para que existam signos. Posto isto, “é muito provável que a linguagem efetiva [comunicação] seja tão imaginária como o discurso imaginário e que o discurso imaginário [solilóquio] seja tão efetivo como o discurso efetivo”⁶⁴ — a expressão, em toda a sua suposta pureza e interioridade, começa, assim, a ser contaminada pelo exterior, dado que se vê imiscuir, agora, a realidade e a representação. Mais concretamente, a linguagem em si constitui-se um entrelaçamento entre a singularidade, enquanto realidade empírica (o evento), e

⁶² Derrida, 2012, p. 57.

⁶³ No fundo, a idealidade nada mais é do que a “permanência do mesmo e a possibilidade da sua repetição.” (Derrida, 2012, p. 59) — o ‘mesmo’ como sendo aquilo que interliga por semelhança todas as guerras enquanto eventos, de modo a que todos esses eventos possam ser subsumidas à palavra ‘guerra’ cujo sentido se configura nesse ‘mesmo’; a sua repetição, por meio da representação, que se constitui a condição de possibilidade da existência de qualquer signo.

⁶⁴ Derrida, 2012, p. 58.

a idealidade, enquanto representação⁶⁵ (a repetição). Ora, desde Platão que a oposição hierarquizada ideal/real se configura importante, e também o é, claramente, em Husserl; pela mão de Derrida vemo-la, contudo, a esfumar-se, porquanto existe na realidade a idealidade, e vice-versa. Sendo assim, a voz interior, em virtude de veicular a suposta linguagem interior, começa a perder superioridade sobre a voz real e, eventualmente — com alguns passos intermédios — sobre a escrita, uma vez que a distinção entre linguagem interior e linguagem exterior já não detém qualquer fundamento: tanto uma quanto outra são, essencialmente, representacionais.

Apesar disto, Husserl mantém que a expressão — enquanto idealidade — se pauta pela presença (do sentido), enquanto que a indicação — enquanto materialização — se pauta pela ausência:

...aquilo que, em última análise, separa a expressão do indício é o que se poderá chamar a não-presença imediata a si do presente vivo. Os valores de existência mundana, de naturalidade, de sensibilidade, de empiricidade, de associação, etc., que determinavam o conceito de indício, talvez permitam (...) encontrar nesta não-presença a sua unidade derradeira. E esta não-presença a si do presente vivo qualificará, simultaneamente, a relação a outrem em geral e a relação a si da temporalização.⁶⁶

Isto é, tal como afirma Derrida, em Husserl a presença imediata, a autopresença, constitui-se na vida e daí decorre toda a valorização dos termos que com a presença se relacionam, nesse logo-fonocentrismo; por seu turno, todos os termos relacionados com a materialidade encontram a sua unidade na ausência. A ausência dá-se, assim, tanto na comunicação enquanto indicativa, quanto na relação com todo o outro em geral e, surge aqui uma ideia nova, na relação do sujeito consigo mesmo quando esta

⁶⁵ Cisney, 2014, p. 110.

⁶⁶ Derrida, 2012, p. 44.

relação é temporal. Ou seja: é certo, e foi discutido até agora com detalhe, que para Husserl, dado que manifesta e exacerba a metafísica da presença, a relação do sujeito com tudo o que lhe é exterior (inclusive com outros sujeitos) é pautada pela ausência, uma vez que tal relação não se constitui entre o sujeito e objetos ideais, mas empíricos; contudo, surge agora por palavras derridianas a possibilidade de a própria relação do sujeito consigo mesmo — na sua absoluta interioridade — não se pautar pela presença, mas pela ausência, caso essa relação seja permeada pela temporalização. Isto é, Derrida quer demonstrar como não apenas está vedado, ao sujeito, o acesso imediato à interioridade do outro sujeito, mas igualmente a sua própria interioridade lhe está inacessível de forma imediata, pois tal relação consigo mesmo é uma relação temporal. Ora, toma-se assim a presença em sentido temporal — desconstruindo a ideia husserliana, acima mencionada, de que a intenção se apresenta ao sujeito no momento presente — enquanto que até agora a presença tem sido tratada em sentido espacial.

Assim como repara Derrida, “esta [futilidade] da comunicação interior [segundo a doutrina husserliana] é a não-alteridade, a não-diferença na identidade da presença como presença a si”⁶⁷, o que indica que se for possível desconstruir a presença a si enquanto contaminada pela ausência, então mostrar-se-á como da identidade faz parte a alteridade. Essa desconstrução será possível pelo entendimento de que mesmo o ‘presente como agora’ é, essencialmente, temporal. Tal constitui-se, de resto, adverso ao próprio princípio fenomenológico de Husserl (e, igualmente, ao princípio da metafísica ocidental no geral), a saber, o princípio fundador do ser como presença; nesse sentido, é necessário que a presença do ser no sujeito se dê num momento temporal indivisível — o presente como “pontualidade do instante”⁶⁸ — de modo a que não seja mediado pelo signo⁶⁹ na sua função indicativa.

O solilóquio, porquanto faz uso da voz interior, apresenta-se em Husserl como a mais pura experiência de autoafeção, no seguimento da ideia, acima exposta, de que

⁶⁷ Derrida, 2012, p. 65.

⁶⁸ Derrida, 2012, p. 68.

⁶⁹ Derrida, 2012, p. 67.

quando o sujeito fala consigo mesmo, na ‘vida solitária da alma’, aquilo que ele quer dizer — *vouloir-dire*, o sentido intencionado — é-lhe imediatamente percebido no instante em que o vocaliza (silenciosamente) e, nesse sentido, o sujeito enclausura-se dentro de um sistema absolutamente egocêntrico: a possibilidade do sentido encontra-se, precisamente, nessa relação (e coincidência) do sujeito consigo mesmo e, conseqüentemente, na eliminação do exterior, isto é, da alteridade. De resto, parece que a mesma linha de pensamento se encontra tanto na filosofia cartesiana — segundo a qual todo o conhecimento verdadeiro se funda na certeza do *cogito ergo sum*, a cada momento presente em que o sujeito se encontra a pensar consigo mesmo, após rejeitar todas as aportações do exterior — quanto na filosofia kantiana — do ponto de vista prático, a moral encontra o seu fundamento na autonomia do sujeito, cuja soberania da razão se deve manifestar sobre a afetação da alteridade (das paixões⁷⁰), excluindo-a do raciocínio prático que determina a lei moral. Ora, vê-se desenhar, a partir da autoafeção, um reiterado afastamento de tudo aquilo que não se constitui o sujeito: o mundo empírico, os outros sujeitos e as próprias paixões auferem, na tradição ocidental, um obstáculo à soberania do sujeito enquanto origem do sentido, do conhecimento, da moral. Derrida, ao desconstruir a noção de autopresença (mostrando que não existe um momento presente indiferenciado; um instante que não seja temporal, isto é, marcado pela ausência do presente, por isso, pelo passado e pelo futuro), caracteriza a autoafeção como, fundamentalmente, heteroafeção: a alteridade contamina, fazendo parte, sempre a identidade. Dá-se, assim, uma abertura ao outro, à alteridade (que é, afinal, o objetivo da desconstrução derridiana) por parte deste sujeito que se quer

⁷⁰ Interessante é, também, reparar como na tradição, e culminando em Kant, as paixões (a sensibilidade) são consideradas exteriores ao próprio ser humano, na medida em que se dá uma absoluta identificação entre o ser humano (enquanto sujeito racional) e a razão (não fosse o binário hierárquico razão/sensibilidade um dos mais importantes); a partir deste raciocínio, a afetação do ser humano pelas paixões trata-se de uma afetação do ser humano pelo outro, por algo que não faz parte da sua identidade. Contudo, em Nietzsche, por exemplo, vê-se a vida ser resgatada dessa identificação com a pura racionalidade e ser pautada pelo jogo entre forças contrárias, nomeadamente, entre as forças apolíneas — da ordem, da racionalidade — e as forças dionisíacas — das paixões. Com a desconstrução dos pares binários hierarquizados encabeçada por Derrida, a vida será, igualmente, entendida nesse jogo entre contrários, cuja tensão é irresolúvel.

entender enclausurado em si mesmo. A soberania do sujeito que conhece, ou do sujeito que se governa moralmente, fica, assim, em causa.

Tal como expectável, a desconstrução do presente, levada a cabo por Derrida, acontece a partir das próprias palavras de Husserl: apesar da importância do presente ser entendido como um instante indiferenciado de onde brota todo o sentido, Husserl, aquando da sua explicação fenomenológica da experiência do tempo, avança que para que haja experiência é necessário que se dê uma certa continuidade entre o momento presente (a percepção), o passado (enquanto memória como retenção) e o futuro (enquanto expectativa ou antecipação): seria impossível experienciar fosse o que fosse se apenas se percecionasse um instante presente independente de tudo o resto; não seria possível manter uma ‘narrativa’ e a experiência configurar-se-ia apenas como percepções de instantes soltos sem qualquer relação. O presente vivido não é, portanto, simples. Dito disto, Husserl faz uma distinção entre a memória no sentido comum e a memória no sentido de retenção: a primeira pauta-se pela representação (voltar a fazer presente uma percepção do passado), enquanto que a segunda se constitui na percepção imediatamente anterior ao momento presente e que se retém ainda no momento presente de modo a possibilitar a experiência. Assim sendo, a memória é sempre ‘representada’ e a retenção é sempre presente. Contudo, e Derrida frisa isto na medida em que tal encaminha toda a desconstrução da presença, Husserl refere-se à retenção como uma não-percepção, na sua obra *The Phenomenology of Internal Time Consciousness*:

No caso da ‘percepção da melodia’, nós distinguimos o tom dado agora, chamando-o de tom ‘percebido’, e os tons que já terminaram, chamando-os de ‘não percebidos’. Por outro lado, nós chamamos toda a melodia de melodia percebida, mesmo que somente o agora seja percebido.⁷¹

⁷¹ “In the case of the ‘perception of the melody’, we distinguish the tone *given now*, calling it the ‘perceived’ tone, and the tones that are *over with*, calling them ‘not perceived’. On the other hand, we call the whole melody a perceived melody, even though only the now-point is perceived.” (Husserl, 1991, p. 40).

Ou seja, apesar de, em primeira instância, Husserl tentar diferenciar absolutamente a retenção da memória propriamente dita, acaba aqui por considerar a retenção, tal como considera a memória, como uma não-percepção, algo que não é percebido, sendo que apenas o momento presente se configura uma percepção. Ora, se a memória, enquanto não se configurava uma percepção, era definida por Husserl como uma representação, então o mesmo se há de aplicar à retenção: também ela, agora, pode ser entendida como uma representação. Neste sentido, se o presente vivido necessita, para que haja experiência, de uma certa continuidade entre a retenção e a percepção que é, efetivamente, presente, então a diferença entre o 'estar presente' e o 're-presentar', entre a percepção e a não-percepção surge, agora, como artificial. De resto, Husserl parece querer dizer o mesmo — apesar de não colher as consequências, visto que perpetua o seu posicionamento dentro da metafísica da presença — quando diz, na mesma obra:

Agora se relacionarmos o uso da palavra 'percepção' às diferenças na doação com que cada objeto temporal se apresenta, a antítese de percepção é a memória primária e a expectativa primária (retenção e protensão) que ocorre aqui; em cada caso, percepção e não percepção misturam-se continuamente uma na outra.

72

Torna-se agora claro que é impossível manter-se a noção de presente como instante indiferenciado, quando todo o presente — enquanto presente vivido, enquanto percepção — se diferencia a partir da sua relação com os outros modos temporais, isto é, com aquilo que está ausente no presente. Assim, a diferença essencial entre presença e ausência, ser e não-ser, identidade e alteridade, parece não ter qualquer fundamento.

⁷² "Now if we relate the use of the word 'perception' to the differences in givenness with which temporal objects present themselves, the antithesis of perception is the primary memory and the primary expectation (retention and protention) that occur here; in which case, perception and nonperception continuously blend into one another." (Husserl, 1991, p. 41).

Posto isto, o momento presente é temporal, no sentido em que dura, não se constituindo, tal como Husserl queria fazer parecer, num instante originário indivisível. Ora, torna-se evidente que a condição de possibilidade do presente é a diferença, no sentido em que o presente vivido apenas é possível através da relação diferencial entre a percepção presente e a retenção de uma não-percepção passada. No que concerne à autoafeção do sujeito pelo solilóquio, tal noção também é colocada em cheque: o momento presente, enquanto absolutamente indivisível, não existe e, portanto, o ser que se apresenta ao sujeito fá-lo não imediatamente, mas mediado pela duração que subjaz ao presente.

Quando, anteriormente, Husserl convocou a voz interior enquanto meio predileto para a autoafeção do sujeito, dado que suprimia a relação com a materialidade e, por isso, o espaço em geral, tal não abalou o facto de a voz interior permanecer afetada pela alteridade através da temporalização, mesmo no momento presente. Isto é, Husserl precisava que a expressão, na ‘vida solitária da alma’, se desse no momento presente enquanto momento pontuado, de modo a que não se desse qualquer indicação, na medida em que o sujeito seria capaz de apreender o seu próprio querer-dizer no exato momento em que o expressava. Ora, se o momento presente não é, agora, um ponto indivisível, tal empreendimento torna-se impossível: a pura expressão não existe. Ademais, a interioridade que se queria pura encontra-se, afinal, contaminada pela impureza do exterior, de tudo aquilo que se constitui diferenciado, neste caso pela temporalização. Mais: ao compreender o presente enquanto algo que se estende⁷³ (pela retenção do passado e pela projeção enquanto movimento em direção àquilo que ainda não está presente, portanto, para trás e para a frente), existe uma certa semelhança entre o tempo presente enquanto extensivo e os objetos espaciais visto que a extensão pertence à dimensão espacial⁷⁴ — neste sentido, pode argumentar-se que, não só o presente se encontra contaminado pelo exterior, no sentido em que se constitui através dos outros tempos não-presentes, mas igualmente pela sua semelhança — porquanto

⁷³ Harvey, 1983, p. 140.

⁷⁴ A relação intrincada entre o tempo e o espaço será relevante no próximo capítulo, a propósito da *différance*.

a extensão é a sua condição de possibilidade — com o espaço, ou seja, o exterior material.

Dito isto, se em Husserl a noção de presente vivido, enquanto instante indivisível, se configurava a origem de todo o sentido e de toda a experiência, agora, com o entendimento de que o presente vivido é diferenciado pelo tempo e contaminado pelo espaço, Derrida descobre, assim, a condição de possibilidade do próprio presente: o movimento de diferenciação por intermédio da *différance* e do rastro (*trace*). Visto que ambos os termos serão tratados profundamente no próximo capítulo, a par das apertações derridianas do estruturalismo de Saussure, quero somente apontar brevemente, aqui, a relevância da noção de rastro para a atual discussão. Sendo o presente inicialmente entendido como um momento fechado em si mesmo, na pureza do seu instante pontuado, o presente — após a desconstrução — abre-se à alteridade dos outros tempos — tal é possível, precisamente, pelo rastro: o rastro configura-se na possibilidade de repetição que, de resto como tentei tornar claro, constitui a própria representação. Neste sentido, o presente apenas é possível porquanto se imiscui com a representação (com a retenção) e, conseqüentemente, a retenção encontra-se ‘marcada’ ou ‘rastreada’ na própria presença enquanto percepção. O rastro constitui-se, assim, na inscrição da ausência na presença e, de modo mais geral, na inscrição da alteridade na identidade.

Sumariando o percurso até aqui delineado: a voz, na tradição filosófica ocidental, mas especialmente em Husserl, aufere um papel privilegiado no sentido em que se entende que é no solilóquio, com a voz interior, que o sujeito se autoafeta — a sua intenção é-lhe absolutamente presente, dado que a exterioridade é suprimida ao ouvir a sua própria voz transcendental veicular o sentido aquando da sua própria expressão. Contudo, ao ler nas entrelinhas da tradição, Derrida descobriu a condição de possibilidade do presente, escamoteada pelas filosofias da presença, a saber, a temporalização. Nesse sentido, o presente descobre-se, agora, marcado — apesar das reiteradas tentativas de o eliminar — pelo exterior, isto é, pelo seu outro que, afinal, o constitui. O presente não se configura num instante pontual, mas constitui-se pela ausência. A interioridade encontra-se contaminada pela exterioridade, que a permite

existir. As consequências alastram-se, claro, para a teoria do signo: não há já maneira de distinguir a expressão da indicação, dado que o exterior nunca se suprime. Assim sendo, caem as hierarquias dos conceitos binários quando Derrida demonstra que a condição para estar presente é o ato de representar, que para haver uma percepção tem de haver retenção (uma não-percepção), que o 'eu' está condicionado pelo 'outro'⁷⁵. Desconstruída a metafísica da presença, Derrida avança uma visão metafísica que se pode nomear por metafísica da não-presença, metafísica da alteridade, ou como já acima referi, ontologia diferencial: a diferença é constitutiva da identidade, e não o contrário⁷⁶.

Posto isto, e finalizando, desta desconstrução da fenomenologia husserliana, enquanto apoteose da metafísica ocidental, resulta uma conclusão importante para toda a presente dissertação: a autoafeção é sempre, afinal, diz Derrida, heteroafeção. É impossível excluir o outro da identidade; o sujeito relaciona-se consigo mesmo enquanto um outro. Não é possível dar-se uma pura relação do 'eu' consigo mesmo. A diferença essencial entre 'eu' e 'outro' surge, agora, impossível. A própria noção de origem, o ponto-origem como presença, também se encontra, assim, desconstruída, na medida em que é agora impossível defender a noção de origem pura e indivisível, dado que o próprio presente é constituído pela diferença. No fundo, toda a desconstrução do tempo na fenomenologia husserliana serve para trazer o outro para o mesmo, por outras palavras, trazer a alteridade para a identidade, desconstruindo o princípio que funda a fenomenologia e, de resto, toda a metafísica ocidental: "É que a constituição do outro e do tempo remetem a fenomenologia para uma zona na qual o seu 'princípio dos princípios' (...a evidência originária e a presença da própria coisa em pessoa) é radicalmente posto em questão"⁷⁷. Sem origem, Derrida procurará descobrir o processo anterior à própria origem, ao próprio presente, e que constitui toda a

⁷⁵ Cisney, 2014, p. 169.

⁷⁶ Começa-se, agora, a entender que os princípios lógicos que subjazem à metafísica logocêntrica são contrariados dentro da própria metafísica logocêntrica, tal como tinha indicado acima: uma identidade não é enclausurada em si própria [$\sim(A=A)$], mas constitui-se sempre pelo seu contrário e, consequentemente, uma identidade é, no sentido constitutivo, simultaneamente o seu contrário ($A \wedge \sim A$).

⁷⁷ Derrida, 2009, p. 240.

identidade enquanto fragmentada: esse é o processo de diferenciação que o próprio denomina por *différance*. O próximo capítulo tratará, portanto, da *différance* como processo de significação e constituição da realidade e da identidade, a partir das influências de Saussure em Derrida, 'completando'⁷⁸ a desconstrução da metafísica logo-fonocêntrica, pela introdução do conceito 'arqui-escrita'.

⁷⁸ Na verdade, a desconstrução nunca se completa, nunca finda. Refiro-me somente à argumentação derridiana que afixa uma maior completude a partir da introdução da noção de 'arqui-escrita'.

2. A Identidade como Diferencial, a partir de Saussure: arqui-escrita, rastro, *différance*, e lógica da complementaridade

No capítulo precedente, pela leitura derridiana de Husserl, mostrei essencialmente como os textos fenomenológicos que pretendiam defender a autoafeção, na verdade, trilham o caminho para a desconstrução da metafísica que lhe subjaz, apontando para a autoafeção enquanto heteroafeção — assim, Husserl inevitavelmente aponta para a impossibilidade da presença do sujeito a si mesmo. Ainda levando a cabo o projeto de desconstrução da metafísica ocidental, no presente capítulo a leitura derridiana de Saussure (linguista suíço do final do século XIX e início do século XX, considerado o pai do estruturalismo e da semiologia) permitir-me-á mostrar como o estruturalismo encaminha para, igualmente, a desconstrução da metafísica logofonocêntrica — a partir, fundamentalmente, da tese de que a natureza dos signos linguísticos é diferencial —, apesar de a pretender perpetuar. A partir de Saussure, pela leitura desconstrutiva derridiana, tornar-se-á claro o surgimento de um novo conceito de identidade: agora já não autoidêntica, mas diferencial, isto é, constituída pela diferença, pelo outro. Assim sendo, neste capítulo será necessário discutir alguns dos quase-conceitos (ou indecidíveis) avançados por Derrida aquando da sua teorização sobre a linguagem, presentes na sua obra *Gramatologia* (alguns deles, inclusive, tinham já aparecido brevemente na discussão anterior *d'A Voz e o Fenómeno*), que surgem a partir das suas leituras de Saussure (e Rousseau, que abordarei de modo muito breve e indireto), tais como a *différance*, o rastro, o suplemento e a arqui-escrita⁷⁹.

⁷⁹ O modo como todos os *quasi*-conceitos derridianos se interligam prova difícil uma explanação com um fio condutor ordenado por princípio, meio e fim. Na verdade, uma vez que não existe, para Derrida, um princípio ou uma origem fixa, também nenhum desses *quasi*-conceitos podem ser tomados como tal e, portanto, se começo por explicar a teoria de Derrida a partir da arqui-escrita, como o irei fazer adiante, é bom notar que tal decisão se constitui mais ou menos contingente (tenho somente em conta a ordem que considero tornar mais simples a compreensão da teoria derridiana). Contudo, penso ser importante frisar que todos os termos avançados por Derrida se implicam uns aos outros, retendo em si mesmos todos os outros, sendo impossível decidir (são, afinal, os indecidíveis derridianos) qual deles se configura o termo que origina o rol de *quasi*-conceitos.

De facto, termos como rastro, arqui-escrita, suplemento e *différance* surgem na obra derridiana quase como sinónimos uns dos outros — e uma tal leitura pode parecer, inicialmente, acertada. Contudo, creio que tal se constitui um passo em falso, ou uma tomada de direção absolutamente divergente daquilo que parece ser o propósito de Derrida. Na verdade, se se considerarem estes termos como equivalentes, desenha-se um círculo que se completa, se fecha em si mesmo, criando-se um ponto-origem. Isto é: se se considerar que o rastro como espaçamento traduz a arqui-escrita que, por seu turno, traduz (a lógica do) suplemento que quer dizer o mesmo que *différance*, aquilo que se produz é, efetivamente, um sistema fechado que pretende ser a origem do sentido. Ora, Derrida é, repito, avesso a qualquer origem e, nesse sentido, todos os termos que o próprio avança na *Gramatologia*, e que irei discutir neste capítulo, não são, de todo, sinónimos no sentido estrito. Eles dependem, sim, uns dos outros, e a compreensão de um encaminha para a compreensão de todos os outros termos; contudo, e porque Derrida entende que o sentido escapa sempre a uma lógica totalizante, cada termo interliga-se a qualquer outro e a todos da lista e a própria lista não se encontra, nunca, terminada, compreendendo-se sempre aberta. A origem do sentido em Derrida (seja o rastro, a *différance*, o suplemento, etc.) foge sempre à lógica originária e, por isso, é sempre uma origem não-originária.

Dito isto, tal como se tem tornado claro, Derrida atribui grande importância à linguagem. Tal como expus brevemente no capítulo anterior, quando Derrida afirma que ‘não há nada fora do texto’, ele expõe assumidamente a sua posição (não tão radical quanto possa parecer àqueles que o acusam de idealismo), a saber, de que é impossível aceder ao mundo sem ser por intermédio da linguagem. Essa é a condição do ser humano: o mundo compreende-se pela linguagem, isto é, pelos conceitos que são empregues de modo a construir sentido. Sem a conceptualização, sem o uso de palavras, o mundo apresentar-se-ia ao ser humano como uma mancha indiscernível, um fluxo de sensações; através dos conceitos, essa mancha ganha contornos e as sensações auferem sentido. De um modo muito simples, pense-se no espectro de cores: sem conceitos capazes de se referirem a qualquer cor, esse espectro seria capaz de penetrar somente o aparelho visual humano, sem que detivesse qualquer sentido; havendo os conceitos

das cores primárias, o espectro ganha sentido, mas limitado aos três conceitos existentes (toda as cores — na verdade, existiriam sempre somente três cores para o sujeito que detivesse apenas três conceitos — teriam de se agrupar e discernir entre ‘amarelo’, ‘magenta’ e ‘azul’); quanto maior for o número de conceitos disponíveis, mais rico se torna, para o ser humano, o espectro de cores: pode-se falar do roxo, do azul turquesa, da cor salmão, por exemplo. Ou seja, o modo como o ser humano acede à realidade (inclusive, claro, a si próprio e aos outros) e pensa sobre ele — uma vez que o sentido se constitui pela linguagem, pode-se afirmar, tal como o faz Derrida a partir de Peirce, que o ser humano somente pensa por signos⁸⁰ — é sempre mediado pela linguagem; a par disso, Derrida defende que a linguagem que tudo medeia pode (e deve) ser entendida como um certo tipo de escrita (arqui-escrita ou escrita originária, tal como discutirei adiante, ou, aludindo à citação acima parafraseada, texto) e isso traz, tal como pretendo demonstrar, consequências profundas e disruptivas para o modo como se concebem os binários que estruturam e regem o pensamento, assim como para o conceito de subjetividade (tal como abordarei no próximo capítulo) dentro da metafísica ocidental.

Quando Derrida toma Saussure como seu interlocutor em vários longos textos fá-lo porquanto entende existir no trabalho teórico do linguista (como, de resto, existe nos textos de Husserl e de todos os filósofos e teóricos que desconstrói) uma contradição produtiva que, por um lado, se oferece como aliada na desconstrução da metafísica logo-fonocêntrica e, por outro, resiste avançar completamente nesse movimento desconstrutivo, dando privilégio à voz sobre a escrita. Ou seja, o estruturalismo saussuriano estabelece princípios e teses que se mostram absolutamente adversos à perpetuação de uma metafísica erguida sobre o privilégio da voz enquanto meio absolutamente presente de acesso ao ser e ao sentido, contudo fá-lo mesmo assim, contradizendo-se. Nesse sentido, Derrida aproveita a base teórica estabelecida por Saussure, mas desconstrói aquilo que entende ser a sua grande falha, a saber, a teoria do signo que o linguista herda da tradição. Tomo, portanto, neste

⁸⁰ Derrida, 1977, p. 50.

momento a teoria linguística de Saussure de modo a poder, ao longo deste capítulo, demonstrar como alguns dos indecíveis mais importantes na filosofia derridiana surgem a partir da sua leitura de Saussure.

Saussure procura entender o modo como a linguagem (enquanto faculdade natural humana) funciona, ao invés de se debruçar sobre as suas expressões individuais (a execução da linguagem em determinado momento, ou os atos de fala). O facto de Saussure tomar como objeto de estudo o modo como a linguagem funciona revela-se de sobejá importância para a própria teorização de Derrida; afinal, se o acesso humano ao mundo, a si e aos outros se dá linguisticamente, e se o sentido de tudo o que existe se constitui a partir da linguagem, auscultar o modo como a linguagem funciona certamente revelará algo acerca do próprio mundo, da identidade do ser humano e de qualquer outra identidade enquanto detendo sentido através da linguagem. Ora, para estudar o modo como funciona a linguagem, Saussure destriça os modos formal e substancial da mesma. Assim, Saussure avança dois termos distintos: a *langue* (língua) enquanto sistema (convencional) linguístico formal e relacional, e a *parole* (fala, atos de fala) enquanto discurso empregue pelos falantes de uma língua, possibilitado pelo sistema linguístico. Saussure interessa-se pela língua, e não pelos atos de fala, sendo que estudará, portanto, a língua enquanto sistema formal e relacional.

Esta distinção entre *langue* e *parole* advém logicamente da principal tese saussuriana, a saber, a tese de que o signo linguístico é arbitrário. Antes de mais, há que entender o que é o signo⁸¹: segundo o linguista, o signo pode ser percecionado metaforicamente como uma folha de papel⁸², sendo que de um lado se detém o

⁸¹ É por se interessar profundamente pelo signo que Saussure cria o seu estudo científico, denominado 'semiologia'. Derrida, por seu turno, detém igualmente interesse pelo estudo do signo — o que explica, de resto, a atenção que dá à linguística de Saussure — e que se pode desde logo vislumbrar em *A Voz e o Fenómeno* quando aponta pejorativamente para a falta de interesse, por parte de Husserl, pela natureza do signo, apesar de o veicular na sua própria teoria: "...Husserl parece reprimir, com uma pressa dogmática, uma questão sobre a estrutura do signo em geral. Ao propor inicialmente uma dissociação radical entre os dois tipos heterogêneos do signo, entre o indício e a expressão, não se questiona sobre o que é o signo em geral." (Derrida, 2012, p. 28). Assim, Derrida entende que a tradição assimila acriticamente o conceito de signo, sem que o ausculte de modo a perceber a carga metafísica que detém — isto, de resto, tornar-se-á claro mais à frente aquando da discussão do rastro.

⁸² Saussure, 1992, p. 192.

significante e do outro lado o significado. Ou seja, o signo constitui-se a partir de uma unidade indissociável entre a imagem acústica⁸³ (significante) e um conceito (significado)⁸⁴; o signo não une, portanto, um nome a uma coisa qual nomenclatura (o referente, na verdade, constitui-se como algo exterior ao signo, para o qual ele quer apontar), nem pode ser entendido como sendo somente a imagem acústica, isto é, a palavra usada no discurso — aquilo que Saussure quer vincar é que a natureza do signo é a junção entre a palavra e o conceito. Ora, retomando a tese primordial de Saussure, e que deveras influencia Derrida: a natureza do signo é arbitrária, ou seja, o significante e o significado encontram-se unidos de forma contingente e, evidentemente, sendo o signo a junção de ambos, o próprio signo tem de ser entendido como arbitrário (também a relação entre signo e referente é arbitrária, no sentido em que é meramente convencional a relação entre, por exemplo, ‘gato’ e o animal real). Tal não significa que cada sujeito una palavras e conceitos a seu bel-prazer — enquanto sistema social, e sendo que visa a comunicação, a língua detém regras contingentes, aceites pela comunidade linguística, a que todos os falantes devem obedecer sob pena de comunicarem apenas consigo próprios — mas nada existe de necessário entre um significante e um significado: por exemplo, entre a imagem acústica ‘livro’ e o conceito de livro; exemplo disso é que o conceito de livro pode ser representado por diversas imagens acústicas como ‘*livre*’ e ‘*book*’ e, de forma mais fantasiosa, é possível imaginar o conceito de livro ser representado por ‘livra’, ou outra imagem acústica qualquer. A par disto, não existem conceitos preexistentes e universais, mas somente conceitos contingentes — se assim não o fosse, a tradução de uma língua para outra seria exata, pois existiram os mesmos conceitos em todas as línguas e somente as suas representações se alterariam de língua para língua; tal não acontece: pense-se no conceito de saudade que se constitui o mais famoso conceito na língua portuguesa no que toca à impossibilidade de tradução exata noutras línguas. Assim sendo, Saussure entende o signo linguístico enquanto imotivado pois, tal como disse, não existe elo

⁸³ Não se entenda aqui ‘imagem acústica’ como querendo dizer ‘som material’, mas sim como a “marca psíquica” (Saussure, 1992, p. 122) do som.

⁸⁴ Saussure, 1992, p. 122.

natural entre o significante e o significado. A consequência da arbitrariedade do signo, isto é, da arbitrariedade dos seus constituintes, constitui-se na natureza diferencial, e não essencial, dos mesmos, o que leva Saussure a falar da língua, tal como acima referi, enquanto um sistema formal e não substancial. Afinal, aquilo que é relevante na língua são as relações formais entre os signos, uma vez que eles mesmos são arbitrários e não detêm natureza fixa e imutável.

Que importância possuem as teses de Saussure, então? Primeiramente, avançam a noção de que cada língua organiza⁸⁵ o mundo de modo diferente e arbitrário, visto que os conceitos que utiliza são, eles mesmos, arbitrários. Neste sentido, parece transparecer a ideia de que cada língua, ou cada conjunto de conceitos, é um mundo; a interpretação do mundo encontra-se intimamente ligada com a língua e, nesse sentido, cada língua constitui-se um par de lentes único para perceber (com sentido) a realidade. Em segundo lugar, e de maior importância, surge a noção de que, não sendo uma posição essencialista, a posição estruturalista de Saussure compromete-se com a ideia de que é pela relação entre os membros do sistema linguístico que cada membro afixa a sua identidade: “...o único fundamento para qualquer fragmento da língua é a sua não-coincidência com o resto. Arbitrário e diferencial são duas qualidades correlativas”⁸⁶. Pense-se novamente no conceito de livro: sendo um conceito arbitrário, ele apenas é compreensível pelas diferenças entre ele e todos os outros conceitos do sistema, como os conceitos de caderno, de folha, de caneta, etc. Nada existe no conceito de livro que lhe seja essencial e que, dessa forma, permita compreendê-lo. Do mesmo modo, o som ‘livro’ apenas é compreensível porque se distingue de, por exemplo, ‘litro’ e de todas as outras imagens acústicas do sistema, visto que não existe nenhuma propriedade acústica que lhe seja essencial. Assim sendo, Saussure admite que na linguagem apenas as diferenças importam, uma vez que toda a identidade é relacional, não existindo nenhum termo positivo: “na língua não há senão diferenças sem termos positivos”⁸⁷; aquilo que define um signo são as suas diferenças com todos os outros

⁸⁵ Culler, 1979, pp. 18/19.

⁸⁶ Saussure, 1992, p. 199.

⁸⁷ Saussure, 1992, p. 202

signos. Tem-se agora, a partir de Saussure, que não existem elementos linguísticos positivos⁸⁸, que sejam autodefinidos. Todos eles apenas se definem em relação aos outros.

Dito isto, Saussure critica (não intencionalmente) a, e abre uma fenda para ‘fora’⁸⁹ da, metafísica logo-fonocêntrica a partir da tese da arbitrariedade do signo — ou seja, não existe em Saussure, tal como existe na tradição ocidental, a compreensão de

⁸⁸ A dada altura diz Saussure: “...a partir do momento em que se considera o signo na sua totalidade, estamos em presença de algo que é positivo ao seu nível. (...) Embora o significado e o significante sejam, cada um por seu lado, puramente diferenciais e negativos, a sua combinação [o signo] é um facto positivo” (Saussure, 1992, p. 203) e ainda “... dois signos que comportam um significado e um significante não são diferentes, são apenas distintos. Entre eles há oposição” (Saussure, 1992, p. 204). Ou seja, Saussure parece querer guardar a diferença para a relação que se dá entre os constituintes do signo (todos os significados e os significantes se distinguem entre si), aludindo à relação de oposição entre os signos eles próprios, dada a sua natureza positiva. Ora, considerando, Saussure, o signo enquanto a indissociável união entre o significado e o significante, afirmando que ambos detêm natureza negativa, por vias da sua natureza arbitrária e diferencial, e ainda caracterizando o sistema linguístico enquanto um sistema de diferenças, é questionável esta afirmação quanto à positividade do signo. É também impercetível qual o seu propósito, dado que não se tecem consequências a partir disto. Na verdade, o próprio Saussure parece discordar consigo mesmo quando diz um pouco mais adiante “Aplicado à unidade, o princípio da diferenciação pode formular-se nos seguintes termos: as características da unidade confundem-se com a própria unidade. Na língua como em qualquer outro sistema semiológico, o que constitui um signo é o que o distingue dos outros” (Saussure, 1992, p. 204). Isto é: para o valor linguístico, para aquilo que um signo pretende significar, aquilo que conta são as diferenças entre os signos; diferença e não oposição, visto que, tal como acontece com o significado e o significante, também o signo no seu todo aufere a sua identidade a partir das diferenças com todos os signos do sistema — lembro que no sistema linguístico um signo pode alterar o seu significado, apesar de manter estanque o valor dos seus constituintes, a partir do momento que um outro signo altera o seu significado; tal somente é possível na medida em que, tal como Saussure o afirma, aquilo que interessa num sistema linguístico são as diferenças entre as entidades linguísticas, isto é, é tudo o que está em volta do signo e não ele mesmo (porquanto ele nada significa por si mesmo). De resto, a partir de Saussure, é impossível pensar o signo independentemente dos seus constituintes e, por consequência, independentemente da natureza negativa e diferencial, visto que o signo surge e depende dos mesmos. Assim, tomo aqui o signo enquanto absolutamente negativo e diferencial, no mesmo sentido que os seus constituintes o são, seguindo aquela que me parece ser a tese plausível a ser retirada da teoria saussuriana, e ignorando este estranho passo em tentar positivar — sem que, de resto, tenha retirado consequências desta natureza positiva, o que sublinha a sua incoerência dentro da teoria saussuriana — uma entidade que se encontra num sistema de diferenças sem termos positivos.

⁸⁹ Sempre que utilizar a noção ‘fora [da metafísica]’ irei escrevê-la entre aspas simples para indicar a impossibilidade, de acordo com a posição de Derrida, de sair efetivamente da metafísica. Tal como já mencionei, Derrida não crê ser possível sair da metafísica ocidental, na medida em que é impossível utilizar outros conceitos que não aqueles herdados pela metafísica e, por consequência, é impossível pensar sem o auxílio desses mesmos conceitos — é nesse sentido que Derrida também não crê criar novos conceitos, mas entende que somente dá novos sentidos aos conceitos antigos, jogando com eles. Assim, quando digo que Saussure “abre a porta para ‘fora’ da metafísica”, quero dizer que Saussure tece uma crítica (não intencionada) à metafísica ocidental, possibilitando que se pensem alternativas ao pensamento logocêntrico.

que existem conceitos imutáveis que são traduzidos por palavras que a eles necessariamente correspondem; mais, uma vez que a relação entre o significado e o significante é imotivada, não pode existir qualquer relação natural entre a voz e o significado, ou seja, o discurso falado não pode mais ser privilegiado em detrimento do discurso escrito; por outro lado, Saussure vinca manifestamente o logo-fonocentrismo, uma vez que privilegia a voz, assumindo existir um vínculo natural entre o signo e a voz, sendo que entende a escrita meramente como representação do discurso falado. Isto configura-se, claramente, uma contradição no pensamento do linguista. Encarnando involuntariamente o antifonocentrismo, Saussure a dada altura afirma que “é impossível que o som, elemento material, pertença por si próprio à língua. É algo de secundário, uma matéria que a língua maneja.”⁹⁰; e, a propósito do significante diz que “na sua essência, ele não é fônico, é incorporal...”⁹¹. Se o significado advém da forma, esta pode ser a forma tanto do discurso escrito quanto do discurso falado; o significado depende somente de um sistema de diferenças — este é o princípio correlativo ao princípio da arbitrariedade do signo: o valor linguístico (o significado) advém de diferenças. É impossível defender o privilégio da voz dentro do estruturalismo. Contudo, encarnando agora o defensor do fonocentrismo, Saussure fá-lo:

Língua e escrita são dois sistemas de sinais distintos; a única razão de ser do segundo é representar o primeiro; o objeto linguístico não é definido pela combinação da palavra escrita e da palavra pronunciada; esta última constitui, por si só, esse objeto. Mas a palavra escrita mistura-se tão intimamente com a palavra pronunciada de que é imagem que acaba por *usurpar* o papel principal; acaba-se por dar tanta ou mais importância à representação do signo vocal do que ao próprio signo.⁹²

⁹⁰ Saussure, 1992, p. 200.

⁹¹ Saussure, 1992, p. 200.

⁹² Saussure, 1992, p. 57. Itálico meu.

Saussure perpetua, portanto, a metafísica logo-fonocêntrica quando se refere à escrita enquanto mera representação da língua fonética que, inclusive, lhe usurpa o destaque; mais, Saussure retira a própria escrita do sistema linguístico, por considerá-lo essencialmente fonético. Segundo a sua perspectiva, que de resto se configura a perspectiva aceita desde os primórdios da filosofia ocidental, o signo escrito constitui-se no significante do significante (fonético), detendo, portanto, uma natureza secundária. Apesar disto, ele toma a escrita, em diversos momentos, como exemplo para mostrar o funcionamento do sistema fonético, apelando à profunda semelhança entre os fonemas e os grafemas quando asserta “como se verifica um estado semelhante de coisas nesse outro sistema de sinais que é a escrita, tomá-lo-emos como termo de comparação”⁹³ — tomar a escrita como exterior e representativa da linguagem falada e, simultaneamente, comparável à linguagem falada é não só estranho como indiciador de uma profunda contradição teórica. Aliás, Derrida considera essa contradição sintomática dos paradoxos da metafísica ocidental no geral; a contradição prende-se, precisamente, com o facto de Saussure excluir a escrita do seu sistema linguístico enquanto que simultaneamente a explora⁹⁴ (no sentido em que tira proveito dela) de modo a apoiar o seu próprio sistema, estabelecendo pontos de contacto, isto é, estabelecendo semelhanças. Ora, creio ser interessante (e justificativo, de resto, do empreendimento presente nesta dissertação) que a mesma lógica se verifique na relação entre o ser humano e os outros animais no ocidente: por um lado, pretende-se excluir o animal de qualquer consideração ético-filosófica, desenhando uma linha entre ele e o ser humano; por outro lado, o animal tanto é convocado em metáforas para caracterizar o ser humano (‘animal racional’, ‘animal político’) como é literalmente explorado, por exemplo, em experimentações científicas que visam conhecer melhor o organismo do próprio ser humano. Tal ocorre em Saussure no que respeita à relação entre voz e escrita: apenas lhe interessa o sistema fonético, contudo o linguista utiliza o sistema escrito para explicar a natureza do primeiro.

⁹³ Saussure, 1992, p. 201.

⁹⁴ Norris, 1987, p. 92.

De facto, a partir desta confissão de similitude entre os sistemas escrito e fonético, Saussure vai descrever todos os pontos em que a escrita e a fala, enquanto sistemas de diferenças, se assemelham; no fundo, o linguista descreve todos os pontos que acima referi, aplicando-os aos grafemas, e não aos fonemas (por exemplo: aquilo que define a letra 'd' é distinguir-se de, de modo a que não se confunda com, 'e', 'f', etc.; não existe qualquer ligação natural entre cada letra e o som designado por ela⁹⁵). Ou seja, aquilo que é essencial para a teoria de Saussure, e que o próprio frisa, é a arbitrariedade do signo e, decorrendo disso, a natureza relacional de todo o significado e de todo o significante; assim, a materialidade constitui-se indiferente (é irrelevante que se escreva a lápis ou com pedaços de madeira com a forma das letras; é irrelevante o sotaque ou a pronúncia do sujeito que fala, sempre desde que cada entidade linguística se distinga das outras, não se confundindo com elas) — dito isto, todas as teses que Saussure estabelece aplicam-se tanto aos signos fonéticos, quanto aos signos gráficos, não havendo qualquer tese ou princípio que se demonstre interligado aos fonemas por qualquer propriedade que lhes seja exclusiva. Assim sendo, Saussure não pode, de modo algum, privilegiar os fonemas em detrimento dos grafemas, se se quiser manter consistente. Contudo, não parece que Saussure deseje manter-se consistente tanto quanto deseja veicular e vincar o seu preconceito metafísico, que herda da tradição ocidental.

Diz Derrida a propósito da contraditória posição de Saussure:

...pode-se mostrar que uma semiologia do tipo de Saussure teve um duplo papel. Por um lado, um papel crítico absolutamente decisivo: 1. Marcou, contra a tradição, que o significado é inseparável do significante, que o significado e o significante são dois lados de uma mesma produção. (...) 2. Ao enfatizar as características diferenciais e formais do funcionamento semiológico, mostrando que 'é impossível que o som, o elemento material, pertença à linguagem' e que

⁹⁵ Saussure, 1992, pp. 201/202.

‘na sua essência [o significante linguístico] não é de todo fónico’; ao dessubstancializar tanto o conteúdo do significado e a ‘substância expressiva’ (...) Saussure contribuiu poderosamente para virar o conceito de signo contra a tradição metafísica, da qual ele o tomou emprestado. E, *no entanto*, Saussure não pôde *não* confirmar esta tradição na medida em que ele continuou a usar o conceito de *signo*. Não mais do que qualquer outro, este conceito não pode ser empregue de uma maneira simultaneamente nova e convencional. Necessariamente assume-se, de um modo acrítico, pelo menos algumas das implicações inscritas no seu sistema.⁹⁶

Assim sendo, Derrida diagnostica o grande problema em Saussure, que o prende à tradição logo-fonocêntrica, e que não lhe permite dar o último passo para ‘fora’ dela apesar de promover a sua abertura: o facto de Saussure usar o conceito de signo é aquilo que o enclausura na tradição — tal como Aristóteles afirma em *De Interpretatione*, todo o signo é sempre um signo (ou representação) de uma ideia já existente ou de uma experiência mental⁹⁷; ou seja, Aristóteles avança, nesta passagem, a distinção entre significante e significado. É nesse sentido que Derrida demonstra tamanho interesse pela questão do signo, pelo estudo do mesmo, pois considera que o signo acarreta consigo toda a metafísica ocidental, visto que carrega em si o binário significado/significante⁹⁸ que se hierarquiza de modo a privilegiar o significado

⁹⁶ “... one could show that a semiology of the Saussurean type has had a double role. On the one hand, an absolutely decisive critical role: 1. It has marked, against the tradition, that the signified is inseparable from the signifier, that the signified and signifier are the two sides of one and the same production. (...) 2. By emphasizing the differential and formal characteristics of semiological functioning, by showing that it ‘is impossible for sound, the material element, itself to belong to language’ and that ‘in its essence it [the linguistic signifier] is not at all phonic’; by desubstantializing both the signified content and the ‘expressive substance’ (...) Saussure powerfully contributed to turning against the metaphysical tradition the concept of the sign that he borrowed from it. And yet Saussure could not not confirm this tradition in the extent to which he continued to use the concept of the sign. No more than any other, this concept cannot be employed in both an absolutely novel and an absolutely conventional way. One necessarily assumes, in a non-critical way, at least some of the implications inscribed in its system.” (Itálicos meus). (Derrida, 1987, pp. 18/19).

⁹⁷ Bradley, 2008, p. 45.

⁹⁸ “A manutenção da distinção rigorosa (...) entre o *signans* [significante] e o *signatum* [significado], a equação do *signatum* e do conceito, deixa inerentemente aberta a possibilidade de pensar um conceito

enquanto intimamente ligado ao *logos* (seja um *logos* divino ou a razão humana) e, por seu turno, privilegia o significante considerado mais próximo, porquanto o exprime perfeitamente, ao *logos*, a saber, o fonema. Assim, ao desconstruir a teoria do signo, Derrida desconstrói o binário significado/significante e, por arrasto, todos os binários metafísicos. Ora, o privilégio do significante fonético ocorre dentro do enquadramento logo-fonocêntrico pelo facto do fonema se apresentar absolutamente interior e imaterial, apresentando-se igualmente absolutamente presente ao sujeito que, na sua interioridade, pensa um conceito (significado) e o quer transmitir: assim, também Aristóteles distingue axiologicamente o signo escrito e o signo falado, estabelecendo uma relação de absoluta proximidade entre o pensamento e o signo falado, sendo que este último não medeia o pensamento, mas expressa-o (diretamente), enquanto que o signo escrito medeia o pensamento através de inscrições físicas⁹⁹, constituindo-se no signo do signo (fonético). Afirma, então, Aristóteles que as palavras faladas simbolizam o pensamento, enquanto que as palavras escritas simbolizam as palavras faladas¹⁰⁰. Instaura-se assim uma hierarquia entre o signo falado e o signo escrito¹⁰¹. O uso do signo irá sempre carregar a tradição metafísica, já que implica a possibilidade de uma absoluta presença do sentido ao sujeito pelo significado — tal acontece claramente em Saussure,

significando em si e por si mesmo, um conceito simplesmente presente ao pensamento, independente de uma relação com a linguagem, isto é, de uma relação com um sistema de significantes. Ao deixar aberta esta possibilidade... Saussure contradiz as aquisições críticas que ainda agora falámos. Ele cede à exigência clássica daquilo que eu propus chamar um 'significado transcendental', que em si e por si mesmo, na sua essência, não se referiria a nenhum significante, iria exceder a cadeia dos signos, e não mais funcionaria como um significante." ("The maintenance of the rigorous distinction (...) between the *signans* [significante] and the *signatum* [significado], the equation of the *signatum* and the concept, inherently leaves open the possibility of thinking a concept signified in and of itself, a concept simply present for thought, independent of a relationship to language, that is of a relationship to a system of signifiers. By leaving open this possibility...Saussure contradicts the critical acquisitions of which we were just speaking. He accedes to the classical exigency of what I have proposed to call a 'transcendental signified', which in and of itself, in its essence, would refer to no signifier, would exceed the chain of signs, and would no longer itself function as a signifier.") (Derrida, 1987, pp. 19/20). Derrida justifica a contradição em Saussure pela presença do conceito de signo, apontando para o inevitável resvalo para as pressuposições metafísicas aquando do uso desse conceito. É necessário um novo termo, em que não se encontrem implicados os conceitos de significado e significante, na medida em que se entende a partir de Derrida que todos os signos são sempre significantes de significantes.

⁹⁹ Bradley, 2008, p. 45.

¹⁰⁰ Derrida, 1977, p. 11.

¹⁰¹ Já mostrei que tal acontece, igualmente, em Husserl e em Platão — de facto toda a tradição ocidental carrega esta distinção e esta hierarquia.

apesar de o linguista declarar a indissociabilidade entre o significante e o significado (comparando-os às duas faces de uma folha de papel, tal como acima referi), na medida em que o signo implica a assunção de um campo puramente inteligível (o campo do significado, ou seja, do conceito) e outro material (o campo do significante); não obstante a recusa de assimilar a materialidade dentro do seu sistema linguístico, Saussure assimila-a ainda assim, privilegiando a voz.

Ora, a voz também se constitui material e, apesar disto, como ficou claro, a materialidade da voz não se constitui um problema no que toca ao seu privilégio, dado que se considera traduzir perfeitamente o pensamento — considera-se tradicionalmente que o significante fonético se dissipa¹⁰², deixando veicular perfeitamente o significado intencionado, qual materialidade absolutamente diáfana; como pode ser isto justificado? Uma tentativa de justificação encontra-se no trecho platónico transcrito no capítulo anterior: afinal, o sujeito que fala encontra-se presente aquando dos seus atos de fala, podendo fazer-se entender perante a plateia que o ouve, não perdendo o controlo sobre o seu querer-dizer (enquanto que tal não acontece com as palavras escritas que se perpetuam na ausência do sujeito, sendo possível que sejam interpretadas de modos plurais). Tal entendimento parece igualmente existir em Saussure, dada a sua veemente recusa de acolhimento do sistema escrito, por entender que o mesmo deturpa o sistema fonético. Ora, tal como no capítulo anterior deixei transparecer, parece existir no privilégio ocidental da voz uma agenda relacionada com a soberania do sujeito sobre si mesmo. É inconcebível para a tradição que o sujeito racional não se autodomine¹⁰³: o sentido do seu pensamento é-lhe absolutamente acessível, sem mediação, e mesmo aquando da comunicação com outrem o sentido que pretende transmitir deve ser feito sem falhas; assim sendo, o discurso falado aufere um papel de destaque, na medida em que se entende ser possível pela fala que se veicule o

¹⁰² Derrida, 1977, p. 20.

¹⁰³ Saussure associa, inclusive, o ato de ceder (de privilegiar) à escrita ao ato de ceder às paixões (Derrida, 1977, p. 38) — esta estrita relação entre escrita e paixões (ou sensibilidade) parece mostrar, então, existir uma unidade entre os membros do lado violentado das dicotomias metafísicas; mais: se a narrativa anti-paixões da metafísica ocidental insiste em exigir que o ser humano, enquanto ser racional, se autodomine face à intromissão das paixões, então também a escrita aufere, claramente, o mesmo papel destabilizador do autodomínio racional do sujeito.

querer-dizer do sujeito de modo cristalino, imune a falhas e más interpretações, mantendo o sujeito que fala no domínio do sentido intencionado. Assim, a suposta soberania da voz, que se consegue proteger e defender das interpretações erróneas, advém de um movimento violento de exclusão e expulsão do outro, do seu outro, ou seja, da escrita. Essa soberania não é, portanto, fundada em nada mais do que num movimento de menorização de um termo que a ela (à voz) se interliga intimamente (como adiante se tornará claro, pelo conceito de arqui-escrita).

A suspeita derridiana sobre a pureza do fonema reverte a hierarquia até aqui exposta. Tomando a teoria linguística de Saussure, Derrida conclui que, afinal, as características tradicionalmente consideradas exclusivas da escrita são, na verdade, comuns a qualquer signo, seja escrito ou falado. Senão, veja-se: a língua, pela lente saussuriana, consiste num sistema de diferenças, então todo o signo obtém o seu significado a partir de todos os outros signos, dado que deles se distingue para auferir a sua identidade — por exemplo, apenas se entende o signo ‘gato’ (tanto enquanto conceito como palavra escrita ou som) pois ele não é ‘cão’, nem ‘pássaro’, nem ‘rato’, *ad infinitum*. Prova empírica e clara disto é o modo como as definições no dicionário reconduzem sempre o sujeito para outras definições: o significado de uma palavra nunca está plenamente presente, mas implica sempre, interminavelmente, outras palavras (como exporei à frente, esta noção do adiamento do significado será imensamente importante para a filosofia de Derrida). No fundo, o significado não existe, apenas existem significantes que se interligam diferencialmente de modo a simular um significado, simulando a presença do significado que é, na verdade, sempre adiado. Assim sendo, tem-se agora que todo o signo é signo de um (outro) signo, e lembrando que é essa a definição comum e tradicional do signo escrito, Derrida estabelece que todo o signo detém, afinal, as mesmas características atribuídas exclusivamente à escrita. Derrida entende que todo o signo é exterioridade, todo o signo é escrita. Isto é, todo o significante e todo o significado é significante de um significante e, portanto, nenhum significante se relaciona diretamente com qualquer significado considerado presente.

Derrida avança, inclusive, que tudo o que existe é, então, escrita, ou seja, a mediação encontra-se em todo o lado. Mais uma vez, aquilo que Derrida pretende é

desconstruir a noção de absoluta e pura presença que permeia o pensamento ocidental e que, tal como em Saussure é manifesto, permeia o modo como se entende a linguagem. Assim sendo, o argumento de Derrida abre com uma questão pertinente: se a escrita se configura um sistema derivativo e secundário, porque é que, tal como Saussure o afirma, ela usurpa tão facilmente o papel principal do sistema fonético? Algo há de existir no sistema da escrita de primordial, de modo a justificar essa imiscuidade. Aquilo que existe de primordial no sistema da escrita existe também no sistema fonético e, nesse sentido, constitui a relação do sujeito consigo, com os outros e com tudo o que existe: a arqui-escrita, ou escrita originária (*archi-écriture*). A arqui-escrita — que não se pode confundir com a escrita no sentido comum, enquanto inscrição física — configura-se, no enquadramento teórico derridiano, na condição geral e originária de toda a linguagem; mais, ela é uma condição não somente linguística, mas ontológica¹⁰⁴, porquanto a concepção da realidade é igualmente mediada linguisticamente, ela é constituída pela arqui-escrita. Sendo assim, tanto a escrita propriamente dita quanto a fala devem ser entendidas como duas instâncias da arqui-escrita.

Faço agora um breve apontamento relevante para a compreensão do *modus operandi* derridiano: ao referir-se à arqui-escrita, Derrida nomeia-a muitas vezes apenas ‘escrita’, promovendo uma confusão entre a escrita no sentido comum e a escrita no sentido ‘originário’ no leitor mais desatento. Sem dúvida que Derrida o faz de modo provocatório; o uso polissêmico da palavra ‘escrita’ (que ora significa, nos textos derridianos, a escrita propriamente dita, ora a arqui-escrita ou escrita originária) não deve ser entendido como brotando de uma falta de rigor por parte de Derrida; antes, tal uso denota uma vontade explícita de, antes de mais, inverter a dicotomia voz/escrita, obrigando o leitor a tomar, momentaneamente, a escrita (em todas as suas características) como primordial e, depois, denota o modo como Derrida força os limites dos conceitos de modo a fazê-los significar algo que, tradicionalmente, não se entende que eles signifiquem. Nesse sentido, Derrida brinca com os conceitos que herda da metafísica ocidental, virando-os contra ela, obrigando o leitor a colocar sempre em

¹⁰⁴ Bradley, 2008, p. 54.

xeque os seus entendimentos tradicionais, de modo a pausar e reavaliar toda a herança ocidental. Ora, a arqui-escrita surge, assim, enquanto um dos vários indecíveis avançados por Derrida: enquanto indecível, a arqui-escrita foge à determinação binária da metafísica ocidental; ela não se configura nem fala nem escrita, nem significado nem significante, mas constitui a possibilidade de ambos os termos desses pares. Como tinha já referido no capítulo precedente, os indecíveis constituem a parte criativa e disruptiva da desconstrução, uma vez que promovem a resistência à lógica binária, não se deixando nunca compreender dentro dela, mas contrariando-a. Não sendo nem isto nem aquilo, os indecíveis são o 'entre' (isto e aquilo); permanecem num espaço que não se abre à conceptualização e, por isso, não se abre à violência metafísica da hierarquização dos binários.

Desta feita, ao introduzir a noção de escrita originária, Derrida promove uma reflexão e desconstrução da própria noção de origem. Na verdade, ao tomar a tese da arbitrariedade do signo e ao derivar dela as conclusões acerca da inexistência de uma presença plena e absoluta do significado, Derrida contraria a própria noção de origem: não existe qualquer centro dador de significado; a própria arqui-escrita não é uma origem, no sentido tradicional, na medida em que tudo é sempre escrita, nunca deixa de ser escrita, ou por outras palavras, tudo é sempre e irremediavelmente signo de um signo (de um signo, de um signo, ...) ¹⁰⁵. A possibilidade de origem ou de princípio esfuma-se. Esse constitui-se, de resto, no projeto derridiano: descentralizar a filosofia; deslocar o centro, substituindo-o constantemente, impedindo que esse movimento cesse de modo a não permitir que se instaurem hierarquias fundadas no centro que se toma como *telos*. De resto, mais uma vez se torna claro o uso provocatório (quase abusivo, segundo a lógica tradicional) das palavras por parte de Derrida: a escrita originária é tudo menos origem; é origem somente no sentido em que estilhaça com a

¹⁰⁵ Assim, entender a arqui-escrita enquanto condição não só linguística mas ontológica auxilia à compreensão plena da afirmação "il n'y a pas de hors-texte": não existe qualquer experiência extralinguística; toda a 'origem' da experiência e do pensamento é já uma experiência linguística, porquanto o modo humano de aceder à realidade é constituído pela conceptualização; mais, todo o signo (tanto o significado quanto o significante) referem sempre outro signo (outro significado e outro significante), impossibilitando a existência de uma origem independente dessa lógica, chamo-lhe, remissiva.

possibilidade de uma origem que não seja já em si mesma uma estrutura de diferenças e relações. De outra maneira: a única origem possível para o significado é a inexistência de uma origem pura, indiferenciada, plenamente presente.

Ora, se qualquer signo somente aufere o seu significado a partir dos outros signos, então cada signo acarreta em si os outros signos. Nesse caso, o próprio conceito de signo — que se desdobra em significado e significante — perde já a sua pertinência. De modo a substituir ‘signo’ (que, como disse anteriormente, não é neutro, dada a carga metafísica que detém) Derrida propõe que se fale, antes, em rastro (*trace*): essa é a base para a compreensão da noção de arqui-escrita. Se todo o signo é signo de um signo, todo o signo é marcado (rastreado) por todos os outros signos que com ele se relacionam. O rastro vem, assim, vincar as consequências do princípio da diferença enquanto origem do valor linguístico em Saussure que, de resto, afirma “o que há de ideia ou de matéria fônica num signo importa menos do que aquilo que existe em volta dele, nos outros signos”¹⁰⁶: sendo o signo imotivado (ou arbitrário), em si é anunciado¹⁰⁷ o outro; essa relação com o outro está manifestamente presente na noção de rastro. Veja-se a definição da palavra *trace*: segundo o dicionário¹⁰⁸ francês, *trace* significa: marca, pegada deixada pela passagem de um animal, de um ser humano ou de um veículo (*marque, empreinte laissée par le passage d’un animal, d’un humain ou d’un véhicule*); marca remanescente de uma coisa ou de um evento passado (*marque qui reste d’une chose, d’un événement passé*). Um dos seus sinónimos é rastro (*traînée*), cujo significado é: marca (rastro) deixada no solo ou no espaço por uma coisa em movimento (*trace laissée sur le sol ou dans l’espace par une chose en mouvement*). Entretanto, creio ter-se já tornado evidente que a escolha das palavras por parte de Derrida nada tem de acidental ou arbitrário. Derrida escolhe a palavra *trace*, pois, parece-me, ela se interliga linguisticamente tanto com a materialidade (ela é a marca ou pegada no espaço de uma passagem), quanto com a relação espaço-tempo (ela significa a marca de uma coisa ou de um evento que passou; marca deixada no solo ou no espaço

¹⁰⁶ Saussure, 1992, p. 202.

¹⁰⁷ Derrida, 1977, p. 47.

¹⁰⁸ Linternaute.fr.

por algo em movimento); além disso, é bom notar que o rastro se refere, também, às marcas deixadas no solo tanto pelos seres humanos quanto pelos animais, marcas essas que permitem ao observador saber que um outro por ali passou. Nada disto é, repito, accidental. Enquanto que na tradição metafísica ocidental todo o significado, por via do uso do termo 'signo', se relacionava com uma entidade supra-material (fosse Deus, ou o significado transcendental presente ao sujeito que fala, o garante e a origem do significado de todo o signo), na filosofia derridiana o significado constitui-se pelo rastro, pela marca física da passagem que se demora de um outro.

Na medida em que a arqui-escrita implica a relação diferencial entre os signos, a partir da qual é possível auferir o significado, o rastro, enquanto marca da diferença, surge nessa relação como simultaneamente presença e ausência: a diferença está presente em todo o signo, caso contrário este não daria identidade, contudo está ausente, na medida em que é impossível de conceptualizar; ou seja, a diferença não se ouve nem se lê¹⁰⁹, mas existe não existindo. Aquilo que ela produz são efeitos e esses efeitos são, eles mesmos, mais diferenças. É impossível que se apodere da diferença, sendo somente possível que se sintam os seus efeitos. Mais, o rastro foge (tal como, de resto, todos os indecíveis o fazem) das oposições binárias e possibilita a conceptualização da diferença sem se apoiar em dicotomias. Se pela metafísica ocidental toda a diferença é uma relação que se estabelece entre duas identidades autorreferenciadas, cujo sentido é plenamente presente, pela noção de arqui-escrita todo o signo é rastro, no sentido em que detém em si a marca do outro, fazendo com que a sua identidade e o seu sentido sejam constituídos pela diferença. A diferença precede qualquer identidade, constituindo-a; toda a identidade não é senão o efeito da relação diferencial. Por outras palavras, toda a identidade é marcada (constituída) pelo

¹⁰⁹ A diferença entre 'm' e 'n' — que é aquilo que permite que tanto 'm' e 'n' detenham a sua identidade — é inaudível e ilegível. Assim como a diferença entre 'gato' e 'cão' não se ouve, não se lê e não se compreende enquanto conceito: pode-se dizer que 'gato' é 'não-cão' e vice-versa, ou é 'animal mamífero carnívoro' (note-se que 'animal', 'mamífero' e 'carnívoro' apenas são compreensíveis pois distinguem-se entre si e distinguem-se de 'gato' e, claro, remetem infinitamente para outros signos) sem que se conceptualize a diferença em si.

aquilo que não é. Sendo assim, o rastro constitui-se a origem não-originária¹¹⁰ do sentido.

Assim sendo, o signo como rastro não permite a presença do sentido de um qualquer termo, na medida em que qualquer palavra ao relacionar-se com as outras palavras vê o seu sentido sempre adiado: mais uma vez, pense-se no exemplo do dicionário e em como o sujeito é sempre redirecionado para outras palavras, jamais chegando a um significado absolutamente presente, ou seja, jamais cessando esse redirecionamento. O significado nunca é preenchido porque se refere sempre a outros significados; assim, o rastro simula presença, sem que esta alguma vez se dê. Desta feita, o rastro acarreta em si o entrelaçamento das dimensões do espaço e do tempo: cada termo relaciona-se com, e relaciona-se a partir de, todos os outros diferentes termos que se encontram (especialmente) no mesmo sistema linguístico; a par disto, o sentido (absolutamente presente) de cada termo é sempre adiado a partir da referência a esses outros termos. Dá-se uma diferenciação espacial aquando de um adiamento temporal no processo de significação entendido como arqui-escrita e rastro; esse processo de significação, porquanto implica um entrelaçar do espaço e do tempo, é designado por *différance*.

Dito isto, a possibilidade da conceptualização e, portanto, da realidade enquanto acessível somente pela conceptualização, reside nesse jogo (*jeu*) da espacialidade do tempo. Esse jogo é a *différance* — jogo produtor das diferenças que são, sempre, efeitos de outras diferenças. A *différance* constitui-se, então, no espaçamento e na temporização. No fundo, tanto a arqui-escrita quanto a *différance* denotam a mesma estrutura, a saber, a estrutura diferencial que possibilita todo o significado. Contudo, e tal é verdadeiro para os restantes quase-conceitos, a existência de mais do que um termo, ou seja, a pluralidade de termos, para o processo de significação permite uma compreensão mais profunda, mais complexa e mais rica do mesmo; se na arqui-escrita está já subjacente o irremediável entrelaçamento do espaço e do tempo, com o termo

¹¹⁰ Tal como a arqui-escrita, também o rastro aponta para a impossibilidade de uma origem indiferenciada e presente. O sentido surge de relações diferenciais, sendo impossível que se pare num qualquer ponto entendido como origem; tudo é mediação.

*différance*¹¹¹ Derrida fá-lo surgir de modo mais explícito (pelo menos tão explícito quanto o modo derridiano de filosofar permite). Sendo assim, mais uma vez surge imperativo que se investigue a etimologia desse estranho neologismo.

Derrida incorpora um erro ortográfico na palavra francesa *différence*, introduzindo um ‘a’. Conquanto simples, esse erro gráfico acarreta importantes consequências. Antes de mais, *différence* surge a partir do verbo francês *différer* que significa, por um lado, o ato de diferenciar ou distinguir e, por outro, o ato de adiar ou protelar. Com este termo é possível a Derrida conjugar tanto a diferença espacial necessária ao sentido, quanto o seu adiamento. Contudo, tal como disse, Derrida não emprega o termo francês já conhecido, mas introduz um ‘a’ fazendo nascer o neologismo *différance* — enquanto mais um dos indecíveis derridianos, este neologismo oferece resistência à lógica binária vigente de diversas maneiras. Veja-se, então. Primeiramente, a partir da terminação *-ance*, respeitante aos gerúndios franceses, é possível fazer notar a ambivalência do termo tanto na sua capacidade ativa quanto na sua capacidade passiva; isto é, a *différance* quer apontar tanto para o ato de produzir diferenças, quanto para a diferença que se constitui no resultado desse ato¹¹² — o movimento de significação é entendido, portanto, nessa ambivalência entre atividade e passividade, não se deixando compreender nas dicotomias logocêntricas. Além disso, essa introdução modifica a palavra somente na sua grafia, configurando-se uma mudança inaudível, mas legível; constituindo-se numa mudança puramente gráfica e inaudível, o termo *différance* vem alertar para a importância do grafema,

¹¹¹ Relembro que no capítulo precedente aludi à *différance* aquando da discussão derridiana de fenomenologia de Husserl sem, contudo, me debruçar profundamente sobre ela, visto que tal discussão teria de ser tida em contexto saussuriano, tal como acontece agora. Sendo assim, creio ser importante religar a questão husserliana com a *différance* de modo explícito, apesar de entender que esse cruzamento se encontra implícito. Ora, se o movimento da *différance* se constitui numa relação intrincada entre o espaço e o tempo e, além disto, se ela se constitui na condição de possibilidade da identidade subjetiva, então a relação — postulada por Husserl e pela metafísica da presença no geral — do ‘eu’ consigo mesmo enquanto uma relação que, primeiramente, se dá no presente e, em segundo lugar, dando-se na absoluta interioridade do sujeito, elimina o exterior, fica sem qualquer fundamento: a relação do ‘eu’ consigo mesmo é sempre temporal (então, não é puramente presente) e contaminada pelo espaço exterior (não é, portanto, puramente interior). Mais, qualquer identidade se relaciona com todas as outras identidades, na medida em que se constitui a partir delas. Nesse sentido, o ‘eu’ não é puramente ‘eu’, mas rastreado ou marcado pelo ‘outro’.

¹¹² Gutting, 2002, p. 299.

secundarizando o fonema e, por isso, invertendo a hierarquia tradicionalmente instaurada — este é, de resto, reconhecível enquanto o primeiro momento desconstrutivo. Num segundo momento, Derrida aponta (relevando, mais uma vez, a natureza indecível do termo *différance*) para a impossibilidade tanto de ler quanto de ouvir a diferença em si mesma entre *différance* e *différence*. Tal como acima expus, qualquer diferença em si é impossível de conceptualizar e de experienciar quer visualmente quer auditivamente, isto é, não há qualquer grafema ou fonema que expresse essa diferença (tal como não existe para a diferença entre ‘m’ e ‘n’, por exemplo); nesse sentido, a diferença introduzida pela *différance* não cai nem do lado da escrita nem do lado da fala, situando-se entre ambos. Em terceiro lugar, foge igualmente do binário inteligível/sensível: é claro que não se constitui da ordem da sensibilidade, uma vez que não é perceptível nem pela audição nem pela visão, todavia também não se constitui da ordem da inteligibilidade, dado que a palavra inteligibilidade é sempre associada ao ato de entender ou compreender que se interliga irremediavelmente à sensibilidade¹¹³, quanto mais não seja na medida em que usualmente o sujeito entende ou compreende (o sentido de) algo que lê ou ouve. Assim sendo, a *différance* não se deixa enclausurar no logocentrismo, resistindo às oposições binárias, isto é, não resolve as dicotomias qual dialética hegeliana, não permitindo, igualmente, a instauração de hierarquias; para além de lhes resistir, a *différance* transporta-as¹¹⁴ no seu movimento, visto ser a sua condição de possibilidade, a condição de possibilidade de todo o sentido.

É manifesto, portanto, que a *différance* se configura extremamente complexa, porquanto qualquer discurso a seu respeito tende a deixar escapar o seu verdadeiro sentido. A propósito disso, cabe aqui uma anotação acerca do modo escolhido por Derrida para dissertar sobre este indecível; modo esse que, creio, é elucidativo do peculiar modo de filosofar derridiano e que o torna tão interessantemente *sui generis*. O ensaio ‘Différance’, em que Derrida discute o quase-conceito que o intitula, constitui-

¹¹³ Derrida refere a afiliação entre inteligibilidade e o termo grego *theorein* (teoria) que significa ‘ver’ e o termo francês *entendement* (entendimento) que advém de *entendre* e que significa ‘ouvir’ (Derrida, 1982, p. 5).

¹¹⁴ Derrida, 1982, p. 5.

se um texto originalmente apresentado oralmente em conferência. O facto das palavras *différance* e *différence* não se diferenciarem pela pronúncia obrigou Derrida a chamar à atenção, diversas vezes, para os momentos em que empregava o seu neologismo em vez da palavra já conhecida dos franceses. Não há como negar que a escolha de apresentar este texto em colóquio foi propositada, em jeito jocoso que caracteriza Derrida: o próprio filósofo que acusa a voz de auferir um papel privilegiado na filosofia ocidental, vem mostrar em primeira mão como ela mesma, a voz, falha profundamente em transmitir o verdadeiro significado intencionado por ele, Derrida, uma vez que a mudança gráfica, presente na *différance*, não se ouve. Neste sentido, Derrida personifica e interpreta, qual ator, o seu próprio empreendimento filosófico: utiliza o discurso falado para mostrar como ele falha no seu propósito essencial que é, claro, transmitir o significado intencionado por aquele que fala.

Retomando, para finalizar, a discussão do termo *différance*. O signo, tradicionalmente, é concebido em termos da *différance*, sem que tal seja reconhecido. Isto é: todo o signo é concebido como a representação de algo que está ausente, encontrando-se já nesse entendimento tradicional a noção de signo enquanto presença adiada. Todavia, a metafísica ocidental entende o uso do signo enquanto secundário e provisório¹¹⁵: constitui-se secundário na medida em que todo o signo deriva de uma presença originária doadora de sentido; constitui-se provisório pois o signo visa sempre mediar essa presença, que não somente se configura a origem, mas constitui-se no *telos*, na finalidade para onde se encaminha o signo. Por outras palavras, o signo é secundário, pois não sendo presença deriva de uma presença originária, e, por seu turno, é provisório já que se entende ser possível veicular o signo até se chegar a um momento independente do signo em que se aceda ao sentido enquanto absolutamente presente. O empreendimento derridiano, então, questiona o carácter secundário e provisório entendido como exclusivo do signo, de modo a mostrar como tudo é, afinal, (tal qual o) signo, ou seja, tudo é mediação, diferença e adiamento. Assim, é mais pertinente falar

¹¹⁵ Derrida, 1982, p. 9.

em *différance* originária porquanto se exclui a possibilidade de existência de uma presença originária.

Porém, tenha-se atenção à noção de *différance* originária como, de resto, deve acontecer com os restantes quase-conceitos que se dizem originários: a *différance* apresenta-se enquanto condição de possibilidade de qualquer sentido e, por isso, do ser-se presente, sem nunca se admitir enquanto origem. Afinal, rejeitar o caráter secundário e provisório do signo, mostrando como se constitui impossível falar de algo que não seja já e sempre mediado pelo próprio signo, resulta na compreensão de que não existe representação da presença enquanto tal, na medida em que a presença é sempre adiada, sendo impossível que se constitua na origem e no *telos* da linguagem e resulta, também, no questionamento de toda a metafísica ocidental assente no conceito de presença¹¹⁶. Este movimento de significação não pode ser considerado, então, uma origem, um princípio, precisamente porque a introdução da *différance* visa questionar e problematizar a existência de uma origem, isto é, a existência de um princípio fundador que governa (orientando) a partir de fora, estabelecendo regras. Na verdade, conquanto Derrida rejeita qualquer significado transcendental, não cabe no seu enquadramento teórico uma qualquer noção de fundamento fixo, pré-estabelecido, seguro e independente da linguagem. Penso que a própria associação da *différance* a um movimento veicula perfeitamente o entendimento não-originário deste termo: enquanto movimento de significação, a *différance* encontra-se sempre em movimento, sem nunca ter começado, porquanto não se concebe — tal como ficou explícito com a noção de arqui-escrita e rastro — a existência de um termo inicial onde não se dê já a constituição de sentido pelo outro, ou seja, pela remissão a tudo o que não é o próprio termo, de modo a que este surja. É nesse sentido que a *différance* se pode melhor entender enquanto jogo¹¹⁷ (*jeu*), pois, não detendo qualquer finalidade pré-definida, ela se configura num empreendimento lúdico e errante ‘por entre’ as rígidas dicotomias

¹¹⁶ Derrida, 1982, p. 10.

¹¹⁷ Creio que se pode mais perfeitamente entender *jeu*, neste contexto, como brincadeira — aludindo aqui ao caráter lúdico de *jeu* em Derrida —, ao invés de se entender estritamente como jogo, pois não se quer introduzir no entendimento de *différance* a noção de regra pré-estabelecida inerente aos jogos.

metafísicas; a única orientação, dentro do movimento de significação entendido como tal, surge a partir de dentro, ou seja, surge aquando dos passos livremente dados dentro desse jogo e, por seu turno, esses passos não visam nunca um *telos*, sendo interminável. Não sendo originária¹¹⁸, não se encaixando na dicotomia presença/ausência, e não detendo qualquer *telos*, a *différance* pode ser entendida como rastro¹¹⁹: tal como a *différance*, também o rastro se estende infinitamente no passado e no futuro¹²⁰, nunca começando e nunca terminando (*[il est] toujours déjà-là*). De resto, a *différance* constitui-se na teoria saussuriana da arbitrariedade do signo, e consequente natureza diferencial (lembro que Saussure asserta que na língua apenas existem diferenças sem termos positivos), levada às suas últimas consequências, sem comprometimentos com a tradição metafísica ocidental.

Posto isto, como até agora tentei evidenciar, sempre que Derrida introduz a noção de origem na sua teoria, fá-lo somente para lhe retirar todo o sentido tradicional de origem, falando em origem não-originária. A explicação para a sua resistência quanto a qualquer origem penso ter sido já suficientemente discutida; contudo, é importante

¹¹⁸ Diz Derrida a respeito da *différance* enquanto origem não-originária: “O que se escreve como *différance* será, então, o movimento lúdico que ‘produz’ — por meio de algo que não se constitui simplesmente uma atividade — estas diferenças, estes efeitos de diferença. Isto não significa que a diferença que produz diferenças seja de alguma forma anterior a elas, num presente simples e inalterado — in-diferente. A *différance* é a origem não-plena, não-simples, estruturada e diferenciada das diferenças. Assim, o nome ‘origem’ já não lhe é mais adequado.” (“What is written as *différance*, then, will be the playing movement that ‘produces’ – by means of something that is not simply an activity – these differences, these effects of difference. This does not mean that the difference that produces differences is somehow before them, in a simple and unmodified – in-different – present. *Différance* is the non-full, non-simple, structured and differentiating origin of differences. Thus, the name ‘origin’ no longer suits it.”) (Derrida, 1982, p. 11).

¹¹⁹ Penso que a partir desta afirmação se manifesta claramente o profundo entrelaçamento entre os indecíveis derridianos; entrelaçamento esse que procurei problematizar no início deste capítulo, preparando já o leitor para a impossibilidade de apresentar e explicar os termos derridianos sem recorrer a todos eles e a cada um deles em ordens quase contraditórias. Senão, veja-se: tanto é possível compreender o rastro como o signo derridiano a partir do movimento de significação da *différance* (se todo o significado surge da diferença e do adiamento, então o signo é rastro na medida em que detém nele a diferença de todos os outros signos e a ausência do sentido a partir da remissão interminável a todos os outros signos), como é igualmente possível, tal como afirméi no final deste parágrafo, entender a *différance* como sendo, ela mesma, rastro (tal como o rastro se constitui na presença da ausência — todos os signos que estão ausentes encontram-se, de certo modo, presentes no signo rastreado por eles — e na ausência da presença — o sentido não se encontra presente, mas ausente, e é sempre adiado — também a *différance* é marca espaço-temporal que simultaneamente alude à ausência por via do adiamento e à presença das diferenças, não sendo portanto nem ausência nem presença).

¹²⁰ Bradley, 2008, p. 74.

perceber aquilo que rege e permeia o pensamento não-originário de Derrida, permitindo o surgimento de quase-conceitos como o rastro, a *différance* e a arqui-escrita, e que se opõe à lógica da identidade que opera dentro da metafísica ocidental, a saber, a lógica da complementaridade. Conquanto o conceito de suplemento surge a partir da leitura derridiana dos textos de Rousseau, não me poderei debruçar sobre essa (extensa) discussão. Contudo, penso ser importante aludir, com tanta profundidade quanto possível, ao duplo sentido de 'suplemento' que Derrida descobre em Rousseau e que permite ao primeiro avançar na sua desconstrução do logocentrismo.

Assim sendo, a complementaridade surge, em Derrida, enquanto a própria estrutura da linguagem e da realidade como *différance*, isto é, uma diferenciação e um adiamento: nesse sentido, a lógica da complementaridade creio poder bem ser entendida como lógica da diferença ou da mediação. É, portanto, a partir da inexistência de uma origem, de um significado transcendental, que se mostra possível o movimento da complementaridade, isto é, o movimento das substituições. Ora, antes de mais, o ato de suplementar (*suppléer*) significa, em francês, tanto adicionar quanto suplantar ou substituir¹²¹ — ou seja, o conceito de suplemento carrega em si dois sentidos bastante diferentes, sendo que um suplemento se pode configurar num extra, algo inessencial, como se pode configurar numa adição essencial que colmata uma falha na entidade à qual se o adiciona. O facto de Derrida descobrir este duplo sentido resulta num significativo passo em direção à desconstrução da metafísica ocidental visto que, tal como o próprio o aponta, a tradição sempre tem tomado o suplemento somente enquanto algo de inessencial, acessório, prescindível. Assim é o caso de todo o discurso ocidental acerca da escrita; viu-se que tal acontece com Husserl, com Platão e com Saussure, ao longo destes capítulos, de modo mais ou menos explícito: a escrita é percecionada enquanto algo secundário, algo que se pode acrescentar à manifestação da linguagem, mas que não acrescenta nada de valioso, visto que a voz enquanto expressão do sentido o faz de modo exímio e completo; o mesmo entendimento de

¹²¹ Derrida discute momentos específicos em que Rousseau veicula inadvertidamente ambos os significados (em discussões relativas à natureza e à cultura, à voz e à escrita entre outras) na segunda parte da *Gramatologia*.

suplemento pode ser encontrado na discussão platónica¹²² das ideias, porquanto estas se constituem perfeitas, portanto completas, sendo que o mundo material se constitui imperfeito, não podendo acrescentar nada ao mundo formal; ou, ainda, atentando no binário alma/corpo, vê-se a mesma aplicação do conceito de suplemento enquanto inessencial ser utilizado, na medida em que a alma por si mesma existe plenamente e não necessita do corpo (afinal, morrendo o corpo, a alma persiste), enquanto que o corpo, na sua condição de mero suplemento, não acrescentando nada à alma, necessita ele próprio desse sopro vital para deter vida. No fundo, todo o termo menorizado pela metafísica ocidental é considerado o suplemento do termo elevado; o facto de serem perccionados enquanto suplementos leva os termos menorizados a serem considerados supérfluos, desnecessários, secundários, insignificantes e extrínsecos àquele termo cuja importância se verifica nas suas supostas completude e autossuficiência.

Por seu turno, Derrida, ao entender o duplo sentido de suplemento argumenta que, na verdade, todo o suplemento se constitui essencial, dado que a sua adição a uma qualquer entidade visa preencher uma lacuna, mostrando como a entidade suplementada — na tradição perccionada como completa, preenchida, perfeita — é essencialmente incompleta; há uma lacuna originária. Um caso manifesto encontra-se neste capítulo: quando mostrei como Saussure simultaneamente secundariza a escrita¹²³ enquanto a toma como essencial para mostrar como o sistema fonético funciona, vê-se o sentido de suplemento em ação; naquele gesto, Saussure além de se contradizer, acedeu a que o sistema escrito suplantasse o sistema fonético, dado que estabeleceu as características deste a partir das características do sistema escrito.

Dito isto, o suplemento não pode ser considerado enquanto uma adição acidental e supérflua, mas enquanto algo que está já na identidade a partir da

¹²² Gutting, 2002, p. 302.

¹²³ O mesmo se dá em Rousseau, quando este afirma que a linguagem é essencialmente falada, sendo que a escrita se configura somente um suplemento que visa destruir a presença inerente ao discurso falado; contudo, o filósofo contradiz-se por exemplo quando, ao escrever os seus diários para publicação, assume a importância da escrita para que ele próprio se mostre tal como é na sua ausência — portanto, para que se torne presente na sua ausência — aos leitores dos mesmos. Cf. a segunda parte da *Gramatologia*.

necessidade exigida pela sua lacuna originária. Assim se pode falar da lógica da complementaridade, que vem substituir a lógica da identidade e da não-contradição em Derrida: enquanto que uma identidade, pela lógica da identidade e da não-contradição, se vê preenchida por si própria, enquanto autorreferenciada e autossuficiente, impossibilitando a presença do seu contrário na sua identidade, a lógica da complementaridade vem mostrar como toda a identidade é constituída por aquilo que é tradicionalmente considerado secundário ou derivativo e que difere da identidade a ser suplementada. Assim torna-se claro que a lógica da complementaridade esteve sempre em ação aquando da explicação da desconstrução dos binários hierarquizados da tradição e da teoria da significação derridiana, na medida em que aquilo que subjaz ao empreendimento de Derrida é, precisamente, que todo o sentido advém de uma inesgotável e infinita complementaridade: todo o signo é signo do signo (que é signo do signo, ...), dado que toda a identidade se encontra marcada pelo outro, de modo a constituir-se. A diferença faz parte da identidade, não sendo suplementar no sentido tradicional, mas configurando-se numa adição vinda do exterior que completa uma lacuna originária interior, a saber, a lacuna que brota de qualquer identidade que se quer entender independente de todas as outras (diferentes) identidades.

Sumariando, segundo Derrida a arqui-escrita é condição de possibilidade tanto da escrita propriamente dita, como do discurso falado (e, de resto, do pensamento que permite a conceptualização de tudo o que existe); a constituição do significado entende-se, agora, como sendo possível pelo movimento da *différance* que escapa ao controlo¹²⁴ do sujeito, uma vez que também a ele o constitui, não sendo a *différance*, portanto, relembro, uma atividade de um sujeito qualquer. Essa é uma importante consequência para a discussão do ser humano e do seu outro (o animal), fio condutor desta dissertação; ou seja, o sujeito encontra-se já inscrito na linguagem, no movimento de significação inerente à linguagem. Nesse sentido, não há sujeito presente a si mesmo, isto é, um sujeito pré-linguístico, porquanto a presença se constitui o efeito de um sistema de diferenças. Julgo que tal entendimento — o entendimento de que também

¹²⁴ Cauduro, 2008, p. 69.

o sujeito humano, aquele que, principalmente com a época moderna, se autointitulou dono e senhor de si mesmo e de tudo aquilo que existe, se vê agora ‘presa’ de um movimento de significação e, por consequência, vê a sua própria identidade ser imiscuída na diferença, no outro que sempre quis excluir — auferir um papel importante para o projeto de desconstrução da concepção de ser humano herdada da tradição e que reverbera na concepção de animal que ainda hoje se carrega e condiciona a relação ética entre o ser humano e o animal.

Assim sendo, e antevendo os próximos capítulos — onde me debruçarei sobre a desconstrução da concepção tradicional do sujeito humano (a partir dos indecíveis explorados neste capítulo) e da relação ética entre ser humano e animal —, anoto desde já que a relevância da discussão metafísico-linguística, até agora realizada, para a questão do animal na filosofia ocidental reside no facto de no discurso metafísico da presença se postularem termos positivos, autorreferenciados, que detêm um valor axiológico positivo (Ser Humano, Razão, Voz etc.) e, por outro lado, estabelece-se a existência de termos que se definem, que auferem sentido, a partir dos primeiros, mas sempre somente enquanto negações desses: [animal (não-ser humano), sensibilidade (não-razão), escrita (não-voz)]¹²⁵. A secundarização lógica desses conceitos reflete, também, uma secundarização axiológica. Nesse sentido é que se me constitui de maior relevância discutir a metafísica logocêntrica para posteriormente me dedicar à discussão da possibilidade de uma relação ética entre os seres humanos e os animais, pois sem que este trabalho crítico prévio seja empreendido apenas se estará a tentar construir um ‘abrigo’ ético para o animal no epicentro de um discurso metafísico agreste quanto ao mesmo que irá, sempre, subjugar-lo: isto é, se não se atentar ao modo como funciona a lógica conceptual que se herdou da tradição, não se estará alerta ao seu *modus operandi* e não será possível contorná-la, de modo a instaurar um outro modo de pensar, a partir de um novo modo de conceptualizar o — e de interagir no — mundo.

¹²⁵ Coelho, 2013, pp. 158-160.

3. Nós, quem? Críticas ao Sujeito Carno-Falo-Logocêntrico e ao *Dasein*, e a Singularidade em Derrida

... a relação de auto-identidade é sempre uma relação de violência com o outro; de modo que as noções de propriedade, apropriação e auto-presença, tão centrais à metafísica logocêntrica, são essencialmente dependentes de uma relação oposicional com a alteridade. Neste sentido, a identidade pressupõe alteridade.

J. Derrida¹²⁶

Até aqui quis vincar dois pontos importantes do projeto derridiano: primeiro, que a desconstrução pretende descentralizar a filosofia e, segundo, que a produção de sentido ocorre sem intervenção de um agente. A partir disto pode parecer que não existe, na filosofia de Derrida, lugar para o sujeito; contudo, tal não acontece. Na verdade, Derrida não procura propriamente eliminar o sujeito, mas entende ser necessário recolocá-lo na filosofia, conceptualizando-o de um modo diferente daquela que é a conceptualização inerente à tradição da metafísica da presença — com isso, contudo, tal como aconteceu com o conceito de signo, torna-se imperativo tomar outro termo que não carregue em si a tradição logocêntrica. Neste capítulo irei, portanto, debruçar-me sobre o sujeito (sempre, até aqui, antropocêntrico) conforme é entendido pelo logocentrismo — estendendo a discussão até aqui tecida — e mostrarei como o conceito tradicional de subjetividade é inelutavelmente antropocêntrico. Por seu turno, pretendo mostrar como o projeto derridiano até aqui exposto permite o surgimento de um outro sujeito, que se demarca do sujeito logocêntrico — já não auto-presente, nem auto-idêntico, nem autónomo — mas cindido e constituído pela alteridade,

¹²⁶ “... the rapport of self-identity is itself always a rapport of violence with the other; so that the notions of property, appropriation and self-presence, so central to logocentric metaphysics, are essentially dependent on an oppositional relation with otherness. In this sense, identity presupposes alterity.” (Kearney, 1984, p. 117).

configurando-se abertura e, por isso, indeterminado. Derrida toma, por isso, uma nova noção, distinta da noção de subjetividade, a saber, a singularidade que se mostra apta a orientar um pensamento verdadeiramente anti-anthropocêntrico e não violento para com a identidade inapropriável de cada indivíduo. As consequências éticas deste novo entendimento do sujeito (agora como singularidade) serão discutidas com maior atenção no capítulo seguinte, nomeadamente no que concerne à possibilidade de uma verdadeira relação ética com o absolutamente outro do ser humano, o animal. Ainda na esteira desta discussão acerca do sujeito, irei tomar o *Dasein* heideggeriano como exemplo de uma simultânea tentativa de se demarcar das filosofias do sujeito e de um expressivo reforço do antropocentrismo: a desconstrução derridiana de Heidegger mostrar-se-á útil para compreender como o limite abissal, estabelecido por Heidegger, entre ser humano e animal é, na verdade, infundado.

Ora, discutir o ser humano, o sujeito humano, em contexto derridiano acarreta já uma discussão acerca do outro animal, na medida em que a narrativa definidora do ser humano, do que é próprio do ser humano, aufere a sua possibilidade a partir do delineamento de uma fronteira entre o ser humano e o animal — de resto, toda a tentativa de definir identidades fechadas em si mesmas acarreta em si a exclusão daquele que se configura, por consequência, o outro dessa identidade. Tal como afirma Derrida, na obra *Gramatologia*:

O homem só se *denomina* homem ao desenhar limites excluindo o seu outro do jogo da suplementaridade: a pureza da natureza, da animalidade, da primitividade, da infância, da loucura, da divindade. O aproximar-se desses limites é simultaneamente temido, como ameaça de morte, e desejado, como acesso à vida sem [*différance*]. A história do homem *denominando*-se homem é a articulação de *todos* estes limites entre si.¹²⁷

¹²⁷ Derrida, 1973, p. 298.

Antes de entrar efetivamente na discussão, acrescento uma nota relativamente ao uso constante e destacado, por parte do filósofo, do termo ‘chama-se a si mesmo’: quando, ao longo da história do pensamento, se tem definido o ser humano, predicando-o de racional, linguístico, social e político (entre muitos outros), aquilo que na verdade se dá — e é esse o ponto de Derrida — é uma construção por parte do ser humano da sua própria história¹²⁸; isto é, assim como Derrida o entende, o ser humano é um animal autobiográfico, no sentido em que se considera capaz de estabelecer a sua própria história, autopredicar-se, e, concomitantemente, estabelecer a história do outro, daquele que fica à margem dos conceitos que predicam o ser humano e que se vê remetido para uma condição ético-ontológica inferior, apesar de deter um papel de suma importância para o próprio sujeito que dele necessita para criar contrastes metafísicos, de modo a que surja ‘o sujeito humano’ enquanto tal, isto é, ‘o próprio do ser humano’. A história biográfica do ser humano é assim marcada por um limite — entre ele mesmo e o outro animal — o que levará Derrida a avançar a noção de *limitrophie* (limitrofia), no sentido de complicar e multiplicar esse único limite, aquando da discussão ética sobre os animais; de resto, tratarei esse assunto no próximo capítulo. No fundo, neste excerto Derrida anuncia claramente aquilo que ele entende ser a grande problemática do sujeito: o sujeito humano é construído, é fabulado¹²⁹, sob uma demanda de drástica delimitação entre o (que é próprio do) ser humano e o outro animal, de modo a que o primeiro se preserve enquanto o ente dominador e privilegiado — o próprio projeto moderno pode ser entendido como visando a justificação do ser humano enquanto sujeito que conhece, que domina a natureza e os outros animais (estes entendidos como não-sujeitos, ou seja, como objetos); essa justificação detém, claro, os seus alicerces nos discursos da metafísica da presença. Contudo, essa construção advém de uma tentativa, por parte de um ente que se entende ‘senhor’¹³⁰

¹²⁸ “...uma história na qual o ‘sujeito’ é, no essencial, retratado na figura do sujeito da (...) autoenunciação e da representação, do domínio de si, da adequação de si a si, consciência, liberdade, responsabilidade e vontade, centro e origem e de si e do mundo.” (Bernardo, 2015, pp. 592/593).

¹²⁹ “The subject is a fable”. (Derrida, 1991, p. 102).

¹³⁰ Afinal, é o ser humano que cria ou delinea esses limites; cria-se, assim, uma certa legitimação para o sentimento humano de domínio. Neste sentido, a desconstrução desses limites abissais que permeiam a filosofia ocidental torna-se imprescindível.

do(s) limite(s)', de repressão de termos metafísicos que se entendem estar do lado a ser secundarizado, tentando ocultar, assim, o processo da *différance* que produz o próprio sujeito. Torna-se, assim, claro que a discussão derridiana acerca do sujeito é profundamente ética; isto é, não existe primado ontológico-epistemológico aquando da configuração do sujeito, mas o sujeito é sempre já marcado pela alteridade, configurando-se abertura (o que, de resto, será profundamente discutido ao longo destes dois últimos capítulos). Então, discutir o sujeito em Derrida é já, em certa medida, discutir ética e a relação com o outro.

Surge, assim, neste capítulo, a grande questão do sujeito e suas delimitações: afinal, como conceptualizar o sujeito após (1) a desconstrução derridiana da noção de auto-presença em Husserl, (2) as consequências da linguística de Saussure, e (3) a introdução dos quase-conceitos derridianos? Para dar resposta a esta pergunta pretendo, antes de mais, seguir o percurso até aqui trilhado de modo a desaguar numa conceção derridiana de sujeito, a partir das implicações dos anteriores capítulos; num momento posterior, irei problematizar, com Derrida, a noção de sujeito tal como é herdada da metafísica ocidental — sujeito entendido como carno-falo-logocêntrico — e introduzir a reflexão derridiana acerca da noção de singularidade; finalmente, irei acercar-me do *Dasein*, dado que é no seio filosófico heideggeriano que se encontra uma discussão acerca do ser humano que se pretende anti-humanista — o que poder-se-ia traduzir num avanço filosófico importante para a relação entre o ser humano e todos os outros seres — mas que permanece, tal como mostrarei, profundamente antropocêntrica ou até super-humanista¹³¹, movendo-se ainda dentro da lógica oposicional do logocentrismo: a desconstrução derridiana do *Dasein* mostrará, contudo, como a divisão ou o limite abissal que Heidegger estabelece entre o ser humano *Dasein* e o animal não tem fundamento.

Sem pretender aludir ao sujeito enquanto conceito uno, homogêneo e unificante de todas as teorias filosóficas da subjetividade, o sujeito que Derrida pretende

¹³¹ Tal como terei oportunidade de mostrar, Heidegger critica os discursos humanistas por eles não colocarem o ser humano — na sua condição e dignidade — “numa posição suficientemente alta” (Heidegger, 1973, p. 66).

reconceptualizar detém, contudo, contornos que se encontram mais ou menos universalmente ao longo da filosofia logocêntrica. Este é o sujeito que se entende autoafetar, sendo absolutamente presente a si próprio, fechando-se na sua identidade enquanto autorreferenciada. É o sujeito que aufere, a partir dessa identidade, a soberania epistémica do *cogito*, que funda todo o conhecimento. É, igualmente, o sujeito que se autodomina, ou domina as paixões, legislando a sua conduta conforme dita a razão, secundarizando a sensibilidade. Assim sendo, desconstruir o sujeito logocêntrico implica dois movimentos que, de resto, estão patentes nos dois capítulos precedentes, a saber: primeiramente, há que desconstruir a noção de presença do sujeito a si — no primeiro capítulo encontra-se manifesta a desconstrução derridiana da autoafeção do sujeito no tempo presente, e de uma interioridade não contaminada pelo exterior, em Husserl — e, em segundo lugar, há que desconstruir a noção de identidade autorreferenciada, idêntica a si e fechada em si mesma — tal encontra-se no segundo capítulo, aquando da discussão da linguística de Saussure.

A partir disto, surgem os quase-conceitos derridianos que contam uma nova e diferente história do conceito 'sujeito'. Com a *différance* compreende-se o sujeito enquanto inscrito na linguagem ou, por outras palavras, enquanto produzido pela linguagem: não existe nada fora do texto, ou seja, todos os conceitos se inserem nessa trama textual, nessa trama da arqui-escrita, e por isso constituem-se significantes de outros significantes, *ad infinitum*. Nenhum conceito, nem mesmo o conceito de sujeito, se a-presenta, é presente, uma vez que a própria presença se configura num efeito (diria, ilusório, pois a presença é sempre protelada) do processo de significação: “Uma identidade nunca é dada, recebida ou alcançada, não, apenas existe o processo interminável, indefinidamente fantasmático¹³², da identificação”¹³³, isto é, toda a identidade é protelada, no movimento da *différance*, permanecendo assombrada (rastreada, marcada) pelo outro que a constitui. Enquanto não é presente, o sujeito não

¹³² A certa altura na sua obra, Derrida alia à noção de rastro a noção de fantasma, falando de *hantologie* (uma ontologia fantasmática, portanto um estudo daquilo que é somente enquanto marcado, ou assombrado, pela alteridade ausente que deixa um rastro, constituindo, toda a identidade enquanto diferenciada) em vez de *ontologie* (ontologia, o estudo daquilo que é, que se a-presenta).

¹³³ Derrida, 2001, p. 43.

é auto-transparente, não se autoafeta, uma vez que, tal como Derrida estabelece a partir de Saussure, o meio disponível ao sujeito para se compreender a si, à sua experiência no mundo e aos outros, é a linguagem que, por sua vez, lhe é estrangeira¹³⁴: o sujeito não é a causa da linguagem, não a domina, e configura-se, efetivamente, um efeito dela, o que significa que o sujeito se relaciona consigo mesmo de modo heterónimo e não autónomo: “A minha língua, a única que me ouço falar e me ouço a falar, é a língua do outro. (...) Esta estrutura de alienação sem alienação... institui o fenómeno do ouvir-se-falar para querer-dizer”¹³⁵ — o fenómeno de auto-afeção (a experiência do ouvir-se-falar que em Husserl é tão importante) surge perturbado a partir da compreensão da impossibilidade de uma linguagem autorreferenciada. A noção de rastro traz consigo essa mesma compreensão: todo o conceito, e por isso também o sujeito, é rastreado ou marcado por outros conceitos, numa lógica remissiva: o sujeito é, assim, sempre diferente de si mesmo; a identidade é determinada pelo outro. Assim sendo, o sujeito é relação: não relação consigo mesmo (apropriação), mas relação com o outro (expropriação). Dito isto, com Derrida abre-se uma possibilidade sobremaneira importante para este trabalho e, creio, para o futuro da filosofia, a saber, a possibilidade da subjetividade não se configurar mais enquanto exclusivamente humana, a partir de um novo entendimento da subjetividade como uma “relação a si sem presença a si”¹³⁶ (e, lembro, a auto-presença é a pedra de toque de todas as filosofias logocêntricas)¹³⁷.

¹³⁴ Quando digo que a linguagem é estrangeira ao próprio sujeito que a veicula, faço-o pensando em passagens de Derrida como “sim, eu não tenho senão uma língua, ora ela não é minha” (Derrida, 2001, p. 15). O uso da linguagem implica sempre o uso de um sistema que escapa ao controlo, ao domínio, do sujeito e, concomitantemente, implica que o próprio sujeito e as suas experiências estejam inscritas nesse sistema textual, e sejam produzidas por ele, que está sempre contaminado pela alteridade; ou seja, de modo mais simples, o discurso autorreferenciado do ‘eu’ é um discurso impossível, porquanto não existe ‘eu’ sem ‘ele(s)’, inviabilizando que se entenda a experiência do ‘eu’ enquanto fechada em si mesma. A noção de língua estrangeira denota, assim, a impossibilidade de auto-afeção e de uma experiência indiferenciada de si mesmo.

¹³⁵ Derrida, 2001, pp. 39/40.

¹³⁶ Duque-Estrada, 2010, p. 12.

¹³⁷ Se ainda não ficou claro, expresso manifestamente então a relação íntima entre logocentrismo e antropocentrismo: sendo que o logocentrismo implica um favorecimento da presença (mais concretamente, da autopresença do sujeito), e visto que o ser humano é o único sujeito que é presente a si mesmo e a quem o ser se a-presenta, o logocentrismo configura-se, igualmente, num discurso de favorecimento — melhor, de preconceito em favor — do ser humano e, por isso, o logocentrismo é decididamente antropocêntrico.

Posto isto, interessa agora avançar em direção aos textos da chamada ‘segunda fase’ de Derrida, ou da sua fase mais manifestamente ético-política¹³⁸, onde surge uma problematização interessante da noção de sujeito herdada da metafísica ocidental, nomeadamente, uma problematização que implica a noção de sacrifício e que se interliga intimamente com o animal. Tal como anunciado no título deste capítulo, Derrida denomina o sujeito da metafísica ocidental por sujeito carno-falo-logocêntrico. Vou por partes: que o sujeito da metafísica da presença seja logocêntrico é algo que expus e discuti alongadamente até aqui; afirmar que é determinado pelo falo (*phallus*) encaminha para uma discussão acerca da dicotomia masculino/feminino, e do conceito de virilidade, que não tratarei pois implicaria estender a discussão para lá do escopo desta dissertação; por fim, e esta é uma determinação profundamente importante para o tema que tenho em mãos, o sujeito da tradição é determinado pela noção de sacrifício (carne). É preciso sacrificar o próprio sacrifício se se pretende uma nova conceção de sujeito.

Assim como mencionei no início deste capítulo, Derrida pretende re-situar o sujeito, dar-lhe outras vestes. No contexto histórico-filosófico em que Derrida o faz, na alvorada do chamado ‘pós-modernismo’, discursos críticos das filosofias do sujeito eram facilmente conjeturados enquanto discursos de liquidação do sujeito. Esse é, de resto, um tema importante abordado na entrevista de Jean-Luc Nancy a Derrida, *Eating Well, or the Calculation of the Subject*, no âmbito do livro *Who comes after the subject?*, onde são reunidos textos de vários teóricos acerca de uma nova possibilidade para o conceito de sujeito, após o surgimento de teorias críticas das filosofias do sujeito. Derrida problematiza a própria questão que dá título o livro (afinal, perguntar quem vem após o sujeito, sem um trabalho desconstrutivo prévio, parece redundar sempre numa apropriação antropocêntrica e humanista do conceito de sujeito — o ‘quem’, neste

¹³⁸ Creio ser impossível negar, apesar de tudo, que os seus textos mais antigos, ou da ‘primeira fase’, textos esses que abordei nos anteriores capítulos, detêm um tom ético importante, apesar de se debruçarem mais incisivamente sobre questões ontológicas e linguísticas — de resto, aquando da tentativa de definir ‘desconstrução’ tentei, igualmente, defender o caráter liminarmente ético e político da desconstrução, mostrando como o labor conceptual é indissociável, porquanto as visa, das suas consequências ético-políticas.

sentido, permaneceria assim enraizado numa certa descrição antropocêntrica de 'sujeito'); assim, é o próprio conceito de sujeito que necessita de ser repensado. Ainda assim, Derrida não liquida o sujeito e não o faz essencialmente por dois motivos: primeiramente, para que algo se liquide configura-se necessário que esse algo seja, efetivamente, algo apropriável — Derrida rejeita perentoriamente a existência do sujeito, conforme é entendido pela tradição logocêntrica, ou seja, que 'sujeito' seja algo presente, indiferenciado, autónomo e autoafetado, sendo que assim entendido o sujeito é somente uma fábula; em segundo lugar, a acusação de que se liquidou o sujeito, anuncia um certo desejo saudoso de recolocar o sujeito em cena, resgatando-o dos supostos discursos liquidadores — ora, Derrida não aspira a uma reconstituição do sujeito tal como ele tem sido concebido pela tradição. Dito isto, o que faz, então, Derrida com a questão do sujeito? Na formulação da minha pergunta incluo já a resposta: ele questiona-o e torna-o uma questão. Questiona os seus pressupostos metafísicos (aqueles predicados que em Descartes, Kant e Husserl, por exemplo, definem o sujeito) e, indo mais longe, rejeita 'sujeito' para o tornar uma questão, metamorfoseando-o em 'quem?', em singularidade, isto é, para o tornar uma questão livre de qualquer concretização metafísica. Este 'quem?' não é determinado enquanto ser humano e, assim, Derrida abre caminho a um discurso não antropocêntrico. Irei explicitar e problematizar a noção de 'quem?' mais adiante. Por agora interessa-me auscultar o caráter sacrificial da noção tradicional de sujeito, tal como é entendido por Derrida.

O sacrifício referido por Derrida é tanto real quanto simbólico. O sujeito auto-presente e autónomo entende-se dominador, sendo que essa narrativa se concretiza na efetiva dominação e exploração humanas da natureza e, inclusivamente, no consumo de carne animal: "O sujeito não quer somente dominar e possuir ativamente a natureza. Nas nossas culturas, ele aceita o sacrifício e come carne"¹³⁹. Este consumo da carne do outro (animal) apresenta-se enquanto um ato sacrificial real que encontra justificação dentro de uma certa moldura teórica de sacrifício simbólico. No meu entendimento,

¹³⁹ "The subject does not want just to master and possess nature actively. In our cultures, he accepts sacrifice and eats flesh." (Derrida, 1991, p. 114).

este sacrifício simbólico constitui-se em toda a apropriação do outro por meio de conceptualização; isto é, toda a objetificação do outro pode ser entendida como um ato simbólico de sacrifício desse outro: adiante irei justificar mais profundamente este entendimento de sacrifício simbólico. Ora, na medida em que se detém o conceito de sujeito, necessariamente surge o conceito de objeto que com o sujeito entra em relação: o sujeito, determinado como presente a si mesmo, capaz de dominar, relaciona-se com o mundo de modo epistémico, constituindo-se uma relação entre o conhecedor e o conhecido¹⁴⁰; perceber os animais enquanto não-sujeitos e, por isso, enquanto objetos, encaminha à identificação e apropriação das suas determinações empíricas e metafísicas pelo sujeito epistémico, que os conceptualiza, que se acerca deles de modo a fixar as suas características, reduzindo-os a elas. Interiorizar por vias da conceptualização e interiorizar por vias da alimentação surgem, assim, imiscuídos pela sua natureza sacrificial, sendo que o caráter simbólico de um e o caráter real de outro não podem ser separados, visto que o primeiro justifica e autoriza o segundo. Ou seja, o ato de sacrificar animais, comendo-os, constitui-se na realização material da (suposta) dominação humana ao nível conceptual inerente à noção de sujeito como centro originário de sentido. Dito de um outro modo, a emergência do conceito de sujeito implica, como é claro, sempre uma relação com o não-sujeito (o objeto), o que, por um lado, eleva o sujeito na sua condição epistémico-ontológica e, por outro, relega todo aquele que se entende como não sendo sujeito para o campo do objeto; sendo assim, é na configuração de 'sujeito' que se encontra a pedra de toque para toda a inferiorização e repressão dos animais, uma vez que a eles lhes é negada a subjetividade a partir do discurso logocêntrico. Assim sendo, o sacrifício é parte inerente e constitutiva da estrutura da subjetividade, sendo que o sujeito é o sacrificador e o não-sujeito (o animal, neste caso concreto) é o sacrificado.

Ao desconstruir o binário sacrificador/sacrificado, Derrida sublinha a importância do sacrifício simbólico, de modo a tornar claro que também aquele que se auto-reconhece como sacrificador — o ser humano — é sempre simbolicamente sacrificado,

¹⁴⁰ Lumsden, 2014, pp. 142/143.

mostrando como a separação entre o ser humano e o animal, assente na distinção entre sacrificador e sacrificado, não tem suporte legítimo. Desta feita, Derrida menciona o modo como o ser humano assimila o outro ser humano a partir dos seus sentidos¹⁴¹: pelo cheiro, pelo toque, pela visão, etc. Contudo, e creio que este passo não perturba o percurso teórico traçado por Derrida, o sacrifício simbólico esteve sempre subentendido quando, ao longo destas páginas, me debrucei sobre a violência conceptual que Derrida denuncia: pense-se nos binários homem/mulher, cidadão/estrangeiro, senhor/escravo, e como neles está patente uma tentativa de demarcar um grupo de seres humanos de outros, dando relevo e sobrepondo um em detrimento do outro; sempre que se ensaia uma demarcação dessas identidades fazem-se conceptualizações que pretendem, por via da universalização, reduzir cada indivíduo a um determinado conceito com determinadas características gerais, pretende-se, pois, fixar cada realidade humana, individual, única e singular no momento presente (presentificá-la, portanto), de modo a torná-la conhecível e dominável. Digo então que, embora de modo mais subtil, o sujeito sacrifica simbolicamente o outro sujeito a todo o momento, sempre que o conceptualiza¹⁴², isto é, sempre que subsume a sua singularidade a um universal capaz

¹⁴¹ "... entre vários modos infinitamente diferentes da conceção apropriação-assimilação do outro, então, no que concerne o 'Bem' (*Bien*) de cada moralidade, a questão voltará à determinação da melhor, mais respeitosa, mais grata, e também da mais doadora maneira de se relacionar com o outro e de relacionar o outro com o 'eu'. Pois para tudo o que acontece na borda dos orifícios (da oralidade, mas também do ouvido, do olho — e de todos os 'sentidos' em geral) a metonímia do 'comer bem' (*bien manger*) seria sempre a regra." ("...between several infinitely different modes of the conception appropriation-assimilation of the other, then, as concerns the "Good" (*Bien*) of every morality, the question will come back to determining the best, most respectful, most grateful, and also most giving way of relating to the other and of relating the other to the self. For everything that happens at the edge of the orifices (of orality, but also of the ear, the eye-and all the "senses" in general) the metonymy of "eating well" (*bien manger*) would always be the rule.") (Derrida, 1991, p. 114).

¹⁴² Sugiro ser uma possibilidade que ao estender a assimilação pelos sentidos à assimilação por conceptualização, eu não esteja somente a extrapolar a partir daquilo que entendo ser o fio condutor da filosofia de Derrida, mas creio inclusive que a citação supracitada pode ser lida de tal maneira que corrobore essa minha extensão. Veja-se, então. Por um lado, Derrida refere-se à relação do ser humano com o outro e consigo mesmo, o que, na verdade, implica sempre uma inserção na matriz textual — na arqui-escrita — portanto na linguagem. Por outro lado, e tendo em conta o modo subversivo como Derrida usa as palavras, entendo ser possível que o próprio se refira aos sentidos (note-se que na citação a palavra "sentidos" encontra-se entre aspas simples, denotando uma vontade de usar a palavra de modo indevido) para abarcar aquilo que, tradicionalmente, se opõe à sensibilidade, isto é, a razão (que, naturalmente, se encontra implicada quando falo na conceptualização, assimilação do outro por meio da relação epistémica, etc.). Se assim o estiver a fazer, pode ser então que torne a razão em mais um sentido e os sentidos em (variantes da) razão — eliminando a dicotomia — ou pode ser que esteja a 'desmontar' a

de o tornar conhecível, assimilando-o epistemicamente. Neste sentido, o sacrifício é inescapável, pois toda a relação com os outros, toda a tentativa de falar dos outros, requer que se os conceptualize e se os assimile epistemicamente. Encontram-se, assim, os seres humanos e os animais sob uma mesma categoria: são ambos sacrificáveis. O limite entre sacrificador e sacrificado permanece, assim, esfumado.

Desta feita, a estrutura do sujeito da metafísica da presença, a estrutura carno-falo-logocêntrica, sacrifica a própria singularidade. Entendido nestes modos, o sacrifício já não pode ser entendido como uma relação entre o ser humano dominador e os entes não-humanos dominados, mas complica-se e surge enquanto relação que coloca em cheque aquele que se considerava sujeito, com todos os predicados egocráticos que tradicionalmente o acompanham. Urge agora, então, clarificar o que significa, em contexto derridiano, a singularidade e porque deve ser a noção adotada em detrimento da noção de sujeito. Antes de mais, sublinhando algo que anteriormente referi, a noção de sujeito acarreta em si uma delimitação dicotômica entre sujeito e objeto, permanecendo na lógica oposicional do logocentrismo o que, desde logo, Derrida não pode aceitar. A par disto, tal como é o caso da noção de signo, debatida no capítulo precedente, também o conceito de sujeito carrega em si um rol de predicados metafísicos (como racional, autónomo, auto-presente, idêntico a si mesmo, dominador, etc.) inultrapassáveis, tornando-se impossível — dada a tendência ao resvalo para o seu entendimento tradicional — abrir a noção de subjetividade de modo a abrigar em si aqueles que caem fora das determinações da metafísica da presença¹⁴³, nomeadamente os animais.

razão em oralidade, audição, visão, etc. Note-se também o uso do termo 'oralidade' (que na verdade não é um sentido), em vez de 'paladar' (considerando que a maior parte das culturas humanas não pratica o canibalismo, exclui-se aqui facilmente o paladar enquanto modo humano de assimilação do outro humano, o que não implica que se o substitua por oralidade, a não ser que haja alguma razão para tal); a oralidade, aqui, parece referir-se, assim, ao discurso, isto é, ao modo como o ser humano se dirige ao outro, a si mesmo, e, no fundo, ao modo como experiencia os outros e a si mesmo, sempre textualmente.

¹⁴³ Isto é dizer que a concepção de sujeito, entendido como sempre foi a partir do logocentrismo, determina que somente o ser humano é sujeito, na medida em que somente o ser humano é auto-presente, autónomo, etc. De resto, quando me debruçar sobre Heidegger, tornar-se-á manifesto como também o *Dasein* carrega essa determinação.

Porquanto a noção de singularidade (enquanto ‘quem?’) será importante no próximo capítulo no que concerne à concepção derridiana de relação ética, irei neste momento debruçar-me sobre as implicações metafísicas de uma deslocação da concepção de sujeito para um questionamento pelo ‘quem?’. A singularidade, entendida por Derrida, constitui-se, então, numa noção de indivíduo ancorada na *différance*, uma vez que todo o indivíduo enquanto singular, portanto a sua singularidade, escapa a qualquer tentativa de determinação a partir da sua presentificação enquanto personalidade ou identidade qualitativamente descrita; isto é, toda a tentativa de tornar presente um indivíduo pela descrição generalizada de características universais (chame-se a isso a ‘personalidade’) constitui-se numa tentativa inócua no que diz respeito ao desejo de tornar presente a sua singularidade. A singularidade constitui-se, assim, no caráter único, irrepetível e insubstituível de cada indivíduo — tal como o evento que acontece ‘aqui e agora’ e que nunca pode voltar a acontecer. Ora, toda a determinação qualitativa, toda a aplicação de universais que visam identificar, tornar conhecível e comunicar uma singularidade apontam para o questionamento pelo ‘o quê?’ — usando ainda a comparação com o evento, e lembrando o exemplo dado no primeiro capítulo a propósito dos eventos bélicos e do conceito universal ‘guerra’, também a singularidade de um evento se vê esquartejada pela aplicação de conceitos universais que visam tornar esse acontecimento único e singular em algo epistemicamente apropriável, linguisticamente transmissível e, por isso, repetível. Creio, por isso, ser justo traçar uma aproximação entre o indivíduo e o evento, pois ambos se constituem absolutamente singulares e impossíveis de tornar presente, fugindo sempre a toda a tentativa violenta de conceptualização. Neste sentido, conceptualizar a singularidade constitui-se sempre uma atividade vã, porquanto ela se perde assim que se ensaia a sua apropriação.

Enquanto que o questionamento pelo ‘o quê?’ se interliga à generalização, à objetificação do outro, ‘quem?’ interliga-se à singularidade, impedindo que seja oferecida uma resposta de cariz determinante. Afinal, à pergunta ‘quem?’ não são dadas características, mas sim uma resposta indexical como ‘Jacques’ (nome próprio¹⁴⁴ que,

¹⁴⁴ Skempton, 2016, p. 175.

na verdade, nada diz, nada significa, e por isso permanece indeterminado), numa tentativa de apontar para aquilo que se configura único, singular e inapropriável. Assim, determinar o 'quem?' enquanto 'ser humano' configura-se numa resposta à pergunta qualitativamente determinante 'o quê?', dado que implica uma série de determinações metafísicas e se refere a uma identidade qualitativa passível de ser aplicável, enquanto universal, a vários indivíduos singulares. Compreende-se assim a razão pela qual Derrida necessita de abandonar a noção de sujeito: ela carrega tradicionalmente em si o universal 'ser humano' e, como se terá já tornado claro, Derrida procura uma noção não antropocêntrica de sujeito, de modo que quem responde à pergunta 'quem?' não seja somente o indivíduo humano, mas todo o indivíduo independentemente da espécie. Colocando em questão as determinações metafísicas do sujeito e, concomitantemente, fazendo do próprio sujeito uma questão incapaz de ser respondida, Derrida toma a noção de singularidade para a sua filosofia. A singularidade surge, assim, como a noção indeterminada capaz de se aliar à pergunta pelo 'quem?'.

De modo sintético, antes de prosseguir: a estrutura sacrificial do sujeito é, assim, suspendida quando se entende a subjetividade como singularidade, como questionamento pelo 'quem?' que se constitui indeterminado. A violência do sacrifício é, portanto, manifesta sempre que, ao longo da tradição metafísica ocidental se determinou o 'quem?' enquanto 'ser humano', tornando possível o sacrifício real para com os animais, indivíduos para os quais o mandamento 'Não matarás'¹⁴⁵ não encontra aplicabilidade. Com Derrida, então, o sujeito torna-se questão e, enquanto questão, mantém a sua indeterminação de modo a abarcar todos os indivíduos, afastando-se, portanto, da subjetividade antropocêntrica da metafísica ocidental, colocando em cena a possibilidade de uma nova ética.

Ora, como expus até ao momento, a questão da subjetividade para Derrida configura-se de extrema importância uma vez que se constitui na pedra de toque para toda a repressão do outro, nomeadamente do animal. Consoante a conceção de sujeito que se detenha, desenham-se limites para alocar, de um lado, aqueles que são

¹⁴⁵ Derrida, 1991, p. 113.

considerados sujeitos e, do outro, aqueles que são considerados não-sujeitos. Considero ser impossível, portanto, discutir a subjetividade humana sem que se atente ao que acontece aos animais, na sua rejeição à condição inferiorizada de não-sujeitos. É nesse sentido que se torna imperioso, agora, tomar a filosofia de Heidegger e o modo como Derrida a desconstrói; por dois motivos fulcrais: primeiramente, o projeto filosófico de Heidegger visa um afastamento das filosofias humanistas (tome-se o seu famoso livro “Carta sobre o Humanismo” — que surgirá neste capítulo —, onde Heidegger se defende contra as interpretações tradicionalmente¹⁴⁶ humanísticas da sua filosofia por parte de Sartre), apesar da sua filosofia, por tentar traçar um limite abissal entre ser humano e animal, permanecer profundamente antropocêntrica; em segundo lugar, a filosofia heideggeriana influenciou profundamente a filosofia de Levinas — filósofo que deterá grande importância no próximo capítulo, visto que é na sua teorização acerca da convocação ética pelo rosto do outro que Derrida se inspira para a sua própria reflexão ética — tornando indispensável que se entendam as raízes do pensamento levinasiano. Assim sendo, se o *Dasein* heideggeriano se determina pela abertura (ao ser) — acordando de certa modo com a concepção de singularidade derridiana —, rapidamente ele ganhará contornos humanos explícitos, movidos pelo desejo de preservar o caráter especial atribuído ao ser humano: no fundo, entendo ser este o *leitmotiv* das grandes teorias filosóficas até à contemporaneidade, isto é, demarcar abissalmente o ser humano do seu outro, do animal, de modo a que o primeiro se eleve na sua condição ético-ontológica sob o entendimento de existir no ser humano algo de manifestamente especial ou único.

O caráter absolutamente especial, quase endeusado, do ser humano vê-se ameaçado com Darwin. Com o surgimento da teoria da evolução, as diferenças biológicas entre os outros animais e o animal humano viram-se minoradas, quase esfumadas. O domínio metafísico e ético do ser humano via-se, assim, em risco. Visando ainda a sua conservação, filósofos como Heidegger e, na sua esteira, Levinas,

¹⁴⁶ O ponto chave encontra-se na palavra “tradicionalmente”: tal como já referi em nota de rodapé, e como se tornará claro, Heidegger não advoga um anti-humanismo *tout court*, mas demarca-se do humanismo tradicional, que percorre toda a metafísica ocidental até Sartre, por razões que explicitarei ao longo deste capítulo.

laboraram de modo a vincar o que de especial há no ser humano, aquilo que lhe é próprio e que o distancia do outro animal de modo abissal: considere-se o *Dasein* heideggeriano, entendido como o ente que detém antecedência sobre todos os outros entes, dada a sua relação de proximidade com o sentido do ser, que lhe permite *ek-sistir*, isto é, ter mundo, ao contrário do animal que é pobre de mundo; considere-se, também, a insistência levinasiana em considerar o ser humano enquanto um fenômeno absolutamente novo e distinto, em relação ao fenômeno animal (“em relação ao animal, o ser humano é um fenômeno novo”¹⁴⁷). Darwin, que pode bem ser considerado um quarto membro dos ‘mestres da suspeita’¹⁴⁸, veio de certo modo engrenar, apesar da sua clara intenção contrária, a máquina antropocêntrica que, vendo-se atacada pelas novas descobertas científicas, assumiu um papel aguerrido no trabalho demarcatório entre seres humanos e animais, não obstante as evidências científicas promotoras de uma reflexão anti-antropocêntrica.

Tomo, portanto, Heidegger. Assim como indiquei no primeiro capítulo, a própria desconstrução derridiana tem a sua gênese nas leituras de Heidegger por parte de Derrida, o que se alinha com a manifesta simpatia que Derrida demonstra pela filosofia de Heidegger ao longo da sua obra; simpatia essa que, claro, não escapa ao movimento desconstrutivo: a partir de Derrida, o *Dasein* heideggeriano irá surgir marcado pela metafísica da presença através da noção da proximidade do *Dasein* ao ser e, por seu turno, através da noção de ser-para-a-morte, ou de uma experiência da morte enquanto tal, que irá ser problematizada de modo a mostrar como o ser humano *Dasein* detém, antes, uma relação ‘vulgar’ com a morte, relação essa que se encontra também nos outros animais. Ou seja, aquilo que distancia o *Dasein* dos outros entes — a proximidade ao ser e a sua relação especial com a morte —, em contexto heideggeriano, irá ser desconstruído. Início, então, com uma breve exposição da filosofia de Heidegger.

¹⁴⁷ “in relation to the animal, the human is a new phenomenon”. (Levinas cit. por Calarco, 2004, p. 184).

¹⁴⁸ Os três mestres da suspeita, tal como famosamente Ricoeur (Ricoeur, 1970, p. 33) os determinou, são Nietzsche, Marx e Freud. Se os três trouxeram à fruição uma nova interpretação da consciência — Nietzsche com a vontade de poder, Marx com o materialismo histórico e Freud com a teoria do inconsciente —, pois também a teoria da evolução darwiniana veio possibilitar uma interpretação do ser humano (não obstante racional e consciente) enquanto produto de evolução natural, descentrando-o e o enraizando-o no mundo natural.

Heidegger distingue o ente do ser, sendo que é esta diferença ontológica que ele considera ter sido esquecida pela tradição, e que o próprio pretende resgatar; o primeiro configura-se naquilo que se pode dizer que *é* (a árvore *é*, o ser humano *é*, o animal *é*...) e, por seu turno, o ser *é* aquilo que subjaz a tudo o que *é*, sem que, contudo, se confunda com os entes. A preocupação ontológica de Heidegger reside no estudo do ser, e não no estudo (ôntico) dos entes, acusando a tradição (desde Platão até Nietzsche) de confundir a pergunta pelo ser com a pergunta pelas determinações dos entes que são; por outras palavras: até então o estudo ontológico manteve contornos ônticos, no sentido em que obscureceu a pergunta pelo ser respondendo, antes, à pergunta pela determinação do ente, explicando o ser através do ente. Assim, no entendimento heideggeriano não se trata de descrever o ente (por exemplo, dizendo que o ser humano é racional, linguístico, político, etc.), mas de auscultar o próprio ser enquanto tal. Posto isto, Heidegger critica a tradição filosófica da metafísica da presença que lhe precede, entendendo-a como concebendo o ser em termos dos entes que o sujeito conhecedor é capaz de determinar, como se o estudo ôntico se constituísse na chave para compreender o ser; de facto, tal como já fiz menção de sublinhar, existe algo de profundamente problemático com o entendimento do sujeito enquanto aquele que conhece, determina e, assim, domina tudo aquilo que se lhe configura presente a si, isto é, apropriável. Nesse sentido, parece existir uma certa aproximação, no que concerne a esta crítica, entre Heidegger e a interpretação que aqui estabeleço de Derrida; contudo, e tal como tentarei mostrar mais adiante, não creio que Heidegger se demarque absolutamente deste privilégio dado à relação epistémica que é estabelecível entre o ser humano e o mundo.

Na esteira dessa crítica do esquecimento da diferença ontológica entre ser e ente, Heidegger critica a interpretação metafísica do ser humano como animal racional, sendo que Heidegger entende que o termo grego — da qual surgiu essa tradução

interpretativa — *zoon logon echon* como querendo dizer, antes, que o ser humano é um ser dotado de linguagem¹⁴⁹. Segundo as palavras do próprio Heidegger:

O homem é tomado como *animal rationale*. Esta determinação não é apenas a tradução latina da expressão grega *zoon logon echon*, mas uma interpretação metafísica. Esta determinação essencial do homem não é falsa. Mas ela é condicionada pela Metafísica. (...) A Metafísica realmente representa o ente em seu ser e pensa assim o ser do ente. Mas ela não pensa a diferença entre ambos [entre o ser e ente]. (...) A Metafísica não levanta a questão da verdade do ser mesmo. Por isso ela também jamais questiona o modo como a essência do homem pertence à verdade do ser.¹⁵⁰

Assim sendo, a analítica existencial de Heidegger visa buscar aquilo que de facto define o ser humano na sua essência¹⁵¹, a saber, a sua capacidade para pensar ou questionar o ser. O questionamento pelo ser constitui-se, então, numa tarefa preliminar ao próprio questionamento dos entes, apesar de assim não o ser entendido ao longo da tradição. Heidegger encontra-se, portanto, interessado em entender o ser dos entes, e não os entes enquanto qualitativamente determinados: anoto, aqui, uma semelhança entre Heidegger e Derrida, no que respeita à oposição de uma apropriação qualitativa dos entes. Além disso, urge em Heidegger conhecer a essência do ser humano, na medida em que ela se encontra profundamente próxima ao ser.

Como auscultar, então, o ser? A via de acesso ao ser terá de ser aquele ente cuja essência se pauta pela possibilidade de questionar o ser que é, segundo Heidegger, o *Dasein*: por se querer afastar do conceito tradicional de ser humano (em todas as suas

¹⁴⁹ Relembro que *logos*, em grego, significa tanto linguagem ou palavra quanto razão e acrescento que *zoon* se traduz tanto por animal quanto por ser vivo. Ora, Heidegger questiona a legitimidade de conceber, a partir da definição grega, o ser humano como animal racional e não como ser vivo linguístico.

¹⁵⁰ Heidegger, 1973, pp. 52/53.

¹⁵¹ Ou seja, e usando os termos derridianos, Heidegger considera que a condição animal do ser humano se configura suplementar.

predicações), Heidegger adota o termo *Dasein* que significa ‘ser-aí’ — apesar de, tal como se tornará claro, o *Dasein* ser sempre humano, ele não é configurado a partir de características tradicionalmente humanas, mas a partir da sua relação com o mundo, a partir da sua condição de ‘lançado’ no mundo, de ser com os outros: o *Dasein* projeta-se no mundo, constituindo-se abertura a possibilidades. Enquanto via de acesso ao ser, o *Dasein* constitui-se o ente predileto para a ontologia na medida em que ele se questiona acerca do ser e do seu ser, ou seja, na medida em que para ele o ser se constitui um problema¹⁵² — somente o *Dasein* se questiona. Ou seja, o *Dasein* usufrui de um privilégio ôntico-ontológico¹⁵³, uma vez que se constitui no único ente capaz de uma ontologia, ou seja, de estudar o ser — assim sendo, parece que em Heidegger a justificação para o privilégio ôntico-ontológico se encontra no privilégio epistemológico do ser humano *Dasein*, como se a capacidade de conhecer fosse, ou devesse ser, garante desse *locus* ontológico privilegiado.

Neste questionamento vislumbra-se algo que é único ao *Dasein*, a saber, a pré-compreensão do ser; em toda a questão está implicada uma pré-compreensão daquilo sobre o qual se questiona, e que se encontra manifesta na cópula ‘é’ de toda a questão: por exemplo, ‘o que é o ser humano?’ denota uma pré-compreensão do ser, por parte do questionador, uma vez que veicula a própria noção de ser na questão. Na esteira desse entendimento, o seu lançamento no mundo, a sua relação com o mundo, configura-se especial, porquanto o *Dasein* interage de modo único com o mundo. É nesse sentido que Heidegger determina a pedra como sem mundo, o animal como pobre de mundo e o *Dasein* como formador de mundo¹⁵⁴. A essência humana reside, então, na sua condição de ser lançado no mundo, lançado de modo a poder constituir ou formar mundo e a isso Heidegger chama de *ek-sistência*¹⁵⁵.

¹⁵² “O pensar consoma a relação do ser com a essência do homem.” (Heidegger, 1973, p. 37). Aquilo que caracteriza o *Dasein* é a abertura, mas uma abertura determinada pela possibilidade de questionar ou de pensar: ora, não é esta uma determinação logocêntrica?

¹⁵³ Fernandes, 2017, pp. 20/21.

¹⁵⁴ Heidegger, 1995, p. 185.

¹⁵⁵ Não traduzo por existência uma vez que Heidegger entende *ek-sistência* de modo distinto da noção de existência, comumente entendida como ‘realidade efetiva’ e que se opõe à noção de essência. Aqui, *ek-sistência* é, precisamente, a essência do *Dasein*.

Ora, urge elucidar o que Heidegger entende por ‘mundo’, visto que é este conceito a pedra de toque para a diferença entre o ser humano e o animal, dado que um se define enquanto formador de mundo e outro se define enquanto sendo pobre dele. Na verdade, o mundo em Heidegger não é entendido comumente; de facto, no caso do animal, ele relaciona-se com o mundo de modo complexo, não podendo ser considerado ‘pobre’ de mundo — pense-se, por exemplo, no modo como os animais interagem com o mundo natural, detendo faculdades sensoriais apuradíssimas, construindo habitats, adaptando-se a eles, etc. Assim, ‘mundo’ há de deter um outro significado: em âmbito heideggeriano, ‘mundo’ constitui-se na clareira do ser onde o ser se manifesta, na abertura à questão acerca do ser e, nesse seguimento, aquele que *ek-siste* constitui-se naquele que se encontra exposto ao ser. Em relação a essa exposição, criticando as metafísicas do sujeito precedentes, Heidegger frisa este estado de exposição ao ser, recusando que a questão acerca do ser seja reduzida a um entendimento de apropriação do mesmo pelo sujeito, defendendo antes que primordialmente existe essa exposição do *Dasein* ao ser, exposição essa que não implica uma apropriação, mas antes um estado de passividade. O *Dasein*, então, não é o autor¹⁵⁶ da manifestação do ser. Assim sendo, apesar de Heidegger delinear uma crítica ao sujeito da tradição filosófica, o *Dasein* surge sempre dotado de contornos antropocêntricos e exacerbadamente humanistas; e é este o ponto a ser problematizado neste momento.

Entende-se agora que, quando anteriormente afirmei que Heidegger se distanciava criticamente do humanismo tradicional, quis afirmar precisamente que Heidegger entende que toda a tradição iniciou erradamente, partindo do entendimento do ser humano enquanto animal, fazendo com que o humanismo tradicional fique ainda aquém do projeto humanista com os contornos que deveria ter: isto é, Heidegger entende que a tradição “não pensa [o ser humano] em direção [à sua] *humanitas*”¹⁵⁷, mas menoriza-o desde início quando o considera um animal (não obstante ser

¹⁵⁶ Nesse sentido, talvez se possa considerar que, embora não autor, o *Dasein* seja o motor dessa manifestação; afinal, será que seria possível que o ser se manifestasse sem que um ente o questionasse?

¹⁵⁷ Heidegger, 1973, p. 55.

considerado racional). Religando à crítica heideggeriana, acima exposta, da interpretação metafísica que desembocou no entendimento do ser humano como animal racional, Heidegger entende antes o ser humano enquanto ser vivo linguístico, na medida em que é o único ente que *ek-siste* (para o qual a clareira do ser se abre) e, por isso, é dotado de linguagem uma vez que a linguagem é, segundo Heidegger, a casa do ser. Este entendimento da linguagem enquanto casa do ser relaciona-se com a importância do questionamento, da veiculação da capacidade linguística para formular questões o que, efetivamente, apenas está disponível aos entes para os quais o ser se constitui um problema. Neste sentido, Heidegger considera que os animais são privados de linguagem *porque* são privados de mundo; assim, a abertura ao ser determina a possibilidade da linguagem. Nesse sentido, o ser humano *Dasein* aufere um papel ontológico de destaque visto ser o único ente que, acedendo ao ser, é dotado de linguagem.

Portanto, este entendimento de menorização do ser humano entendido como animal racional advém precisamente da concepção de animal enquanto pobre de mundo: ele não se encontra aberto ao ser, não se questiona em relação ao ser e, por isso, não entende os entes enquanto tal¹⁵⁸ — quer dizer, os entes constituídos de tal e tal maneira; nesse sentido, o animal está privado de uma certa relação com o mundo. Esta privação, contudo, denota uma possibilidade, a saber, a possibilidade de estar privado; a pedra (ou a árvore, por exemplo), por seu turno, não tendo mundo, está privada dessa possibilidade de privação: não detém qualquer relação com o mundo. O animal *pode*¹⁵⁹ ser privado de mundo. Ou seja, não obstante o animal deter uma relação com os entes do mundo natural a sua relação com eles é meramente instrumental, tendo em vista sempre um fim de sobrevivência, e nunca se constitui numa relação com os entes enquanto tal:

¹⁵⁸ Este ‘enquanto tal’ indica uma experiência dotada de compreensão que se encontra somente disponível ao *Dasein*.

¹⁵⁹ Heidegger, 1995, p. 196.

A abelha operária está familiarizada com as flores que frequenta, juntamente com a sua cor e o seu cheiro, mas ela não *conhece* os estames dessas flores como estames, ela nada sabe acerca das raízes da planta e ela não pode *saber* nada acerca do número de estames ou de folhas...¹⁶⁰

Não se encontra aqui subentendido um privilégio da relação epistémica que o ser humano detém com o mundo? Não está aqui realçada a pobreza de mundo do animal enquanto privação de uma relação epistémica com o mesmo?¹⁶¹ Heidegger parece justificar esta conclusão quando diz “aqui, também, a pobreza representa uma falta ou uma ausência de algo que poderia estar presente e geralmente deve estar presente”¹⁶², uma vez que toda a relação epistémica se pauta pela presença do objeto ao sujeito que conhece; no caso do animal, segundo Heidegger, é manifesto que os entes não estão presentes enquanto tal, ou seja o seu ser não está presente, ao animal que se encontra incapaz de estabelecer relações com o mundo que ultrapassem a mera relação instrumental (que, contudo, implica certamente um conhecimento que permita destringir uma flor de um outro qualquer ente, no caso das abelhas, por exemplo; esse conhecimento é, no entanto, superficial e não se constitui num conhecimento capaz de entender os entes enquanto entes, enquanto tal e tal, entes dotados de ser). Dizendo por outras palavras: o *Dasein* formula questões e o animal não formula questões; é nesta possibilidade de formular¹⁶³ questões que reside a diferença, que se quer em Heidegger

¹⁶⁰ “The worker bee is familiar with the blossoms it frequents, along with their colour and scent, but it does not *know* the stamens of these blossoms as stamens, it knows nothing about the roots of the plant and it cannot know anything about the number of stamens or leaves...” (Heidegger, 1995, p. 193). Itálicos meus.

¹⁶¹ Ainda que, de facto, Heidegger afirme que o *Dasein* não domina o ser, sendo somente o seu pastor, sendo aquele que o guarda. Pelo modo como Heidegger distingue o modo de relação do animal com o mundo, do modo de relação do *Dasein* com o mundo, parece de facto existir uma insistência na valorização do sujeito epistémico, em virtude da sua relação epistémica com o mundo, e o sujeito não-epistémico.

¹⁶² “here too poverty represents a lacking or absence of something which could be present and generally ought to be present”. (Heidegger, 1995, p. 195).

¹⁶³ Questionar (formular questões) e responder são duas noções importantíssimas para estas últimas partes da presente dissertação. Enquanto que Heidegger privilegia o ato (capacidade) de questionar, no que concerne à distinção que tece entre o humano *Dasein* e o animal, Derrida irá privilegiar a passividade

abissal, entre o ser humano e o animal e que comprova como o *Dasein* não pode ser senão humano.

Se começo desde já a compor uma crítica à filosofia de Heidegger, a partir dessa insistente valorização do modo como o ser humano *Dasein* se relaciona com o mundo, há que anotar uma tentativa de evolução filosófica importantíssima na teoria heideggeriana que, efetivamente, se afasta das filosofias antropocêntricas precedentes: Heidegger empreende um estudo metafísico do animal — cuja complexidade e profundidade não poderão ser abordadas neste trabalho — que visa compreendê-lo a partir do seu próprio ponto de vista; ou seja, o empreendimento fenomenológico de Heidegger pretende respeitar o animal na sua condição de animal, sem lhe impor conceitos humanos. Mais: não parece existir, à partida, uma perentória secundarização do animal, por parte de Heidegger, sob a égide de o mesmo ser privado de uma certa abertura ao mundo — de facto, Heidegger concede reconhecimento ao modo complexo como os animais são constituídos e interagem no mundo; modos esses que se encontram inacessíveis ao ser humano. No entanto, tal como Derrida nota¹⁶⁴, ao atribuir ao animal a propriedade de privação de mundo, Heidegger encontra-se claramente a imiscuir o paradigma humano com o paradigma animal: fá-lo quando toma a experiência animal de relação com o mundo, não como diferente da experiência humana (preservando, assim, a sua alteridade), mas caracterizando-a a partir da experiência humana, atribuindo-lhe um grau inferior; considerando a relação do *Dasein* com o mundo, Heidegger considera, então, que a relação do animal com o mundo, por não se pautar pela abertura ao ser, constitui-se numa privação, numa experiência pobre. É neste sentido que Derrida considera que Heidegger introduz o ser humano (na sua condição de *Dasein*) como medida, para a análise do animal, resvalando para um discurso antropocêntrico¹⁶⁵. Além disso, cabe mencionar que Heidegger considera todas

(estado) de responder àquele (ser humano ou animal) que interpela, constituindo-se assim um discurso sobre a responsabilidade como responsividade — algo que abordarei no próximo capítulo.

¹⁶⁴ Derrida, 1989, pp. 48/49.

¹⁶⁵ Os predicados que Heidegger atribui ao *Dasein*, de facto, constituem-se anteriores a qualquer determinação humana; contudo, o *Dasein* — tal como já ficou claro — não pode ser senão humano, o que possibilita que se caracterize a filosofia heideggeriana de antropocêntrica.

as diversas espécies de animais enquanto subsumíveis à generalização ‘animal’¹⁶⁶ e que a sua análise fenomenológica se aplica indiscriminadamente a todas as diferentes espécies de animais; ora, Derrida é manifestamente avesso ao uso, sempre violento para com a singularidade, de generalizações e, no caso concreto de Heidegger, a generalização do discurso acerca do animal configura-se sintomático do paroquialismo humano que o próprio herda. Assim, nessa esteira, — e esse é no fundo o ponto para o qual Derrida pretende chamar à atenção, com toda a sua crítica às filosofias logocêntricas da subjetividade — Heidegger mantém um discurso de supervalorização do ser humano, mantendo-se antropocêntrico, com base também numa incompreensão (propositada, ou não) das próprias privações do ser humano que, desse modo, o aproximam desses outros entes que se constituem privados (de, entre outras coisas, mundo). Ou seja, existem ‘pontos cegos’ para os quais Derrida alerta com a sua desconstrução e que, uma vez tomados em conta, detêm consequências importantes para os discursos acerca do ser humano, do animal e para a própria relação entre eles.

Discutindo Heidegger, Derrida toma a questão da identidade do *Dasein* pela experiência do questionamento, entendendo essa possibilidade de questionar enquanto aquilo que se constitui o próprio do ser humano. A possibilidade de questionar subentende uma relação de proximidade entre o *Dasein* e o ser e, concomitantemente, uma proximidade do *Dasein* a si mesmo — pelas palavras de Heidegger: “O ser é mais amplo que todo o ente e é contudo, mais próximo do homem que qualquer ente...”¹⁶⁷. Esta proximidade é considerada por Derrida enquanto equivalendo-se a uma presença — ao princípio dos princípios da fenomenologia — colocando, assim, Heidegger dentro da metafísica da presença. De facto, o ser humano *Dasein* é caracterizado enquanto estando lançado no mundo, estando assim na clareira do ser onde o ser se manifesta: este acesso ao ser dá-se precisamente pela proximidade, afirmada por Heidegger, do

¹⁶⁶ “Vemos de imediato que, de facto, a nossa tese não nos diz algo meramente sobre insetos ou meramente sobre mamíferos, dado que ela também inclui, por exemplo, criaturas invertebradas, animais unicelulares como a ameba, infusórios, equinodermos, e semelhantes — todos os animais, cada animal.” (“...we see at once that in fact our thesis does not tell us something merely about insects or merely about mammals, since it also includes, for example, non-articulated creatures, unicellular animals like amoebae, infusoria, sea urchins and the like - all animals, every animal.”) Heidegger, 1995, p. 186.

¹⁶⁷ Heidegger, 1973, p. 67.

ser humano ao ser — essa proximidade pode bem ser entendida como presença, como o ser a-presentando-se ao ser humano, àquele cuja relação com o mundo permite esse acesso. Além disso, o ato de questionar, traço definidor do *Dasein* na sua capacidade de compreender o ser, implica uma proximidade a si mesmo, ou uma presença a si mesmo, que permita àquele que pergunta um acesso direto à sua faculdade de questionamento, faculdade essa que se constitui na possibilidade de acesso ao ser: diz Heidegger,

Olhar para algo, compreender e concebê-lo, escolher acedê-lo — todos estes modos de comportamento são constitutivos da nossa interrogação, e portanto são modos do Ser para essas entidades particulares que nós, os interrogadores, somos. Portanto, para resolver a questão do Ser adequadamente, nós devemos tornar uma entidade — o interrogador — transparente no seu próprio Ser.¹⁶⁸

Esta transparência do *Dasein* a si mesmo é entendida por Derrida como vincando a narrativa clássica da presença do sujeito humano a si mesmo, para o qual os seus pensamentos, as suas intenções, são lhe completamente acessíveis e claras: não é esta, afinal, a noção de auto-presença contemplada na fenomenologia de Husserl que Derrida desconstrói? Além do mais, a própria noção de clareira do ser, *locus* da manifestação do ser ao *Dasein*, indica a própria presentificação do ser, nesse desvelamento — nesse tornar-se presente — ao *Dasein*. Desta feita, Heidegger permanece na, e vinca a, metafísica da presença, não obstante o seu desejo de a reformular completamente pela *Destruktion*.

A insistência heideggeriana na presença do *Dasein* ao ser e do *Dasein* a si próprio surge aliada a um ímpeto que permanece claramente humanista, e que Derrida denuncia. Na verdade, tal como acima afirmei, Heidegger afasta-se do humanismo

¹⁶⁸ “Looking at something, understanding and conceiving it, choosing access to it—all these ways of behaving are constitutive of our inquiry, and therefore are modes of Being for those particular entities which we, the inquirers, are ourselves. Thus to work out the question of Being adequately, we must make an entity—the inquirer—transparent in his own Being.” (Heidegger cit. por Derrida, 1982, p. 126).

tradicional, somente porque considera que este falha em considerar o ser humano na sua *humanitas*, considerando-o antes de mais um animal (racional, linguístico, político, etc.). O que está em causa, quando se toma o ser humano a partir da sua animalidade, segundo Heidegger, é uma desvalorização ética-ontológica do ser humano, sendo que a sua filosofia almeja a recolocar a *humanitas* do ser humano no lugar elevado que deve ocupar¹⁶⁹. O discurso heideggeriano visa, por isso, tal como aponta Derrida¹⁷⁰, uma revalorização da essência do ser humano (revalorização ontológica) e uma revalorização da sua dignidade (revalorização ética), a partir dessa proximidade ao ser. Se para o fazer Heidegger necessita de excluir a dimensão animal do ser humano¹⁷¹, demarcando-se da interpretação tradicional de ser humano, significa então que Heidegger se encontra interessado em determinar um limite abissal entre o ser humano e o animal, de modo a desenhar a identidade do primeiro e preservar a sua dignidade contra o segundo. Nesse sentido, Heidegger perpetua a lógica oposicional que determina uma valorização ético-ontológica do ser humano sobre o animal.

Distinguir o ser humano do animal exige um outro passo, na filosofia de Heidegger, a saber, uma análise da relação entre a linguagem e a morte, que desemboca numa distinção entre morrer e perecer — o primeiro é possível somente ao ser humano como *Dasein*, sendo que o segundo é possível ao animal. Heidegger afirma que mortais

¹⁶⁹ “Nesta medida, o pensar, em Ser e Tempo, é contra o humanismo. Mas esta oposição não significa que um tal pensar se bandeie para o lado oposto do humano, defendendo o inumano e a desumanidade e degrade a dignidade do homem. Pensa-se contra o humanismo porque ele não instaura a *humanitas* do homem numa posição suficientemente alta.” (Heidegger, 1973, p. 66).

¹⁷⁰ Derrida, 1982, p. 128.

¹⁷¹ Inclusive afirmando que o corpo humano é essencialmente distinto do organismo animal (Heidegger, 1973, p. 56), sob o entendimento de que o estudo natural do corpo humano não prova que a essência do ser humano resida no seu corpo orgânico. Ora, se por um lado Heidegger se encontra, aqui, a distanciar a essência humana (a possibilidade de questionar) do organismo humano, afirmando que este último não se constitui na essência do ser humano, por outro ele insiste em distanciar o organismo humano do organismo animal. Não creio que esse afastamento detenha alguma justificação plausível dentro da teoria heideggeriana, configurando-se somente numa tentativa de demarcar abissalmente o ser humano do animal em todos os pontos possíveis, mesmo aqueles que não interessam ao seu projeto. Afinal, se o corpo humano é, à partida, inútil para caracterizar a essência do ser humano — por outras palavras, segundo Heidegger, aquilo que define o ser humano enquanto tal é a sua capacidade de pensar o ser —, então o passo seguinte de estabelecer uma distinção essencial entre o corpo humano e o corpo animal surge como inócuo e paroquial. Isto é, mesmo que o corpo humano se assemelhasse ao corpo animal — que, de facto, se assemelha em muitos aspetos — a essência humana estaria salvaguardada, dentro da teoria heideggeriana.

são somente “aqueles que conseguem experienciar a morte enquanto morte. O animal não o consegue fazer. Mas o animal também não consegue falar. A relação essencial entre a linguagem e a morte surge diante de nós”¹⁷². Mais uma vez surge a experiência de algo enquanto algo, concomitante com a capacidade linguística: ambos inacessíveis ao animal. A relação com a morte tornar-se-á importantíssima, dado que Derrida, por via da desconstrução, demonstra na experiência da morte uma certa aproximação entre o ser humano e o animal que me encaminhará para o próximo capítulo.

Ora, segundo Heidegger, o *Dasein* não é somente um ser-aí, mas é também um ser-para-a-morte; isto é, da sua relação de abertura ao ser, de abertura à possibilidade, a sua finitude configura-se um problema. Afinal, aquele cuja essência se constitui no ser-aí, na possibilidade *tout court*, compreende na sua morte a possibilidade final, visto que é pela morte que todas as possibilidades cessam: a morte é, então, para o ser humano, a possibilidade da impossibilidade de ser-aí ou da *ek-sistência*. A partir deste entendimento da morte enquanto possibilidade da impossibilidade, Heidegger estabelece que é deste modo que a morte (enquanto morte) deve ser estabelecida, ficando reservada para o *Dasein*; apenas o *Dasein* morre. Os animais, então, perecem — a sua própria existência (não confundir com *ek-sistência*) impossibilita-os de experienciar os entes enquanto tal, de se abrirem ao ser e, por isso mesmo, o seu desaparecimento configura-se meramente biológico; a morte, neste sentido, está reservada para aqueles entes cuja experiência no mundo se abre à possibilidade, se abre ao ser e, portanto, para aqueles entes cujo seu desaparecimento se configura um problema, ou seja, para aqueles entes que *compreendem* a morte enquanto tal.

Que a morte seja um problema para o ser humano, tal não pode ser negado. O ser humano enquanto efetivamente um ser de projetos, que se projeta no mundo, que visa criar a sua vida do ponto de vista existencial, vê esquartejada essa possibilidade pela sua finitude. Contudo, tal como Derrida quer mostrar, Heidegger toma a experiência da morte de modo erróneo, o que o leva a distinguir entre a morte propriamente dita e

¹⁷² “they who can experience death as death. The animal cannot do so. But the animal cannot speak either. The essential relation between language and death flashes up before us...” (Heidegger cit. por Calarco, 2002, p. 17).

perecer. Na verdade, a morte propriamente dita surgirá, com Derrida, impossível — a sua impossibilidade traz, claro, consequências para a distinção entre ser humano e animal.

Para o *Dasein*, a morte configura-se uma dupla possibilidade: antes de mais, uma possibilidade no sentido de se constituir numa inevitabilidade futura e, por outro lado, constitui-se numa potencialidade. Essa potencialidade é única ao *Dasein*, mas constitui-se igualmente numa impossibilidade, configurando a morte numa experiência aporética, tal como entende Derrida. Constitui-se impossível precisamente porque é impossível experienciar a própria morte:

É a minha morte possível? (...) ‘A minha morte’ entre aspas não é necessariamente minha; é uma expressão que qualquer um pode apropriar. (...) Se a morte... nomeia a insubstituibilidade de uma singularidade absoluta (ninguém pode morrer no meu lugar nem no lugar de outro), então todos os exemplos no mundo podem precisamente ilustrar esta singularidade.¹⁷³

Creio ser importante analisar esta passagem sob dois prismas. Primeiro, Derrida atenta na impossibilidade de apropriação da experiência da morte própria através da linguagem — o sintagma ‘minha morte’ é, tal como toda a palavra, universal e repetível, sendo que se aplica à morte de todo o mortal que o veicula, sem que se interligue de modo especial, isto é, sem que se deixe apropriar por quem o pronuncia. Neste sentido, parece que Derrida está a afastar a ligação de aproximação estabelecida por Heidegger entre a morte e a linguagem. Em segundo lugar, entendendo a morte como uma experiência absolutamente singular, dado que, tal como a experiência da vida, cada indivíduo morre e vive sem que possa morrer e viver em vez do outro, a morte do outro

¹⁷³ “Is my death possible? (...) ‘My death’ in quotation marks is not necessarily mine; it is an expression that anybody can appropriate. (...) If death... names the very irreplaceability of absolute singularity (no one can die in my place or in the place of the other), then all the examples in the world can precisely illustrate this singularity.” (Derrida, 1993, pp. 21/22).

configura-se tão expressiva desse caráter insubstituível e singular da morte como a morte própria: ambas são experiências singulares. Mais ainda, a experiência da morte configura-se num certo sentido estranha ao indivíduo, seja a sua própria morte ou a morte do outro, uma vez que é impossível conhecer tanto o referente como o sentido de 'morte'¹⁷⁴. Ou seja, no fundo Derrida pretende aludir à impossibilidade de deter uma relação direta com, e de conhecer, a morte própria, visto que esta não é presente ao indivíduo que efetivamente morre. Assim sendo, a morte constitui-se, segundo Derrida, numa impossibilidade (de experienciar a morte própria); enquanto que para Heidegger a morte (que é exclusiva ao *Dasein*) se constitui numa possibilidade da impossibilidade (de relação com o mundo, com os entes enquanto tal). Ora, Derrida entende que essa possibilidade da impossibilidade se constitui, antes, numa impossibilidade, numa experiência aporética, visto que, tal como de facto Heidegger afirma, a morte constitui o fim da possibilidade de relação com o fenómeno enquanto tal, significando, portanto, que o próprio fenómeno que se constitui na morte própria nunca pode ser compreendido ou experienciado enquanto tal. Ou seja, não é possível qualquer abertura à morte própria — qualquer compreensão da morte própria — dado que a experiência da morte implica a anulação da própria experiência; nem a apropriação linguística se configura possível. A morte própria é absolutamente inacessível. Sendo assim, e na medida em que Heidegger denomina de 'morte' a experiência da morte enquanto tal, faz ainda sentido falar de morte enquanto tal? Faz ainda sentido distingui-la do perecimento biológico atribuído ao animal? Tanto o animal quanto o ser humano se vêem impossibilitados de experienciar a morte enquanto morte, isto é, compreendê-la, fazendo com que o limite entre ser humano e animal, com base na suposta especial relação humana com a morte preconizada por Heidegger, seja refutado. Posto isto, se anteriormente o animal foi secundarizado pela sua incapacidade de aceder ao fenómeno *enquanto tal*, agora o ser humano vê-se igualmente incapacitado de aceder

¹⁷⁴ Derrida, 1993, p. 22.

ao fenómeno da morte *enquanto tal*. A privação¹⁷⁵ permeia tanto a relação do animal com o mundo, como a relação do ser humano com a morte.

É certo, contudo, que o ser humano pode pensar sobre a possibilidade de morrer, isto é, de findar, pode temer o seu fim — tanto quanto se sabe, o animal não pensa sobre a inevitabilidade da sua finitude, apesar de poder pressentir o seu fim de modos instintivos (modos que podem estar, inclusivamente, inacessíveis ao ser humano). Não se trata aqui de negar que para o ser humano o fim da sua vida se coloca como problema existencial, causando sofrimento ou angústia. O que, de facto, pretendo afirmar, com Derrida, é que contrariamente ao que afirma Heidegger não existe uma compreensão da morte acessível ao ser humano; e essa inexistência encontra-se subentendida na própria teoria heideggeriana. A morte configura-se absolutamente inacessível e a sua experiência determina o fim de toda a experiência. Neste sentido, contrariando Heidegger, tanto o ser humano quanto o animal morrem.

Dito isto, torna-se claro que é impossível testemunhar a morte (própria). Ora, se por um lado o indivíduo se encontra privado de testemunhar a sua própria morte, ele é capaz de testemunhar a morte do outro (e este outro é, agora, tanto humano quanto animal). Isto é, a única experiência da morte é aquela experiência que não anula a própria experiência; portanto, essa experiência não pode ser a experiência da morte própria visto que essa, como já expus, anula a experiência daquele que morre. A única morte que se configura acessível à experiência de qualquer indivíduo é a morte do outro, que o primeiro pode testemunhar. A finitude do outro configura-se, assim, relevante para a própria experiência do indivíduo. Mais, a finitude do outro (ser humano ou animal) constitui o próprio indivíduo, no seu entendimento de finitude e de morte — este é, de resto, mais um exemplo da heteroafeção defendida por Derrida.

¹⁷⁵ De resto, a noção de privação encontra-se implicada também em relação à impossibilidade de aceder a um sentido presente, ou em relação à impossibilidade de ser auto-afetado, como foi discutido anteriormente. Assim, penso que a privação surge como tema importante para compreender a discussão derridiana acerca do ser humano e do animal, dado que denota e sublinha a importância da fragilidade inerente ao ser-se afetado por outrem e ao não-domínio — características contrastantes com o sujeito logocêntrico que afeta e domina tanto o sentido do seu próprio discurso como o mundo empírico que conhece.

Com isto, que conclusões se retiram da desconstrução derridiana do sujeito carno-falo-logocêntrico e do *Dasein*? Antes de mais, desconstruir Heidegger torna-se imperioso visto que o seu projeto se auto-reivindica uma negação do humanismo tradicional, visando um humanismo ainda mais exacerbado, evitando inclusive a interpretação tradicional do ser humano enquanto animal racional. Neste sentido, Heidegger surge na esteira das filosofias antropocêntricas, na medida em que determina um limite abissal entre o ser humano e o animal; limite abissal esse que se apoia, fundamentalmente, na conceção de relação com os entes (que, como mostrei, se desdobra num paroquialismo humano) e na conceção de morte enquanto tal (que, com Derrida, se vê infundada). Assim sendo, a filosofia de Heidegger apresenta-se como um passo importante para intermediar a desconstrução das filosofias do sujeito — visto que se afasta, em certa medida, delas — e a desconstrução do antropocentrismo — visto que se configura, ainda, um exemplo perfeito desse preconceito. Além disso, em Heidegger é possível vislumbrar ainda a veiculação dos binários da metafísica logocêntrica, nomeadamente o binário ser humano/animal que, de resto, Derrida considera extremamente problemático e que a sua filosofia visa desconstruir. Contudo, creio ser importante atentar no foco dado, por Heidegger, à capacidade de questionar do *Dasein* — questionamento esse que configura a sua essência de ser-aí — e concomitantemente no reforço de que o *Dasein* se encontra passivo perante o desvelamento do ser; no próximo capítulo, irei querer mostrar como Derrida toma, não a atividade de questionar, de interpelar o ser, mas o estado passivo de se deixar interpelar, sendo que será essa passividade, esse deixar-se ser interpelado por outro, que configura a relação do indivíduo com o outro. Esse outro constitui-se numa singularidade, ou seja, numa indeterminação absoluta do outro. Essa é, de resto, a conclusão mais importante a retirar da discussão derridiana acerca da subjetividade, e que me permite avançar no tema desta dissertação: ao abandonar o conceito de sujeito pela noção de singularidade — entendendo-a aplicável a todo o indivíduo inclusive o animal — Derrida avança para uma filosofia destituída do conceito de sujeito, na medida em que compreende as determinações violentas, aportadas da tradição, que o conceito de sujeito comporta. Por seu turno, a noção de singularidade mostra-se apta a

compreender em si mesmo todo e qualquer indivíduo, a partir da compreensão de que a sua existência escapa a qualquer apropriação ou demarcação epistémico-ontológica, respeitando o evento da sua existência enquanto irrepetível — não existe mais, assim, a dicotomia sujeito/objeto, evitando a violência ética praticada para com aqueles que caem fora do conceito de sujeito e se vêem objetificados, sacrificados na sua singularidade, pelo auto-intitulado sujeito. É a partir daqui que se torna possível pensar eticamente esse não-sujeito central da tradição ocidental, o animal.

4. Responsabilidade pelo Outro: o Animal (*animot*) que me olha

...os animais são sempre os observados.

O facto de eles nos poderem observar perdeu todo o significado.

Eles são os objetos do nosso conhecimento sempre crescente. (...)

Quanto mais sabemos, mais afastados eles estão.

J. Berger¹⁷⁶

...o logocentrismo é, antes de mais, uma tese acerca do animal,

o animal privado do 'logos'...

J. Derrida¹⁷⁷

É pelo mote do ser-se visto pelos animais, mote também lançado pelas palavras de John Berger acerca da resistência do ser humano em considerar-se observado pelo outro animal, que se orienta a discussão derridiana acerca do animal não-humano. Na sua (única) ¹⁷⁸ obra dedicada exclusivamente aos animais, *L'animal que donc je suis* (O animal que logo sou), Derrida toma precisamente a ocasião em que se viu visto nu pela sua gata; a partir dessa experiência, Derrida reflete acerca do estatuto do animal enquanto ente observado, ao longo da história da filosofia ocidental, e nunca como ente observador, continuando em direção a uma reflexão acerca da impossibilidade, dentro do logocentrismo, de conceber o animal enquanto detentor de subjetividade, impossibilidade nascente de uma recusa em aceitar que também o animal detém um

¹⁷⁶ "...animals are always the observed. The fact that they can observe us has lost all significance. They are the objects of our ever-extending knowledge. (...) The more we know, the further away they are." (Berger, 2009, p. 27).

¹⁷⁷ "...logocentrism is first of all a thesis regarding the animal, the animal deprived of the logos..." (Derrida, 2008, p. 27).

¹⁷⁸ Apesar disto, longa é a lista de obras de Derrida que, de uma maneira ou de outra, discutem o tema da animalidade.

ponto de vista, uma vida interior e que, por isso, se constitui uma singularidade¹⁷⁹. Ora, se todo o animal é uma singularidade, então todo o animal convoca qualquer indivíduo humano à relação ética. Essa é a tese de Derrida e, igualmente, a tese que pretendo defender.

Contudo, antes de considerar a discussão derridiana acerca do animal, urge que me debruce, em jeito de contextualização, sobre uma das grandes influências de Derrida, a saber, Emmanuel Levinas. A ética — ou antes, a meta-ética¹⁸⁰ — de Levinas reverbera no próprio trabalho filosófico de Derrida, influenciando a sua reflexão acerca do caráter ético da experiência ética (*l'éthicité de l'éthique*: a partir disto torna-se já possível perceber que Derrida não está interessado em delinear um sistema ético pautado por leis ou regras; antes, tal como Levinas, pretende auscultar quais as condições de possibilidade, falando em termos transcendentais, da própria ética). Nesse sentido, neste capítulo começarei por expor brevemente a filosofia de Levinas conforme o próprio a discute na sua obra mais importante, *Totalidade e Infinito*. A partir dessa exposição, espero conseguir mostrar de que modo é que Derrida bebe da filosofia levinasiana, e de que modo ele a critica — e, no geral, como ela pode ser criticada — pelo seu profundo antropocentrismo. De seguida, irei tomar noções importantes para a conceção ética que Derrida avança, como a decisão e a responsabilidade (que irão contrastar com as noções de cálculo e conhecimento) — este será o terreno sobre o qual qualquer ética inspirada na filosofia de Derrida se pode erguer e, uma vez que esta dissertação pretende auscultar a possibilidade de uma responsabilidade para com o animal não-humano, é impossível que não se faça este trabalho prévio. Finalmente, irei tomar a obra *O animal que logo sou*, onde Derrida disserta detalhadamente sobre o animal, os limites ontológicos que a filosofia impôs entre o animal e o ser humano, e a violência perpetrada em função desse entendimento metafísico.

Começo, então, com Levinas. Influenciado por Husserl, Levinas trabalha filosoficamente dentro da fenomenologia, sendo que a sua obra *Totalidade e Infinito*

¹⁷⁹ Isto é, um ser que não pode ser tematizado qual objeto.

¹⁸⁰ Aqui entenda-se meta-ética enquanto a descrição do caráter ético da própria ética: é este o objetivo de Levinas.

pretende descrever fenomenologicamente o encontro ético com o outro. Entendendo a ética como a experiência do Outro¹⁸¹ no eu, Levinas reverte o entendimento tradicional da ética como detendo o *locus* originário no eu que decide¹⁸² agir eticamente em relação ao outro: assim, a experiência ética dá-se no eu somente porque a ipseidade, a interioridade e singularidade do eu, é forçada pelo Outro, pela exterioridade absoluta, a agir eticamente. Tal como acontece em Derrida, e que discutirei adiante, Levinas discerne ética e moral, considerando a ética essa experiência da alteridade, enquanto a moral se pauta por um conjunto de princípios cuja base somente pode ser a experiência ética. Ora, a obra de Levinas foca-se na experiência ética e, igualmente, na subjetividade, uma vez que uma não pode ser pensada sem a outra, tal como até aqui se tem debatido. Assim sendo, Levinas defende que a defesa da subjetividade que pretende delinear “não a captará ao nível do seu protesto puramente egoísta [Husserl], nem da sua angústia perante a morte [Heidegger], mas como fundada na ideia do infinito”¹⁸³. Mas, afinal, o que significam os termos ‘infinito’ e ‘totalidade’ que intitulam a obra levinasiana?

Considero que o par ‘infinito-totalidade’ pode bem ser compreendido em relação ao par ‘relação ética-relação epistémica’. Na verdade, o infinito surge em Levinas a partir de Descartes e das suas meditações metafísicas, mais precisamente aquando do argumento ontológico (acerca da existência de Deus). De modo breve, aquilo que Levinas recupera do infinito cartesiano é somente a sua forma e não o seu conteúdo; ou seja, como é sabido, Descartes conclui que Deus enquanto perfeição absoluta (enquanto infinito) ultrapassa a própria ideia de Deus que Descartes, ou qualquer indivíduo, possa deter. Assim sendo, o infinito constitui-se para Levinas naquilo que resiste à ideia, à apropriação conceptual, ou seja, à apropriação epistémica. Por seu turno, a totalidade refere-se ao ímpeto presente ao longo da história da metafísica ocidental de unificar a

¹⁸¹ De modo a respeitar a terminologia levinasiana, escrevo ‘Outro’ sempre que me referir à alteridade no contexto levinasiano e ‘outro’ quando me referir à alteridade noutra contexto filosófico, inclusive dentro da filosofia de Derrida.

¹⁸² O entendimento tradicional da ética baseia-se num entendimento do sujeito enquanto autónomo, cuja vontade e a liberdade servem de base para a ética. Ora, o sujeito em Levinas ver-se-á cindido, interpelado e constituído pelo absolutamente Outro, inclusive submetido ao Outro, ao invés de se ver uno, livre e autónomo.

¹⁸³ Levinas, 2017, p. 12.

realidade através de conceitos, de modo a torná-la apropriável pelo sujeito epistémico. Assim sendo, a totalidade é a marca do pensamento conceptual, cujo objetivo consiste em subsumir cada indivíduo a conceitos universais, tornando-os parte do Mesmo. Por contraste, o infinito é todo o Outro, toda a singularidade, que resiste à apropriação da totalidade, à submissão do Mesmo. Posto isto, a relação ética é descrita por Levinas enquanto uma relação sem relação, ou seja, enquanto uma relação pautada pela distância que permite a cada indivíduo preservar a sua singularidade — ambas as partes se relacionam, mas mantêm-se separadas uma da outra, evitando assim que se imiscuem e constituam uma totalidade¹⁸⁴; a relação ontológico-epistémica nasce, pelo contrário, pelo intermediário do conceito, esse terceiro termo¹⁸⁵ que visa uniformizar a realidade. Neste sentido, Levinas critica a metafísica tradicional pela sua priorização¹⁸⁶ da ontologia sobre a ética — primeiro o sujeito descreve e conhece a realidade pelos conceitos e, posteriormente, age eticamente com o outro —, afirmando antes que a ontologia é sempre subordinada à relação do eu com o Outro e, por isso, subordinada à ética — o sujeito constitui-se a partir da abertura ao absolutamente Outro, isto é, pela relação ética com o Outro. A ética é, assim, para Levinas, considerada a filosofia primeira. De resto, também Derrida subscreve a ideia de que cada indivíduo se constitui pela sua relação com todos os outros; todo o indivíduo (tal como todo o sentido) é um efeito do movimento da *différance* e, portanto, é marcado pelo rastro de todos os membros dessa trama textual que constitui a (interpretação humana da) realidade. Assim sendo, tanto Levinas quanto Derrida concedem que a relação (e, mais concretamente, a diferença em Derrida) é anterior e constitutiva da própria identidade, sem que esqueçam a importância da preservação da singularidade de cada indivíduo. Nesse sentido, é evidente a razão pela qual Derrida nutre simpatia pela filosofia levinasiana.

¹⁸⁴ É também por isto que Levinas recusa a ideia de que o eu e o Outro sejam opostos um do outro; antes, a sua relação é de uma distância absoluta.

¹⁸⁵ Levinas, 2017, p. 29.

¹⁸⁶ Crítica que direciona igualmente a Heidegger por este priorizar o ser (enquanto conceito ontológico) sobre os próprios entes, singularidades com as quais a relação ética pode ser estabelecida.

Esta prioridade lógica, preconizada por Levinas, é acompanhada igualmente por uma prioridade ou exigência ética: o filósofo pretende reforçar a ideia de que a relação ética deve ser separada de qualquer relação epistêmica, sob pena de não se constituir, afinal, numa relação ética, subsumindo a singularidade do Outro ao Mesmo: “conhecer equivale a captar [na razão, a partir da conceptualização] o ser a partir de nada ou a reduzi-lo a nada, arrebatá-lo a sua alteridade”¹⁸⁷. Toda a violência surge assim, segundo o entendimento levinasiano, como a tematização do Outro, como a sua objetificação. Creio aqui serem manifestos alguns pontos de contacto entre Levinas e Derrida, nomeadamente no que concerne à crítica à metafísica tradicional cujo foco no sujeito egocrático que se apodera conceptualmente do outro resvala numa violência para com a singularidade do outro. Tal como afirma Levinas “‘Eu penso’ redundando em ‘eu posso’. (...) A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder. (...) A posse é a forma por excelência sob a qual o Outro se torna o Mesmo, tornando-se meu”¹⁸⁸. Aqui o “tornando-se meu” ecoa a apropriação (pelos sentidos e pela conceptualização) derridiana discutida no capítulo precedente, cuja estrutura é manifestamente sacrificial para com a singularidade. Além disso, vale lembrar que a desconstrução derridiana se ocupa precisamente das forças¹⁸⁹ de poder logocêntricas que violentam a realidade no seu movimento de *différance* impondo uma estabilidade (sempre frágil), hierarquizando os termos dos infinitos binários.

Ora, retomando a discussão levinasiana da experiência ética do outro: Levinas aponta para a impossibilidade de subsumir o Outro, enquanto infinito, ao Mesmo precisamente porque o Outro é pautado por uma existência, uma vida interior, algo sempre inacessível ao sujeito epistémico. Pense-se num objeto; uma mesa, por exemplo: é possível a apropriação, a tematização, pois é possível descrever a mesa nas suas propriedades geométricas, químicas e físicas sem que nada escape dado que a mesa não detém uma vida interior, algo que ultrapassa toda a conceptualização; por seu turno, pense-se num indivíduo pautado por uma vida interior, mais ou menos rica, e em

¹⁸⁷ Levinas, 2017, pp. 30/31.

¹⁸⁸ Levinas, 2017, p. 33.

¹⁸⁹ Patrick, 1996, pp. 140/141.

como todos os discursos biológicos, físicos, químicos, psicológicos etc., deixam escapar a sua experiência interior ou fenomenológica — é neste sentido que Levinas fala em infinito. O infinito resiste à conceptualização; nessa resistência, o sujeito é limitado na sua liberdade (na sua liberdade de totalizar esse infinito). Assim sendo, a subjetividade em Levinas configura-se no infinito, sendo que o infinito se apresenta na relação com outrem enquanto rosto (*visage*). O rosto “não consiste em figurar como tema...em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem”¹⁹⁰; aliás, experienciar o rosto não significa experienciar a cor dos seus olhos nem a forma do seu nariz: na relação ética com o rosto, o rosto não tem olhos nem nariz; isto é, é inapropriável. Antes, o rosto configura-se na exposição do outro na sua vulnerabilidade perante um sujeito que pode querer (mas não pode poder) violentá-lo. Antes de prosseguir, em jeito de excuro e antevendo já a discussão do antropocentrismo em Levinas, aponto aqui que Levinas considera que somente o ser humano tem rosto — o rosto no contexto levinasiano não tem, portanto, o significado fisiológico de rosto —, considerando então que o animal não-humano não o tem, não sendo por isso um sujeito, e por isso é apropriável, dado que não resiste à conceptualização; adiante este tema será mais amplamente discutido, contudo devo desde já tornar clara a questão em causa: a questão não deve ser se os animais têm rosto (Levinas, quando lhe foi colocada essa questão, diz perentoriamente que não consegue responder, afirmando que não tem a certeza se o animal, ou quais animais, têm rosto¹⁹¹), mas se detêm uma interioridade inacessível a qualquer outro indivíduo que é, afinal, aquilo a que Levinas se refere quando funda a subjetividade no conceito de infinito que, por seu turno, se expressa no rosto — a pergunta pela interioridade da vida de cada animal configura-se passível de ser respondida com o auxílio do discurso científico que, de facto, o asserta. Nesse sentido, não interessa aqui a caracterização científica dessa vida interior — a descrição de funções fisiológicas e psicológicas, que mais uma vez é uma tentativa de tornar conhecido algo inapropriável —, mas interessa o facto de o discurso científico

¹⁹⁰ Levinas, 2017, p. 38.

¹⁹¹ Cf. entrevista a Levinas onde lhe é colocada a questão do rosto dos animais: Levinas, 2019, pp. 3-5.

afirmar que essa vida interior existe de facto. Nestes termos, como pode Levinas negar (ou colocar em causa) o rosto ao animal?

Dito isto, a ética levinasiana pretende configurar-se numa ética absolutamente aberta ao absolutamente Outro, à alteridade. A hospitalidade do Outro no eu é a tese central de Levinas, cuja conceção de violência se pauta precisamente pela recusa dessa hospitalidade — assim, o conceito levinasiano de hospitalidade assegura uma noção de abertura à alteridade sem condições. É nesse sentido que em primeira instância a ética de Levinas se mostra apta a acolher os animais enquanto sujeitos éticos; contudo, e tal como terei oportunidade de discutir, tal não acontece, sem que se encontre real justificação dentro da argumentação de Levinas, levando à conclusão de que o mesmo sucumbe, tal como os seus antecessores, ao paroquialismo humano, não obstante a sua ética do absolutamente¹⁹² outro.

Prossigo com a explicação do rosto como exposição e dessa impossibilidade de poder violentar o rosto. Em muitos momentos, Levinas refere-se ao rosto na sua nudez¹⁹³, no seu modo de exposição ao eu, em toda a sua vulnerabilidade, na sua

¹⁹² Relativamente ao absolutamente outro, Derrida critica Levinas, a dada altura, precisamente por rejeitar considerar os animais enquanto sujeitos éticos, singularidades capazes de interromperem o egoísmo humano e capazes de obrigarem à responsabilidade, aludindo à condição hiperbólica do animal enquanto o ‘mais’ absolutamente outro: “Se sou responsável pelo outro..., não é o animal mais outro ainda, mais radicalmente outro...do que o outro em quem eu reconheço o meu irmão, do que o outro em quem eu identifico o meu par ou o meu vizinho?” (“If I am responsible for the other..., isn’t the animal more other still, more radically other... than the other in whom I recognize my brother, than the other in whom I identify my fellow or my neighbor?”) (Derrida, 2008, p. 107). Ora, pretendo fazer duas anotações acerca desta citação. Primeiramente, é claramente problemática esta comparação gradativa entre alteridades feita por Derrida: se todo o outro é absolutamente outro, não é possível que haja uns outros mais outros que outros. Contudo, e este é o segundo ponto, parece-me que esta frase se acomoda dentro de um exercício retórico que se apodera da narrativa tradicional veiculadora de diferenças entre os entes de modo a estabelecer relações de proximidade ou afastamento — é bem sabido que toda a tradição, com especial incidência a partir da modernidade com Descartes, usou as diferenças entre os animais e os seres humanos (considerando o animal muitíssimo diferente do ser humano) de modo a justificar o estabelecimento de um afastamento ético entre ambos. Aliás, o próprio Levinas defende, tal como citei no capítulo precedente, que o fenómeno humano se constitui totalmente diferente do fenómeno animal. Ora, se o é para Levinas, e se para Levinas a responsabilidade é para com o outro que é sempre radicalmente ou absolutamente outro — aquele que eu não posso compreender nem conhecer — não é falacioso negar a responsabilidade para com o animal, que Levinas considera ser de algum modo totalmente diferente, ou radicalmente outro? Creio que Derrida pretende aludir a esta incongruência dentro da teoria de Levinas.

¹⁹³ À frente, a noção de nudez surgirá, e será importante, em contexto derridiano, quando Derrida refletir sobre a experiência da sua gata o ver nu.

fome¹⁹⁴ (leia-se, necessidade, penúria); ora, essa vulnerabilidade é entendida quando se considera o eu na sua condição de sujeito egoísta¹⁹⁵: essa é a condição primordial e fundamental do eu, segundo Levinas — afinal, satisfazer as necessidades é o motor vital e o interesse primeiro de qualquer subjetividade. Aqui a noção de Desejo é fundamental, e Levinas adota-a a partir de Platão: Platão descreve a filosofia enquanto o amor (no sentido de desejo, *eros*) à sabedoria, isto é, enquanto a procura pela verdade acerca da realidade (ontologia)¹⁹⁶ que nunca é alcançável; Levinas toma essa concepção do Desejo pelo inalcançável, pelo absolutamente Outro, tornando essa busca metafísica numa busca ética, e não numa busca ontológica. A transcendência em Levinas é o Outro e é esse Outro que o eu Deseja, sem nunca o alcançar — a distância não é nunca eliminada, mantendo a possibilidade de uma relação ética. Em contraste com o Desejo, a necessidade surge como esse motor vital nascente de um egoísmo inerente a qualquer subjetividade: enquanto que o Desejo nunca se completa, pois o Outro permanece sempre inacessível, a necessidade requer a sua completude e é passível de ser preenchida pela apropriação dos objetos do mundo. Assim, o Desejo não busca a apropriação ou a dominação do Outro, pois o Outro age sobre o eu e limita, interpelando, o seu egoísmo. É nesse sentido que o rosto implica a impossibilidade de poder violentar o outro: toda a violência surge, precisamente, dessa tentativa de negar¹⁹⁷ a outrem o seu rosto, perspectivando-o como algo assimilável, algo que pode satisfazer a necessidade do eu; contudo, o rosto interpela o eu no seu egoísmo, confrontando-o com a sua capacidade de violentar, de matar: “...o Desejo em que outrem se apresenta como interlocutor, como aquele sobre quem não posso poder, que

¹⁹⁴ Levinas, 2017, pp. 64/65.

¹⁹⁵ “O imperialismo do Mesmo é toda a essência da liberdade. O ‘para si’, como modo de existência, indica uma ligação a si tão radical como uma vontade natural de viver. Mas se a liberdade me situa descaradamente em face do não-eu, em mim e fora de mim, se consiste em o possuir, perante Outrem recua.” (Levinas, 2017, pp. 76/77). O ímpeto à apropriação ou à assimilação do outro estrutura a subjetividade em Levinas, tal como em Derrida a estrutura sacrificial (de ingestão do outro) estrutura a subjetividade. Daí que Levinas critique esta subjetividade fundada no Mesmo ou na totalidade (e não no infinito), e Derrida se afaste do conceito metafísico de subjetividade, para tomar antes a noção de singularidade.

¹⁹⁶ Large, 2015, pp. 24/25.

¹⁹⁷ A violência para com outrem baseia-se, precisamente, em Levinas, nesse ímpeto de destruir outrem enquanto rosto, perspectivando-o como uma coisa e negando-lhe a sua condição de rosto, de infinito. (Large, 2015, p. 83).

não posso matar, condicionam a vergonha em que, enquanto eu, não sou espontaneidade inocente, mas usurpador e assassino”¹⁹⁸ — é a partir do Outro que o eu, de facto, se questiona, se coloca em xeque, e se vê; vê-se como capaz de atrocidades, vê-se enquanto uma espontaneidade cujas consequências podem ser nefastas para outros, vê-se no limite como assassino. Não é essa, afinal, a lição ética mais importante e profícua? A liberdade que pauta a minha subjetividade é capaz de violentar o outro; o que fazer, então? Há-que colocar essa espontaneidade em questão e acolher o Outro, tal como afirma¹⁹⁹ Levinas.

Dito isto, e entendida a subjetividade como fundamentalmente usurpadora, entende-se como a manifestação do rosto ao eu carrega uma certa vulnerabilidade: essa exposição é sempre vulnerável pela mera possibilidade de violência. A relação ética nasce, e é somente possível, precisamente a partir desse reconhecimento do rosto do Outro: a impossibilidade de o assimilar, de o conceptualizar, confronta o eu com o infinito da interioridade, isto é, do ponto de vista desse Outro, então com algo que ultrapassa o eu absolutamente, uma exterioridade transcendente, e que lhe retira o poder de poder sobre o Outro; o “fim dos poderes”²⁰⁰ do sujeito enceta com esse confronto com o rosto do Outro, fazendo da vulnerabilidade uma resistência à apropriação (sempre violenta) — talvez se possa dizer que a vulnerabilidade se constitui no poder de terminar os poderes do eu. Com o fim do poder de violentar, nasce o dever e a responsabilidade: toda a relação ética com o rosto é fundada nesse dever de responder ao apelo do rosto que se me apresenta a sua vulnerabilidade, e nessa responsabilidade para com ele. Assim sendo, o eu funda-se nesse dever e nessa responsabilidade e, por isso, funda-se a partir do Outro. É neste sentido que a ética de Levinas se constitui numa reflexão acerca do carácter ético da experiência ética (*l'éthicité de l'éthique*), e não num tratado prescritivo de regras morais, uma vez que toda a prescrição de regras implica a determinação ontológica²⁰¹ do que é o bem, a justiça, etc.

¹⁹⁸ Levinas, 2017, p. 73.

¹⁹⁹ Levinas, 2017, p. 75.

²⁰⁰ Levinas, 2017, p. 77.

²⁰¹ Fuh, 2003, p. 12.

Contrariamente, a ética em Levinas constitui-se precisamente nesse encontro com o rosto; um encontro único e irrepetível (faço aqui ecoar o evento em Derrida) que constitui o sujeito e o obriga a responder ao apelo do Outro.

Faço agora duas notas. Em primeiro lugar, Levinas violenta os animais não-humanos quando se nega a reconhecer-lhes o rosto. Ao negar-lhes o rosto está a afirmar que a vida singular de cada animal é tematizável, é epistemicamente apropriável, isto é, é redutível ao conjunto de asserções científicas que se podem tecer acerca da vida de cada *genus* animal (já aqui se nega a singularidade da existência de cada animal, considerando todos os espécimes de um *genus* iguais), e recusando o ponto de vista, a interioridade, ao animal (afinal, será que a gata de Derrida não o observa?). Sendo assim, Levinas considera que a relação do ser humano com o outro animal é somente uma de necessidade, e nunca de Desejo, subscrevendo assim à violência humana praticada com os animais sob a justificação, precisamente, da satisfação de necessidades (a necessidade de alimentação, a necessidade de agasalho, a necessidade de divertimento, etc.). Interessante é pensar, a par desta crítica, naquela que é, para Levinas, a exigência ética por excelência, a saber, retirar o pão da própria boca para alimentar outrem²⁰² — essa é a exigência ética por excelência, pois o eu e as suas necessidades (nomeadamente, a tão fulcral necessidade de nutrição) são colocadas em xeque pela presença do rosto, do Outro, em toda a sua vulnerabilidade e penúria, e o egoísmo do eu é convocado e questionado, exigindo uma resposta responsável. Ora, sugiro que nessa linha de pensamento, Levinas sem dúvida que — se se afastasse das suas tendências antropocêntricas — veria como a presença do Outro animal, na sua penúria, convoca o egoísmo do eu que coloca na sua própria boca um pedaço de carne animal. A segunda nota convoca uma crítica de Derrida à noção de rosto. Na verdade, Derrida problematiza a noção levinasiana de rosto em dois sentidos: primeiramente, porque o rosto é sempre aquilo que se apresenta, perpetuando a dicotomia presença/ausência e colocando um problema para as relações éticas com os outros que, neste momento, não estão presentes (a política, por exemplo, surge aqui como um problema para uma

²⁰² Large, 2015, p. 48.

relação que se define como absolutamente circunstancial); em segundo lugar, o rosto vê-se, igualmente, sempre acompanhado da noção de transcendência, mais uma vez perpetuando uma dicotomia, a saber, a dicotomia transcendente/imanente. Ou seja, Derrida problematiza a noção de rosto pela sua tendência à perpetuação de um pensamento dicotómico. Ora, ao fazê-lo, Derrida chama à atenção para o facto de o rosto e o seu significado serem produtos da *différance*²⁰³: afinal, o rosto em toda a sua presumida infinitude e transcendência necessita de se tornar finito e imanente, isto é, de se corporizar, de modo a que, de facto, apareça ao sujeito. Nesse sentido, o rosto acontece, isto é, dá-se qual evento, na sua infinitude (ética e fenomenológica) e na sua finitude (espácio-temporal). O rosto não pode ser, portanto, para Derrida, absolutamente infinito, transcendente, presente, etc., mas constituído pelo jogo da *différance*.

Na obra de Levinas aqui em discussão, muitos são os momentos em que o autor se refere ao rosto como falando ao eu: “O rosto *fala*”²⁰⁴; “O *discurso* e o Desejo em que outrem se apresenta como interlocutor, como aquele sobre quem não posso poder, que não posso matar, condicionam a vergonha em que, enquanto eu, não sou espontaneidade inocente, mas usurpador e assassino”²⁰⁵. Apesar de, igualmente, Levinas acompanhar essas asserções com outras que afirmam que “a manifestação do rosto é já *discurso*”²⁰⁶, creio que a tendência para ler um certo fonocentrismo na filosofia levinasiana é mais que natural. Creio, igualmente, que mostrar como, na verdade, Levinas não subscreve a um fonocentrismo, auxilia a compreender como a sua filosofia é, sim, apta a acolher os animais (apesar de não o fazer — não invalidando que não se aproveite a sua moldura conceptual para concretizar esse passo). Ora, com certeza que Levinas não pretende afirmar que o eu é interpelado pelo discurso falado, pela voz, do Outro no sentido em que o Outro diz algo compreensível ao eu: tal conceção presumiria uma compreensão cognitiva anterior à própria relação ética, e impediria que o Outro

²⁰³ Thorsteinsson, 2014, p. 161.

²⁰⁴ Levinas, 2017, p. 54. Itálico meu.

²⁰⁵ Levinas, 2017, p. 73. Itálico meu.

²⁰⁶ Levinas, 2017, p. 54.

humano que fala um idioma diferente do eu o pudesse interpelar — Levinas não aceitaria isso, visto que ele almeja a uma ética aberta ao absolutamente Outro, sem condições. Assim sendo, aqui o papel das palavras ‘fala’ e ‘discurso’ devem ser entendidas metaforicamente, como indicando que a presença do outro interpela o eu. A distinção entre o ‘dizer’ e o ‘dito’²⁰⁷, que Levinas estabelece numa obra posterior, *Autrement Qu’être ou Au-Delà de L’Essence*, auxilia a esta compreensão: o ‘dizer’ corresponde à expressão do rosto, isto é, à sua presença, à sua manifestação ao eu, enquanto que o ‘dito’ constitui-se nos atos de fala propriamente ditos e ao seu conteúdo; é importante perceber que Levinas considera a ética enquanto sustentada na possibilidade de ‘um dizer sem dito’, isto é, na possibilidade da manifestação do Outro sem uso da linguagem e, igualmente, sem qualquer compreensão do que o outro é (dado que as conceptualizações cabem no ‘dito’), daí que, tal como supracitado, Levinas esclareça que a manifestação do rosto é discurso, fornecendo já uma chave de leitura para as suas frases questionavelmente fonocêntricas. Posto isto, afirma Levinas que “o olho não reluz, fala”²⁰⁸; pelos olhos, pelo silêncio dos olhos, o Outro manifesta-se e interpela o eu: ora, também a gata de Derrida o olha, então expressa-se na sua vulnerabilidade e interpela-o.

Finalizando a discussão de Levinas, considero ser pertinente, para a presente dissertação, dar conta de um animal importante, ainda que detenha um papel menor no que concerne às consequências que Levinas retira para a sua teoria, na sua obra: o cão Bobby. Levinas conta a história da sua clausura num campo de concentração nazi onde um cão, a quem os prisioneiros apelidaram de Bobby, os olhava, acompanhava e interagia alegremente com eles; a sua relação com os prisioneiros era de tal forma positiva, numa circunstância de profunda miséria ética, que Levinas considerou Bobby “o último kantiano na Alemanha nazi”²⁰⁹. Assim foi considerado por, segundo Levinas, o cão Bobby ser capaz de reconhecer naqueles homens prisioneiros a sua condição (ética) de seres humanos, condição essa que se lhes tinha sido absolutamente negada pelo

²⁰⁷ Atterton, 2011, pp. 639/640.

²⁰⁸ Levinas, 2017, p. 55.

²⁰⁹ “The last kantian in nazi Germany.” (Levinas cit. por Calarco, 2008, p. 58).

nazismo; por outras palavras, para Bobby — e, naquele campo, somente para Bobby — aqueles seres humanos eram seres singulares. Ora, é interessante pensar nesse encontro entre Levinas e Bobby, em como o olhar de Bobby interpelou Levinas e lhe concedeu a sua (esquecida por muitos) humanidade, a sua singularidade, apesar de ser mais um número naquele campo de concentração e, igualmente, é curioso considerar no rápido acrescento, de Levinas, à frase supracitada “[ao Bobby falta-lhe] o cérebro necessário para universalizar máximas”²¹⁰, negando a Bobby a capacidade de ser parte de uma relação ética com o ser humano. Este movimento parece-me, sem dúvida, errado. Antes de mais, Bobby de facto enceta, pelo seu olhar e pela sua companhia, em Levinas uma interpelação que lhe permite sentir-se um indivíduo singular novamente, devolvendo-lhe a sua condição de sujeito ético — a sua singularidade é, portanto, constituída a partida do encontro com o cão Bobby; depois, tal como Calarco²¹¹ afirma, a própria vida de Bobby estaria de certa forma em risco, dentro de um local inóspito como um campo de concentração, fazendo da sua escolha em estar com os prisioneiros — que nada lhe poderiam dar — algo ético; finalmente, o facto de Levinas não considerar Bobby como capaz de o interpelar nem de ser interpelado eticamente, uma vez que não pode universalizar máximas (ao estilo kantiano), ignora por completo aquilo que o próprio considera ser a ética: o encontro com o Outro, onde o egoísmo é colocado em xeque, e não uma conduta pautada por máximas — tal como mostrarei adiante, Derrida considera que a aplicação de regras não passa de um cálculo, fazendo com que a verdadeira ação ética não passe pela universalização de máximas: nesse sentido, se se perguntasse a Derrida ele consideraria que Bobby é realmente capaz de estabelecer uma relação ética com Levinas.

Posto isto, tal como tenho referido ao longo deste capítulo, Derrida é profundamente influenciado por Levinas, apesar das críticas que lhe tece. Por um lado, Derrida almeja pensar a experiência ética no seu carácter ético — à semelhança de Levinas — não pretendendo, por isso, estabelecer regras ou normas morais; interessa-

²¹⁰ “[Bobby lacks] the brain needed to universalize maxims.” (Levinas cit. por Calarco, 2008, p. 58).

²¹¹ Calarco, 2008, p. 59.

lhe, antes, repensar conceitos como ‘sujeito ético’, ‘alteridade’ e ‘responsabilidade’. Por outro, a noção de responsabilidade, que tão central é para a teoria levinasiana, tem igualmente grande destaque no contexto derridiano, aliada às noções de evento, singularidade (e encontro com essa singularidade) e decisão, e contrastando com as noções de conhecimento (de resto, tal como Levinas) e cálculo. Com todo o percurso até aqui delineado ao longo dos últimos capítulos, que permite estabelecer o solo conceptual onde erguer a discussão ética em vista, começo agora uma discussão da posição ética de Derrida para, logo depois, abordar efetivamente a questão ética do animal — e, mais concretamente, a experiência de se ser visto por um animal — dentro da filosofia derridiana.

A aporia é noção presente em qualquer discussão derridiana, pelo seu carácter irresolúvel que tão importante se configura para a desconstrução. Assim, também a aporia surge em contexto ético na filosofia de Derrida: a responsabilidade configura-se, para o filósofo, numa experiência aporética, fazendo com que a condição de possibilidade da experiência ética da responsabilidade seja a sua impossibilidade. Mais uma vez chamo à atenção para o facto de Derrida, tal como Levinas, não tomar a ética enquanto um conjunto de normas ou regras — Derrida não considera ser impossível estabelecer máximas morais —, considera antes que a ética não brota de uma aplicação de normas, mas sim de uma experiência de impossibilidade de decisão (a experiência do indecível²¹² — fundamentalmente, a impossibilidade de justificar plenamente uma escolha, visto que toda a escolha que visa a responsabilização por um indivíduo, por exemplo, acarreta consigo a simultânea desresponsabilização por todos os outros indivíduos²¹³): aí começa a responsabilidade. De modo a compreender este carácter aporético há que, primeiramente, compreender a conceção tradicional de

²¹² Não são os quase-conceitos derridianos também indecíveis? Assim sendo, toda a filosofia de Derrida, mesmo nos seus contornos ontológico-linguísticos, se mostra claramente vincada por um carácter ético; de resto, essa é uma hipótese que acompanha todo este trabalho.

²¹³ Não se pode entender, a partir disto, que Derrida sucumbe à conclusão de que, afinal, toda a ética falha. Antes, conclui-se que de modo a ser-se responsável é necessário que se tome aquele indivíduo, aquele ser singular, e se considere igualmente que todos os outros indivíduos ficaram excluídos dessa responsabilidade. Trata-se, por isso, de sublinhar que a responsabilidade ética é sempre nascente de uma relação entre singularidades, e que o indivíduo responsável não se pode refugiar em nada mais do que nessa compreensão do peso da sua decisão.

responsabilidade ancorada no conceito metafísico de sujeito em contraste com a singularidade derridiana. Ora, tradicionalmente a responsabilidade é entendida enquanto nascente de um sujeito autónomo, presente a si mesmo, livre e soberano; a decisão ética, nesse sentido, brota sempre de um sujeito cuja autodeterminação justifica as suas próprias escolhas. Neste contexto, o sujeito necessita de uma delimitação rígida e vincada entre si mesmo e todo o outro: eu/outro — o discurso logocêntrico vive, precisamente, dessas delimitações hierarquizadas. Assim sendo, o sujeito apropria-se de si mesmo, da sua vontade, e as suas ações encontram a sua justificação no *subjectum* (sujeito) que é *subjectum* (fundamento) delas mesmas; a ação ética autojustifica-se dentro da lógica do sujeito que é capaz de se auto-legislar. Contudo, e retomando brevemente a discussão do capítulo anterior, em Derrida o conceito de sujeito sob estes moldes logocêntricos é abandonado, e tem-se antes a noção de singularidade: a singularidade aponta para o caráter contextual de cada indivíduo qual evento, para a sua relação com as outras singularidades que a constituem no movimento de *différance* e dentro da matriz textual que é a arqui-escrita: ou seja, todos os indivíduos singulares são constituídos uns pelos outros, numa relação inexorável. Lembrando que toda a atividade humana é atividade interpretativa (nada existe fora do texto), todo o indivíduo se configura igualmente constituído pelo texto, isto é, pelo rastro e pela lógica do suplemento.

Concretizando: o indivíduo não se constitui, segundo Derrida, enquanto autónomo, soberano e presente a si mesmo, mas é rastreado por todos os outros indivíduos, todas as outras singularidades, que com ele estão em relação. A linha que separa o eu do(s) outro(s) pode ser antes pensada, em Derrida, como uma ponte. Nesse sentido, todo o indivíduo é cindido, impossibilitando que se configure num fundamento egocrático de qualquer decisão (a decisão vê-se, assim, enquanto heterónoma). Mais, o indivíduo enquanto não-presente a si mesmo configura-se, na verdade, em rastro, isto é, em algo cuja (aparente) presença é constituída por tudo aquilo que está ausente: dito isto, a singularidade derridiana enquanto indivíduo como rastro aponta sempre para o outro (seja o outro ser humano ou o outro animal: todo o tipo de indivíduos é capaz de deixar a sua marca, tal como a própria definição — presente no segundo capítulo — da palavra

trace parece indicar), fazendo de toda a decisão uma decisão do outro no indivíduo. Constitui-se, então, impossível falar de uma decisão autónoma surgente numa identidade fechada em si mesma.

O que é, então, a decisão em Derrida? De que forma é aporética? E como se relaciona com a responsabilidade? Tal como disse, em Derrida a responsabilidade nasce de uma experiência aporética cuja condição de possibilidade é a sua impossibilidade: a responsabilidade constitui-se, assim, na experiência do impossível. A aporia da responsabilidade surge pelas duas vias possíveis de agir, que se impõem aquando da decisão: o indivíduo pode seguir uma norma ou pode seguir uma escolha estritamente pessoal — enquanto que a norma é universal, a escolha pessoal é contingente. Derrida considera que ambas são irresponsáveis; a ética não se configura, portanto, nem na aplicação de regras nem na escolha arbitrária do sujeito. Primeiramente, seguir uma norma ou regra universal constitui-se somente em cálculo ou em aplicação de uma lei já dada, tornando essa ‘decisão’ num ato puramente maquinal; em segundo lugar, qualquer ‘decisão’ que se baseia estritamente na escolha pessoal é absolutamente arbitrária. Assim sendo, a responsabilidade não pode ser nem cálculo nem arbitrariedade, mas um evento de risco para todo o indivíduo que a toma (esse risco de não abarcar outras singularidades na sua decisão). Ao dizê-la aporética, Derrida não está a negar a possibilidade da responsabilidade, nem a possibilidade de agir; antes, ele advoga que a responsabilidade somente é possível precisamente a partir dessa experiência de impossível decisão — mas que impera que se dê — entre duas opções, dois polos, irresponsáveis. No fundo, subjacente a este discurso está uma crítica à ‘boa consciência’ das ações que seguem acriticamente normas ou leis cuja universalidade escamoteia e ameaça a singularidade de cada evento e indivíduo e, igualmente, uma crítica às ações absolutamente egoístas fundamentas na contingência do interesse próprio que ignora o interesse do outro. Assim, além de se configurar numa experiência aporética entre a universalidade e a contingência, creio que Derrida se encontra igualmente a apontar para a experiência aporética da escolha entre seguir a razão (do lado da norma ou regra universal) e de seguir a sensibilidade (do lado da escolha contingente), fazendo transparecer que, de facto, toda a responsabilidade brota dessa

tentativa de equilíbrio entre a racionalidade e a sensibilidade, sob pena de se se pender somente para um lado se pecar por cálculo ou por arbitrariedade. Mais uma vez Derrida rejeita a lógica dicotômica da tradição e advoga, antes, uma aporia, uma experiência da impossibilidade desse equilíbrio que é sempre injustificado. Ora, a aporia não cessa, segundo Derrida, quando a decisão acontece, mas ela permanece em volta, qual fantasma, dessas decisões passadas: a escolha nunca se configura, assim, numa escolha justificada; a justificação não cessa esse impasse de decisão, mas lembra sempre o indivíduo de que muitas outras opções eram possíveis e que a sua responsabilidade recai, precisamente, sobre a decisão que brotou daquele impasse aporético. Efetivamente, nenhuma decisão é a decisão correta — é este o ponto fundamental — impedindo assim que se cristalizem as decisões passadas sob égide de serem acertadas — há espaço, portanto, para revisão e para mudança — e impedindo, também, que o indivíduo se sinta despojado da responsabilidade da escolha (que já se deu), indicando, antes, que o indivíduo carrega sempre em si o rastro ou marca das suas decisões, constituindo-se a si próprio pela responsabilidade.

Tal como Levinas, Derrida distingue a ética da *episteme* quando afirma que a responsabilidade, que apenas é possível pela decisão aporética, implica não saber o que fazer — afirma, inclusive, que a responsabilidade é heterogênea em relação ao conhecimento²¹⁴; saber o que fazer, deter esse tipo de conhecimento, resvala para o cálculo: qualquer norma ou regra moral constitui-se, assim, numa aplicação de conhecimento que, no fundo, retira qualquer caráter responsável (no sentido de que alguém tem de responder) à decisão; afinal, uma máquina é capaz de aplicar uma regra. De outra maneira, qualquer decisão seria, assim, uma consequência lógica de uma premissa²¹⁵, ou um efeito necessário de uma causa. Não se saber o que se há de fazer é, precisamente, a possibilidade de abertura de um espaço que acomoda a decisão. Isto não significa que Derrida defenda que a decisão deva brotar da ignorância, “a decisão, claro, deve ser preparada tanto quanto possível pelo conhecimento, pela informação,

²¹⁴ Derrida *et al.*, 2002, p. 66.

²¹⁵ Derrida *et al.*, 2002, pp. 66.

por uma análise infinita”²¹⁶, ou seja, o conhecimento pode e deve ser o preâmbulo da decisão; mas é e deve ser somente isso, o preâmbulo. “A dada altura, contudo, para se tomar uma decisão tem que se ir para além do conhecimento, tem que se fazer algo que não se sabe, algo que não pertence, ou ultrapassa, a esfera do conhecimento”²¹⁷ — ou seja, a própria decisão, apesar do preâmbulo epistémico, nunca consiste na aplicação de conhecimento, nem decorre necessariamente de premissas, pois nesse caso não se constituiria sequer um problema e, assim, não exigiria sequer uma decisão. A par disto, para que haja de facto responsabilidade, isto é, uma experiência ética, é imperativo que não se permita que o conhecimento sobre o outro constitua a própria resposta ética, pois tornar a capacidade de compreender a alteridade, de a definir e conceptualizar, numa exigência da responsabilidade inviabiliza a própria eticidade da relação ética (à semelhança do que acontece com a totalização do infinito em Levinas).

Se Derrida se demarca da relação de coincidência entre ética e conhecimento, também se demarca da noção de decisão proveniente de um sujeito: Derrida considera que a decisão, antes, acontece; não advém de um eu que ‘sabe’ e ‘pode’, precisamente porque cada indivíduo se constitui uma singularidade expropriada e, assim, rastreada por todas as outras. Na verdade, a própria asserção ‘Eu decidi’²¹⁸ incorre numa errónea pressuposição que esse eu não é já e sempre rastro, isto é, constituído pelo outro. Nesse sentido, a decisão é sempre heterónoma, pois dá-se pelo outro (no indivíduo); o outro como evento que interpela o indivíduo e que, assim, convoca à responsabilidade, igualmente, como evento. É nesse sentido que a decisão (sempre decisão pelo outro; pelo outro que interpela) é responsabilidade, ou antes responsividade, em relação ao outro que sempre se relaciona com o indivíduo e o constitui. Se assim não o fosse, se a decisão de facto brotasse do eu que decide, ou o eu se assumiria o soberano da decisão

²¹⁶ “A decision, of course, must be prepared as far as possible by knowledge, by information, by infinite analysis.” (Derrida et al., 2002, p.66).

²¹⁷ “At some point, however, for a decision to be made you have to go beyond knowledge, to do something that you don’t know, something which does not belong to, or is beyond, the sphere of knowledge.” (Derrida et al., 2002, p. 66).

²¹⁸ Derrida *et al.*, 2002, p. 67.

enquanto sujeito epistémico e autónomo — mas a decisão baseada no conhecimento, como já referi, não é senão um cálculo e, por isso, nunca uma decisão²¹⁹ — ou, de igual modo não decidiria de todo, pois seguiria algum motivo estritamente egoístico. De resto, também este movimento é manifesto na ética levinasiana, pois toda a responsabilidade pelo Outro advém da presença desse Outro no eu que o constitui — contudo, em Derrida, o outro não está tão presente no indivíduo como está, antes, ausente na sua presença, manifestando-se somente pelo seu rastro, pela marca da sua passagem. É nesse sentido que considero a ética derridiana mais apta, em comparação com a de Levinas, a refletir sobre problemas políticos²²⁰, por exemplo, precisamente porque convoca essa ausência que caracteriza toda a identidade, não exigindo que o outro esteja de facto presente para que a relação ética se dê.

Assim sendo, Derrida (assim como Levinas) toma a noção de responsabilidade na sua etimologia latina *respondere*, isto é, responder. A resposta é sempre uma decisão que acontece face a um evento; ora, Derrida entende que é nesse evento do outro que o indivíduo (ambos singularidades) se sente interpelado a responder (ao outro) — constitui-se, assim, numa exigência da alteridade no próprio indivíduo; a resposta ética, em Derrida, é então uma exigência que não parte da razão (qual máxima universalizável), mas do outro. Nesse sentido, pode-se dizer que essa exigência à responsabilidade, pelo outro no indivíduo, constitui o próprio indivíduo, fazendo com que a recusa a responder eticamente ao apelo do outro seja já uma resposta, isto é, uma relação com a alteridade; o exterior e o interior imiscuem-se. Pelas noções de evento e singularidade, então, entende-se como é impossível que se confundam a decisão e o cálculo — se o cálculo é sempre a aplicação de uma regra universal que ignora a singularidade de cada evento —, a responsabilidade e o conhecimento — se o conhecimento se refere ao eu que se entende relacionar-se consigo mesmo de modo absolutamente presente e autónomo, ignorando a alteridade que interrompe esse

²¹⁹ Derrida *et al.*, 2002, p. 67.

²²⁰ Pense-se em problemas relacionados com as futuras gerações, com a relação com o passado histórico, com os indivíduos com quem se partilha o espaço, mas com quem nunca se poderá comunicar, para dar alguns exemplos de questões ético-políticas que problematizam a noção de presença.

movimento egocrático; igualmente, se o conhecimento tematiza e objetifica e se o outro se constitui no rastro, isto é, em algo que oscila interminavelmente entre a presença e a ausência, impedindo a sua tematização. Dito isto, a nota fulcral a sublinhar é que a responsabilidade é resposta à singularidade que interpela o indivíduo; assim sendo, e aludindo a toda a determinação derridiana de singularidade que ao longo deste trabalho expus, tanto o ser humano quanto o animal são singularidades e, portanto, interpelam. Todavia, e trazendo agora a reflexão anterior acerca da possibilidade de uma relação (política) com quem está ausente, há que notar que apesar de Derrida considerar a experiência ética da responsabilidade enquanto experiência entre duas singularidades, o filósofo compreende ainda assim a necessidade de abrir essa experiência à universalização, de modo a que não se seja somente responsável pelo outro, mas também responsável pelo Outro, isto é, por todos os outros indivíduos singulares: apenas assim é possível desenhar uma teoria que não se cinja à relação ‘eu-outro’, mas se abra à relação ‘eu-todos os outros’. Sendo assim, se Derrida foi um dia interpelado pela sua gata, entendendo-a agora enquanto uma singularidade, é inimaginável que ele se comporte para com as outras singularidades animais enquanto objetos — ou seja, mesmo que nunca esteja em frente a um leão, por exemplo, não é possível que não consiga imaginar o seu olhar a interpelá-lo; se assim não o fosse, de modo a agir eticamente para com todos os seres humanos, ter-se-ia de ser interpelado por todos os indivíduos humanos em algum momento — isso é tão impossível como dispensável; aquilo que está em causa é, então, a consideração do outro (animal ou humano) enquanto uma singularidade impossível de tematizar, de objetificar, e por isso que exige uma resposta, mesmo que não nos olhe neste preciso momento. Desta feita, tomo agora o momento em que Derrida foi interpelado pela sua gata.

Tendo em conta o entendimento derridiano de ética, é absolutamente coerente que Derrida inicie a sua reflexão acerca da relação ética com os outros animais a partir de um singular evento em que ele próprio foi interpelado pela sua gata. É a partir deste momento, deste evento num determinado contexto espaço-temporal, de relação com uma determinada singularidade animal, que Derrida reflete acerca do animal na tradição filosófica e acerca do possível futuro para a relação entre a filosofia e o animal.

O título em francês da obra *O animal que logo sou* (*L'animal que donc je suis*) apresenta um jogo de palavras que permite antever alguns pontos a serem elaborados ao longo do texto: ora, *suis* significa tanto o tempo presente na primeira pessoa do verbo ser (*être*), quanto o tempo presente na primeira pessoa do verbo seguir (*suivre*), fazendo com que o título desta obra possa ser lido de duas maneiras distintas, a saber 'o animal que logo sou' e 'o animal que logo sigo'. Antes de mais, é manifesto que o título escolhido por Derrida pretende aludir ao 'penso logo existo' cartesiano (*je pense donc je suis; cogito ergo sum*), apagando a capacidade de pensar enquanto condição de existência, que desde então marcou os contornos logocêntricos da tradição filosófica, e substituindo-a por uma asserção acerca da animalidade do ser humano, um facto inelutável e muitas vezes esquecido. Contudo, Derrida não escreve este conjunto de textos (apresentados em conferência e postumamente publicados em livro) tendo (somente) em vista a defesa de que o ser humano se constitui numa espécie animal — aliás, a suposta única linha divisória entre o animal e o ser humano será problematizada e multiplicada pelo próprio — algo que pode ser lido nas suas palavras, mas que não se constitui de todo o ponto fulcral da obra. Antes, com o jogo entre sou/sigo, Derrida aponta para a relação de proximidade, que se assemelha quase a uma perseguição, que permeia todos os seres: o animal que logo sou/sigo — sou porque sigo o animal, o rastro do animal que resta em mim e que eu persigo (quais marcas deixadas no solo de uma presença ausente que incitam à sua inspeção). Esta perseguição pode bem ser lida assemelhando-se ao Desejo levinasiano: esse *eros* que impele todo o indivíduo para o além-eu, e que em Derrida impele todo o indivíduo (humano) para o além-humano, visando o animal. Diz Derrida:

... antes da questão do ser enquanto tal, da *esse* e do *sum*, do *ego sum*, há a questão do seguir [*suivre*], da perseguição ou da sedução do outro que eu sigo ou que me segue, que me segue quando eu o sigo ou a sigo.²²¹

Efetivamente, Derrida não joga apenas com o duplo sentido de *suiv*, mas afirma perentoriamente uma prioridade da pergunta pelo seguir sobre a pergunta pelo ser. Isto é, antes da determinação ontológica do ser, que visa a sua delimitação e apropriação, urge a pergunta pela relação entre, ou seja, por aquilo que permite que de facto as identidades sejam: lembro o movimento da *différance*, que surge a partir da teoria linguística de Saussure, e que afirma que aquilo que existe são diferenças, sendo que todos os entes surgem dessa relação de diferença e protelamento do seu próprio ser, visto que somente são entendidos em relação aos entes que os seguem e antecedem nessa matriz textual. Assim, o deslocamento de um indivíduo implica o deslocamento dos outros (pense-se na mudança do significado de uma palavra que altera necessariamente o significado das outras palavras; a alteração à definição do que é ser-se ser humano alterará, igualmente, a definição do que é ser-se animal e vice-versa), isto é, o ser humano segue o animal e o animal segue o ser humano, não havendo prioridade de nenhum sobre outro. Neste sentido, o questionamento acerca do eu — quem sou eu? — vem após²²² o animal enquanto rastro, vem após essa perseguição do outro, fazendo da subjetividade um efeito. Pois, como afirma Derrida “eu consigo ver-me a mim próprio enquanto visto, mas não consigo ver-me a mim próprio a ver”²²³; por outras palavras, o indivíduo vê-se somente através do outro que o olha e é nesse ver-se visto por outrem que a subjetividade é constituída, uma vez que o eu não se vê a ver o

²²¹ “...before the question of being as such, of the *esse* and of the *sum*, of *ego sum*, there is the question of following [*suivre*], of the persecution or the seduction of the other that I follow or that follows me, who follows me whenever I follow him or her.” (Derrida, 2008, p. 65).

²²² Na obra em mãos, inclusive, Derrida questiona-se a propósito do seu próprio eu somente após ser olhado pela sua gata, fazendo com que esta pergunta pelo ser (pelo seu próprio ser) esteja dependente do outro (mesmo o outro animal).

²²³ “I can see myself as seen, but cannot see myself seeing.” (Derrida cit. por Bellou, 2013, p. 298).

outro²²⁴ — há, portanto, tal como em Levinas, uma prioridade do outro sobre o eu que tradicionalmente se apresenta a si mesmo; contrariamente, Derrida defende a relação do eu consigo mesmo enquanto uma relação sem presença a si. Mais, o jogo entre sou/sigo vem igualmente desconstruir a noção logocêntrica de que o ser humano possui²²⁵ (a representação de) um eu, sendo soberano em relação à sua identidade, tendo, portanto, um poder²²⁶: antes, o eu humano (como, de resto, qualquer eu) é cindido e constituído pelo rastro do outro, também do outro animal. Assim sendo, mais uma vez, Derrida reforça a sua infraestrutura conceptual de modo a reformular a questão metafísica pelo ser, auxiliando a uma compreensão propícia ao pensamento acerca dos animais que não cabem nas determinações logocêntricas de sujeito enquanto ser que se relaciona com a, e se determina pela, razão.

Dito isto, Derrida enceta a obra com uma questão que evoca o tratamento do animal ao longo da tradição filosófica ocidental: “desde há muito tempo, podemos dizer que o animal nos olha [*que l’animal nous regarde*]?”²²⁷ — *nous regarde* significa ‘olhar’ e ‘concernir’; assim, Derrida coloca duas questões que se relacionam profundamente: primeiro, será que o ser humano pode afirmar que o animal o olha? Isto é, pode-se dizer que a filosofia tem considerado o olhar do animal? Pode-se dizer que o ser humano se tem sentido olhado pelo animal? Em segundo lugar, e nessa esteira, será que o outro animal tem concernido ao ser humano? Será que a filosofia se tem debruçado ética e filosoficamente sobre ele? A sua vulnerabilidade tem suscitado uma resposta ética? Com uma questão Derrida interliga, portanto, a recusa humana em reconhecer algum momento em que o animal olha para o próprio ser humano (tornando o ser humano num objeto do olhar do animal), ou seja, a recusa em considerar que o animal também detém um ponto de vista, isto é, uma subjetividade; e, concomitantemente, a recusa ética em considerar o violento tratamento do animal pelo ser humano um problema,

²²⁴ Na verdade, é essa a noção logocêntrica de subjetividade: o sujeito é aquele que pode apropriar (ver), objetificando o outro e que se entende a si mesmo enquanto estando a apropriar-se (entende-se ou vê-se a ver) do outro.

²²⁵ Derrida, 2008, p. 92.

²²⁶ Ao longo da obra esses vários poderes humanos (que implica sempre os não-poderes animais) serão desconstruídos.

²²⁷ Derrida, 2008, p. 3.

por outras palavras, a recusa em estabelecer uma relação ética com o animal, recusa essa que se justifica pela primeira recusa em considerar o animal um não-objeto. Assim sendo, apenas se o ser humano se considerar visto pelo animal é que pode, também, considerá-lo enquanto um indivíduo detentor de uma vida interior, de um ponto de vista, e assim estender a relação ética a ele.

É precisamente isso que acontece a Derrida; ele vê-se visto nu pela sua gata, e desse encontro nasce uma reflexão acerca da singularidade animal. Antes de mais, Derrida sublinha várias vezes que ele se vê olhado por um animal singular, pela sua pequena gata, que está ali à sua frente²²⁸; neste gesto está presente tanto uma negação do logocentrismo — na sua tendência em homogeneizar toda a vida animal, desconsiderando por completo a vivência única e irrepetível de cada singular animal que existe — como uma consideração da singularidade daquela gata em específico, daquela vivência única: falar do animal, tal como tem sido perpetuado pela tradição, não é falar de um conceito de animal, nem de uma generalização aplicável a todos os animais, mas cada animal é um animal singular e irrepetível; afinal, não entra pela porta do quarto de Derrida a ‘figura’ andante dos felinos, um conceito universal de gato, mas entra aquela gata, aquela gata singular que o interpela pelo olhar.

Se eu digo ‘é uma gata real’ que me vê nu, digo-o de modo a marcar a sua insubstituível singularidade. Quando ela responde em seu nome (...), não o faz enquanto exemplar de uma espécie chamada ‘gato’, muito menos enquanto exemplar de um *genus* ou reino ‘animal’. É verdade que eu a identifico enquanto (...) uma fêmea. Mas mesmo antes desta identificação, ela chega-me enquanto *este* ser vivo insubstituível que um dia entra no meu espaço, neste espaço onde me pode

²²⁸ “Devo imediatamente tornar claro, a gata de que estou a falar é uma gata real, verdadeiramente, acreditem, *uma pequena gata*. Não é a *figura* de um gato. Não entra silenciosamente no quarto como uma alegoria para todos os gatos do mundo...” (“I must immediately make it clear, the cat I am talking about is a real cat, truly, believe me, *a little cat*. It isn’t the *figure* of a cat. It doesn’t silently enter the bedroom as an allegory for all the cats on the earth...”) (Derrida, 2008, p. 6).

encontrar, ver-me nu. Nada me pode roubar desta certeza de que *o que temos aqui é uma existência que recusa a conceptualização*.²²⁹

Visto pela sua gata, Derrida encontra-se submetido à categoria de objeto de percepção daquela gata: “um animal olha-me”²³⁰. Ora, naquele preciso momento em que Derrida se vê visto, se vê objeto da percepção da sua gata, dá-se uma inversão completa do discurso da metafísica da presença — um discurso fundamentalmente antropocêntrico —, pois nunca²³¹ antes algum filósofo se viu visto por um animal; o mesmo é dizer que nunca nenhum filósofo refletiu sobre a sua objetificação por parte de um animal que, nesse instante, é considerado uma subjetividade, um ser singular cuja experiência fenomenológica se apodera do outro ser humano. Neste seguimento, Derrida afirma que aquela gata — e todos os animais — recusam a conceptualização, enquanto singularidade; esta afirmação, de resto, relembra o infinito levinasiano, fazendo com que a singularidade do Outro, que jamais pode ser tematizado, seja agora alargada ao animal. Assim sendo, e em concordância com a citação de Berger que abre

²²⁹ “If I say ‘it is a real cat’ that sees me naked, this is in order to mark its unsubstitutable singularity. When it responds in its name (...), it doesn’t do so as the exemplar of a species called ‘cat’, even less so of an ‘animal’ genus or kingdom. It is true that I identify it as a (...) female cat. But even before this identification, it comes to me as *this* irreplaceable living being that one day enters my space, into this place where it can encounter me, see me naked. Nothing can ever rob me of the certainty that *what we have here is an existence that refuses to be conceptualized*.” Último itálico meu. (Derrida, 2008, p. 9). Se o outro animal (e o outro no geral) se recusa à conceptualização, como pode afirmar Derrida que nada há fora do texto, isto é, que toda a experiência da realidade é uma experiência interpretativa? A atividade interpretativa derridiana prende-se com a arqui-escrita, isto é, com o entendimento de que todo o sentido é remissivo e que, portanto, todas as identidades se referem umas às outras, enquanto rastros que são. Nesse sentido, o outro (humano, animal,...) é parte constituinte da matriz textual da arqui-escrita, é rastro ele próprio e constitui os outros rastreando, e portanto a única forma de experienciar o outro é, ainda assim, interpretativa. No entanto, a conceptualização aqui referida por Derrida, que o animal recusa, é a conceptualização logocêntrica, a conceptualização que tematiza, que visa enclausurar a identidade em si mesma, numa lógica de autorreferencialidade: o conceito fechado é, deste modo, entendido como aplicável a um indivíduo, definindo-o e tornando-o apropriável. Ora, a compreensão do ‘*il n’y a pas de hors-texte*’, que acarreta todos os quase-conceitos derridianos, vem precisamente mostrar como as identidades fogem à apropriação visada pelo logocentrismo, pois não há qualquer origem extra-linguística, mas somente linguagem e, então, somente rastro e *différance*.

²³⁰ “An animal looks at me.” Itálico meu. (Derrida, 2008, p. 6).

²³¹ Derrida, 2008, pp. 13/14.

este capítulo, Derrida reflete sobre esse esquecimento²³² de toda a filosofia, que nunca considerou a possibilidade de o animal não ser somente olhado (ser objeto do ser humano; algo que, aliás, tem sido levado aos extremos, reduzindo toda a vida animal à possibilidade única de ser objeto), mas ser igualmente aquele que olha (o ser humano): “[...o animal] pode deixar-se ser olhado [de ser objeto], sem dúvida, mas também (...) pode olhar para mim”²³³.

Apesar de estar a focar o momento em que Derrida se viu visto pela gata, ou seja, o momento em que Derrida ‘concedeu’ o ponto de vista àquele animal, a reflexão em causa ultrapassa o movimento egocêntrico do eu humano que atribui ao outro animal uma interioridade. Antes, esse momento quase de clarividência (afinal, o animal olha-me!) vem apenas confirmar que também o animal é uma singularidade, mesmo que o ser humano não o considere (a gata de Derrida não auferiu um ponto de vista a partir do momento em que Derrida se viu visto por ela, mas ela já o tinha; o erro recai sobre Derrida que não se viu visto pela gata antes). Ora, além de ser visto pela gata, Derrida é visto nu. A nudez tem aqui uma grande importância, uma vez que é descrita como passividade, como a exibição involuntária do eu²³⁴. Não é esta a definição de rosto em Levinas? Derrida prefere utilizar a noção de nudez — não adotando a noção de rosto que, de resto, tal como mostrei, acarreta em si a lógica dualista do logocentrismo — pois, creio, a nudez (tal como o riso, a fala, a racionalidade, etc.) constitui-se numa característica considerada própria do ser humano, isto é, apenas o ser humano *pode* estar nu, pois veste-se; já o animal está *sempre* nu, redundando numa impossibilidade ou privação de, de facto, estar nu. Na verdade, em algumas palavras Derrida desconstrói

²³² Algo que subjaz a esta dissertação é, precisamente, o entendimento de que este esquecimento é algo propositado, pois advém de uma relação do próprio ser humano consigo mesmo, com a sua humanidade, e do seu desejo de fixar aquilo que se configura ‘próprio do ser humano’, de modo a vincar uma linha divisória entre ele e os restantes seres vivos, enaltecendo-se. Tal como diz Derrida “...o que é próprio do Homem, a relação a si mesma de uma humanidade que está sobretudo ansiosa, e invejosa, do que é próprio dela.” (“...what is proper to man, the relation to itself of a humanity that is above all anxious about, and jealous of, what is proper to it.”). (Derrida, 2008, p. 14). A humanidade que se encontra ansiosa por determinar as suas características próprias e unicamente dela, e invejosa por essas características não lhe serem absolutamente próprias nem unicamente dela.

²³³ “...it can allow itself to be looked at, no doubt, but also (...) it can look at me.” (Derrida, 2008, p. 11).

²³⁴ Derrida, 2008, p. 11.

esta impossibilidade do animal estar nu quando, perante a sua gata, ele diz estar envergonhado, pois está “nu como uma besta”²³⁵ — desde logo, o facto de se sentir envergonhado perante a sua gata indica a condição de não-objeto da mesma (algo que ele quer frisar e justificar) e, por outro, o sentimento de vergonha de estar nu, sentido pelos seres humanos, relaciona-se com a vergonha de se estar na condição animal: o animal, assim, também está nu; e tanto está que o ser humano depressa se veste para se ‘despir’ da sua animalidade. Ora, ao associar aqui a nudez à passividade e à exposição, Derrida torna a nudez em vulnerabilidade. Assim, se tradicionalmente a nudez é uma potencialidade (um poder ou capacidade) humana, em contexto derridiano ela é uma passividade, um não-poder; aproximam-se, então, ser humano e animal nessa vulnerabilidade, nessa passividade e não-poder ou incapacidade, tradicionalmente característicos e definidores somente do animal: o animal *não pode* estar nu, *não pode* responder, *não pode* falar, *não pode* rir, *não pode* pensar, não pode... — podendo estar nu, o ser humano pode agora não poder, pode agora estar vulnerável, pode agora ser passivo, no fundo não pode (está privado), tal como o animal. Ademais, e assim como se lê em Levinas, a vulnerabilidade (do rosto na filosofia levinasiana, da nudez na filosofia derridiana) marca a possibilidade da relação ética: nenhum indivíduo está nu perante uma mesa, nem nenhuma mesa pode estar nua perante um indivíduo, precisamente porque a relação ética é impossível entre um infinito e um objeto pertencente à totalidade (para usar a terminologia de Levinas); ao colocar o ser humano (o próprio Derrida, neste caso) nu perante um animal, Derrida está a instaurar a possibilidade de uma relação ética entre ambos, explicitamente quando o próprio se diz sentir envergonhado perante a gata — ora, a vergonha só se sente com quem uma relação ética pode ser estabelecida, isto é, uma relação entre duas singularidades.

Se tanto o animal quanto o ser humano vêem e são vistos, isto é, são singularidades que resistem à conceptualização, ou seja, à tematização, e se, por outro lado, tanto o animal quanto o ser humano são indivíduos vulneráveis marcados pela possibilidade de não poder, o que dizer acerca da linha divisória entre animal e ser humano que se tem

²³⁵ “naked as a beast”. (Derrida, 2008, p. 4).

vindo a desenhar e a vincar ao longo da metafísica da presença, redundando na central dicotomia ser humano/animal? Essa linha, que é desconstruída por Derrida, age de modo hierarquizante, de resto como os restantes binários da filosofia, de modo que o animal se vê inferiorizado em termos ético-ontológicos em relação ao ser humano. Ora, como até aqui tenho discutido, os quase-conceitos derridianos permeiam toda o tipo de identidades, inclusive tanto as humanas quanto as não-humanas, levando ao entendimento de que, pelo movimento da *différance* e pela inscrição na arqui-escrita, o ser humano não pode ser absolutamente racional, linguístico, auto-presente, autónomo etc. — e isto, de resto, foi sendo desconstruído ao longo desta dissertação — e, por seu turno, que o animal, que também se vê constituído pela *différance*, não se pode configurar absolutamente irracional, não-linguístico, heterónimo, etc. A tradicionalmente inabalável linha separadora entre ser humano e animal está, assim, ameaçada. Com isto Derrida não almeja apagar a linha, isto é, afirmar que os seres humanos e os animais são iguais: uma real compreensão do que significam a *différance* e a singularidade em Derrida não permitem tal interpretação, pois nem um mesmo indivíduo se constitui igual a si mesmo, no sentido de ser uno e homogéneo. Antes, Derrida multiplica essa linha, tornando-a em várias, chamando à atenção para a violência que permeia, antes de mais, a consideração de que existe algo que se chama ‘o animal’ — essa homogeneização ignora por completo as diferenças entre os animais eles próprios — e, de igual modo, a violência que está presente na consideração de que existe algo chamado ‘o ser humano’ — ignorando, assim, diferenças de género, culturais, entre outras. Assim sendo, o apelo derridiano consiste numa pluralização das linhas divisórias: afinal, o ser humano é mais diferente do gato do que do chimpanzé, e o gato é mais parecido com a pantera do que com a ameba.

É neste seguimento que Derrida alude a dois neologismos: *animot* e limitrofia. O *animot* surge em substituição do termo ‘animal’, substituição que decorre precisamente desse entendimento de que a homogeneidade da palavra ‘animal’ é violenta: é violenta em dois sentidos, primeiramente recusa a multiplicidade presente na vida animal (posso chamar-lhe uma violência ontológica) e, secundamente, resvala para uma secundarização desse grande e abrangente termo, ‘animal’, recusando-lhe qualquer

vida interior, qualquer possibilidade de observar, qualquer singularidade (uma violência ética que encontra justificção na primeira) — de resto, esta é a lógica da estrutura sacrificial anteriormente discutida: o sacrifício simbólico que se traduz na conceptualização do outro enquanto objeto tematizável justifica, precisamente, o sacrifício real de violência e assimilação real desse mesmo outro. Retomando, então, o neologismo *animot*²³⁶, Derrida cria-o sob três²³⁷ motes: em primeiro lugar, o vocábulo *animot* ouve-se²³⁸ tal qual o plural da palavra francesa para animal, *animaux*, fazendo com que se ouça o plural no singular e alertando para a heterogeneidade presente na vida animal, impossibilitando que exista essa única oposição entre ser humano e animal; em segundo lugar, o sufixo de *animot* contém a palavra francesa para palavra (*mot*), lembrando que é por via das palavras e, mais concretamente, da atividade de conceptualização humana, que a violência ontológica para com os animais ocorre (inclusive, essa divisão entre ser humano e animal é muitas vezes justificada sob a noção de privação linguística do animal, isto é, por este não deter palavra); em último lugar, Derrida pretende instaurar um tipo de pensamento que repensa a falta de palavra não como privação, mas como algo diferente, impedindo que se atribua a linguagem humana, a palavra, ao animal (ou, nessa esteira, qualquer outro poder humano²³⁹). Dito isto, está aqui em causa a problematização do limite, daí que Derrida crie o neologismo

²³⁶ É evidente que ao longo desta dissertação tenho usado, e continuarei a usar, o termo ‘animal’ (e, de resto, igualmente o termo ‘ser humano’), em vez de utilizar o neologismo derridiano *animot*. Escolhi fazê-lo de modo a tornar o discurso livre de determinações conceptuais cuja justificção somente surgiria neste momento tardio do trabalho, e de modo a evitar complicações desnecessárias; e escolho continuar a usar o termo ‘animal’ (como, de resto, Derrida também o faz mais frequentemente do que usa o termo *animot*) para simplificar o discurso. Assim, onde se lê ‘animal’ deve-se sempre ler, mesmo nos capítulos precedentes, ‘*animot*’. Na verdade, apesar do uso do termo ‘animal’ aquilo que aqui pretendo frisar, com o auxílio de Derrida, é a violência que acompanha a tentativa de homogeneizar todos os animais, apesar das suas diferenças, não os considerando indivíduos singulares cuja vida interior é inapropriável e única — tentativa essa que se vê espelhada no uso acrítico de ‘animal’; não é, propriamente, o uso do termo ‘animal’ *tout court*.

²³⁷ Derrida, 2008, pp. 47/48.

²³⁸ Noto que, tal como a *différance*, também o termo *animot* carrega esta particularidade de acomodar em si uma diferença que apenas é lida.

²³⁹ Se na tentativa de se abarcar o animal na relação ética se proceder de modo a atribuir poderes humanos ao animal (aproximando-o do ser humano), então a singularidade animal perde-se nesse movimento antropocêntrico. Este é, de resto, um procedimento comum das várias correntes da ética animal.

limitrofia²⁴⁰ para uma nova lógica do limite. Na limitrofia podem entender-se três teses importantes: primeiramente, o limite já não é entendido como sendo uma rutura abissal cujo delineamento divide dois planos homogêneos, ‘o animal’ e o ‘ser humano’; em segundo lugar, o limite, agora entendido como múltiplo e heterogêneo, foi e é sempre constituído por alguém e por alguma vontade (lembro a denominação do ser humano enquanto animal autobiográfico²⁴¹, a que aludi anteriormente) e, portanto, detém uma história (sendo, por isso, contingente); por último, o lado animal não pode mais ser considerado homogêneo, mas povoado por uma multiplicidade heterogênea de singularidades cuja existência resiste a qualquer conceptualização: é, agora, o lado do *animot*.

Posto isto, que relação ética é possível entre o ser humano e o animal? Sem dúvida que a desconstrução do limite homogêneo entre ‘ser humano’ e ‘animal’, e a consideração do olhar do animal, isto é, a consideração da singularidade da existência animal, auxiliam a uma abertura da relação ética ao outro animal; assim, se a experiência ética é marcada, em Derrida, por uma resposta ao outro que, na sua vulnerabilidade, interpela, então a vulnerabilidade animal é agora capaz de interromper a existência humana, exigindo uma resposta responsável. É a propósito da vulnerabilidade que Derrida resgata a célebre frase do utilitarista Jeremy Bentham acerca do sofrimento animal: “A questão não é: Eles podem *falar*? Nem, eles podem *raciocinar*? Mas sim, eles podem sofrer?”²⁴². Na sua retórica disruptiva, ao longo dos séculos que separam o tempo presente do tempo de Bentham, esta questão foi colocando o cerne da questão da ética animal na *capacidade* animal de sofrer, inspirando filósofos utilitaristas como Peter Singer, cuja obra *Libertação Animal* se mostrou importantíssima para a mudança de atitudes para com os animais. Derrida, por seu turno, toma a questão de Bentham por entender que nela se pode ler algo diferente: ao invés de frisar o poder de sofrer,

²⁴⁰ Derrida, 2008, pp. 29-31.

²⁴¹ De facto, a limitrofia não concerne somente o animal, mas também o ser humano que desenha o clássico limite abissal entre ele próprio e as outras espécies, tentando definir-se em contraposição ao que entende não ser (irracional, não-linguístico, etc.), definindo ao mesmo tempo os outros indivíduos a quem relega essas características que carregam um peso negativo.

²⁴² “The question is not, Can they *reason*? Nor, can they *talk*? But, can they suffer?” (Bentham et al., 1970, p. 283).

inerente também ao animal, Derrida compreende que naquela questão está implícita a impossibilidade de poder, ou seja, a passividade, a fragilidade, a vulnerabilidade que marca a possibilidade da relação ética: “eles podem não poder?”²⁴³ — perguntar pela impossibilidade da possibilidade, pela passividade ou vulnerabilidade, do animal é já atestar uma resposta afirmativa, ou seja, é já testemunhar essa mesma passividade, essa vulnerabilidade. No fundo, é impossível negar a vulnerabilidade animal e exige-se, agora, que essa vulnerabilidade seja pensada não como um poder (poder ser vulnerável), mas como a passividade que de facto a permeia. A importância do enaltecimento da passividade prende-se, fundamentalmente, com a noção de finitude ou mortalidade que pode assim ser entendida como comum tanto à vida humana quanto à vida animal. O ser humano não pode ser definido pelos seus poderes, porquanto a vida *tout court* é vulnerabilidade, é nudez, e as consequências deste entendimento serão sempre mais compassivas para com todo o tipo de singularidades (sejam elas seres humanos que correspondam ao padrão logocêntrico, animais, ou seres humanos que não correspondam ao padrão logocêntrico por qualquer motivo). É na partilha da vulnerabilidade que nasce a relação ética; assim, o evento em que consiste o olhar do animal que me olha, em toda a sua fragilidade, exige-me que lhe responda²⁴⁴.

Dito isto, como se terá tornado claro, Derrida não se enquadra nos grandes discursos tradicionais da ética animal. Por um lado, as éticas animais contemporâneas, como

²⁴³ ““Can they not be able?”” (Derrida, 2008, pp. 27/28). Acima estabeleci a mesma conclusão aquando da discussão da vulnerabilidade do rosto em Levinas, e em como essa vulnerabilidade se configura no poder de cessar os poderes usurpadores do eu; de facto, creio existir entre ambos os filósofos também uma proximidade no que diz respeito à conceção de vulnerabilidade como um poder sobre o sujeito que brota de um não-poder. No fundo, dá-se uma inversão da narrativa tradicional logocêntrica, na medida em que o sujeito detentor de todos os poderes (de autonomia, racionalidade, linguagem, etc.) é sempre aquele que decide estabelecer uma relação ética e nunca com indivíduos que não detenham esses poderes; aqui, é o indivíduo vulnerável, que não detém os poderes logocêntricos, que é capaz de interromper a subjetividade de qualquer indivíduo, exigindo uma resposta ética.

²⁴⁴ E será que o animal me responde? Segundo as teses logocêntricas, no máximo o animal reage. Ora, a propósito disso, vale lembrar que também o logocentrismo (enquanto fonocêntrico) nega a possibilidade da escrita responder (Sócrates assim o diz no Fedro, conforme citado no primeiro capítulo desta dissertação); o problema reside, então, na tentativa de confinar toda a ‘resposta’ ao contexto logo-fonocêntrico. Pois, se se perguntar se o animal pode responder conforme o ser humano padronizado o faz, com verbalizações fonéticas, a resposta será sempre ‘não’. A pergunta está, por isso, enviesada. Nem o fonema pode ser o padrão da comunicação humana em detrimento do grafema, nem a resposta verbal pode ser o padrão de resposta em detrimento de outros infinitos tipos de comunicação (gestual, simbólica, por sons indecifráveis pelo ser humano, etc.).

aquelas avançadas por Peter Singer ou Tom Regan — apelando às noções de senciência e sujeitos de uma vida, respetivamente — mostram-se capazes de encontrar apoio no pensamento vigente, precisamente porque trabalham a partir do, e no, pensamento logocêntrico: visam aproximar o animal do ser humano, buscando semelhanças de modo a abarcar o animal nos conceitos humanos e, desse modo, alargando noções ético-políticas de modo a abrangerem os animais. Efetivamente, estas teorias éticas têm surtido efeitos práticos que devem ser valorizados — e que o próprio Derrida aplaude — pelo modo como têm minorado o sofrimento animal. Por outro lado, e este é o ponto central, não creio que estas teorias éticas sejam capazes de transformar o paradigma, isto é, instaurarem um novo (e mais justo) modo de pensar a relação ser humano-animal e, por consequência, instaurarem definitivamente um modo justo de relacionamento entre o ser humano e o animal — não o creio precisamente porque estas teorias não pensam criticamente a linha divisória, a lógica oposicional, entre o animal e o ser humano: elas visam, sim, deslocar essa linha (ora abarcando mais animais, ora excluindo, no limite, certos seres humanos — recém-nascidos, por exemplo — da consideração moral); é a linha que divide que deve ser auscultada criticamente e é precisamente isso que Derrida faz. Nesse sentido, vejo na filosofia derridiana a promessa de uma nova ética animal, que reverbera também nas relações inter-humanas — lembro que a subjugação de seres humanos por outros seres humanos encontra a sua justificação na ‘animalização’ do outro ser humano — mostrando-se, afinal, na promessa de uma nova ética *tout court*.

Finalizando, põe-se a questão: aquilo que Derrida reflete acerca do outro animal constitui-se suficiente? Do ponto de vista de um direcionamento do agente ético para uma *praxis* concreta, não é suficiente — não o é, pois nem sequer inicia uma qualquer resposta desse género; o pensamento ético derridiano escapa a qualquer conceção ética procedimental, pensando antes a singularidade de cada indivíduo e de cada evento entre indivíduos. Do ponto de vista de uma exigência de pensar o outro animal como singularidade — como um ‘quem’ — e de repensar a possibilidade do estabelecimento de uma relação ética com o outro animal, isto é, de uma noção de experiência ética a partir da interpelação do outro animal, a posição derridiana é profundamente incisiva e

disruptiva — toda a filosofia de Derrida propõe-se a pensar a alteridade e a reverter a hierarquia eu/outro (entre múltiplas outras), descentralizando por completo o sujeito; nesse sentido, a reflexão derridiana sobre o animal vem abrir as portas para que se modifique o modo humano de se direcionar (pelos conceitos que veicula e conseqüentemente pelas ações que toma) ao outro animal. Não se espere que Derrida defenda a abolição do consumo de carne (apesar de condenar a aniquilação industrial dos animais²⁴⁵), nem que defenda um rol de direitos dos animais (neste caso, inclusive, apesar da sua simpatia²⁴⁶ pelo movimento dos direitos dos animais, Derrida perspicazmente aponta para o antropocentrismo desse gesto de aplicação do conceito profundamente humanista de ‘direito’ a um ser animal que deve poder preservar a sua singularidade enquanto, efetivamente, animal). Não se pode esperar tal precisamente porque Derrida entende a experiência ética a partir da decisão indecidível; do momento singular e único em que o ser humano se depara com o outro e deve agir consoante a singularidade do evento do outro — não cabe aqui, assim, uma generalização, uma norma aplicável em qualquer situação, isto é, a decisão ética não se pode resumir, quanto a Derrida, num cálculo. Podendo ser percebido como uma fraqueza da filosofia de Derrida, pretendo, contudo, sublinhar que na falta de uma norma o filósofo introduz a responsabilidade que nunca se pode demarcar da decisão, tornando o ser humano absolutamente responsável — evitando, assim, a falsa boa consciência. O indivíduo é, então, capaz de entender a sua resposta responsável como um momento irrepetível e constitutivo de si mesmo, cuja consequência advém de uma decisão perante uma singularidade e não de uma aplicação acrítica de uma norma; a norma, por seu turno, demarca o sujeito da decisão, ignorando o encontro com o outro vulnerável,

²⁴⁵ “...a aniquilação de certas espécies está, de facto, em processo, mas ocorre pela organização e exploração de uma sobrevivência artificial, infernal e virtualmente interminável, em condições que as gerações anteriores considerariam monstruosas, além de qualquer presumida norma de uma vida própria para os animais que são, então, exterminados através da sua contínua existência ou mesmo sobrepopulação.” “...the annihilation of certain species is indeed in process, but it is occurring through the organization and exploitation of an artificial, infernal, virtually interminable survival, in conditions that previous generations would have judged monstrous, outside of every presumed norm of a life proper to animals that are thus exterminated by means of their continued existence or even their overpopulation.” (Derrida, 2008, p. 26).

²⁴⁶ Derrida, 2008, p. 88.

visto configurar-se um instrumento aplicável que se insinua separável da ação individual e da decisão responsável exigida em qualquer encontro ético com o outro. Ademais, Derrida propõe que se deve uma resposta ética — se deve responsabilidade — a todo o indivíduo singular vulnerável, negando absolutamente o antropocentrismo. Assim sendo, Derrida propõe uma reflexão acerca do momento ou da experiência ética, configurando-se, assim, numa reflexão que discute o que se constitui ético na decisão e na ação ética, o que é essa experiência ética entre o eu e o outro e quem são os indivíduos que participam dessa experiência. De resto, esta é também a reflexão a que me propus nesta dissertação e que entendo ser imperiosa, pois permite criticar e modificar o enquadramento teórico que se tem vindo a carregar desde Platão, e que se mostra violento para com muitos indivíduos considerados não-sujeitos. Com Derrida, os outros animais são vistos como estando a ver o próprio ser humano, possibilitando uma relação ética interespécies; possibilitando, assim, que o olhar animal interpele à ação humana responsável: as repercussões práticas desta reconceptualização ética anteveem-se extremamente importantes.

Considerações Finais

Ao longo desta dissertação ensaiei responder às questões que orientaram esta investigação: de que modo é que a identidade e a diferença se relacionam, tanto na tradição como na filosofia de Derrida? Como tem a filosofia ocidental excluído o animal da esfera da subjetividade e sob que justificação? Será que o ser humano é responsável pelos outros animais? Creio que me foi possível esclarecer, em cada passo, de que modo estas três questões se interligam: se, por um lado, o grande motor deste trabalho reside na preocupação ética para com os animais, por outro, há que compreender como a noção logocêntrica de identidade (que entende a identidade enquanto constituinte da diferença e não constituída pela diferença) condiciona o pensamento acerca da subjetividade humana que, concomitantemente, carrega em si uma noção de animal que o exclui completamente da esfera da subjetividade, impossibilitando a relação ética entre seres humanos e animais. Percorri, então, com Derrida e ao longo de quatro capítulos, um caminho que me permitiu entrelaçar as questões metafísicas acerca da identidade e da diferença, com as questões acerca da subjetividade e, finalmente, com a questão da responsabilidade ética.

Na primeira secção do primeiro capítulo encetei com uma tentativa de definir a desconstrução. Apesar de ser impossível afirmar o que a desconstrução é e não é — pelo próprio modo como a desconstrução tende a desconstruir asserções ontológicas desse tipo — pretendi mostrar a inexorável abertura ao outro que permeia a desconstrução enquanto estratégia denunciadora das dicotomias violentamente hierarquizadas da tradição. Assim, pude mostrar como a desconstrução se configura, não num método, análise ou crítica, mas num evento que se dá em todo o texto e teoria cuja estrutura patenteia uma hierarquia de conceitos, visando a resolução dessas dicotomias — em virtude de toda a hierarquia dos binários se constituir infundada e, fundamentalmente, movida por uma vontade ulterior que visa algum tipo de superiorização e dominação, essa tentativa de resolver as dicotomias por via da hierarquização ético-ontológica falha sempre. Tentei tornar claro, portanto, que as tensões binárias são irresolúveis e que as

hierarquias são fabricações instáveis. Ora, a abertura ao outro, possibilitada pela desconstrução, manifesta-se precisamente nessa tentativa de eliminar as hierarquias axiológicas desenhadas ao longo da tradição logocêntrica. Assim sendo, ao longo do primeiro capítulo fui desenhando uma imagem correspondente ao logocentrismo ou metafísica da presença, tal como Derrida entende a tradição ocidental: a principal crítica a ser apontada ao logocentrismo, que se relaciona intimamente com o tema desta dissertação, é a sua concepção de identidade, que expus e contrapus à concepção derridiana — enquanto que, pela metafísica da presença, a identidade se entende como sendo autorreferencial e indiferenciada (segundo a chamada lógica da autoidentidade), com Derrida surge a noção de ontologia relacional ou identidade diferenciada, através da compreensão de que toda a identidade se constitui pela diferença: exalta-se, assim, a ‘relação entre’²⁴⁷ identidades, conceitos e indivíduos. Nesse sentido, foi-me possível expor como a desconstrução visa o descentramento da metafísica da presença, eliminando o *locus* originário que age igualmente como *telos* e que permite, então, a hierarquização dos conceitos, elevando aqueles que se orientam para esse *telos*. Ora, foi através da desconstrução da filosofia fenomenológica de Husserl que me foi possível abordar mais concretamente a desconstrução, fazendo-a mostrar-se em prática.

Assim, na segunda secção do primeiro capítulo, abordei alguns pontos essenciais da fenomenologia husserliana, sublinhando nomeadamente o seu carácter logocêntrico vincado, na medida em que patenteia e exacerba o pressuposto da metafísica da presença, adotando-o como o seu princípio dos princípios, a saber, a presença do ser (ao sujeito). Ao longo desta exposição pude apontar incongruências na filosofia de Husserl que permitem desconstruir o próprio logocentrismo, a partir da noção de signo — que em Husserl detém duas funções distintas, a expressão e a indicação, e que auxilia a argumentação husserliana a encaminhar-se para um fonocentrismo —, refutando a

²⁴⁷ Manifesto problema ontológico que, nesta dissertação, aufere contornos linguísticos. Ora, tal como espero ter tornado claro, em contexto derridiano é impossível falar de identidades, conceitos e indivíduos, sendo somente possível falar sobre o modo como se fala de identidades, conceitos e indivíduos. Isto é, todas as questões ontológicas são, em Derrida, tornadas questões de cariz linguístico, uma vez que Derrida entende que o único modo de aceder à realidade é pela linguagem. Nesse sentido, segundo Derrida, para o ser humano a realidade é, num sentido lato, linguística.

ideia de que a linguagem é contingente para a experiência fenomenológica, e a partir da atemporalidade da relação a si. Com Derrida, esta relação a si surge como uma relação temporal, resvalando para um entendimento da relação a si enquanto não auto-presente e heteroafetada. Aquando da desconstrução de Husserl foi-me, portanto, possível avançar a ideia de que da identidade faz parte, porquanto a constitui, a alteridade.

Ainda sob o mote da desconstrução do fonocentrismo — desfazendo a hierarquia voz/escrita —, no segundo capítulo tomei o estruturalismo de Saussure, cuja influência em Derrida é profunda, dado que é somente a partir da compreensão da teoria saussuriana que se torna possível entender os quase-conceitos derridianos mais importantes para o tema em mãos, a saber, o rastro, a arqui-escrita, a *différance* e o suplemento. Neste sentido, apresentei a teoria linguística de Saussure, apontando as incoerências que ela patenteia e que permitem, portanto, a sua desconstrução. Sublinhei, sobretudo, que o estruturalismo linguístico de Saussure permite compreender a identidade enquanto diferencial, a partir das suas teses da arbitrariedade do signo e da natureza diferencial da linguagem. Com Derrida, percebeu-se como o signo é estruturalmente problemático — pela sua divisão em significado/significante —, em virtude de carregar sempre em si as dicotomias hierarquizadas do logocentrismo, resvalando sempre para uma ideia de significando transcendental e, por isso, independente da linguagem e, igualmente, para um fonocentrismo. A partir disto, tornou-se-me possível discutir as noções derridianas de arqui-escrita e de rastro: a arqui-escrita enquanto condição linguística e ontológica que problematiza a noção de origem (e que me permitiu explicitar com propriedade a infame frase ‘nada há fora do texto’), e o rastro (que visa substituir o signo) como apontando para a relação com a alteridade que constitui toda a identidade, frisando, portanto, que a origem é sempre não-originária, então, sempre diferenciada e adiada. Neste seguimento, explicitarei a noção de *différance*, ressaltando a sua natureza lúdica e errante, como movimento de significação incessantemente produtor de diferenças, diferenças como efeitos de outras diferenças. Explicitarei, ainda, a lógica da suplementaridade avançada por Derrida, visando substituir a lógica da identidade,

enquanto uma lógica cuja noção central é a diferença ou a mediação, fazendo com que toda a identidade se mostre enquanto originalmente patenteada por uma lacuna — assim, a origem não é mais a presença, mas a ausência e a relação —, ou seja, enquanto uma identidade que somente se constitui pelo(s) outro(s), e não enquanto uma identidade enclausurada em si mesma.

No terceiro capítulo tomei a subjetividade atentando aos seus contornos antropocêntricos que derivam, efetivamente, do logocentrismo, tal como tentei mostrar. Assim, neste capítulo quis, com Derrida, reconceptualizar a subjetividade logocêntrica — criticando-a na sua estrutura sacrificial que, de resto, reverbera na violência real praticada para com os animais — de modo a avançar uma nova noção, despojada de pressuposições tradicionais, a saber, a singularidade. A singularidade surgiu, deste modo, como uma resposta à fabulação do sujeito sempre humano, sempre auto-idêntico, presente a si mesmo e autónomo, e concomitantemente, como uma consequência do rastro derridiano, que permitiu compreender como toda a identidade oscila entre as dicotomias tradicionais, e como todo o indivíduo se constitui marcado pelo rastro do outro: neste sentido, com Derrida foi possível reinscrever o sujeito na linguagem, entendendo-o como produto dela, em vez de se compreender enquanto transcendental, isto é, extralinguístico — como consequência, o sujeito em Derrida, como singularidade, é constituído pelo movimento da *différance* e, então, é sempre rastro, evitando que se o compreenda a partir das noções da metafísica da presença. Posto isto, a singularidade derridiana abre-se ao próprio animal que, não se remetendo mais à condição de não-sujeito ou objeto, aufere assim o estatuto de indivíduo único, irrepetível, patenteado por uma vida interior inacessível a outros e inapropriável por outros. Deste interesse em resgatar o animal da sua condição de não-sujeito, o capítulo continuou em direção a uma crítica ao *Dasein* heideggeriano — pela discussão de Derrida sobre o *Dasein* foi-me possível colocar em questão o limite abissal que a filosofia anti-humanista (apesar de antropocêntrica) heideggeriana desenha entre o ser humano e o animal a partir de, fundamentalmente, os seguintes passos. Primeiro, problematizando a noção de presença do ser ao indivíduo e de presença do indivíduo a si mesmo — como capacidade para questionar o ser —, ainda patente no *Dasein*

(problematização essa que remete para o primeiro capítulo, onde a auto-presença é desconstruída com mais propriedade no âmbito husserliano). Depois, desconstruindo a possibilidade do *Dasein* humano ter uma experiência da sua própria morte enquanto tal, ao contrário do animal que teria, antes, segundo Heidegger, uma relação vulgar com a morte — a partir de Derrida mostrou-se como, afinal, somente se detém uma experiência da morte do outro (mesmo do outro animal) enquanto testemunha, mais uma vez vincando a heteroafeção que constitui todo o indivíduo. No fundo, a discussão acerca de Heidegger, presente neste terceiro capítulo, permitiu-me criticar o antropocentrismo que se justifica no contraste entre as capacidades ou poderes humanos e as privações animais. Com Derrida, o ser humano foi sendo repensado enquanto, também, um ser de muitas privações.

A relação da privação como vulnerabilidade e a experiência ética manifesta-se claramente no quarto e último capítulo. Neste capítulo, principiei com uma exposição da teoria ética de Levinas, porquanto a sua influência é inegável na ética derridiana, avançando depois para uma crítica do seu antropocentrismo que, quis salientar, se mostra absolutamente injustificado: isto porque a teoria levinasiana diz-se uma ética do absolutamente Outro, aberta ao indivíduo como infinito que, na sua vulnerabilidade, é capaz de interromper o egoísmo do sujeito. Foi-me possível, a partir disto, mostrar como Levinas não detém boas razões para, de facto, excluir o animal da condição de infinito e para o relegar à totalidade. Todavia, a noção de uma relação ética a partir da exigência ou interpelação do outro no eu — uma relação que preserva a singularidade de ambas as partes — constituiu-se importante para compreender a génese do pensamento ético de Derrida. Assim, neste capítulo avancei para a exposição dos contornos mais importantes da teoria ética derridiana: uma teoria que se propõe a pensar o carácter ético da experiência ética — experiência que Derrida afirma ser aporética; a discussão deste carácter aporético aportou consequências importantes para esta investigação, visto que permitiu, fundamentalmente, distinguir a ética da atividade racional e da contingência egoística, mostrando como a responsabilidade ética brota, antes, da decisão em responder ao apelo de uma singularidade vulnerável. Desta feita, a responsabilidade mostrou-se fundada pelo outro no eu, estilhaçando com o egoísmo do

eu e recusando à compreensão epistémica que almeja conhecer, determinar e conceptualizar. A partir disto, quis sublinhar que a relação ética se institui entre singularidades e que, tal como fui defendendo com Derrida, também os animais se constituem singularidades, tornando assim a relação ética numa relação ética interespécies. Ainda neste capítulo, a experiência ética entre Derrida e a sua gata foi analisada em virtude de se constituir num momento profundamente disruptivo para toda a tradição: o momento em que um ser humano se viu visto por um animal, ou seja, se viu objeto da experiência fenomenológica de uma subjetividade (singularidade) animal. Com este gesto, mostrei como Derrida não somente considerou a singularidade animal, mas igualmente devolveu ao ser humano a possibilidade de não-poder: aproximaram-se, neste momento, os seres humanos e os animais na sua condição partilhada de singularidades vulneráveis. Concluí, assim, que a vulnerabilidade de toda a singularidade é a pedra de toque de toda a relação ética e, agora, o animal constitui-se numa singularidade e, também, o ser humano se constitui vulnerável.

Dito isto, a partir de Derrida busquei mostrar como o enquadramento conceptual que acompanha a história ocidental se tem pautado por uma violenta tentativa de hierarquizar conceitos naturalmente dicotómicos, ao invés de compreender a produtividade dessa tensão irresolúvel de polos opostos que, na verdade, se constituem uns aos outros, isto é, constituem o sentido (nunca presente) uns dos outros. Com Derrida, portanto, quis argumentar a favor de um entendimento da identidade fundada pela diferença, negando uma compreensão contrária que somente instaura a noção de indivíduos absolutamente separados, autónomos e independentes de todos os outros indivíduos — pela noção de identidade diferenciada parece-me ser possível desenvolver novas e mais justas reflexões éticas, que não se baseiem mais no sujeito logocêntrico e antropocêntrico, mas orientadas por uma compreensão da importância de acolher positivamente na filosofia a vulnerabilidade, a sensibilidade²⁴⁸, a heteronomia, a ausência, a escrita e a animalidade, entre muitos outros termos tradicionalmente

²⁴⁸ No caso da sensibilidade é evidente que a tradição a que estou a aludir, e aquela com a qual Derrida de facto dialoga mais frequentemente, é a (extensa) tradição racionalista que, efetivamente, atribui um sentido negativo à sensibilidade.

negativos. Somente assim é, portanto, possível que se repense o ser humano e o animal enquanto indivíduos diferentes que se rastreiam mutuamente e que, portanto, se podem encontrar eticamente.

Ademais, devo sublinhar que algo que orientou todo este trabalho foi a noção de que uma posição ética que abarque os animais não concerne somente o modo como o ser humano percebe os animais (os seres definidos como 'não-humanos', então sempre definidos em oposição e subalternização relativamente ao ser humano). Concerne, igualmente, o modo como o ser humano se percebe a si mesmo, se define e, concomitantemente, define todos os outros indivíduos que considera serem diferentes de, e inferiores a si mesmo. Nesse sentido nasceu esta investigação, no seguimento do entendimento de que tratar a questão animal ao nível filosófico se apresenta de extrema importância na época atual, precisamente porque confronta o ser humano com a sua própria identidade, obrigando-o a refletir sobre si mesmo no sentido de desconstruir (ou desmascarar) as noções logocêntricas de sujeito (sempre somente humano) que consigo carregam as noções de soberania, autonomia, presença a si, entre outras. Entendo, por isso, ser necessário que se continue a pensar e a construir uma nova noção de ser humano, mais alargada e mais enraizada em todas as dimensões da vida – não só na dimensão racional, mas igualmente na dimensão sensível, que consigo traz as noções de vulnerabilidade e heteronomia. Tal reflexão permitirá, talvez, tanto uma nova compreensão da comunidade humana, como permitirá também, espero, que se olhem os animais de um outro modo, que permita ao ser humano também sentir-se olhado pelos animais e, nesse sentido, deixar-se sentir afetado por eles. Neste momento, milhões de animais são produzidos visando logo de seguida o seu abate; milhões de animais são usados como instrumentos de trabalho ou como mero entretenimento. Assim sendo, a filosofia não se pode demarcar da sua responsabilidade enquanto empreendimento intelectual capaz de redirecionar a ação: urge repensar o ser humano, de modo a repensar o animal e repensar a relação entre ambos, almejando a uma forma diferente de agir para com esses seres que há séculos têm estado no

perímetro exterior do círculo moral²⁴⁹. Desta feita, e no que concerne ao tema em concreto desta dissertação, com Derrida, tanto a identidade animal quanto a identidade humana, e as (abissais) diferenças tradicionalmente traçadas entre ambas, foram redesenhadas tendo em vista uma consideração mais alargada da responsabilidade ética: este deve ser um ímpeto orientador de futuras investigações filosóficas.

²⁴⁹ Talvez se possa definir o círculo moral derridiano enquanto o grupo de todas as singularidades vulneráveis, porquanto são esses os indivíduos que impelem à resposta ética.

Referências Bibliográficas

Alves, M. (2014). Análise de Jacques Derrida acerca da relação entre humano e não humano a partir da modernidade. *Sapere Aude*, 5 (9), 441-452. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/6995>

Atterton, P. (2011). Levinas and Our Moral Responsibility Toward Other Animals. *Inquiry*, 54 (6), 633-649. doi: 10.1080/0020174X.2011.628186

Bellou, T. (2013). *Derrida's Deconstruction of the Subject: Writing, Self and Other*. Berna: Peter Lang

Bennington, G. (2000). Deconstruction and Ethics. In N. Royle, *Deconstructions: a user's guide* (pp. 64-82). Nova Iorque: Palgrave

Bennington, G. (2004). Saussure and Derrida. In C. Sanders, *The Cambridge Companion to Saussure* (pp. 186-202). Cambridge: Cambridge University Press

Bentham, J., Burns, J. H. & Hard, H. L. A. (1970). *The Collected Works of Jeremy Bentham: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (p. 283). Oxford: Oxford University

Berger, J. (2009). *Why Look at Animals?* (p. 27). Londres: Penguin Books

Bernardo, F. (2015). O Cogito do Adeus. O Sujeito em Autodesconstrução. *Educação e Filosofia Uberlândia*, 29 (58), 587-614. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/29881>

Bernardo, F. (2019). Uma Voz de Aliança Por Vir. Derrida e a Paixão do Outro/Animal. *Kairos*, 21 (1), 24-36. doi: 10.2478/kjps-2019-0002

Bernasconi, R. (2015). Supplement. In C. Colebrook, *Jacques Derrida: Key Concepts* (pp. 19-22). Londres: Routledge

Bradley, A. (2008). *Derrida's 'Of Grammatology': An Edinburgh Philosophical Guide*. Edimburgo: Edinburgh University Press

Calarco, M. (2002). On the Borders of Language and Death: Derrida and the Question of the Animal. *Angelaki*, 7 (2), 17-25. doi: 10.1080/0969725022000046134

Calarco, M. (2004). Deconstruction is not vegetarianism: Humanism, subjectivity and animal ethics. *Continental Philosophy Review*, 37, 175-201. doi: 10.1007/s11007-005-3925-4

Calarco, M. (2005). "Another Insistence of Man": Prolegomena to the Question of the Animal in Derrida's Reading of Heidegger. *Human Studies*, 28 (3), 317-334. doi: 10.1007/s10746-005-7413-y

Calarco, M. (2008). *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*. Nova Iorque: Columbia University Press

Calarco, M. (2019). All Our Relations: Levinas, the post-human and the more-than-human. *Angelaki*, 24 (3), 71-85. doi: 10.1080/0969725X.2019.1620455

Cauduro, F. (2008). Escrita e Différance. *Famecos*, 3 (5), 63-72. doi: 10.15448/1980-3729.1996.5.2949

Cisney, V. (2014). *Derrida's 'Voice and Phenomenon': An Edinburgh Philosophical Guide*. Edimburgo: Edinburgh University Press

Coelho, C. (2013). Gramatologia e Semiologia: O Pensamento de Jacques Derrida diante da Linguística de Ferdinand de Saussure. *Sapere Aude*, 4 (7), 151-169. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/5444>

Critchley, S. & Mooney, T. (2005). Deconstruction and Derrida. In R. Kearney, *Routledge History of Philosophy, Vol. VIII: Twentieth-Century Continental Philosophy* (pp. 365-391). Londres: Routledge

Critchley, S. (2014). *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. Edimburgo: Edinburgh University Press

Culler, J. (1979). *As idéias de Saussure* (Trad. Carlos Alberto da Fonseca). São Paulo: Cultrix

Culler, J. (1979). Structuralism and Grammatology. *Boundary 2*, 8 (1), 75-86. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/303140>

Culler, J. (1982). *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*. Ítaca: Cornell University Press

Dardeau, D. (2012). Lévinas espectro de Derrida: alteridade, rastro, desconstrução. *Ítaca*, 19, 72-85. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/171>

Dardeau, D. (2015). Metafísica da Subjetividade e Desconstrução: Notas a partir de Jacques Derrida. *Educação e Filosofia Uberlândia*, 29 (58), 567-585. Disponível em: <https://doi.org/10.14393/REVEDFIL.issn.0102-6801.v29n58a2015-p567a585>

Derrida, J. (1973). *Gramatologia* (Trad. Miriam Schnaiderman & Renato Janini Ribeiro). São Paulo: Perspectiva

Derrida, J. (1977). *Of Grammatology* (Trad. Gayatri Chakravorty Spivak). Baltimore: John Hopkins University Press

Derrida, J. (1982). Différance (Trad. Alan Bass), In J. Derrida, *Margins of Philosophy* (pp. 1-28). Sussex: The Harvester Press

Derrida, J. (1982). The Ends of Man. In J. Derrida, *Margins of Philosophy* (Trad. Alan Bass) (pp. 109-136). Sussex: The Harvester Press

Derrida, J. (1985). Letter to a Japanese Friend (Trad. David Wood & Andrew Benjamin). In D. Wood & R. Bernasconi, *Derrida and Différance* (pp. 1-5). Warwick: Parousia Press

Derrida, J. (1987). *Positions* (Trad. Alan Bass). Londres: The Athlone Press

Derrida, J. (1989). *Of Spirit: Heidegger and the Question* (Trad. Geoffrey Bennington & Rachel Bowlby). Chicago: Chicago University Press

Derrida, J. (1991). Eating Well, or The Calculation of the Subject (Trad. Peter Connor & Avital Ronell). In E. Cadava, P. Connor & J-L. Nancy, *Who Comes after the Subject?* (pp. 96-119). Nova Iorque: Routledge

- Derrida, J. (1993). *Aporias* (Trad. Thomas Dutoit). Stanford: Stanford University Press
- Derrida, J. (2001). *O Monolinguismo do Outro: ou a Prótese da Origem* (Trad. Fernanda Bernardo). Porto: Campos das Letras
- Derrida, J. (2004). Deconstruction and the Other. In R. Kearney, *Debates in Continental Philosophy: Conversations with Contemporary Thinkers* (pp. 139-156). Nova Iorque: Fordham University Press
- Derrida, J. (2008). *The Animal That Therefore I Am* (Trad. David Wills). Nova Iorque: Fordham University Press
- Derrida, J. (2009). *A Escritura e a Diferença* (Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes & Pérola de Carvalho). São Paulo: Editora Perspetiva
- Derrida, J. (2012). *A Voz e o Fenómeno: Introdução ao Problema do Signo na Fenomenologia de Husserl* (Trad. Maria José Semião & Carlos Aboim de Brito). Lisboa: Edições 70
- Derrida, J., Purcell, B., Mooney, T., Patrick, M., Santoro, L., Collins, A., Moran, D., Baghrarian, M., Hussain, P., Dwyer, T., O'Donnell, A. & Biggiero, F. (2002). Hospitality, Justice and Responsibility: A Dialogue with Jacques Derrida. In R. Kearney & M. Dooley, *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy* (pp. 65-83). Londres: Routledge
- Dooley, M. & Kavanagh, L. (2007). *The Philosophy of Derrida*. Stocksfield: Acumen Publishing
- Doyon, M. (2014). The Transcendental Claim of Deconstruction. In Z. Direk & L. Lawlor, *A Companion to Derrida* (pp. 132-149). Oxford: Wiley-Blackwell
- Duque-Estrada, P. (2010). Derrida e o pensamento da desconstrução: o redimensionamento do sujeito. *Cadernos IHU ideias*, 8 (143), 3-12. ISSN 1679-0316
- Fernandes, D. (2017). *Re-pensar o humano a partir de Heidegger e Derrida* (Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil). Disponível

em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=30230@1>

Fuh, S. (2003). Derrida and the Problem of Ethics. *Concentric*, 29 (1), 1-22. Disponível em: <http://www.concentric-literature.url.tw/issues/Violence/1.pdf>

Gaston, S. & Maclachlan, I. (Ed.) (2011). *Reading Derrida's 'Of Grammatology'*. Londres: Continuum

Gutting, G. (2002). Derrida. In G. Gutting, *French Philosophy in the Twentieth Century* (pp. 289-317). Cambridge: Cambridge University Press

Gutting, G. (2002). *French Philosophy in the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press

Gutting, G. (2014). The Obscurity of 'Différance', In Z., Direk & L., Lawlor, *A Companion to Derrida* (pp. 72-88). Oxford: Wiley-Blackwell

Harvey, I. E. (1983). Derrida and the Concept of Metaphysics. *Research in Phenomenology*, 13, 113-148. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/24654387>

Heidegger, M. (1973). *Carta sobre o Humanismo* (Trad. Arnaldo Stein). Lisboa: Guimarães Editores

Heidegger, M. (1995). *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude* (Trad. William McNeill & Nicholas Walker) (pp. 185-301). Bloomington: Indiana University Press

Heidegger, M. (2012). *Ser e Tempo* (Trad. Fausto Castilho) (pp. 33-68). Petrópolis: Editora Vozes

Hermes, A. (2013). Para além do claustro, um pensamento da diferença: Jacques Derrida e a desconstrução da metafísica da presença. *Sapere Aude*, 4 (7), 224-244. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/5470>

- Howells, C. (1999). *Derrida: Deconstruction from Phenomenology to Ethics*. Cambridge: Polity Press
- Husserl, E. (1991). *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1971): Edmund Husserl Collected Works, Volume IV* (Trad. John Barnett Brough). Dordrecht: Springer
- Husserl, E. (2001). *Logical Investigations, Vol. 1* (Trad. J. N. Findlay). Londres: Routledge
- Junges, M. & Bernardo, F. (2012). E. Levinas – J. Derrida: Pensamento da Alteridade Absoluta. *Revista Filosófica de Coimbra*, 21 (42), 585-604. doi:10.14195/0872-0851_42_9
- Kearney, R. (1984). *Dialogues with Continental Thinkers: The Phenomenological Heritage* (p. 117). Manchester: Manchester University Press
- Krell, D. F. (2013). How Follow the Animal...That I Am? In D. F. Krell, *Derrida and Our Animal Others* (pp. 76-100). Bloomington, Indiana University Press
- Large, W. (2015). *Levinas' 'Totality and Infinity'*. Londres: Bloomsbury
- Lawlor, L. (2007). *This is Not Sufficient: An Essay on Animality and Human Nature in Derrida*. Nova Iorque: Columbia University Press
- Lawlor, L. (2014). Deconstruction. In Z. Direk & L. Lawlor, *A Companion to Derrida* (pp. 122-131). Oxford: Wiley-Blackwell
- Lawlor, L. (2015). Auto-Affection. In C. Colebrook, *Jacques Derrida: Key Concepts* (pp. 130-139). Londres: Routledge
- Levinas, E. (2017). *Totalidade e Infinito* (Trad. José Pinto Ribeiro). Lisboa: Edições 70
- Levinas, E. (2019). The Animal Interview (Trad. Peter Atterton & Tamra Wright). In P. Atterton & T. Wright, *Face to Face with Animals: Levinas and the Animal Question* (pp. 3-5). Nova Iorque: Sunny Press
- Lüdemann, S. (2014). *Politics of Deconstruction: A New Introduction to Jacques Derrida* (Trad. Erik Butler). Stanford: Stanford University Press

Lumsden, S. (2014). Derrida and the Question of Subjectivity. In S. Lumsden, *Self-Consciousness and the Critique of the Subject: Hegel, Heidegger and the Post-Structuralists* (pp. 138-176). Nova Iorque: Columbia University Press

Madrid, R. (2008). Hacia una ética de la responsabilidad: Derrida y el otro 'por venir' en Lévinas. *Sapientia*, 63 (223), 105-141. Disponível em: <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/4720>

Miguens, S. (2019). *Uma leitura da filosofia contemporânea – figuras e movimentos*. Lisboa: Edições 70

Morand, D. & Mooney, T. (2002). Jacques Derrida: Phenomenology and Deconstruction. In D. Morand & T. Mooney, *The Phenomenology Reader* (pp. 541-572). Nova Iorque: Routledge

Normand, C. (2004). System, arbitrariness, value. In C. Sanders, *The Cambridge Companion to Saussure* (pp. 88-104). Cambridge: Cambridge University Press

Norris, C. (1987). *Derrida*. Cambridge: Harvard University Press

Norris, C. (2002). *Deconstruction: Theory and Practice*. Nova Iorque: Routledge

Paixão, R. L. (2013). Sob o Olhar do Outro: Derrida e o Discurso da Ética Animal. *Sapere Aude*, 4 (7), 272-283. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/5507>

Patrick, M. (1996). Assuming Responsibility: Or Derrida's Disclaimer. In J. Brannigan, R. Robbins & J. Wolfreys, *Applying: To Derrida* (pp. 136-152). Londres: Macmillan Press

Patrick, M. (1997). *Derrida, Responsibility and Politics*. Farnham: Ashgate Publishing

Peters, M. (2000). *Pós-Estruturalismo e Filosofia da Diferença* (Trad. Tomaz Tadeu da Silva). Belo Horizonte: Autêntica

Peterson, K. (1997). Derrida's Responsibility. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 28 (3), 287-303. doi: 10.1080/00071773.1997.11007206

Platão (2000). *Fedro ou da Beleza* (Trad. Pinharanda Gomes). Lisboa: Guimarães Editora

- Reynolds, J. & Roffe, J. (Ed.) (2004). *Understanding Derrida*. Londres: Continuum
- Ricoeur, P. (1970). *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* (Trad. Denis Savage) (p. 33). New Haven: Yale University Press
- Royle, N. (2000). What is Deconstruction. In N. Royle, *Deconstructions: a user's guide* (pp. 1-13). Nova Iorque: Palgrave
- Santiago, S. (2020). *Glossário de Derrida*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens
- Sarup, M. (1993). *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism*. Atenas: University of Georgia Press
- Saussure, F. (1992). *Curso de Linguística Geral* (Trad. José Victor Adragão). Lisboa: Publicações Dom Quixote
- Skempton, S. (2016). Between the Singular and the Proper: On Deconstructive Personhood. In L. Foran & R. Uljée, *Heidegger, Levinas, Derrida: The Question of Difference* (pp. 173-186). Cham: Springer
- Stocker, B. (2006). *Routledge Philosophy Guidebook to Derrida on Deconstruction*. Nova Iorque: Routledge
- Thorsteinsson, B. (2014). Writing the Violence of Time: Derrida Beyond the Deconstruction of Metaphysics. In Z. Direk & L. Lawlor, *A Companion to Derrida* (pp. 150-165). Oxford: Wiley-Blackwell
- Trace. No *Dictionnaire Linternaute*. Recuperado de <https://www.linternaute.fr/dictionnaire/fr/definition/trace-1/>
- Woermann, M. (2016). Complex Identity and Ethical-Political Responsibilities. In M. Woermann, *Bridging Complexity and Post-Structuralism* (pp. 123-142). Cham: Springer
- Wood, D. (1999). 'Comment ne pas manger' – Deconstruction and Humanism. In H. Peter Steeves, *Animal Others: On Ethics, Ontology, and Animal Life* (pp. 15-36) Nova Iorque: State University of New York Press

Wortham, S. M. (2010). *The Derrida Dictionary*. Londres: Continuum