

**O PENSAMENTO ÉTICO-POLÍTICO DA QUESTÃO
ANIMAL EM JACQUES DERRIDA: LENDO O
ANIMAL QUE LOGO SOU EM DIREÇÃO A
HUMANISMO POR VIR**

**EL PENSAMIENTO ÉTICO-POLÍTICO DE LA
CUESTIÓN ANIMAL EN JACQUES DERRIDA:
LEYENDO *EL ANIMAL QUE LUEGO ESTOY*
SIGUIENDO HACIA UN HUMANISMO POR VENIR**

**THE ETHICAL-POLITICAL THOUGHT OF THE
ANIMAL QUESTION IN JACQUES DERRIDA:
READING *THE ANIMAL THEREFORE I AM*
TOWARDS A HUMANISM TO COME**

Enviado: 24.06.24 **Aceptado:** 13.02.25

Martha Bernardo

Mestrado em Filosofia pela Universidade Paris VIII (França).

Doutoranda em Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil).

Email: martha.luiza2017@outlook.com

O pensamento ético-político da questão animal em Jacques Derrida

Martha Bernardo

Mostramos como a questão do humano passa necessariamente, em Derrida, pela questão animal, apontando *certa continuidade entre eles*. Sua tese visa desconstruir a herança cartesiana de uma diferença de natureza entre humanos e animais, cujos resquícios ainda alimentariam o pensamento de Kant e Lévinas. Pretendemos ainda fornecer um quadro das *heranças* de Derrida sobre a desconstrução dos humanismos. Entre seus intérpretes, dentre os quais destacamos Donna Haraway, Patrick Llored e Evando Nascimento, percebe-se um certo apagamento das fronteiras entre humanos e animais que busca complicar os limites fitozooantropológicos em que se baseia a tradição humanista, reivindicando a necessidade de um alargamento do humanismo, que pudesse dar conta do âmbito ético-político das relações entre humanos e animais.

Palavras-chave: Derrida, animal, humanismo por vir, ética.

Mostramos cómo la cuestión de lo humano pasa necesariamente, en Derrida, por la cuestión animal, apuntando *cierta continuidad entre ellos*. Su tesis objetiva a deconstruir la herencia cartesiana de una diferencia de naturaleza entre humanos y animales, cuyos restos aún alimentarían el pensamiento de Kant y Lévinas. Pretendemos brindar un panorama de los *legados* de Derrida sobre la deconstrucción de los humanismos. Entre sus intérpretes, entre los cuales destacamos Donna Haraway, Patrick Llored y Evando Nascimento, se puede ver una cierta borradura de las fronteras entre humanos y animales que busca complicar los límites fitozooantropológicos en los que se basa la tradición humanista, reivindicando la necesidad de una expansión del humanismo, que pudiera tener en cuenta el alcance ético-político de las relaciones entre humanos y animales.

Palabras clave: Derrida, animal, humanismo por venir, ética.

We seek to show how the question of the human necessarily passes, in Derrida, through the question about the animal, pointing out a *certain continuity between them*. His thesis aims to deconstruct the Cartesian inheritance of a difference in nature between humans and animals, the remnants of which would still feed the thinking of Kant and Lévinas. We also intend to provide a picture of Derrida's *legacies* on deconstruction of humanisms. Among its interpreters, among which we highlight Donna Haraway, Patrick Llored and Evando Nascimento, we can see a certain erasure of the boundaries between humans and animals that seeks to complicate the phyto-zoo-anthropological limits on which the humanist tradition is based, claiming the need for an expansion of humanism, which could deal with the ethical-political scope of relations between humans and animals.

Keywords: Derrida, animal, humanism to come, ethics.

1. Da denegação animal à estratégia *animot*

A questão dos animais em Derrida é, sobretudo, aquela do trânsito entre fronteiras, é um vai e vem numa travessia constante entre o dito humano e o dito animal. Os animais impõem, com seu ser, um tipo de existência rebelde a qualquer conceito (Derrida, 2004, p.26). Se a filosofia é incapaz de apreender a existência animal, é preciso, então, colocar de outra forma a questão, perguntando-se, antes, pela paixão animal (Derrida, 2004, p.29). É do martírio sofrido por eles, ao longo da história e no mundo contemporâneo – e não do *logos* filosófico tradicional, que emerge o problema filosófico posto pelos animais: por que esses viventes estão condenados a tamanho sofrimento, cuja desmesura se funde à crueldade ilimitada dos sacrifícios, das experimentações, dos assassinatos, a partir de uma naturalização em todas as instâncias, nos campos econômico, político, jurídico, religioso, científico?

A questão animal ou a questão posta pelos animais emerge, em Derrida, de uma trivialidade mundana que se espanta com o olhar lançado pelo animal sobre nós. É sendo visto nu por sua gata, completamente exposto e desarmado diante de um olhar cuja significação lhe escapa, que ele interroga os limites entre o humano e o animal: “como todo olhar sem fundo, como os olhos do outro, esse olhar dito ‘animal’ me dá a ver o limite abissal do humano: o inumano ou a-humano, os fins do homem, a saber, a passagem das fronteiras a partir das quais o homem ousa se anunciar a si mesmo, chamando-se assim do nome que ele crê se dar” (Derrida, 2004, p.30). A denegação do olhar do animal em relação a nós atravessaria toda a história da humanidade (Derrida, 2004, p.32). Mas, uma postura de acolhimento desse olhar não pode se resolver numa antropomorfização, numa domesticação ou mesmo numa privação do animal em seu direito de manifestar seja lá o que for. Como alternativa à projeção apropriante e à interrupção cortante, Derrida reivindica um *pathos* do sofrimento, da piedade e da compaixão.

Do lugar que se deve acordar à interpretação dessa compaixão, à partilha do sofrimento entre os viventes, ao direito, à ética, à política [é] que se deve relacionar essa experiência da compaixão. Pois o que acontece, há dois séculos, é, no momento, irresistível mas denegado, diante da denegação organizada dessa tortura, vozes se elevam (minoritárias, fracas, marginais, pouco seguras de seu discurso, de seu direito ao discurso e do colocar em marcha de seu discurso em um direito, numa declaração de direitos) para protestar, para lembrar (...) ao que se apresenta de modo tão problemático ainda como os direitos do animal, para despertar-nos para nossas responsabilidades e para nossas obrigações em relação ao vivente em geral, e precisamente para essa compaixão fundamental que, se a levássemos a sério, deveria mudar até a base da problemática filosófica do animal. (Derrida, 2004, p.47).

O que Derrida anuncia, com essa passagem escrita na primeira metade dos anos 2000, é um deslocamento da problemática que guia a reflexão filosófica sobre os animais. Esta se apoia tradicionalmente sobre as diferenças (ontológicas, biológicas, comportamentais, etc.) entre os humanos e os animais, constituindo próprios do humano, sendo essas propriedades pensadas em termos de uma ausência ou de uma falta nos animais. Privados completamente ou parcialmente de ser ou ainda de rosto, essa orientação acarreta uma denegação das atrocidades que Derrida denomina “holocausto animal”. Há, portanto, uma relação entre o modo de colocação da questão dos animais pela filosofia e uma atitude psicológica que naturaliza o sofrimento dos animais. É nesse ponto que Derrida propõe uma mudança de eixo em relação à tradição.

Para essa transformação seguir bom curso, uma operação seria necessária: retraçar os limites entre o humano e o animal. Essa experiência de uma outra limitofia é, para Derrida, transgressiva e ela deve consistir “em avizinhar os limites, mas também o que nutre, se nutre, se entretém, se levanta e se educa, se cultiva nas bordas do limite” (Derrida, 2004, p. 51). Não se trata, portanto, de apagar os limites, mas de “multiplicar as figuras, complicar, espessar, delinear, dobrar, dividir a linha justamente fazendo-a crescer e multiplicar” (Derrida, 2004, p. 51).

É nesse movimento trabalhado pela compaixão diante da injustiça cometida aos animais e diante da tarefa de propor uma outra concepção das fronteiras entre eles e os animais humanos que possa operar fora de toda antropomorfização e de todo antropocentrismo herdados da história da filosofia, que Derrida propõe a teoria dos *animots* (Derrida, 2004, p.63): “*Ecce animot*. Nem uma espécie, nem um gênero, nem um indivíduo, é uma irreduzível multiplicidade vivente de mortais e, mais que um clone duplo ou uma palavra-valise, uma espécie de híbrido monstruoso” (Derrida, 2004, p.65). Vê-se que nessa cena *animot* as fronteiras são completamente embaralhadas: as divisões tradicionais em espécies, gêneros e indivíduos é substituída por uma hibridização que compreende todas as diferenças num mesmo lance de dados, onde tudo se diz apenas de um modo, o da univocidade da diferença, da contaminação, da mistura, do múltiplo, impossibilitando qualquer tentativa de redução ao mesmo, à unidade, à pureza ou à identidade. Os organismos não são pensados a partir de uma relação a si mesmos, mas estão jogados numa teia de relações diferenciais e apenas são nessa relação. Esse emaranhamento não é, no entanto, uma indiferenciação, pois trata-se justamente de evitar a opção de um continuísmo biológico, para o que será necessário, dentro dessa teia, distinguir as singularidades, como a desta gata – a sua – que o vê nu, e que não é a gata das fábulas, dos contos e das teorias filosóficas.

Por *animot*, Derrida compreende três coisas: 1) trata-se de uma homofonia do termo *animaux*, plural, em francês, de *animais*, marcando um abandono da generalidade contida na palavra animal ou animais para designar toda uma multiplicidade de viventes que estariam separados do homem por um limite uno e indivisível. Essa divisão não é, por assim dizer, inocente, e Derrida propõe mesmo classificá-la como um crime contra os animais, principalmente no que diz respeito à naturalização do seu sacrifício (Derrida, 2004, p.73). Ele prefere falar de viventes humanos e não-humanos, evitando também o risco de uma continuidade do *animot* ao *Homo*. É por isso que a palavra *animot*, refere-se à singularidade do que é múltiplo (também em si), complicando a ideia de “próprio”, o que Derrida assinala apontando no *animot* uma quimera, quer dizer, um indivíduo formado pela junção de vários animais 2) *Mot*, em francês, significa palavra. *Animaux* se pronuncia como *animot*, mas essa última justapõe à palavra animais, a palavra “palavra” (*mot*). Trata-se de romper o limite imposto historicamente aos animais que seriam privados de linguagem e que, por isso, não fariam a experiência das coisas *enquanto tal*, das coisas em seu ser (veremos como isso vai se constituir historicamente adiante). 3) Não se trata, com essa justaposição, de dar a palavra aos animais, mas de aceder a um pensamento outro que não pense a ausência de nome ou da palavra como uma privação. Assim, segundo Orietta Ombrosi, em *Le bestiaire philosophique de Jacques Derrida* (2023):

A palavra “animot” permite a Derrida afixar sua própria assinatura, mas também seguir sua “quimera” e de colocar assim sua assinatura sob um pensamento “quimérico”, quer dizer, que pensa de outra maneira (...), que pensa o “animot” de outra maneira que segundo a privação, seja ela a privação das palavras, do nome e dos males, de outra maneira que segundo a denegação, pensando de outra maneira “o animot” para ele/eles deixando ao menos uma outra palavra [mot]. (Ombrosi, 2022; p.56, tradução minha)

Mas a teoria dos *animots* não é uma teoria no sentido científico ou filosófico tradicional. Mesmo apontando uma certa anterioridade da rede de relações diferenciais aos indivíduos, gêneros e espécies, Derrida opta por não ontologizar a diferença e prefere reportar a dita teoria a uma escrita autobiográfica que releva, portanto, a experiência daquele que escreve, embaralhando sujeito e objeto. É na tentativa de responder à pergunta “quem sou eu?” que surge a ideia de uma hibridização sem começo nem fim entre a heterogeneidade constitutiva da vida. A teoria dos *animots* torna-se, assim, uma autodefinição a partir da animalidade (Derrida, 2004, p.79) e, mais especificamente ainda, o efeito da experiência de ver-se visto nu por um animal.

Derrida aproxima essa cena *animot* do sonho e da música, de um...

... Sentido mais musical, como uma clave ou uma armadura, destinada a marcar um conjunto de alterações regradas, dieses e bemóis. Queria somente indicar uma

tonalidade, uma altura de notas que mudam toda uma pauta. Como mudar a pauta de tais questões sobre o ser do que seria propriamente o animal? Como, de alguma maneira, colocar um bemol na clave dessas interrogações e mudar a música? (Derrida, 2004, p.92, *tradução minha*)

Ora, será justamente através de uma autobiografia, que repensa os mais diversos discursos sobre o animal em seus desdobramentos e encaminhamentos – literário, político, ético, filosófico, jurídico, teológico – que Derrida proporá sua estratégia *animot*, através de uma escrita que performatiza, a partir de uma *cena animal*, esses outros discursos, em nome de um outro discurso.

Breve, sonhei inventar uma gramática e uma música inauditas para fazer uma cena que não seja nem humana, nem divina, nem animal, visando denunciar todos os discursos sobre o dito animal, todas as lógicas ou axiomáticas antro-po-teomórficas ou antro-po-teocêntricas, a filosofia, a religião, a política, o direito, a ética, visando reconhecer os estratagemas, as armadilhas, as máquinas de guerra, as manobras de defesa ou de ataque, as operações de caça, de predação ou de sedução, por vezes, de exterminação, em uma impiedosa luta de espécies supostas. Como se eu sonhasse, eu, com um animal que não queira mal ao animal. (Derrida, 2004, p.93)

É, portanto, a partir de um porvir que assombra o presente e atravessa a biografia de Derrida que se deve situar sua reflexão sobre os animais.

2. Dos limites entre o humano e o animal

52

Mas por que, como dissemos acima, o animal seria privado da experiência das coisas *enquanto tal*? Derrida propõe uma leitura de Descartes, para mostrar que o “eu sou” é muito rapidamente distinguido da animalidade, através da ideia de que o próprio desse eu é o presente do seu próprio pensamento, que lhe manifesta um espírito, diferente da automaticidade supostamente reinante entre os animais. Trata-se da famosa tese do mecanicismo em Descartes. Refletindo sobre tal concepção, Derrida escreve:

A relação a si da alma e do pensamento, o ser mesmo da substância pensante [em Descartes] implicavam o conceito de um animal-máquina privado disso que em suma não seria nada menos que o ego como ego cogito, “eu penso”. Esse autômato seria privado do “eu” ou do “si” e, a fortiori, de toda reflexão, talvez de toda marca ou impressão autobiográfica de sua própria vida. Recolocar no canteiro de obras essa grande tradição mecanicista – que chamamos também materialista – não deveria apenas passar por uma reinterpretação do vivente dito animal, mas por um outro conceito de máquina, da máquina semiótica, se podemos dizer, da inteligência artificial, da cibernética e da zoo ou da bio-engenharia, do genético em geral, etc. (Derrida, 2004, p.108).

Ora, para propor sua definição de “eu”, Descartes exclui os animais. Mais precisamente, numa carta de março de 1638, citada por Derrida, Descartes, com o propósito de mostrar que as semelhanças entre os homens e os animais são

apenas aparentes, visto que estes não respondem, propõe uma ficção de um mundo sem animais, em que os homens vissem apenas outros homens, seus semelhantes. Derrida questiona se, por meio de uma tal ficção, seria ainda possível falar de um mundo humano, indagando-se se os animais não seriam parte estruturante fundamental e irreduzível da experiência mesma desse estar-no-mundo humano como estar-com-o-animal (Derrida, 2004, p.113). Mas essa ficção cartesiana anuncia também o sintoma de um desejo, de uma humanidade pós-animalidade, “depois de uma espécie de holocausto, um mundo no qual a animalidade, de início presente no homem, teria um dia desaparecido” (Derrida, 2004, p.114). É que o animal cartesiano é o animal teórico, muito distante daquela paixão animal que Derrida reflete e que foi formulada por Jeremy Bentham, em *An introduction of the principal of morals and legislation* (1776), através da questão “eles podem sofrer?”. Animal que apenas reage, pois lhe falta sempre alguma coisa de essencial e que aparece mesmo como signo de uma ausência. Trata-se, em suma, escreve Derrida, do animal que é visto, observado como um objeto por um “eu”, um “eu sou”, e não do animal que vê, de um animal que *nos* vê.

Derrida faz questão de ressaltar a perspectiva de Descartes, pois esta seria uma grande ruptura com os inumeráveis debates sobre o animal, passando pela antiguidade, pelo medievo e pela renascença, instaurando uma filiação que passa por Kant e Lévinas, dentre outros. Mencionando inúmeras escolas – o pitagorismo, o platonismo, o estoicismo, o epicurismo – que teriam refletido as relações entre os animais e as comunidades humanas, Derrida menciona passagens de Porfírio e Montaigne, em que os animais efetivamente são capazes de responder. Em vez disso, o “eu penso” torna-se, em Descartes, a condição absoluta para todo enunciado, precedendo logicamente toda declaração. Mesmo o fato da respiração, da vida, da existência, do ser-em-vida depende desse “eu penso” que lhes antecede (“eu penso que respiro”, “eu penso que vivo”, etc.) para alcançar uma certeza filosófica. A esse respeito, ele escreve: “minha hipótese é, então, que essa filiação comanda, quero dizer que ela é prevalente, hegemônica, em todos os domínios nos quais a questão animal, talvez o animal ele mesmo se vê tratado: a zoologia, a etologia, a antropologia, mas, de início, a ontologia, a superioridade pelo saber e pela técnica (zoo-bio-genética), mas também a ética, a política e o direito” (Derrida, 2004, p.125). O ponto comum entre esses autores que Derrida destaca – Descartes, Kant, Lévinas – é que eles negam a capacidade do animal de responder, em suma, à linguagem, e que este está fixado, limitado por um programa.

Essa capacidade que seria específica do ser humano – em que se reitera a definição aristotélica do humano como animal racional – permanece, também em Kant, associada ao “Eu”, a um antropocentrismo fundamental egológico (Derrida, 2004, p.129), que considera que a capacidade de se autorrepresentar do sujeito,

garantida por uma unidade da consciência – a mesma, em todas as suas modificações – é o que define a humanidade do humano, dando origem ao sujeito da razão, da moral, do direito. Em outras palavras, o “Eu”, mesmo antes de ser enunciado pela linguagem, é pensamento, é o poder de pensar, que não existiria nos animais. É esse poder ou essa faculdade de se presentificar como “Eu”, de responder por si mesmo, de ser *responsável* que garante que o humano, diferente do animal, possa ser sujeito de direito. O animal sem razão, ao contrário, seria pensado em Kant como uma coisa, da qual se pode fazer livre uso e seria essa autoridade do “Eu” sobre os animais que marcaria a essência mesma da subjetividade humana (Derrida, 2004, p.130). Essa subjetividade seria autorreferencial, ou seja, ao dizer “Eu”, aquele que fala volta o sentido da palavra para si próprio, ele se apresenta. O próprio do homem seria então essa autorreferência como condição do pensamento (Derrida, 2004, p.132). Derrida contrapõe a essa suposta ausência de autorreferencialidade no *animot* uma série de fenômenos de exibição narcísica que poriam em marcha justamente o que lhes teria sido negado: a sedução, a guerra sexual, o apresentar-se em cores. Mas tentar enxergar no *animot* o índice daquilo que lhes fora recusado não é o único gesto de Derrida: ele se interroga mesmo se os humanos são capazes dessa autorreferencialidade, considerando que o “eu” não é capaz de uma auto-afecção pura, dependendo sempre do outro, mesmo que seja de um outro eu. E Kant, seguindo Derrida, recairia na mesma tradição antro-po-teológica quando ele afirma uma “maquinação divina” que teria provido diferentemente os homens e os animais e que prevê a soberania dos primeiros sobre os últimos, sendo a domesticação dos animais uma necessidade para o próprio advento da política. Desprovidos do “eu penso” e, portanto, de dignidade, a razão prática pura libera todos os humanos da sensibilidade em relação aos animais produzindo toda uma crueldade virtual, de caráter sacrificial. Haveria, então, em Kant, uma guerra entre as espécies que explora o animal até a morte, sendo possível falar de uma certa perversão do homem contra o animal (Derrida, 2004, p.141). Para Derrida, é um certo inconsciente do “eu penso” que guia esse pensamento kantiano: “podemos dizer, enfim, que essa perversidade, é justamente o outro ou o inconsciente do ‘eu penso’ (...), é o outro que me pensa e que me segue lá onde eu estou, é esse outro que antecipadamente assombra o ‘eu penso que acompanha todas minhas representações’” (Derrida, 2004, p.141).

Também Lévinas, apesar das grandes mutações que produziu no conceito de sujeito, dá continuidade, para Derrida, a essa divisão entre os humanos e os animais plena de consequências ético-políticas: “se, na sua nova definição heteronômica e ética, o sujeito humano é rosto, está fora de questão acordar ao animal ou ao *animot* algum dos traços, dos direitos, dos deveres, das afecções, das possibilidades reconhecidas no rosto do outro” (Derrida, 2004, p. 147). Mesmo

com toda atenção dedicada à alteridade, Lévinas não parece reconhecer no animal um outro digno desse nome, o portador de um rosto e, portanto, de uma dignidade. Os animais parecem, continua Derrida, excluídos da fraternidade humana. Ainda que Lévinas conceda que a ética abrange todo o vivente, ele considera que o protótipo dessa ética é humana, sendo, a partir daí, derivada aos animais.

Para Derrida, Lévinas deixa a questão da animalidade em aberto e põe sua própria ética do rosto em risco quando afirma, numa entrevista a John Llewelyn que não sabe se um animal tem um rosto ou não. Apesar disso, a máxima “não matarás” fará referência apenas ao rosto (humano) e não colocará sob suspeita o sacrifício animal. Pois, explica Derrida, para Lévinas, o animal não morre. E o ponto que o religa a Descartes é justamente a consideração de algo anterior ao fato da vida como definição do si. Essa definição do si, em Lévinas, seria a responsabilidade, que seria negada aos animais, já que estes não seriam capazes de responder. Mas é precisamente nessa responsabilidade que Derrida reencontra o movimento de autorreferencialidade que marca o “eu penso” cartesiano. O desconstrutor conclui que uma ética da alteridade, acompanhada por uma subversão do sujeito – no caso, pensado a partir da alteridade – não é suficiente para deslocar a tradição do animal sem linguagem e sem resposta, pois essa alteridade permanece humana.

Reunidas essas três leituras de Descartes, Kant e Lévinas, podemos explicitar melhor o que dissemos mais acima. Os animais não fariam experiência das coisas enquanto tal: nem do pensamento, da linguagem, da resposta, da vida ou da morte, delimitando uma fronteira rígida entre o humano e o animal que a *estratégia animot* busca reiteradamente desconstruir. Trabalharemos agora os desdobramentos que, acompanhados de outros textos de Derrida, *O animal que logo sou* produziu no repensar da limitofia entre os humanos e os animais.

3. Heranças de Derrida: um direito de resposta aos *animots*

Nessa terceira parte, visamos mostrar, a partir de alguns trabalhos que se colocam na esteira do pensamento de Derrida, como a questão do humanismo, que se define tradicionalmente pela traçagem de limites entre o humano e o animal, sofreu um alargamento para os demais viventes. A escolha desses trabalhos justifica-se pela sua implicação direta na questão animal pensada por Derrida. Eles foram escritos entre os anos 2000 e 2022, tornando-se um ponto de partida relevante para a atualização do pensamento derridiano em relação ao tema que propomos nesse artigo, reunindo pensadores de diversas origens, mas que convergem em pontos que consideramos de suma importância para o discurso sobre os animais. A força centrípeta que agrega esses trabalhos pode ser assim elencada: 1) a crítica à tradição humanista, em que se sublinha uma série de conceitos e noções fundamentais que constituíram historicamente esses

discursos; 2) a busca por uma alternativa à fitozooantropolítica contemporânea¹, buscando estender o campo dos humanismos, acarretando uma certa ultrapassagem dos humanismos tradicionais, de modo a produzir uma abertura das comunidades humanas aos seus outros; 3) o apontamento de um para além do humanismo tradicional que atravessa a intenção mais íntima que move esses estudos.

Passemos, então, à análise das obras em questão.

Em *Quando as espécies se encontram* (2008), Donna Haraway situa-se num outro campo que aquele do humanismo e do pós-humanismo. Para a filósofa, estas duas vertentes se fundamentam numa mesma perspectiva: ao menos em suas versões modernas, elas partilham a divisão entre natureza e sociedade, entre humanos e não-humanos (Haraway, 2022, p.17), dando continuidade à partilha presente no humanismo tradicional. Mesmo o pós-humanismo aceitaria, em sua leitura, ontologicamente, a separação entre o homem e os outros do homem (deuses, máquinas, animais, monstros, mulheres, servos e escravos). Ainda que pensados fora da razão iluminista (que guia o humanismo), esses outros provocariam duas reações opostas: ou hiperfilias ou hiperfobias em relação ao humano, ou seja, ou a hierarquia do humano em relação aos demais entes não é abalada, fomentando-se a crença de que as novas tecnologias conduzirão a humanidade a uma certa elevação da consciência ou o humano é considerado o ente que está do lado oposto ao emaranhado de teias relacionais que compõem a natureza conferindo-lhe, portanto, uma excepcionalidade negativa (o humano é o artificial, o desenraizado, o alienado), que vai de par com aquela promulgada pelo humanismo (através da ideia de próprios do humano). Para Haraway, diferentemente, é preciso pensar numa mesma injunção o que ela denomina *naturezas-culturas* (*naturecultures*).

56

Haraway propõe a categoria de “espécies companheiras”: “um indicador para um contínuo devir-com”, “uma teia muito mais rica para se habitar do que qualquer um dos pós-humanismos em exibição após a sempre adiada desaparecimento do homem (ou em referência a ela)”, que devem aprender a viver interseccionalmente (Haraway, 2022, p.27), abrindo para multiplicidades e topologias não-teológicas de um mundo heterogêneo (Haraway, 2022, p.43). Postando-se para além das narrativas religiosas, particularmente aquelas das

¹ Entre os autores que vão nessa direção e não poderei trabalhar aqui, embora deixe o apontamento, cito Mathew Calarco: “no fundo, o que essas infraestruturas [os conceitos não-antropológicos de Derrida] buscam pensar é uma noção de *vida finita como receptividade*, em que a vida não é estendida exclusivamente senão ampla e inclusivamente, oscilando desde o humano ao animal e mais além (...). Posto em termos simples, a posição de Derrida aqui parece ser sempre que se entre as formas de vida encontramos algo assim como uma identidade, encontraremos trabalhando invariavelmente o jogo da *différance*, do afeto, da herança e demais. Dessa perspectiva, não há separação clara entre humanos e animais enquanto ambos “tipos” de seres estão irredutivelmente apanhados na “mesma” rede de forças que constitui seus respectivos modos de existência” (Calarco, 2021, p.12).

religiões do Livro (cristianismo, judaísmo, islamismo) que, como se sabe, instituíram o privilégio humano, dado pelo divino, sobre os demais entes, Haraway encaminha seus estudos a partir de um apelo empírico-científico, reencontrando na partilha de relações espaço-temporais comuns entre as diversas espécies a exigência ética de um agir interseccionalmente, ou seja, como através das desigualdades e vantagens produzidas nas interações entre espécies diferentes garantir uma coabitação comum, pautada numa certa ideia de justiça².

Essa assertiva passa pelo alargamento da noção de sujeito para além do mundo humano: “o valor de encontro transespécies diz respeito a relações entre um conjunto variado de seres vivos, e nele o comércio e a consciência, a evolução e a bioengenharia, a ética e as utilidades estão todos em jogo. Estou especialmente interessada aqui nos ‘encontros’ que envolvem, de um modo não trivial, mas difícil-de-caracterizar, *sujeitos* de diferentes espécies biológicas” (Haraway, 2022, p.71). Nessa perspectiva, os organismos não são mais considerados a partir do par natureza/cultura, mas pensados, desde sempre, como biotecnologias (sendo o próprio comportamento uma entidade técnico-natural (Haraway, 2022, p.278), havendo, portanto, uma coprodução de naturezas e culturas e uma interpenetração entre corpos e tecnologias (Haraway, 2022, p.85).

Para Haraway, o problema não se enraíza nas relações instrumentais – “intrínsecas ao ser e ao devir” – entre os humanos e os não-humanos, mas nelas, a ausência de *rosto* (que, como vimos, Derrida criticava como uma concepção antropocêntrica em Lévinas), a que se contrapõe a responsabilidade (não calculável, de acordo com Derrida, escreve ela) e o reconhecimento mútuo, o cuidado e a dor compartilhada (Haraway, 2022, p.104). Privados de rosto, ao animal não é concedido o estatuto de uma alteridade que gere obrigação, dever, responsabilidade, sendo uma tarefa fundamental, então, conferir essa dignidade ao outro-animal, por meio, por exemplo, de uma valorização de sua subjetividade.

Seguindo a análise de Derrida sobre a lógica do sacrifício e a violência sistematizada que ela produz (o exterminismo) como modo de funcionamento do humanismo secular ou religioso (e mesmo da filosofia), onde a morte do animal não é vista como um assassinato (pois este não é visto como suficientemente próximo do ser), Haraway defende, contra a “falácia naturalista”, o abandono da máxima “não matarás”, propondo, ao contrário, um repensar

² Próxima da reflexão de Haraway, encontra-se essa passagem de Bernardo: “Ora, segundo a narrativa da criação, os animais foram criados antes do homem... Logo, deveria ser próprio do homem, próprio da humanidade do homem, responder responsabilmente também pelo seu destino de viventes sencientes – a humanidade do homem atestar-se-ia mesmo nesta responsabilidade (anárquica, isto é, aqui-originária (antes do ser, anterior ao ‘eu sou’ /‘eu posso’ (*ipse*)), anacrônica, incondicional e hiperbólica) para com a vida em geral, e não apenas para com a vida humana. Esta responsabilidade seria a *incondição* de um vivente humano digno do nome – a *incondição* de um humano responsável antes mesmo de ser (uma *ipseidade* ou um ego): isto é, antes mesmo de ser um ‘eu soberano’” (BERNARDO, 2023, p.321).

“dos dilemas não resolvidos do ato de matar e das relações de uso” (Haraway, 2022, p.116), preferindo a ideia do “não tornarás matável” (Haraway, 2022, p.117). Em relação a Derrida, ela escreve: “Derrida acertou: não existe uma linha divisória racional ou natural que estabiliza as relações de vida-e-morte entre animais humanos e não humanos; tais linhas são álibis, caso se imagine que elas vão resolver o assunto ‘tecnicamente’” (Haraway, 2022, p.391).

A questão seria, portanto, a da emergência de uma ética do florescimento, da compaixão e da ação responsável interespecíficos (Haraway, 2022, p.194), ética altercentrada, não-antropomórfica e não-antropocêntrica (Haraway, 2022, p.202). Ela propõe, então, um alargamento do humanismo, um para além do humanismo tradicional, em direção aos demais viventes através da noção de espécies companheiras: “em todos esses sentidos, vejo o olhar que estou tentando pensar e sentir como parte de algo que não é próprio nem do humanismo nem do pós-humanismo. *Espécies companheiras* – que se comoldam até o fim, em toda sorte de temporalidades e corporeidades – são minha expressão desajeitada para um não humanismo no qual espécies de todas as variedades estão em questão” (Haraway, 2022, p.230). Esse comoldar-se implica que os parceiros não pré-existem à relação e que a coreografia ontológica é inter- e intrarelacional (Haraway, 2022, p.231).

Para pensar esse caráter interrelacional, Haraway adota o termo *zonas de contato*, que em linguística define as línguas improvisadas que falantes de línguas diferentes devem construir para se comunicar, promovendo uma constituição de sujeitos um pelo outro, mesmo em relações dissimétricas de poder. As zonas de contato envolvem emaranhamentos em intersecção de nível regional, nacional e transnacional sendo responsável pela emergência de novos paradigmas. Nelas, os sistemas já constituídos (como os socioculturais) entram em relação com outros através de processos históricos de deslocamentos (Haraway, 2022, p.285), podendo ser moldadas por atores distantes ou próximos: “a questão é que as zonas de contato estão onde a ação está, e as interações atuais mudam as interações a seguir. As probabilidades se alteram; as topologias se metamorfoseiam; o desenvolvimento é canalizado pelos frutos da indução recíproca. As zonas de contato mudam o sujeito – todos os sujeitos – de maneiras surpreendentes” (Haraway, 2022, p.288).

Para Donna Haraway, um dos grandes propósitos de Derrida seria o de rastrear “toda a reinstituição antropomórfica da superioridade da ordem humana sobre a ordem animal, da lei sobre os viventes” (Haraway, 2022, p.19). O que estaria em questão, para ela, seria a naturalização – que começa a enfrentar sérios obstáculos, mesmo em biologia – da soberania humana e todas as malfadadas consequências que ela aporta para os viventes não-humanos.

Também Evando Nascimento, em *O pensamento vegetal: a literatura e as plantas* (2021), trabalha com a hipótese de um *entrelaçamento essencial* (Nascimento,

2021, p.20) entre os homens e os animais, proposta que estaria inscrita na filosofia de Derrida e que seria preciso radicalizar para o mundo vegetal, possibilidade não ausente, mas pouco desenvolvida por este último. Não é apenas o próprio do humano que define a humanidade do humano, mas também o que ele não é (Nascimento, 2021, p.20). Apesar de constituir-se numa espécie, o humano não possui, segundo o autor, uma definição essencialista, que pudesse apartá-lo da responsabilidade e da solidariedade com os demais viventes. Por isso, é necessário abandonar a pergunta “o que é o homem?”, para pensá-lo dentro de uma complexa rede que, justamente, nas mais diversas línguas, o hominizaram (Nascimento, 2021, p.20), tarefa incapaz de ser manejada pelo humanismo tradicional. Segundo Nascimento,

O humanismo tradicional, que sofreu inúmeros abalos epistemológicos e políticos ao longo do século XX, no rastro da genealogia nietzschiana, pode agora ser reavaliado em proveito de outro humanismo: aquele que permita pensar o mais impensado e mesmo o mais impensável até aqui, ou seja, nossas relações com outros viventes, em particular com a alteridade vegetal. O outro humanismo é necessariamente um humanismo do Outro e dos outros, das outras. Isso significa trazer para o primeiro plano, a fim de questionar, o duplo processo de desumanização dos humanos por si próprios e o de assujeitamento e aniquilação dos não humanos pelos mesmos humanos. Porém essa não é uma questão abstrata, pois envolve de fato indivíduos, povos, territórios e nações, numa História planetária de milênios, que, todavia, ganhou uma configuração particular com as invasões europeias no resto do globo a partir do século XV. É nesse instante que se implanta um vasto projeto comercial de exploração, que vai resultar numa desumanização global – hoje renomeada de forma sofismática e o homicídio dos povos originários das Américas, da África, da Ásia e da Austrália. (Nascimento, 2021, p.21)

Assim como Haraway, Nascimento defende um para além do humanismo tradicional, um outro humanismo, mas que não perde de vista o processo de hominização, pensando-o historicamente, sob o signo da crueldade humana e do assujeitamento, particularmente com o advento da modernidade. Ultrapassar o humanismo tradicional significa, nesse caso, trabalhar as formas herdadas de desumanização, onde a questão da solidariedade entre os viventes assume um ponto de viragem fundamental.

Nesse processo de transmutação do humanismo tradicional, as plantas “têm algo a nos dizer”, falando através de uma *fitoliteratura* e de uma *fitoescrita*, “diretamente inspiradas nos rastros clorofílicos que as próprias plantas deixam todos os dias na superfície da Terra” (Nascimento, 2021, p.23). Esse pensamento vegetal deslocaria o par humanismo/anti-humanismo, pois parte não mais da diferença zooantropológica, central para esse debate desde a antiguidade (o zoocentrismo), pondo em relevo toda sorte de viventes e mesmo de coisas, máquinas e fenômenos ditos naturais (Nascimento, 2021, p.25). O autor enumera

diferentes formas de uma *linguagem das plantas*, por meio das raízes, do néctar, dos frutos (oferecendo-se numa lógica radicalmente diferente do carnivorismo), podendo-se, a partir disso, considerar nessa comunicação vegetal um certo pensamento vegetal, que deve abdicar de todo antropomorfismo para ser realmente pensado (Nascimento, 2021, p.25). Nesse sentido, Nascimento propõe a noção de *florestania*, que procura reunir os conceitos de cidadania e de direitos florestais (Nascimento, 2021, p.28) contra a “cegueira botânica” dominante. (Nascimento, 2021, p.64)

O autor parte da ideia de que não existe vida desprovida de alguma forma de inteligência, sendo a vida esse movimento de se pensar a si mesma, de sobrevivência e de supervivência – reunidos na noção derridiana de *survie* (Nascimento, 2021, p.67) – e que na planta estariam presentes, por exemplo, na engenharia de transformação de matéria inorgânica em orgânica, na produção de fotossíntese, do fruto que transformam as plantas em *doadoras*, nutrindo grande parte do planeta (Nascimento, 2021, p.68). Por isso, “*um pensar vegetal* não pode ser um cultivo de si em detrimento do outro, precisando associar-se para colaborar em proveito de tudo o que vive, como vive, dentro do movimento geral de *solidariedade dos viventes*”. (Nascimento, 2021, p.71). Dito isso, não seria mais possível pensar uma autonomia de cada vivente em particular – seja planta, animal, homem, etc. - mas uma heteronomia, tal qual a teria formulado Derrida, ou seja, não como uma sujeição a uma soberania outra, mas como uma ética da alteridade, quer dizer, como entrelaçamento essencial. É aí que se encontra a redefinição do humano:

Em síntese, a definição mesma do humano, se há, só pode ser obtida na modulação de co-existência, do viver-com, da relação dos viventes entre si e destes com os não viventes, e não de forma antropocêntrica pela afirmação do ego individual. Nem a metafísica cartesiana, nem a ciência positivista tradicional, ambos como fiadoras da razão, podem dar conta desse des-centramento do humano como medida de todas as coisas. (Nascimento, 2021, p.81)

Essa desantropomorfização é o processo que deve guiar a passagem do humanismo tradicional para um outro humanismo: “*há que se distinguir cada vez mais o humanismo do Homem do humanismo de todos os viventes*. Neste último, o conceito renovado de humanidade só é possível com a transposição do *abismo* que a tradição colocou entre o Homem, de um lado, e as plantas, animais e as diversas formas de vida, do outro”. (Nascimento, 2021, p.84). Seria preciso criar pontes entre as fronteiras fitozooantropológicas e, assim, promover uma *descolonização das espécies* (Nascimento, 2021, p.86), que não deve se confundir com um “discurso ecológico estereotipado”, mas em “repensar os modos humanos de estar no mundo, para além de toda ontologia humanista. O humano jamais foi o centro da criação, a não ser dentro de uma longa tradição humanista, de fundamento religioso” (Nascimento, 2021, p.86). O outro humanismo é aquele,

portanto, que afirma uma outra humanidade do humano, apenas possível através de uma transvaloração da desumanização atual. Nesse sentido, as fronteiras entre o humano e os demais seres parecem muito mais receberem outros contornos, do que simplesmente se desfazerem. Contra o *vegetocarnofalologocentrismo* seria preciso então, para Nascimento, e considerando sua leitura de Derrida, barrar a herança deixada pelo pensamento ontológico, em direção de um viver-com:

E onde há ontologia, há discriminação, segregação, princípio de destruição do outro enquanto outro, sempre em nome de uma identidade essencial, contraposta ao que lhe é dessemelhante, estrangeiro ao lar. Importa, sim, o com-viver, o viver-com das espécies, que subsistem no limite da sobrevivência e da aniquilação. Tal é a solidariedade essencial dos viventes, sem a qual o destino de muitas espécies para a aniquilação é inexorável e chegará antes da hora. (Nascimento, 2021, p.141)

Contra a violência ontológica do humanismo tradicional ou onto-teológico se insurgiria, segundo ele, já em Derrida, um outro humanismo da alteridade e da solidariedade, uma ética baseada na responsabilidade com o outro:

E o que germina de tudo isso são as transvalorações em curso do humanismo de extração ontoteológica, não em nome de um anti-humanismo, mas de uma humanidade repensada na vasta comunidade dos viventes, que deveria ser de fato e incansavelmente solidária. (Nascimento, 2021, p.154)

Uma dessas transformações seria a diferença vegetal em Derrida (Nascimento, 2021, p.157) sob o signo da disseminação (Nascimento, 2021, p.155). Ele não apenas teria dado um passo em relação à desantropomorfização na relação entre o humano e o animal, mas teria chegado à potência das plantas, e às interações fundamentais entre estas e os humanos, exigindo uma transvaloração do holocausto vegetal em um outro habitar-juntos.

Sobre a questão do anti-humanismo e da desconstrução dos humanismos em Derrida, Patrick Llored no livro *La violencia de la etica: Derrida para humanistas* (2021), é da opinião de que, mesmo se o anti-humanismo pode descrever em parte o gesto intelectual de Derrida, a medida em que é uma crítica e um desocultamento do humano, a palavra é inapropriada para explicitar o pensamento derridiano, sendo este um termo genérico (Llored, 2021, p.43). Isso por que o anti-humanismo pouco ajuda a entender como o pensamento de Derrida pode abrir-se à alteridade não-humana. Assim, não se deve falar em anti-humanismo e, menos ainda, de humanismo, mas de uma desconstrução do humanismo, sendo este um movimento rigoroso de desconstrução tanto das posições do humanismo como do anti-humanismo (Llored, 2021, p.44). Llored defende como consequência da desconstrução do humanismo em Derrida, o antiespecismo. O especismo é, segundo ele, a forma com a qual o humanismo tradicional reverte as relações entre o humano em geral e o animal em geral,

fomentando a separação entre esses dois mundos que, em realidade, estão conjugados. Assim, ele escreve que:

Pode-se defender a ideia que existe, em Derrida, no mínimo, um potente esforço intelectual da desconstrução do humanismo em todos os lugares onde se expressa, se manifesta e forma a realidade. O humanismo está presente sob múltiplas formas nas sociedades humanas: desde as religiões até a política, passando pelo senso comum. Aparece como onipotente e onipresente em realidade. Quando dizemos humanismo pensamos também no especismo como última palavra inventada pela ética animal para descrever e denunciar essa relação humanista entre o ser humano e a realidade. O humanismo produz especismo em geral. A desconstrução do humanismo tem, pois, como consequência direta, a do especismo. (Llored, 2021, p.42)

Dessa perspectiva, Derrida, mesmo sem nunca mencionar a palavra, seria um precursor do antiespecismo que assombraria, por toda parte, a desconstrução: “o antiespecismo seria na desconstrução derridiana um conceito, ao mesmo tempo, onipresente e invisível como tal, quer dizer, um espectro” (Llored, 2021, p.42-43). Esse antiespecismo agiria na desconstrução por meio de um trabalho de desdomesticação do pensamento, que significaria “a necessidade ética e política, presente na obra derridiana, de sair da violência antropocêntrica. Não existe nada mais difícil que essa pretensão ética em realidade” (Llored, 2021, p.43). Tomando como base o texto *Os fins do homem* (1968) de Derrida, Llored afirma que:

A humanidade compartilha a crença em um próprio humano, apesar, paradoxalmente, de que esse próprio se constitui sempre a partir dos conceitos de animal e animalidade. O próprio humano existe porque não existe em outra espécie. É essa tese provocadora que estrutura com profundidade o que chamamos o antiespecismo inédito de Derrida e, por conseguinte, a ética animal que nasce a partir dele. (Llored, 2021, p.50)

A tese especista possui, para Llored, incontáveis consequências no campo ético-político, entre elas a que permite que os Estados excluam os animais da comunidade política como um “mal” (a animalidade, a bestialidade, sendo que esta última deve ser reivindicada como fundo comum na formação da subjetividade humana como subjetividade animal) a partir do qual é a própria cidade que se ergue em sua ipseidade, seu *autos*, seu ser propriamente antropológico (Llored, 2021, p.61-62), recusando-lhes a dignidade do indivíduo (Llored, 2021, p.59); domesticando-os, naturalizando, sobretudo, seu sacrifício. Esse processo atingiria seu cume com a invenção da soberania pela modernidade zoopolítica, fincada numa amplificação paradoxal da figura do animal, marcada pela consideração de que este é ao mesmo tempo, o político e o apolítico (Llored, 2021, p.64).

Pode-se entender dessa maneira, uma das ideias centrais da desconstrução

derridiana como possibilidade de escapar dessas situações de alienação identitária que submetem tanto os humanos como os animais. Trata-se, para a desconstrução, em um gesto complexo e impossível, saber se se pode sair dos limites ontológicos que a realidade nos impõe com o fim de domesticar-nos. Em outras palavras, a desconstrução constitui um pensamento que oferece a possibilidade de desconstruir-se a si mesmo, tal como de desconstruir um mundo saturado de antropocentrismo. Isso explica que o urgente, para Derrida, tenha sido sempre considerar a filosofia como desconstrução do próprio do homem tal como este foi inventado pelo Ocidente e sua metafísica humanista. Se pode até dizer que é a entrada mesma de Derrida na filosofia como tradição que implica uma pertença comunitária de tipo humanista, que é vivida por Derrida como uma inscrição autoritária em uma cultura e um discurso humanos que não reconhecem o absolutamente outro que é um animal. (Llored, 2021, p.66).

Llored, portanto, não defenderá um próprio do humano, mas pensará a desconstrução sempre na trilha da desconstrução desse próprio, para descobrir, sempre mais uma vez, sua pertença indissociável do mundo animal. A desconstrução voltar-se-ia, assim, contra toda forma de sujeição, principalmente sob suas formas antropocêntricas e antropológicas, trazendo a animalidade para seu pensamento.

Em que consiste essa transformação quando direcionada à política? Para Llored, ela se desdobra num questionamento da autossuficiência do sujeito soberano como condição de acesso à comunidade política, abrindo a comunidade antropocentrada e centrada sobre si mesma para todos os viventes e fora da violência que historicamente ela produz (Llored, 2021, p.81). Seria a partir dos anos 90 que Derrida se deteria sobre uma série de questões (como a da hospitalidade) e forjaria uma série de conceitos (como carnofalocentrismo e zoopolítica) mostrando a radicalização do seu pensamento sobre a animalidade e a comunidade, visando uma liberação da violência da ética humanista (Llored, 2021, p.82-83).

Através dessas leituras, buscamos mostrar como, através de múltiplas perspectivas sobre a questão do humano em Derrida, desemboca-se sempre em algo que não pode mais ser associado ao humanismo tradicional, mas nem por isso se deixa compreender sob o nome de pós-humanismo ou de anti-humanismo. À medida que compreendemos o *humanismo por vir* como uma tentativa de lançar-se, a cada vez, para além do nome do homem (herdado pela tradição), do antropocentrismo e do antropomorfismo, consideramos que essas interpretações que visitamos acima, se inscrevem nesse solo, partilhando um certo fim do humano (do humano do humanismo), mas lançando-se na promessa de uma afirmação de outras possibilidades do humano, partilhando, portanto, algo como uma invenção necessária e urgente do humano, que perde seu lugar hierárquico e superior na natureza, descobrindo-se, através da *différance*, num entrelaçamento,

num emaranhamento, numa rede de relações da qual ele participa, devendo esses laços outros serem exaltados e trazidos à superfície, pois considera-se que estes contém outras formas de habitar o mundo, de conviver com a alteridade. A desconstrução dos humanismos não recai, portanto, numa postura niilista ou negativa, mas busca fomentar essa promessa e essa construção.

4. Considerações finais

A redefinição da limitrofia entre humanos e animais desemboca num *humanismo por vir*, um humanismo expandido e alargado para todos os viventes, irreduzível ao humanismo tradicional, ao anti-humanismo e ao pós-humanismo. Tal humanismo por vir é o que reencontramos, ainda que não explicitamente formulado, nesses três herdeiros de Derrida. Mesmo o movimento de desconstrução dos humanismos (defendemos, diferentemente desses três autores, que se trata de uma desconstrução dos humanismos, no plural, já que, para Derrida, não há algo que se possa chamar “o” humanismo, o que pressuporia uma unidade ou fundamento irreduzível, enquanto a multiplicação dos próprios do humano é desdobrada segundo métodos, estratégias, procedimentos e campos diversos, às vezes, até mesmo, como um vestígio inconsciente, como é o caso do humanismo que ele reencontra no declaradamente anti-humanista Jacques Lacan) – dizíamos, mesmo o movimento de desconstrução dos humanismos, levado ao extremo pelo pensamento derridiano – num processo interminável de expropriação/reapropriação do próprio do humano, não pode ser compreendido apenas como um gesto simplesmente negativo e conduz a uma outra afirmação (im)-possível do humano, um além do humano no humano que ultrapasse os limites ontológico-metafísicos herdados da tradição que o pensam – que pensam o “nome do homem” – a partir do próprio e da proximidade com o ser.

Ao longo de sua trajetória intelectual, Derrida produz uma série de quase-conceitos – como os de rastro, *différance*, grama, jogo, etc. - que excedem a antropologia antropocêntrica, em função de uma viragem, que Stanislas Julien (2000) nomeia uma *antropologia em diferença*, em que se desloca a perspectiva do humanismo tradicionalmente ocupado com as determinações do próprio do homem, para uma compreensão da vida como rastros que se sucedem e se atualizam, onde o humano aparece como uma etapa, possuindo apenas uma diferença genérica e não de natureza³ em relação aos animais. Ele não perde seu

³ Em relação aos herdeiros de Derrida que propagam a ideia de uma diferença de natureza entre os humanos e os animais, e em relação aos quais este artigo se posiciona veemente contra, menciono o trabalho de Petrosino. Apesar de compartilhar a concentração, a seleção, a abstração e a leitura – próprias a uma certa inteligência – com os animais (Petrosino dá o exemplo da pausa refletida do animal na caça), haveria entre eles e os humanos uma *diferença essencial* (Petrosino, 2012, p.166). Ora, parece-nos que é justamente isso que Derrida busca desconstruir: haveria entre

nome, não recai numa completa indiferença em relação à “animalidade” (palavra que denota já uma violência), mas sua singularidade não é mais um dado e sim uma *invenção sempre por vir* – por isso, a necessidade de manter a palavra “humanismo”, embora despojada de seu caráter, tanto quanto possível, antropocêntrico. Derrida não defende nem uma continuidade biológica entre o humano e o animal, ou seja, uma redução generalista do humano ao animal, uma indiferença completa entre eles (uma homogeneidade que abdica do jogo da *différance*), nem uma ruptura estável entre eles, mas propõe uma atualização do que se compreende como a “humanidade” do humano; desloca o eixo para temas como a alteridade, a hospitalidade, o dom e o perdão incondicionais, bem como para um outro pensamento da soberania, que envolve *sempre* uma relação com o outro – e, particularmente, com o outro animal. A partir da ideia de Derrida de que a suposta autorreferencialidade do Eu é condicionada pela alteridade animal, podemos afirmar, junto a Cragolini, que esse outro animal não atinge a “humanidade” do humano apenas do exterior, mas que lhe é constitutiva, contaminando desde sempre a sua suposta ipseidade pura e ideal – corpo, mãos, boca, que possibilitam a linguagem e a cultura em geral. É essa materialidade animal que funda o modo de ser humano e é no “deixando-a passar” que Cragolini vislumbra uma outra ética e uma outra política em relação aos animais, contra a violência voraz devoradora do outro (Cragolini, 2024, p.92).

A expressão “humanismo por vir” aparece em Siscar (2012)⁴. No entanto, o autor põe mais ênfase na questão da literatura como meio de disseminação desse humanismo do outro humano e não numa perspectiva ético-política, que é o que defendemos aqui. Nossa conclusão é que o humanismo por vir apresenta-se como uma das possibilidades interpretativas da trajetória intelectual derridiana (embora, nos termos deste artigo, tenhamos-nos detido apenas em *O animal que logo sou*, cabendo aprofundar a análise em trabalhos subsequentes), presente não apenas em seus primeiros escritos (particularmente em *Margens da filosofia*), mas também em muitos autores que neles se inspiraram. Embora não nomeado enquanto tal, sendo este o pontapé inicial que guia o propósito deste artigo, residiria nele a *incondicionalidade* (quase-conceito mais que relevante de Derrida) necessária para transtornar a limitrofia tradicional entre humanos e animais, bem

o humano e o animal diferenças de grau, de intensidade, de modos de ser, mas não uma diferença ontológica fundamental e produtora de hierarquias entre os diferentes sujeitos.

⁴ Destaco, em seguida, o trecho onde a expressão aparece: “assim, ainda que a partir da constatação de suas aporias, a desconstrução faz parte da história do humanismo, da ética e da política ocidentais, na perspectiva (não reivindicada, mas ativa), ao mesmo tempo exigente e generosa de um outro humanismo. E a ênfase na experiência literária é sem dúvida um dos traços dessa perspectiva, ao tornar possível o paralelo entre arte e política, ética e pensamento, quer seja pela via da decepção ou da frustração da condição humana ou identitária, quer seja pela via da ‘promessa’ de um ‘humanismo por vir’” (Siscar, 2012, p.67).

como fazer do apocalipse deste humano (humanista, anti-humanista, pós-humanista) a afirmação de outras possibilidades humanas, de onde o gesto incessante de Derrida, no campo ético-político, de conceitos que pudessem dar conta de uma outra comunidade ético-política – uma outra zooantropolítica. Não se trata, portanto, com o *humanismo por vir*, de uma *reconstrução do humanismo*, mas de uma *reinscrição da questão do humano* como um movimento de invenção, de um apelo ético-político indissociável de uma incessante desontologização.

Consideramos o humanismo por vir um segredo que se herda⁵ do pensamento de Derrida e que pede para ser decifrado, a partir da desconstrução dos humanismos, nas margens dos textos, leitura a partir da qual pensamos essa desconstrução como uma linha de força da obra derridiana e o humanismo por vir como sua promessa. Esse segredo revela a orientação ético-política no tratamento da questão do humano, presente em todos os autores que estudamos acima.

Trata-se, assim – marcando uma singularidade que não se deixa enquadrar adequadamente pelo humanismo, pelo anti-humanismo e pelo pós-humanismo – de apresentar o preâmbulo para uma outra via aberta pela diferença – o humanismo por vir, demonstrando que a desconstrução, isto é, o repensar daquilo que o filósofo denomina a tradição do carnoetnofalologocentrismo não é senão um exigente questionar da humanidade do homem para o sonho da promessa de um outro viver-juntos no mundo. Tem-se aqui, um outro sentido da dignidade humana, que exigiria, como uma outra orientação do agir ético, um humanismo por vir ou expandido, encetando uma responsabilidade humana hiperbólica, uma economia que é também uma ecologia, um saber-viver com o outro e o absolutamente outro, seja através da responsabilidade e do fazer justiça em relação ao passado, seja em relação às gerações futuras humanas e não-humanas.

Haveria, assim, entre outras consequências, uma historicidade da responsabilidade ética, jurídica, política em relação com outro pensamento da vida e dos seres vivos. *É esse apelo que transforma a desconstrução dos humanismos, enquanto tentativa de pôr fim ao antropocentrismo, em humanismo por vir: trata-se de um outro pensamento da responsabilidade onde se reencontra o velho *topos**

⁵ Compreendo essa herança, no seguinte sentido, defendido por Ligia Saramago: “A diferença entre *herdar* e *ser afetado* se funda precisamente no fato de que quando se é apenas afetado pouco ou nada se espera de nós. *Herdar*, por outro lado, significa *passar a ser responsável* por algo, isto é, ter de responder pelo que se herda e tomar decisões a seu respeito. Herdar um segredo é herdar aquilo que não se conhece plenamente e que só se mostra como enigmático, contraditório, desafiador. A herança, em Derrida, é a herança de uma tradição na qual inúmeras possibilidades, heterogêneas e sem unidade, a infundável tarefa de crítica e de escolha. Ela nos convoca à leitura de um enigma, cobra-nos uma interpretação, uma compreensão e, por fim, uma decisão” (Saramago, 2004, p.74).

humanista da dignidade humana, embora trasladado do seu eixo dogmático antropocêntrico⁶, para um pensamento da vida que não se separa da morte, da memória e do porvir.

Bibliografia

- Bernardo, F. (2023). A exceção Derrida – o “eleito secreto” dos animais. A veia antro-po-onto-teo-lógica em questão. *Revista Filosófica de Coimbra*, 32 (64), pp. 303-344.
- Calarco, M. (2008). *Zoographies. The question of the animal from Heidegger to Derrida*. Nova York: Columbia University Press.
- Cragolini, M. (2024). O animal como subjétil da cultura. *Revista Ítaca*, 41, pp. 85-93.
- Derrida, J. (1987). *Psyché. Invention de l'autre*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (2006). *L'animal qui donc je suis*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (2019). *Seminaire la vie la mort*. Paris: Editions du Seuil.
- Haraway, D. (2002). *Quando as espécies se encontram*. Tradução: Juliana Fausto. São Paulo: Ubu Editora.
- Maia, V. (2021). *No rastro da desconstrução. Uma introdução a Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Mauad X.
- Llored, P. (2021). *La violencia de la ética. Derrida para humanistas*. México : El divan noir.
- Nascimento, E. (2021). *O pensamento vegetal*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.
- Ombrosi, O. (2023) *Le bestiaire philosophique de Jacques Derrida*. Paris: PUF.
- Petrosino, S. (2012). *La scène de l'humain. Pensée grâce à Derrida e Lévinas*. Paris: Cerf.

⁶ Maia resume bem a questão: “Remarque-se ainda que Derrida não assume uma postura contra-humanista, anti-humanista, ou mesmo antissujeito em relação ao homem do humanismo. O que se patenteia na desconstrução dessa noção é o questionamento das formas de pensar esse *homem* que apenas o consideram a partir de sua “propriedade” e autenticidade, retirando-o, dessa maneira, de sua tradicional posição antropocêntrica – e não se pode falar em antropocentrismo sem imediatamente trazer para o seio da discussão o etnocentrismo e o eurocentrismo que a ele se ligam, uma vez que a perspectiva antropocêntrica não priorize apenas o homem, mas o homem branco, civilizado e desenvolvido – e pôr em cena aí o descerramento da clausura que marca a autoridade da presença, da *presentificação* da verdade do ser e o seu deslocamento para a expectativa do advento do inesperado, do outro absoluto, como outro. Nesse sentido, a desconstrução derridiana, como a desconstrução do próprio, do possível, do poder e da posse, talha-se como a desconstrução do próprio antropocentrismo, nisso remarcando ainda um valor de soberania, uma demarcação entre o *soberano* e a *besta*.” (Maia,, 2021, p. 94).

O pensamento ético-político da questão animal em Jacques Derrida

Martha Bernardo

- Saramago, L. (2024). Hermenêutica e desconstrução: por uma ética da leitura. Em P. C. Duque-Estrada (org.), *Desconstrução e ética. Ecos de Jacques Derrida* (pp. 65-77). Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola.
- Siscar, M. (2012). *Jacques Derrida: literatura, política e tradução*. Campinas: Autores Associados.
- Stanislas, J. (2020). *Survivence(s) de l'humanité – Derrida et la question de l'homme*. Paris: Hermman.
- Vitale, F. (2018). *Biodeconstruction. Derrida and the life sciences*. Nova York: State University of New York.

MARTHA BERNARDO

Bacharela em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP-2015).
Mestra em Filosofia pela Université Saint-Denis (Paris VIII-2019).
Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2021). Atualmente, pesquisa os desdobramentos ético-políticos da desconstrução dos humanismos em Jacques Derrida.