A EXCEPÇÃO DERRIDA – O “ELEITO SECRETO” DOS ANIMAIS. A VEIA ANTROPO-ONTO-TEO-LÓGICA EM QUESTÃO

THE EXCEPTION DERRIDA — THE “SECRET ELECT” OF ANIMALS. THE ANTHROPO-ONTO-THEO-LOGICAL VEIN IN QUESTION

FERNANDA BERNARDO¹

Abstract: «The exception *Derrida* – the “secret elected” of animals» intends above all to highlight three fundamental interconnected questions: 1.) Without reifying it in a theoretical-systematic philosophy, to highlight Derrida’s Deconstruction as a “philosophical idiom” – that of *différance* or of the *ab-solute otherness* – endowed, therefore, with specific “theoretical” assumptions (*khôra*, *messianic*); 2.) To highlight and to clarify the meaning of the “Derridian exception” concerning the issue of the animal and animality within the context of the *sacrificial* philosophical-cultural Westernness; 3.) To highlight the relevance of the issue of the animal in order to re-think, in new terms, the question of the human/subject itself – still essentially structured in the light of a *metaphysical subjectivity* –, underlining the invaluable contribution of Deconstruction to rethink the exceptionality of the human among the living beings and to bring the *war for compassion* to a successful end, thus contributing to the emergence of new Lights for the *promise* of the “coming” [«à-venir»] of another humanity and, consequently, of another civilization.

Keywords: animal, *carno-phallogocentrism*, compassion, cruelty, ecology, sacrificial tradition.

Résumé: «L’exception *Derrida* – “l’ élu secret” des animaux» entend avant tout mettre en lumière trois questions fondamentales interconnectées: 1.) Sans la réifier dans une philosophie théorique-systématique, mettre en évidence la Déconstruction de Derrida comme un «idiome philosophique» –

Resumo: «A exceção *Derrida* – o “eleito secreto” dos animais» pretende sobretudo evidenciar três questões fundamentais de todo interligadas: 1.) Sem a reificar numa filosofia teórico-sistemática, destacar a Desconstrução de Derrida como um “idioma filosófico” – o da *différance* ou da alteridade

¹ Universidade de Coimbra – Faculdade de Letras. Professora de Filosofia e tradutora de Jacques Derrida, Emmanuel Levinas, Jean-Luc Nancy, Maurice Blanchot e Hélène Cixous. Email: fernandabern@gmail.com ORCID: 0000-0003-0238-7969.

celui de la *différance* ou de l'*altérité absolue* – dotée donc de présupposés “théoriques” spécifiques (*khôra, messianique*); 2.) Mettre en évidence et clarifier le sens de «l'exception derridienne» concernant la question de l'animal et de l'animalité dans le contexte de l'occidentalité philosophico-culturelle *sacrificielle*; 3.) Souligner la pertinence de la question de l'animal pour repenser, en termes nouveaux, la question du sujet ou de l'humain lui-même – encore essentiellement structurée à la lumière d'une *subjectivité métaphysique* –, en soulignant l'apport inestimable de la Déconstruction pour repenser l'exceptionnalité de l'humain parmi les êtres vivants et mener à bien la *guerre pour la compassion*, contribuant ainsi à l'émergence de nouvelles Lumières pour la promesse de l'“à-venir” d'une toute autre humanité et, par conséquent, d'une toute autre civilisation.

Mots-clés: animal, *carno-phallogocentrisme*, compassion, cruauté, écologie, tradition sacrificielle.

absoluta – dotada de pressupostos “teóricos” específicos (*khôra, messiânico*); 2.) Destacar e esclarecer o significado da “exceção derridiana” no tocante à questão do animal e da animalidade no contexto da *sacrificialista* ocidentalidade filosófico-cultural; 3.) Destacar a relevância da questão do animal para repensar, em novos termos, a questão do próprio humano/sujeito – ainda essencialmente estruturado à luz de uma *subjectividade metafísica* –, sublinhando a inestimável contribuição da Desconstrução para repensar a eventual excepcionalidade do humano entre os viventes e para levar a bom termo a *guerra pela compaixão*, contribuindo assim para o surgimento de novas Luzes para a *promessa* do “por-vir” [«à-venir»] de uma outra humanidade e, conseqüentemente, de uma outra civilização.

Palavras-chave: animal, *carno-falocentrismo*, compaixão, crueldade, ecologia, tradição sacrificial.

1. «O animal olha-nos» – o *parti pris* dos animais

«[...] prendre une orientation, décider d'un parti [...] – *le parti pris des animaux*»
Jean-Christophe Bailly, *Le parti pris des animaux*, 10.

«L'animal nous regarde»².

«O animal olha-nos», o animal concerne-nos, diz-nos respeito, escreve Jacques Derrida (1930-2004) em *L'animal que donc je suis*, o ressoante e apelativo título de 1997 (editado por Marie-Louise Mallet em 2006) – lite-

² J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, ed. Marie-Louise Mallet (Paris: Galilée, 2006), 50. Tr. Fabio Landa, *O animal que logo sou* (São Paulo: Ed. UNESP, 2002).

ralmente *O animal que, portanto, eu sigo* e *O animal que, portanto, eu sou*³: um título a escutar como *O animal que (eu) sigo* e *que (eu) sou*. Um título onde, no eco melancólico do «*cogito* do adeus» de *Béliers*⁴ (2003), é difícil não começar logo por escutar um apelo à urgentíssima necessidade de, em razão da nossa incontornável e ineliminável finitude, se repensar o «*eu sou*» a partir do primado do «*eu sigo*» ou do «*eu per-sigo*», isto é, na atenção à condição de quem vem depois, num estatuto de atraso, de secundariedade e, portanto, num estatuto de *sujeito* e de herdeiro enlutado e obrigado, implicitamente assim detectando, salientando, questionando e re-pensando a filiação aristotélico-cartesiana do famoso «*eu penso*», logo «*eu sou*», inerente ao esquema dominante da *subjectividade metafísica* que, determinantemente, vigora de Aristóteles a Emmanuel Lévinas (1906-1995), passando também, para além de por Descartes e Kant, por um *certo* Heidegger⁵ e, mesmo, por um certo Lacan⁶; ou seja, passando por alguns dos nomes mais decisivos e marcantes do pensamento e da Filosofia Contemporâneos.

Um esquema dominante – o da metafísica onto-teo-lógica da subjectividade – que postula o *poder* e o *poder de poder* do homem, animal racional, face ao *impoder* do animal, ou, mais precisamente, alicerçado no im-poder e na destituição do dito animal: um esquema que é o da *subjectividade metafísica* que, apesar das suas múltiplas *nuances* e importantes variações, quanto ao que chama de «animal» [«*animot*»] – no singular abstracto ou generalista e, portanto, na rasura da sua singularidade, diversidade e multiplicidade, onde Derrida⁷ vê uma bestice e, mesmo, um primeiro crime perpetrado

³ Salientando a homonímia do título em francês [“*je suis*” tanto é escutável como a primeira pessoa do singular do presente do indicativo do verbo “*être*” (“*eu sou*”) como do verbo “*suivre*” (“*eu sigo*”)], Derrida advoga à laia de hipótese: «antes da questão do ser como tal, do *esse* e do *sum*, do *ego sum*, há a questão do seguir, da persecução ou da sedução do outro, que eu sigo ou que me segue, que me segue, que me segue quando eu o sou/sigo ou a sou/sigo.», *ibid.*, 94.

⁴ J. Derrida, *Béliers* (Paris: Galilée, 2003) – *Carneiros*, tr. Fernanda Bernardo, (Coimbra: Palimage, 2008), 16.

⁵ Um *certo* Heidegger – por exemplo, aquele que, em *Les Hymnes de Hölderlin – La Germanie et Le Rhin*, tr. F. Fédier e J. Hervier (Paris: Gallimard, 1988, 79), escreve: «O salto do vivente animal até ao homem falante é tão grande, se não mais, quanto o da pedra inanimada ao ser vivo». Daí a observação de J. Derrida: «Nunca a distinção entre o animal (que não tem ou não é um *Dasein*) e o homem foi tão radical nem tão rigorosa, na tradição filosófica ocidental, como em Heidegger. O animal não será nunca nem sujeito nem *Dasein*. E também não tem inconsciente (Freud) nem relação ao outro como outro, tal como não há rosto animal (Lévinas). É a partir do *Dasein* que Heidegger determina a humanidade do homem.», J. Derrida, «“Il faut bien manger” ou le calcul du sujet» in *Points de Suspension*, (Paris: Galilée, 1992), 283.

⁶ Cf. J. Derrida, *L’animal que donc je suis*, 163-191 ; *Points de Suspension*, 294.

⁷ Cf. J. Derrida, *L’animal que donc je suis*, 65 ss.

contra os animais –, postula e partilha um conjunto de crenças, de ideias, de pressupostos e de axiomas onde, embora totalmente imbricadas, é possível salientar três invariantes que urge combater, repensar e reelaborar em nome de novas Luzes por virem para um outro pensamento da vida, da dignidade da vida e do humano: a saber: **1^a**) *A pulsão sacrificial* em relação ao animal (*zoon alogon*) da *tradição carno-falo-logo-cêntrica* na reafirmação da *soberania* (de cariz onto-teológico) do homem e na da *destituição* ou da *privação* (*steresis*) do animal; **2^a**) O «*próprio*» da *soberania* do homem auto-posicionado⁸ e alicerçado num *atraso* e numa *falta* ou num *defeito originário*; **3^a**) Deste *atraso* e desta *falta* ou deste *defeito originário* – sintoma da finitude (da vida), da passividade ou da secundariedade onde, segundo Derrida, se marca a *originariedade* e a *impossibilidade do luto* (repensado em termos de *melancolia*) – brota a *injunção ética*⁹ ou, mais precisamente, hiper-ética (e, acrescente-se, também *técnica* ou *protésica*) mascarada, denegada ou sublimada em majestade soberana (é a «*robinsonada hiperbólica*» de V. Woolf e de J. Derrida¹⁰ ou a «*robinsonada perversa*» de G. Deleuze¹¹). Como B. Stiegler bem observa, em *La Technique et le Temps*, I (1994), nomeadamente, da *falta de origem*, isto é, da *falta desde a origem e na origem*, da *falta originária*, brota o ímpeto da proteticidade ou da tecnicidade originária, cuja *dynamis* não só é prévia como é irreduzível à história, à biologia, à antropologia ou, mesmo, à antropro-teologia, ou seja, ao que designamos por «*instituído*» – em contrapartida, da plena sublimação ou da denegação desta *falta* e desta proteticidade originárias brotam os traços (da ficção) do *dogito*

⁸ «O conceito de soberania implicará sempre a possibilidade desta posicionalidade, desta tese, desta tese de si, desta auto-posição de quem posiciona ou se posiciona como *ipse*, como *o mesmo*, como *si-mesmo*. [...] A ditadura (e, no sentido minimal e estrito, a soberania é sempre o momento de uma ditadura, mesmo se não se vive em regime dito de ditadura), a ditadura é sempre a essência da soberania, ali onde ela está ligada ao poder de dizer sob a forma do ditado, da prescrição, da ordem ou do *diktat*.», J. Derrida, *Séminaire, La bête et le souverain*, I (Paris: Galilée, 2008), 102-103. Tr. Fernanda Bernardo, *Seminário, A Besta e o Soberano*, I (Lisboa: Fundação C. Gulbenkian, no prelo).

⁹ «[...] o próprio do homem, a sua superioridade subjugante do animal, mesmo o seu devir-sujeito, a sua historicidade, a sua saída da natureza, a sua socialidade, o seu acesso ao saber e à técnica, tudo isso, e tudo o que constitui (num número não finito de predicados) o próprio do homem, dever-se-ia a este defeito originário, inclusive a este defeito de propriedade, a este próprio do homem como defeito de propriedade – e ao «*il faut*» [«é preciso»] que aí encontra o seu impulso e a sua energia.», *ibid.*, 70.

¹⁰ Cf. J. Derrida, *Séminaire La bête et le Souverain*, II (Paris: Galilée, 2010), 54 ss.

¹¹ «O mundo do perverso é um mundo sem outrem, logo um mundo sem possível. Outrem é o que possibilita. [...] Toda a perversão é um outrocídio, [...] É preciso imaginar Robinson perverso; a única robinsonada é a própria perversão.», Gilles Deleuze, *Logique du sens* (Paris: Minuit, 1969), 372.

ou do sujeito soberano (poder, imunidade, indivisibilidade, autonomia, liberdade, decisão, responsabilidade, solidão, ...), cuja *pulsão de poder*, sempre exercida com crueldade, está na origem de *todo o tipo* de violência.

Violência de que, no tocante à *paixão dos animais* – a problemática que aqui nos ocupa –, um livro terrível como *La Supplication*¹², de Svetlana Alexievitch, nos dá um brutal testemunho numa espécie de retrato pré-apocalíptico do mundo – um livro onde se respira a intensidade crua do desespero e onde eu destaco o murmúrio como que soluçado de Sergueï Gourine a confessar a sua «aproximação» aos animais e o seu desejo de «ver», de «ver tudo através do olhar de um animal». Isto, porque – é sabido¹³ – a «aproximação» é, tanto no âmbito da Meta-ética de Emmanuel Lévinas como na Desconstrução de Jacques Derrida, o modo da relação à alteridade ab-soluta, isto é, separada ou secreta, ou seja, respeitada na sua primazia e na sua alteridade: uma relação também dita «sem relação» (na sintaxe de M. Blanchot) ou de *ininterrupta interrupção* (para salvaguardar a alteridade de outrem), e uma relação consubstanciada pelo *rastro* («trace» – pré-linguístico, pré-antropológico e pré-ontológico), pela *différance* ou pelo *suplemento*¹⁴.

Aconteceu-me lá uma coisa extraordinária, diz Gourine, *aproximei-me dos animais... das árvores... dos pássaros... Eles são-me agora mais próximos do que antes. A distância entre mim e eles encolheu... Durante todos estes anos, regressei por diversas vezes à zona... Um javali salta para fora de uma casa abandonada e pilhada... Uma corça sai de uma habitação... Filmei tudo isto. Quero fazer um filme e ver tudo através dos olhos de um animal.*¹⁵

Eu sublinho – «aproximei-me dos animais...» e «quero [...] ver tudo através dos olhos de um animal». E sublinho para enunciar um imperativo, ou seja, para enunciar *o que há a fazer*, o que é mais do que urgente fazer.

¹² Svetlana Alexievitch, *La Supplication* (Paris: J.-C. Lattès, 1998).

¹³ Veja-se, nomeadamente, E. Levinas, *Autrement qu'être*, cap. III, 77-124.

¹⁴ Veja-se, nomeadamente, J. Derrida, *De la Grammatologie*, 68 ss.

¹⁵ Alexievitch, *La Supplication*, 129-130.

1.1. O animal olha-nos – a *tradição sacrificialista* em questão

«o *logocentrismo* é primeiramente
uma tese sobre o animal,
sobre o animal privado de *logos*»

J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, 48.

No eco deste desejo de Sergueï Gourine, e inserindo a proclamação derridiana com um timbre de grave advertência – «**L'animal nous regarde**» – na ressonância significativa deste título, *L'animal que donc je suis*, enviado por Jacques Derrida a cada um/a de nós, ousou começar por perguntar: quantos de vós *já viram* um animal? *Já viram* o olhar que um animal lhes terá endereçado? *Já pressentiram* que, no dizer de Rilke, «erguendo os olhos», «um animal nos atravessa serenamente com o olhar»¹⁶? Serenamente, inocentemente, doridaamente...

Pergunta banal, quer do ponto de vista filosófico quer do ponto de vista dóxico, dir-se-á. Não há quem não tenha já visto um animal! Toda a gente já viu um animal! Animais mesmo... Não há também quem já não tenha visto o olhar, sem fundo e sem palavras – embora *não mudo!* – de um animal!

Mas, questão mais decisiva e talvez mais fundamental, mais rente à urgência do que há a ver, a fazer e a pensar, quantos de entre vós *já se viram vistos, já se sentiram vistos, e vistos nus*, por um animal? Pelo *olhar vidente* – e não apenas *visível* – de um animal, como nós, que nos dizemos humanos, um pobre *existente mortal* tão rebelde ao conceito quanto ao teorema¹⁷, como, sem individualismo narcísico e contra a totalizante e totalitária dialéctica de qualquer espécie (cf. Heidegger, «Der Fehl heiliger namen»), S. Kierkegaard tão intensamente o proclamou, chamando a nossa atenção para o parágrafo que sempre falta ao sistema¹⁸, à pretensão do sistema, e o impossibilita como tal? Ou seja, chamando a nossa atenção para os abismos, o secretismo e a enigmaticidade do foro íntimo.

Estranha questão, pensar-se-á. Estranha questão, esta, de facto, mas é precisamente a questão que, contra toda a História da Filosofia e o *sacrificialismo* da dominante tradição *carne-falo-logo-cêntrica* da ocidentalidade

¹⁶ Cf. Rainer Maria Rilke, «A Oitava Elegia» in *As Elegias de Duino*, tr. Maria Teresa Dias Furtado (Lisboa: Assírio & Alvim, 2002), 93.

¹⁷ «ele [o animal/o gato] vem até mim como *este* vivente insubstituível que entra um dia no meu espaço, neste lugar onde me pôde encontrar, ver-me, inclusive ver-me nu. Nada poderá nunca levantar em mim a certeza de que se trata de uma existência rebelde a todo o conceito. E de uma existência mortal», J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, 26.

¹⁸ S. Kierkegaard, *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques* (Gallimard: Paris, 1949), Deuxième section, chap. premier, 84-87, Chap. II, 125-131.

dóxica e filosófico-cultural, a Desconstrução derridiana – *enquanto idioma de pensamento filosófico!* – nos endereça, *a cada um/a de nós*, convidando-nos à urgência extrema da necessidade e da responsabilidade de problematizarmos, re-pensarmos e re-elaborarmos não só os fins e os confins do «humano», e *ipso facto* o próprio «humano» – velhíssima questão sempre tão nova! –, mas também o mundo, a vida e a vida no mundo, a história, a cultura e, no limite, a própria civilização ocidental no seu todo a fim de, lucidamente, se tornar (*pelo menos*) possível sonhar com a *promessa* de outras Luzes para uma outra humanidade e uma outra civilização, que não a cruel civilização predadora, produtivista, calculista, tecnicista e mercantil na qual, no atento e criticamente sentido dizer de Elisabeth de Fontenay¹⁹, presentemente vivemos. Sim, precisamos, e urgentemente, não de utopia, mas obstinadamente do impossível²⁰ – precisamos de sonhar com o impossível e de fazer o impossível para lograr fazer, efectiva e responsabilmente, alguma coisa! *Nada mais nada menos...*

E nada mais nada menos, pelo menos por duas razões que, embora muito sucintamente, faço questão de começar por enunciar aqui em estrita articulação com as questões que acabei de (vos) endereçar, enfatizando ao mesmo tempo a suma importância da *questão do animal e da animalidade* a partir do contexto do pensamento derridiano – um contexto de pensamento onde está em questão aperceber que o cruel destino dos animais está na origem da própria humanidade (antropto-teo-centrada) e onde, por isso, está também em questão repensar de novo e diferentemente a exceção e a excepcionalidade humana no âmbito dos viventes sencientes em termos de *responsabilidade incondicional*: em termos de *compassiva responsabilidade incondicional para com a vida* (em geral). Levinas chamar-lhe-á «misericórdia matricial». Assim:

1. *Nada mais nada menos*, por um lado, porque a *questão do animal e da animalidade* não é apenas uma questão entre muitas outras – sendo, como Derrida²¹ bem salienta, a *questão da vida, do mundo, do pensar, da razão, do nomear, do falar, do morrer, do responder e da responsabilidade*, ela implica necessariamente a questão do «eu», do «quem sou eu?», do «quem vivo» que, como o filósofo alerta também, se encontra hoje em dia no centro das inquietudes mais prementes das sociedades modernas. Ou seja, a questão do animal e da animalidade implica intrinsecamente a *questão da humanidade e/ou da subjectividade do sujeito* e, *ipso facto*, a *questão da «eticidade da ética», do político, da técnica, da ciência, da arte, do direito, do direito internacional* e dos próprios *Direitos Humanos* ainda totalmente ancorados

¹⁹ Cf. E de Fontenay, *Sans offenser le genre humain* (Paris: Albin Michel, 2008), 208.

²⁰ J. Derrida, «Non pas l’utopie, l’im-possible» in *Papier Machine* (Paris: Galilée, 2001), 349-366.

²¹ J. Derrida, *L’animal que donc je suis*, 28.

numa filosofia da subjectividade metafísica²² na qual vigora a predadora, colonizadora e narcisista lógica do «*próprio*» ou do «ser» – a lógica da *pulsão de poder* e de soberania (crática ou onto-teo-lógica) cujo exercício se plasma sempre em termos de domínio, de auto-imunidade e de crueldade. Daí Derrida ter a coragem de advogar que, respeitando embora o espírito e o desígnio dos Direitos Humanos, é urgente interrogar e repensar a sua história, os seus pressupostos e a sua própria evolução, para nada dizer dos alibis que muitas vezes, demasiadas vezes ditam a sua intervenção.

O que é dizer – notemo-lo – que a questão dita do animal não é apenas ou *não deve ser apenas* uma questão de atenção exasperada e de sensibilidade compassiva em relação à cruel *paixão* dos animais – embora tenhamos esta sensibilidade por profundamente tocante e por mais do que louvável e urgentemente necessária: em boa verdade, a questão dita do animal implica a questão do humano e do instituído «*tout court*»! E isto porque, sobre a *denegação* que, à luz da filosofia e da *doxa*, caracteriza o animal (*sem* linguagem, *sem* logos, *sem* razão, *sem* resposta, *sem* luto, *sem* memória, *sem* ...), se afirma e se institui o pretensão *próprio* do homem; ou seja, se institui a relação auto-biográfica a si de uma humanidade ciosa do seu *próprio*, do seu *ipse*²³ ou do seu *autos*²⁴. Derrida salienta-o desde sempre um pouco por todo o lado na sua obra e di-lo muito explicitamente, por exemplo, em diálogo com Elizabeth Roudinesco, em *De quoi demain...* (2001), que aqui lembramos:

A “questão-da-animidade” não é, bem entendido, uma questão entre outras. Se eu a tenho por decisiva, como se diz, desde há tanto tempo, nela mesma e pelo seu valor estratégico, é porque, difícil e enigmática nela mesma, ela representa também o limite sobre o qual se erguem e se determinam todas as outras grandes questões, e todos os conceitos destinados a delimitar o “próprio” do homem, a essência e o porvir da humanidade, a ética, a política, o direito, os “direitos do homem”, o “crime contra a humanidade”, o “genocídio”, etc. Por todo o lado em que algo como “o animal” é chamado,

²² A par de Emmanuel Lévinas e de Jacques Derrida, Claude Lévi-Strauss não critica apenas o’s Humanismo’s enquanto fonte’s de todo o tipo de abusos, de extermínios, de massacres e de violência abjecta, cf. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale deux* (Paris: Plon, 1973), 53-56. Lévi-Strauss também convida a uma crítica dos Direitos Humanos, em razão do seu ancoramento numa filosofia da subjectividade metafísica, cf. C. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné* (Paris: Plon, 1983), 374.

²³ Como Derrida salienta em diálogo com Jean-Luc Nancy em «Responsabilité – du sens à venir» (in *Sens en tous sens* (Paris: Galilée, 2004, 187) «*Ipse* reenvia sempre ao si [*soi*] como à autoridade, a do dono da casa, do patrão, do chefe, do pai ou do esposo, etc. [...] de cada vez que a gente se serve da palavra *ipse* designa-se implicitamente um poder, um “eu posso” masculino, a soberania do dono da casa, do marido, do despota.».

²⁴ Cf. J. Derrida, *L’Animal que donc je suis*, 32.

as pressuposições mais graves, mais resistentes, mais ingénuas também, mais interessadas dominam aquilo a que se chama cultura humana [...], e, em todo o caso, o discurso filosófico prevalecente de há séculos para cá.²⁵

E dizemos *desde sempre* – que *desde sempre* na obra derridiana a questão dita do animal implica a questão do humano e do instituído «*tout court*», ou vice-versa –, porque, para além do imenso bestiário que povoa a obra do filósofo, o *pensamento da animalidade da escrita* se iniciou como uma desconstrução do *Logocentrismo*²⁶ – que, no dizer explícito do filósofo, «é primeiramente uma tese sobre o animal, sobre o animal privado de logos»²⁷ –, logo depois precisado em termos de *carno-falo-logo-centrismo* [«*carno-phallogocentrisme*»], e, datado dos anos 60, isto é, datado da própria emergência deste idioma filosófico, o sincategorema «grama» ou «rastro» [«*trace*»²⁸] (que rasura a origem simples e plena, o presente vivo, a presença plena ou natural e a consciência, marcando a desconstrução linguística do «signo») excede a oposição humano-não humano, estendendo-se a todo o campo do vivente²⁹, e não apenas ao vivente humano: meta- ou pré-antropológico e pré-ontológico, o «rastro» é também pré-linguístico.

Esta também a razão pela qual a Desconstrução derridiana é também *desde sempre*, enquanto idioma de pensamento, um singular pensamento da vida (e da morte³⁰ ou do luto) –, para além no entanto dos limites antropológicos da linguagem falada, ou escrita em sentido corrente, para além do *fonologismo* ou do *logocentrismo* que, para além da crença nos *próprios* do homem, se fiam sempre no pressuposto da existência de um limite simples e oposicional entre o homem e o animal. Limite que cunha o humanismo onto-teo-lógico, que cunha o narcisismo da espécie e que não só está na ori-

²⁵ J. Derrida in *De quoi demain...* (Paris: Galilée/Fayard, 2001),106.

²⁶ J. Derrida, *De la Grammatologie*, 64 ss.

²⁷ J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, 48.

²⁸ «Antes mesmo de ser determinado como humano (com todos os caracteres distintivos que sempre se atribui ao homem e todo o sistema de significações que eles implicam) ou como a-humano, o grama – ou o grafema – nomearia assim o elemento.», J. Derrida, *De la Grammatologie*, 19-20.

²⁹ O rastro é a «abertura da primeira exterioridade em geral, a enigmática relação do vivente ao seu outro e de um dentro a um fora: o espaçamento.», J. Derrida, *De la Grammatologie*, 103.

³⁰ Não só *De la Grammatologie*, 100, nos lembra a *essência testamentária do grafema*, como, nomeadamente em *Demeure, Athènes* (Paris: Galilée, 2009, 50), relendo o célebre *melete thanatou* socrático-platónico, Derrida nos relembra – através de um sintagma intraduzível na sua economia poética: «*Nous nous devons à la mort.*» – a condição originariamente enlutada do «eu», por isso, um singular «nós», isto é, um «eu» hétero-afectado ou em *diferença a si* (cf. *O monolingusimo do outro*, 119).

gem como consente, pratica e legítima aquilo a que Derrida chama «*guerra sacrificial*», que isenta o humano da responsabilidade para com o sofrimento e a morte do vivente animal: a indiferença ou a de-negação do sofrimento e do assassinato do animal, que, em boa verdade, ocorre desde o *Génesis* e o *Decálogo* bíblicos, corresponde, isto é, é a condição da instituição da subjetividade do *sujeito sacrificialista* desenhada pela pretensão da relação autotélica de auto-a-presentação a si. Uma instituição delineada pela arrogância do esquema viril da autoridade e da autonomia – que o mesmo é dizer, delineada pela arrogância da soberania crática (de cariz onto-teo-lógico) na qual, como insistentemente temos vindo a referir, *pulsão de poder* rima com *pulsão de morte*³¹, com auto-imunidade e crueldade. O que é dizer que, à luz de uma metafísica onto-teo-lógica da soberania, o monoteísmo se traduziu em humanismo, inspirando os axiomas da ética, da justiça e da política – sinónimo de re-pensar, a Desconstrução é o direito que o pensamento se outorga para, a contra-corrente, examinar, questionar e reelaborar os pressupostos desta herança, a quem também salienta a heterogeneidade. Herança que desenha hoje o estado do mundo!

Observo muito rapidamente, de passagem, a título de autobiografia intelectual», diz Derrida em *L'animal que donc je suis*, «que, se a desconstrução do “logocentrismo” teve, muito necessariamente, de se desenrolar ao longo dos anos em desconstrução do “falocentrismo”, e depois do “carnofalocentrismo”, a substituição prontamente inicial do conceito de *trace* [*rastro*] ou de marca, em vez dos conceitos de palavra, de signo ou de significante, estava de antemão destinada, e deliberadamente, a ultrapassar a fronteira de um antropocentrismo e o limite de uma linguagem confinada no discurso e nas palavras humanas. *A marca, o grama, o rastro, a différance, concernem diferencialmente todos os viventes, todas as relações do vivente ao não-vivente.*»³²

Eu sublinho: «*A marca, o grama, o rastro, a différance, concernem diferencialmente todos os viventes, todas as relações do vivente ao não-vivente*», isto porque concernem a primazia da incondicionalidade da relação à alteridade, à exterioridade ou à transcendência absoluta de outrem *seja ele quem for*, porque, para Derrida, «*tout autre est tout autre*» (hipótese de radical a-teologia e heterologia³³): *desde sempre*, pois, insistamos, desde os anos 60 do séc. XX, desde o tempo em que a Desconstrução se tateava como idioma

³¹ Veja-se J. Derrida, «Spéculer – sur “Freud”» in *La Carte Postale* (Paris: Flammarion, 1980), 275 ss; *Résistances – de la psychanalyse* (Paris: Galilée, 1996); *États d'âme de la psychanalyse* (Paris: Galilée, 2000) ; René Major, *La démocratie en cruauté* (Paris: Galilée, 2003).

³² J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, 144.

³³ Cf. J. Derrida, *Dar a morte*, 104 ss.

filosófico e se afirmava como *pensamento da différance*, do *rastro* ou da *escrita* no sentido de *arqui-escrita*, Derrida mostrou e demonstrou à evidência que a *questão da a-propriação* – ou da *uni-identi-ficação* – e a *questão do sacrifício* tinham a mesma idade, o mesmo fundamento, as mesmas coordenadas teóricas e a mesma latitude: a Desconstrução derridiana da tradição metafísica «antro-po-centrada», da escrita fonética, do *logocentrismo* e do *antro-po-car-no-falo-logo-centrismo* têm, portanto, sempre implícita uma crítica da preeminência do humano sobre os demais viventes finitos e, portanto, uma crítica da oposição *metafísica* homem-animal – a oposição fundadora da ocidentalidade filosófico-cultural! Oposição firmada na fé humanista na superioridade dos *próprios* do homem – oposição que se declina na sujeição da natureza, dos animais, dos escravos e das mulheres, os grandes silenciados da ocidentalidade filosófico-cultural. Oposição binária e hierárquica que constitui a invariante sobre a qual se ergue a violência do *sacrificialismo*, pois, à denegação destituínte do animal, corresponde a instituição violenta do *quem* como *sujeito*: o que é dizer que a *questão da a-propriação* (que Derrida desconstruirá, repensando-a em termos de in-finita *ex-apropriação*³⁴) *corresponde à questão do sacrifício* – e esta corresponde à questão da soberania crática ou onto-teo-lógica. Daí também a Desconstrução, como idioma filosófico, ser uma desconstrução da soberania (crática) na multi-modalidade da sua configuração: subjetiva, cidadã, estado-nacional, etc.

Nestes termos, desconstruir esta oposição homem-animal, que credita o homem com todos os predicados (a palavra, a razão, o *logos*, a história, o riso, o luto, a sepultura, a resposta, o vestuário, a técnica, o pudor, ...) que de-nega ao animal, traçando entre eles uma fronteira *linear*, implica assim apostar em *sacrificar o sacrifício* – *sacrificar o sacrifício*, ou seja, transformar a violência do sacrifício em *aproximação compassiva e responsável*³⁵ – *compassivamente responsável*.

Observe-se no entanto já também que, desconstruir, ou seja, *repensar* esta oposição também não significa levar a cabo uma mera inversão da mesma – ou seja, e como Derrida o salienta, nomeadamente na sua crítica do esquecimento do vivente animal pelo humanismo da meta-ética levinasiana³⁶, não se trata agora de advogar a questão do animal antes da do homem: trata-se antes de mais de pensar o que se torna um limite quando se torna abissal e, por conseguinte, não se deixa mais delinear e objectivar como uma linha

³⁴ «A “lógica” do rastro ou da *différance* determina a reapropriação como *ex-apropriação*. [...] A *ex-apropriação* não é o próprio do homem.», J. Derrida, *De la Grammatologie*, 283.

³⁵ Cf. J. Derrida, «Un ver à soi» in H. Cixous, J. Derrida, *Voiles* (Paris: Galilée, 1998), 68.

³⁶ J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, 156 ss.

una e indivisível, e trata-se, por outro lado, de pensar a questão do homem (do irmão, do próximo, do semelhante) a partir da possibilidade da questão animal, a partir de um apelo, audível ou silencioso, que apela em nós antes de nós (isto é, antes do autonómico «eu sou» ou antes da «ipseidade») e fora de nós. Assim fazendo, à partida, do «eu» um «nós» disjunto – um «singular plural» no léxico de Jean-Luc Nancy³⁷. Ou assim declarando a «prótese de origem», como o postula o sintomático título de *O Monolinguismo do Outro* (1996), e portanto o luto também *de* origem.

2. *E nada mais nada menos, por outro lado*, porque, com os desenvolvimentos científicos e tecnológicos, a par de crescentes epidemias e pandemias (“vacas loucas”, “gripe aviária”, “gripe suína”, “covid-19”, etc.), esta *questão do dito animal* é, hoje em dia, talvez mais urgente, inquietante e problemática do que nunca, pois coloca a questão decisiva da relação, mais precisamente da *modalidade* da relação existente entre estes dois³⁸ tipos de *viventes* sencientes e mortais que são o (dito) humano e o (dito) animal, e, por conseguinte, a questão da configuração e da condição do próprio *humano* e da *modalidade* da sua relação *com* outrem no âmbito de uma comunidade universal de seres finitos ou mortais – uma comunidade de singularidades, necessariamente.

A este nível, temos assim, *por um lado*, a *modalidade* de uma relação configurada pela soberba e pela violência da reivindicação autonómico-egológica (soberanista) do (sujeito) humano que, tomando-se como princípio e fim de tudo, tudo pretende *a-propriar*, reduzindo tudo quanto é outro a si-mesmo e ao mesmo³⁹ (*metipsissimus, meisme*), ao *próprio* ou ao *ego*/

³⁷ Jean-Luc Nancy, *Être singulier Pluriel* (Paris: Galilée, 2013).

³⁸ Muito embora, no limite, a questão seja sempre a da modalidade da relação entre o «*vivente*» e o «*não vivente*», como Derrida o refere – lembremo-lo sobretudo àqueles que pretendem que J. Derrida esqueceu o mundo vegetal – em «“Il faut bien manger”...» (in *Points de Suspension*, 284): «A diferença entre o “animal” e o “vegetal” permanece igualmente problemática. Bem entendido, a relação a si na *ex-apropriação* é radicalmente diferente (e é por isso que se trata de um pensamento da *différance*, não da oposição) se se tratar do que se chama o «*não-vivente*», o «*vegetal*», o «*animal*», o «*homem*» ou «*Deus*». A questão redunda sempre na diferença entre o *vivente* e o *não-vivente*.»

³⁹ Como Emmanuel Lévinas o refere em entrevista a R. Kearney (datada de 1981 e originalmente editada em *States of mind, dialogues with contemporary thinkers on the european mind* (Manchester University Press, 1995) antes da sua tradução para francês por Anne Bernard-Kearney «[...] em toda a ontologia ocidental o fenómeno do outro era ainda considerado como uma modalidade da unidade e da fusão, quer dizer, como uma redução do outro às categorias do mesmo.», E. Lévinas, «De la Phénoménologie à l'éthique» in *Esprit*, 125.

autos/ipse: é a *modalidade* inerente à ficção⁴⁰ da virilidade da soberania antro-po-onto-teo-lógica da subjectividade (sobretudo) enunciada pela minha 1ª pergunta – a que põe em cena a *modalidade* daqueles que viram, observaram e, inclusive, meditaram o animal ou, mesmo, o olhar de um animal, mas nunca se terão visto vistos por ele. Sobretudo, nunca se terão visto nus sob o olhar doridamente apelante de um animal – nudez⁴¹ que simboliza o despojamento da passividade e da inocência e, portanto, da *de-posição* e da *ex-posição* involuntária do humano finito ou mortal.

Esta *modalidade* é precisamente aquela que vigora no âmbito da atitude *sacrificialista* que atinge dramaticamente nos nossos dias – nos quais impera a onnipotência técnico-científica e o produtivismo agro-alimentar industrial – níveis de brutalidade verdadeiramente alarmantes: como muito criticamente denunciam Elisabeth de Fontenay e Françoise Burgat, a criação e o abate industriais de animais são actos fria e puramente técnicos⁴² que não só esquecem que os animais sentem – medo, pânico, dor, terror, alegria, ... –, que têm também o poder da auto-afecção, que caracteriza e define a vida, como são portadores de mundo. Como, em *Le parti pris des animaux*, Jean-Christophe Bailly também refere: «Cada animal é um frémio da aparência e uma entrada no mundo. Cada entrada no mundo é um mundo, um modo de ser e de estar no mundo, uma travessia, uma história.»⁴³

Relacionando a ingestão de proteínas animais⁴⁴ com esta *atitude sacrificialista*, que data do berço da nossa civilização, Derrida vê na crueldade desenfreada e denegada deste modo de criação e de abate modernos «uma instituição sacrificial degradada e transformada» – Elisabeth de Fontenay⁴⁵, por sua vez, advoga mesmo que as actuais práticas de criação e de matança

⁴⁰ «O sujeito é uma fábula», lembrará J. Derrida em diálogo com Jean-Luc Nancy em «"Il faut bien manger" ou le calcul du sujet», 279.

⁴¹ «Não há nudez senão nesta passividade, nesta exposição involuntária de si. [...] Acabo de conceder a passividade à nudez. [...] A esta passividade desnudada poderíamos nós nomeá-la – a paixão do animal, a minha paixão do animal, a minha paixão do outro animal», J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, 29.

⁴² Cf. Élisabeth de Fontenay, *Sans offenser le genre humain* (Paris: Albin Michel, 2008), 208.

⁴³ J.-Ch. Bailly, *Le parti pris des animaux*, 33.

⁴⁴ É precisamente no contexto desta *ingestão* – real, no caso dos animais, e simbólica, no caso do humano – que Derrida questiona muito criticamente a necessidade da ingestão de proteínas animais: «a quem é que se fará crer», pergunta o filósofo em «"Il faut bien manger" ...» (in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 293) «que as nossas culturas são carnívoras porque as proteínas animais seriam insubstituíveis?». No entanto, no seu esquema dominante, a tradição *carne-falo-logo-cêntrica* implica a «virilidade carnívora». Para esta questão, veja-se também J. Derrida, «La mélancolie d'Abraham», 54.

⁴⁵ Cf. E. de Fontenay, *Le silence des bêtes*, 13.

industrial dos animais são passíveis de lembrar os campos de concentração e, mesmo, de extermínio da Alemanha nazi: como não lembrar que o tratamento das vítimas pela Alemanha nazi foi insistente e reiteradamente comparado ao de animais? Ao de animais a serem conduzidos para o matadouro?

Quando eu falo do animal em geral, diz Derrida em «La Mélancolie d'Abraham» (2004), – e eu falo muito dele, porque a relação entre o vivente humano e o vivente animal, assim como o facto de os homens matarem e comerem animais são, para mim, uma grande questão – eu levanto a hipótese de que não se trata somente de uma necessidade de proteínas ou de prótidos, mas que há ali um valor sacrificial. *De seguida pode-se, é certo racionalizar, mas não poderão nunca convencer-me de que o homem tem necessidade de comer carne.* Pode hoje reconhecer-se, mesmo através dos matadouros industriais e dos modos de criação modernos, pós-modernos, uma instituição sacrificial degradada e transformada. E neste sacrifício come-se o outro, comemo-nos a nós mesmos como viventes comendo o outro. Matamo-nos a nós mesmos. Matamos o vivente com crueldade.⁴⁶

Eu sublinho – e sublinho para desmentir a ideia de que Derrida tenha alguma vez, na sua obra, referido a necessidade da ingestão de proteínas animais... Aliás, o significado desta ingestão é explicitamente também já criticamente denunciado no ressoante título de 1989, «"Il faut bien manger" ou le calcul du sujet», onde, em diálogo com Jean-Luc Nancy, Derrida salienta a afinidade entre o *sacrifício carnívoro*, fundamento da nossa história e da nossa cultura, e todos os canibalismos, simbólicos ou não, que estruturam a inter-subjectividade (no aleitamento, no amor e no luto). Fundamento que Derrida detalhadamente analisou nos seus seminários de 1989, sob o sub-título de *Manger l'autre*, e de 1990-1991 sob o título de *Rhétorique du Cannibalisme*. Mas, para além da atenção e do labor configurados nestes títulos, que deixam entrever o liame existente entre a *questão do animal*, a *questão do mundo* e do modo de viver no mundo e a *questão do homem*, do «próprio» do homem, importa antes de mais a-perceber, aperceber e perceber, como os pressupostos teóricos deste *idioma de pensamento* filosófico vão a contra-corrente da metafísica *logocêntrica* da presença ou da subjectividade consciente – a *impossibilidade* ou a *incondicionalidade*, que ditam e redigem o registo meta-ontológico, meta-antropológico e meta-teológico da Desconstrução, redigindo a sua hiper-radicalidade ou a sua hiperbolicidade, lavra-lhe uma dimensão escatológica ou messiânica de «*des-obraimento*» [*desouvrement*] (cf. Blanchot) que, para sempre, subtrai a sua idiomatidade ao conceito, ao teórico e ao sistemático sem, por isso, deixar de afirmar a sua singularidade.

⁴⁶ J. Derrida, «La mélancolie d'Abraham» in *Les Temps Modernes*, 57 année, Juillet/Oct. 2012, n. 669/670, 54.

1.2. A tradição *sacrificialista*

«Seria necessário que o homem
começasse por respeitar
todas as formas de vida
para além da sua.»

E. de Fontenay, «Un abécédaire»
in *Qui sont les animaux?*, 29

Como Derrida lembra – não sem lembrar também a diferença e a heterogeneidade estrutural do tecido das próprias tradições (bíblico-helénica) que, configurando duas traduções sintomáticas de um certo modo de estar/habitar no mundo, bem como de um certo estado do mundo, fundam e entretecem a ocidentalidade filosófico-cultural⁴⁷ –, como Derrida lembra, dizia, a ficção deste humanismo de natureza onto-teo-lógica e falocrática, que declina a soberba da superioridade do homem na sua sujeição do vivente animal⁴⁸, aceitando o sacrifício e comendo carne, provém longinquamente dos confins bíblicos e greco-latinos da nossa civilização que urge, por isso, reavaliar, repensar e transformar: provém, nomeadamente, das duas narrativas do *Génese* (*Beréshit*) onde, na 1ª narrativa (*Gén.* 1, 26-31), o homem-mulher (criado à imagem do seu Criador) recebe de Deus a ordem para sujeitar os animais e onde, na 2ª narrativa (*Gén.* 2, 19-20), *Ich* antes de *Icha* recebe de Deus o poder de nomear os animais: sem bem saber o que esperar deste poder outorgado ao homem – o que revela um Deus pático –, Deus determinou assim que os animais experimentassem o poder do homem. De um homem definido em termos de poder de poder.

E a ficção deste mesmo humanismo de natureza onto-teo-lógica repete-se e reafirma-se de novo logo depois, tanto na cena da oferta de Abel a Deus do sacrifício do «primogénito do seu rebanho» (*Génese* 4: 1-5) como na cena do chamado *Sacrifício de Isaac versus o Sacrifício do carneiro* (*Génese* 22, 1-19), em que Deus envia o anjo que indica a Abraão o carneiro como condição de possibilidade da substituição do sacrifício do seu filho, Isaac, pelo do carneiro, e, portanto, como *condição de possibilidade de sacrifício*⁴⁹.

⁴⁷ Veja-se, nomeadamente, J. Derrida, *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique* (Paris: ed. Unesco/ Verdier, 1997) 33 ss ; «Un ver à soi» in J. Derrida, H. Cixous, *Voiles* (Paris: Galilée, 1998) 25 ss. ; *L'animal que donc je suis*, 69.

⁴⁸ «Os homens seriam antes de mais estes viventes que deram a si mesmos a palavra para falarem a uma só voz do animal e para designarem nele aquele que, unicamente, teria ficado sem resposta, sem palavra para responder. O mal está feito desde há muito tempo e para muito tempo.», J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, 54.

⁴⁹ «No fundo, a questão do sacrifício é central por todo o lado. No meu entender, há um laço entre a grande questão canónica do sacrifício dito de Isaac e o sacrifício

Uma condição – de novo reafirmada no *Decálogo* onde só o homicídio é interdito, mas não o assassinio do vivente em geral (*Ex. 20, 13*) – que funda a *veia sacrificial* da tradição abraâmica, ditando e desenhando a cegueira da soberba da tradição metafísica da subjectividade «antropo-centrada»⁵⁰ – isto é, a tradição obcecada com a preeminência do humano sobre os demais *seres vivos* (aristotelicamente) definidos pelo que lhes falta (*stérésis*): *logos*, razão, linguagem, história, consciência, inconsciente, pudor, riso, resposta⁵¹, luto, fingimento, poder de traçar e de apagar os traços, sepultura, vergonha, morte⁵², etc.

E esta preeminência, que funda e estrutura a *veia sacrificial* da tradição abraâmica – *veia sacrificial* no âmbito da qual é consentida a matança não criminal (com ingestão, incorporação ou introjecção do cadáver) dos animais –, reitera-se, reafirmando-se filosoficamente depois também, desde o mito socrático-platónico de Prometeu e Epimeteu, duas figuras da temporalização que recebem o fogo e a técnica para compensarem/sublimarem a sua nudez, tal como narrado no *Protágoras* (320 c - 322 d) de Platão e o «*zoon logon ekhon*» de Aristóteles, ao «animal máquina» sem linguagem e sem poder de resposta de Descartes, ao «*Sein-Zum-Tode*» de Heidegger, segundo o qual o animal não morre, apenas se fina ou acaba, e mesmo até ao primado do apelativo «rosto» do *outro homem* de Emmanuel Lévinas⁵³, na sua condição

carnívoro.», J. Derrida, «La mélancolie d'Abraham» in revue *Les Temps Modernes*, 53.

⁵⁰ Também a admirável Elisabeth de Fontenay se rebela contra a arrogância da pretensiosa tradição onto-teológica dos humanismos - como, por exemplo, no seu «Un abécédaire» (em colectivo, *Qui sont les animaux?* (Paris: Gallimard, 2010, 28) escreve: «É ao humanismo teológico, metafísico e técnico do próprio do homem, é ao antropocentrismo louco que eu quero mal. Não é o que poderia ser um novo humanismo, que tomaria por modelo não Descartes, mas Montaigne, e que seria menos prometeico e, por conseguinte, mais inquieto com o futuro. Deve adoptar-se esta postura de moderação, que consiste em não abandonar os animais à mercantilização, às leis do mercado, sem com isso ofender a humanidade.»

⁵¹ A distinção entre «responder» e «reagir» é, para a dominante tradição metafísica, na qual impera um *logos* viril, predador e manipulador, a marca da distinção entre o homem e o animal: este é suposto apenas «reagir»: «Toda a dita questão do dito animal redundando em saber, não se o animal fala, mas se se consegue saber o que quer dizer responder. E distinguir uma resposta de uma reacção.», J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, 24.

⁵² «*A essência da animalidade do animal (das Wesen der Tierheit des Tieres)* [...] À animalidade do animal, não podemos nós determiná-la se não se fizer claridade sobre o que constitui a *natureza viva do vivente (die Lebendigkeit des Lebenden)* na diferença daquilo que é sem vida (*im Unterschied zum Leblosen*), daquilo que nem sequer tem a possibilidade de morrer (*das nicht einmal die Möglichkeit hat zu sterben*). Uma pedra não pode morrer, porque não vive (*Ein Stein kann nicht tot sein, weil er nicht lebt*).», Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, § 42, 267.

⁵³ Já nos *Carnets de Captivité et autres inédits* (Paris: Grasset/IMEC, 2009, 105)

de rastro da transcendência, cuja meta-ética é ainda um exigente *humanismo do outro homem*, ou seja, do outro como humano e do humano como homem (*antro-po-falo-cratismo*).

E dizemos *exigente* humanismo, porque Lévinas também critica o humanismo em razão de ele não ter sabido estar à altura do humano – em razão de ele (ou, mais precisamente, eles, porque há mais de um humanismo no decurso da tradição) não ter sido suficientemente humano⁵⁴. Pelo que, se a meta-ética levinasiana é ainda um *exigente* humanismo, é-o no sentido em que repensa e reelabora meta-eticamente o próprio humanismo em termos de responsabilidade incondicional *pelo outro como outro*, tido pelo «primeiro chegado» [*«premier venu»*], e *para* com o outro – no entanto, o primado da alteridade é na meta-ética outorgado ao «outro homem». Na meta-ética levinasiana, o animal não é considerado nem um «outro» – não tem «rostro» – nem sequer um «terceiro» (*«terstis»*, *«testis»*), o qual é tido pela origem da onto-fenomenalidade e do instituído repensados a partir do primado da relação (dual) inter-humana de rectidão meta-ética. Re-pensar que põe em cena aquilo a que, com muita felicidade, Miguel Abensour designou pela «extravagante hipótese»⁵⁵ de Emmanuel Lévinas quanto à origem do Estado e do social.

Nestes termos, temos assim, *por outro lado*, a *modalidade* de uma relação de cariz heteronómico ou, mais precisamente, *hetero-auto-nómico* dissimétrico desenhada aqui pela minha 2ª pergunta – aquela que desloca a questão do ver para o *ver-se visto (nu)*: uma *modalidade* que, para além de lembrar a condição *ab-ocular (ab oculis)*⁵⁶ na origem de qualquer visão (*tocante*) ou de toda e qualquer percepção, numa palavra, na origem de qualquer *rastro [trace]*, e por conseguinte aquela que, para além de lembrar a primazia de (se começar por) *se ser visto* por aquilo que *se julga ver*, lembra também a injunção do *primado da alteridade absoluta (ab-solus)* ou secreta ou separada na própria origem da «origem», do sentido, da subjectividade e da fenomenalidade em geral, lembrando assim a singular *passividade (passi-acti-vidade – singular* porque se trata de uma *passividade activa*, de uma passividade anterior ao binómio oposicional actividade-passividade) e, *ipso*

de E. Lévinas pode ler-se: «O pé humano – a sua aparência humilde, pobre animal. São as duas “patas” que têm no homem ainda a função do animal. As mãos pelo contrário.»

⁵⁴ «O humanismo não deve ser denunciado senão por não ser suficientemente humano.», E. Lévinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1988), 164.

⁵⁵ M. Abensour, «L’extravagante hypothèse» in Rue Descartes/19, *Emmanuel Lévinas*, PUF, 1998, fev., 55-84.

⁵⁶ J. Derrida, *Memórias de Cego*, tr. Fernanda Bernardo (Lisboa: Fundação C. Gulbenkian, 2010), 10, 127-130.

facto, a vulnerabilidade e a *responsabilidade incondicional* que *deveria ser* a do humano na sua condição de «*retardatário*» ou, no léxico de Lévinas, Hölderlin e Heidegger, de «*tarde*» ao mundo⁵⁷.

A condição de «*retardatário*», quer dizer, a condição de *existente finito* ou *mortal* e, por conseguinte, a condição de *interpelado*, de *chamado* ou de *nomeado* e de *enlutado*⁵⁸ – Lévinas diria de «*eleito*», de «*eleito*» *pela* (resposta de) *responsabilidade para* a *responsabilidade* –, própria dos «*seguidores*» (e, infelizmente, também dos «*perseguidores*») ou dos *herdeiros* que somos, dir-se-ia ainda na ressonância do título de 2006 de Derrida, *L'animal que donc je suis*, lembrando-nos o vivente animal como um nome da *alteridade absoluta* (*ab-soluta* ou *separada* ou *secreta*) – da alteridade absoluta *antes* de nós, *acima* de nós, *dentro*-(mas)-*fora* de nós e *diante* de nós⁵⁹. E, como na pegada de Lévinas, Derrida o lembra⁶⁰ – e o lembra, inclusive, ao próprio Lévinas, em razão do seu esquecimento do animal e, portanto, em razão do esquecimento da *responsabilidade incondicional* do humano digno do nome (também⁶¹) *pela* sorte do vivente animal –, o que vem *antes* está também sempre *acima* e *diante* de nós, no sentido em que nos obriga a responder (*responsavelmente*) por ele e nos estrutura *pela* *incondição* desta *responsabilidade anárquica* e *hiperbólica*. *Responsabilidade* que Lévinas⁶² também designa de «*responsabilidade de refém*» e de «*substituição*» a fim de a distinguir, na sua *hétero-auto-nomia*, da *responsabilidade* como um predicado do «*eu*» ou da *consciência*, bem como para lembrar a sua *infinidade* e

⁵⁷ «Mas a subjectividade de um sujeito chegado tarde num mundo que não saiu dos seus projectos não consiste em projectar, nem em tratar este mundo como o seu projecto. O “atraso” não é insignificante.», E. Lévinas, *Autrement qu'être*, 157.

⁵⁸ «Luto pressentido porque ocorre ali [...], como em toda a nomeação, da notícia de uma morte por vir [...] Aquele que recebe um nome sente-se mortal ou a morrer, justamente porque o nome quereria salvá-lo, chamá-lo e assegurar a sua sobrevivência. Ser chamado, ouvir-se nomear, receber um nome pela primeira vez, é talvez saber-se mortal e é mesmo sentir-se morrer. Já morto por estar prometido à morte: a morrer.», J. Derrida, *L'animal que...*, 39.

⁵⁹ «[...] há dever na desconstrução. [...] o sujeito [...] vem depois.», J. Derrida, «“Il faut bien manger” ou le calcul du sujet in *Points de Suspension*, 287.

⁶⁰ Cf. J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, 28-30.

⁶¹ Como refere Derrida, em *L'animal que donc je suis* (154-156), «um pensamento do infinitamente outro, como o de Lévinas, deveria privilegiar *também* a questão e a demanda do animal – não, advoga Lévinas, fazê-la passar antes da questão e da demanda do homem, mas pensar a questão e a demanda do homem a partir da possibilidade do apelo animal, audível ou silencioso. Um apelo que apela em nós fora de nós, antes de nós e depois de nós, precedendo-nos e perseguindo-nos de forma inelutável – tão inelutável que deixa o rastro de tantos sintomas e estigmas de denegação no discurso de quem quereria ser surdo a um tal apelo».

⁶² Cf. E. Lévinas, *Autrement qu'être*, 157.

hiperbolicidade. Infinitude e hiperbolicidade pelas quais a responsabilidade meta-ética ou desconstrutiva se conjuga também sempre com culpabilidade (sem falta) – nunca está quite!

Ora, segundo a’s narrativa’s 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, arqui-originária (antes do ser, anterior ao «eu sou» /«eu posso» (*ipse*)), anacrónica, 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». Como Derrida o lembra e o advoga no seu *Seminário* de 2002-2002, *La Bête et le Souverain*,

O soberano [...] é aquele que tem o direito e a força de ser e de ser reconhecido como *ele-mesmo*, como *o mesmo*, como *propriamente o mesmo que si*. [...] O conceito de soberania implicará sempre a possibilidade desta posicionalidade, desta tese, desta tese de si, desta autoposição de quem põe ou se põe como *ipse*, *o mesmo*, *si-mesmo*.⁶³

1. 3. A *contra-assinatura* derridiana da *tradição sacrificialista*

«[...] uma herança [...] que é preciso
ao mesmo tempo

(salva-)guardar e transformar»

J. Derrida, *Apprendre à vivre enfin*, 49

E é precisamente neste ponto que *a singularidade do idioma do pensamento* (meta-onto-teo-fenomeno-lógico e meta-antro-po-teo-lógico!) derridiano do animal e da animalidade sobressai, se afirma na sua singularidade e se marca na sua *contra-assinatura* da ocidentalidade filosófico-cultural e, mais de perto, numa certa *contra-assinatura* da mudança de perspectiva relativamente ao animal e à condição da animalidade já operada e proclamada pela incandescência da piedade patente no «*Can they suffer?*» de Jeremy

⁶³ J. Derrida, *Séminaire La bête et le souverain*, Volume I (2001-2002) (Paris: Galilée, 2008), 101-102.

Bentham (sec. XVIII) (para nada aqui dizer de Plotino⁶⁴, de Adorno⁶⁵, de Plutarco ou mesmo de Montaigne que, em dissonância com o tom dominante da ocidentalidade filosófico-cultural, outorga ao animal o poder de responder⁶⁶) – uma singularidade que, salientando a hiper-radicalidade e o aporetismo inerentes à quase-transcendentalidade da Desconstrução como *idioma de pensamento filosófico*, se marca neste ponto ao fazer do vivente animal uma figura e um nome da *alteridade absoluta (ab-solus)* – ainda *mais absoluta* do que a alteridade do outro na sua condição de *outro homem*, de *próximo*, de *estrangeiro*, de *irmão* ou de *semelhante*, enfatiza Derrida⁶⁷ demarcando-se da própria radicalidade do exigente humanismo⁶⁸ da Meta-ética levinasiana e lembrando e anunciando ao mesmo tempo a *incondicionalidade da hiper-eticidade da compaixão e da justiça* como (sendo) o élan e a respiração do próprio pensamento⁶⁹. Do próprio pensamento em sede derridiana⁷⁰ na sua singular distinção da filosofia pensada, na linha heideggeriana, em termos de metafísica da presença.

O animal está aí antes de mim, aí perto de mim, aí diante de mim – que sigo e sou depois dele.», lê-se em *L'animal que donc je suis*. «E por conseguinte, uma vez que ele está antes de mim, ei-lo também atrás. Ele rodeia-me. E a partir deste ser-aí-diante-de-mim, ele pode deixar-se olhar, sem dúvida, mas pode também, a filosofia esquece-o talvez – ela seria mesmo este esquecimento calculado – e pode, ele, olhar-me. Ele tem o seu ponto de vista sobre mim. O ponto de vista do outro absoluto, e nada me terá alguma vez dado tanto a pensar esta alteridade absoluta do vizinho ou do próximo como em momentos em que me vejo visto nu sob o olhar de um gato.⁷¹

Eu sublinho: «e nada me terá alguma vez dado tanto a pensar esta alteridade absoluta do vizinho ou do próximo como em momentos em que me vejo visto nu sob o olhar de um gato». E sublinho para dizer que não é assim sem

⁶⁴ «Toda a vida é um pensamento, mas um pensamento mais ou menos obscuro, como a própria vida.», Plotino, *De la nature, de la contemplation et de l'un*, 30º tratado, II E., 8, 8, tr. Émile Bréhier (Paris: Les Belles Lettres, 1999), 277.

⁶⁵ Cf. Adorno, *Minima moralia*, tr. E. Kaufholz e J.-R. Ladmiraal (Paris: Payot, 1980).

⁶⁶ Cf. J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, 21.

⁶⁷ Veja-se também J. Derrida, *Séminaire, La bête et le souverain, I* (Paris: Galilée, 2008), 176-177; 316-319.

⁶⁸ «O absolutamente outro é outrem.», E. Lévinas, *Totalité et Infini* (Paris: L. G. F., biblio/essais, 1998), 28.

⁶⁹ Veja-se J. Derrida, «A Desconstrução e o Outro» in Fernanda Bernardo, *Derrida – o dom da différence* (Coimbra: Palimage, 2019) 15-42.

⁷⁰ J. Derrida, «Le lieu dit: Strasbourg» in *Penser à Strasbourg* (Paris: Galilée/Ville de Strasbourg, 2004) 31, 39-40.

⁷¹ J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, 28.

razão que Derrida se tem a si mesmo, na sua condição de pensador-filósofo, pelo «*eleito secreto*» dos animais e, pelo menos no contexto da história da filosofia ocidental mas, em boa verdade, não só – no contexto da própria ocidentalidade filosófico-cultural –, por uma «*ilha de exceção*» no tocante à problemática do animal: isto, porque terá sido o único filósofo, não apenas a ver, mas sobretudo a ver-se *visto nu* pelo interpelante olhar sem fundo de um vivente animal não-humano. Um vivente animal não-humano que o filósofo tem por uma alteridade absoluta (*ab-solus*), secreta ou separada, e, enquanto tal, por uma absolutamente outra «origem» para re-pensar o «eu», o mundo e o instituído em geral. Ou seja, como uma outra «origem» para, a partir da escuta da sua injunção e da nossa resposta responsável a essa injunção, re-pensar o mundo e o *sobre-viver* [*sur-vivre*] no mundo com outrem – lembremos que o «tu» ou o «te» do admirável verso de Celan, que tanto enuncia uma poética [*po-ética*] como a hiper-eticidade incondicional do pensamento, «*Die Welt ist fort, ich muss dich tragen*» / «*O mundo está longe, eu tenho de te portar*» –, tão glosado em *Béliers* (2003) e nos Seminários *La Bête et le Souverain I e II* (2001-2003), nomeadamente, pode muito bem configurar, para Derrida, um animal: um animal a bem portar/carregar ou um destino animal pelo qual responder! Pelo qual *bem* responder! O que é dizer que, na idiomaticidade que timbra a sua excepcionalidade, o pensamento desconstrutivo é um apelo ao urgente despertar dos humanos para a «causa animal» – para a conscientização da alteridade, também figurada pelo animal, por cada animal, e para a assumpção da responsabilidade pela crueldade do sofrimento animal.

E eu, eu não sou, não posso ser, não *devo* ser senão a partir desta estranha carga [*portée*] deslocada do infinitamente outro em mim. Devo portar [*porter*] o outro, e portar-te [*te porter*], o outro deve portar-me [*me porter*] (porque *dich*, tanto pode designar-me, a mim, como designar o poeta-signatário a quem este discurso também se endereça de volta), aí mesmo onde não há mais mundo entre nós ou sob os nossos pés para nos assegurar uma mediação ou consolidar uma fundação. Estou só com o outro, sou só dele e para ele, só para ti e teu: sem mundo. Imediatidade do abismo que me compromete com o outro por todo o lado em que o “eu devo” – “eu devo portar-te” – leva para sempre a melhor ao “eu sou”, ao *sum* e ao *cogito*. Antes de *ser*, eu *porto*, antes de *ser eu*, eu *porto o outro*.⁷²

Lembrando que a esquecida, silenciada ou denegada questão do animal *tudo* compreende, Derrida ousa proclamar a singularidade da sua voz filosófica no tocante à questão do dito animal *sobretudo* nos Seminários *La Bête et le Souverain I e II* (2001-2003) e em *L’animal que donc je suis* (1997), obra

⁷² Derrida, J., *Carneiros*, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Palimage, 2008), 53-54.

que, não por acaso, *como que* a partir da véspera do tempo⁷³ (do mundo ou da história), começa por uma espécie de «sessão animal», de «*animalséance*»⁷⁴, que põe em cena um tocante, vibrante, irónico e ressoante *face-a-face* do filósofo nu (nu que é o símbolo da vulnerabilidade e da *passi-acti-vidade* ex-posta tanto da finitude da vida como do pensamento do vivente, ou seja, símbolo da *experiência* (*experiri*) da finitude da vida tanto quanto da *experiência* do pensamento) com a sua gata, mais precisamente *sob* o olhar da sua gata – cena que é uma admirável *performance* do tão famoso quanto mal entendido estilo derridiano que *diz fazendo* já aquilo mesmo que diz, mostrando assim, para além da distinção (ainda metafísica) teoria-praxis⁷⁵, pensamento-acção, que o pensamento é imediatamente *praxístico*, imediatamente agente, imediatamente *performante*: com efeito, *responde já* à in-junção da alteridade *absoluta* a que atenta ou de que está à escuta e que o ritmo. É, por isso, um pensamento de índole heteronómica – um pensamento da alteridade ou da *différance* que põe em questão o sistema (ontológico) das oposições metafísicas no qual impera o privilégio do uno sobre o qual se erguem os dualismos.

Um *face-a-face* do pensador-filósofo com a sua gata que, de uma certa maneira, também mimetiza a própria narrativa do *Génese*, lembrando(-nos) a primazia da chegada dos animais ao mundo e lembrando(-nos), por conseguinte, a responsabilidade que *deveria ser* a do humano, tendo chegado depois, para com o cruel destino dos animais. Um *face-a-face* que assumidamente também ocorre no eco do tão justamente lembrado «*can they suffer?*» de Bentham, que também agitou e fez tremer a antropocentrada tradição greco-judaico-cristã-islâmica relativa ao dito animal: um eco no qual pode igualmente escutar-se uma demarcação profundamente crítica do «*zoon logon ekhon*» de Aristóteles e da temível tradição do poder do *logos* do *animal rationale* que daí emerge, e, conseqüentemente, uma demarcação profundamente crítica da tradição (aristotélica) da destituição ou da privação (*stérêsis*) do animal que, filosoficamente, essa tradição também inaugura, timbrando a tradição do *carno-falo-logo-centrismo* – uma tradição que *submete* a

⁷³ «No começo – gostaria de me confiar a palavras que sejam, se for possível, nuas. Nuas, em primeiro lugar – mas para anunciar já que falarei incessantemente da nudez, e do nu em filosofia. Desde o *Génese*. [...] Desde o tempo, então. Desde o tempo, poderá dizer-se, em que o animal nos olha? Que animal? O outro. Pergunto-me frequentemente, para ver, *quem sou eu* – e quem sou eu no momento em que, surpreendido nu, em silêncio, pelo olhar de um animal [...] mal, sim, mal consigo ultrapassar um incómodo.», *ibid.*, p. 15, 18.

⁷⁴ *Ibid.*, 18. A véspera do tempo (figura da alteridade absoluta) tanto é passível de assumir a forma da promessa como a da ameaça.

⁷⁵ J. Derrida, *Théorie et pratique. Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976* (Paris: Galilée, 2017).

vida do vivente animal à *soberania* do homem, ou seja, ao *poder* e ao *poder de poder* do homem. Como reiteradamente Derrida⁷⁶ lembra, os humanos são os viventes que deram a si mesmos o poder da palavra para falarem a uma só voz dos animais, dizendo-os destituídos da palavra/fala (*logos*) para poderem responder – os animais teriam apenas o poder de reagir. O que quer dizer que *o mal do animal* se encontra na origem da própria humanidade!

Também gosto de ver dormir aquilo a que eles chamam um animal, quando este vivente respira com os olhos fechados, porque nem todo o animal é vidente. Digo-vos “eles”, “aquilo a que eles chamam um animal”, para bem marcar que sempre eu me exceptuei desse mundo e que toda a minha história, toda a genealogia das minhas questões, na verdade tudo o que sou, penso, escrevo, traço, e mesmo apago, me parece nascido desta exceção, e encorajado por este sentimento de eleição. *Como se eu fosse o eleito secreto do que eles chamam os animais. É a partir desta ilha de exceção, a partir do seu litoral infinito, a partir dela e dela que eu falarei.*⁷⁷

Eu sublinho na intenção de salientar, quer a confessa e assumida singularidade desta excepcionalidade derridiana relativamente aos animais, tidos por uma alteridade absoluta (*ab-solus*) – no contexto de um idioma de pensamento filosófico onde «*tout autre est tout autre*» («absolutamente outro é absolutamente (qualquer) outro») –, ou seja, tidos por um infinito litoral/limiar para pensar, para se repensar a si mesmo, repensando criticamente a *ipseidade* crática, passe o pleonasma, e para repensar o mundo e a história e a vida no mundo; quer a lúcida hiper-radicalidade da *modalidade* desta singular (ilha de) excepcionalidade do filósofo da *différance* na imbricação dos seus pressupostos *meta-onto-fenomeno-lógicos*, *meta-onto-teo-lógicos* e *meta-onto-antropto-lógicos* gizados pelo tempo (messiânico) – a véspera ou o tempo de antes do tempo (do mundo, da história ou da revelação), que é o tempo *do* outro⁷⁸, da vinda ou da revelação do outro, ou *do* que acontece – e por *khôra* na sua condição de «lugar» sem lugar que dá lugar a tudo quanto tem lugar sem, todavia, ela própria se dar ao lugar⁷⁹. Nome ou, mais precisamente, como Derrida o designa em *Foi et Savoir*, quase-nome sem referente, a indiferente *khôra* não se deixa nunca metaforizar – com o *messiânico*, designa a co-implicação originária do tempo e do espaço⁸⁰, designando a sua condição de possibilidade. Pressupostos – tempo, linguagem, singularidade a-subjectiva e relação à alteridade ab-soluta – que, notemo-lo, supõem um vivente ca-

⁷⁶ Cf. J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, 54.

⁷⁷ *Ibid.*, 91.

⁷⁸ Cf. J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, 18.

⁷⁹ J. Derrida, *Khôra* (Paris: Galilée, 1993).

⁸⁰ Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, 96-108.

paz de se subtrair à totalidade, à mundaneidade, à história ou ao sistema, que, assim, ele tem o poder de questionar, de repensar e de reelaborar a partir desta inspiração *meta-onto-fenomeno-lógica* e *meta-onto-antropo-teo-lógica*.

É – notemo-lo também – a partir deste tempo de antes do tempo (da revelação e do mundo ou da história) – passado absoluto e fonte do porvir⁸¹ – que, em *L'animal que donc je suis*, Derrida diz desejar falar da *paixão animal* (nudez, vulnerabilidade, passividade, mortalidade) e da *paixão dos animais* (destino *sacrificialista* que lhes foi, desde sempre, reservado, sujeitos, que estão, ao *poder de poder* do homem) – um desejo que é simultaneamente também o de perscrutar e enunciar a condição de possibilidade de novas Luzes para uma outra humanidade e uma outra civilização sonhando, como Kafka⁸² também terá sonhado, com um «outro Abraão» e com o *sacrifício do sacrifício*.

E sonhando com um «outro Abraão» e com o *sacrifício do sacrifício*, por um lado, porque o destino *sacrificialista* dos animais data do próprio *Génesis*: é Deus – o Deus Uno das religiões reveladas ou positivas, o Deus da onto-teo-logia – quem outorga ao homem o *poder de nomear e de poder* sobre os animais, sendo por conseguinte, assim, ele o primeiro déspota para com os viventes animais. O primeiro déspota sobre o qual se virá a decalcar o despotismo do *próprio* homem criado à imagem e semelhança do próprio Deus – um *próprio* que estrutura o *antropo-logo-centrismo* dos humanismos metafísicos à luz dos quais a vida dos animais é humilhada, maltratada, manipulada, explorada, mutilada, numa palavra, sacrificada *pelos* homens e *para* os homens. Em proveito dos homens. E sonhando com um «outro Abraão» e com o *sacrifício do sacrifício*, por outro lado, porque, no contexto das religiões abraâmicas, o Sacrifício de Isaac (também chamado *Ligadura de Isaac* ou *korban*) institui a *sacrificialidade* da nossa civilização – o carneiro é chamado a substituir o sacrifício de Isaac. Salientando o liame existente entre o sacrifício de Abraão e o sacrifício carnívoro, e denunciando a estrutura *sacrificial* da ocidentalidade filosófico-cultural, Derrida refere-o muito explicitamente em «La mélancolie d'Abraham» (2004) – onde diz:

Existe também no sacrifício de Abraão uma certa lógica do sacrifício carnívoro. Não apenas porque ele está pronto para matar a sua própria carne, o que mais ama no mundo, o filho da sua carne, e de fazer o luto disso, mas também porque Deus envia o anjo que significa, a Abraão, o carneiro

⁸¹ «[...] se o rastro [*trace*] reenvia a um passado absoluto [...] obriga-nos a pensar um passado que não podemos mais compreender na forma da presença modificada, como um presente-passado [...] podemos dizer que a sua passividade é também a sua relação ao «porvir» [«avenir»].», J. Derrida, *De la Grammatologie*, 97.

⁸² Cf. J. Derrida, «Abraham, l'autre» in colectivo, *Judéités* (Paris: Galilée, 2003), 11-42.

como possibilidade da substituição, quer dizer, a condição de possibilidade do sacrifício. Há sempre substituição no sacrifício. No sacrifício de Abraão, tal como no sacrifício carnívoro, substitui-se alguém a si mesmo e empreende-se assim uma poderosa estrutura na qual o sacrifício carnívoro mergulha todo o seu sentido.⁸³

E, em «Abraham, l'autre» (2000), sonhando já com um outro Abraão – com um Abraão que não só duvidasse da certeza do chamamento escutado do seu nome, como da própria proveniência desse chamamento – e hiperbolizando a *experiência* do *a-teísmo*⁸⁴, da *substituição* e da *responsabilidade*, Derrida não só desdogmatiza um certo monoteísmo das religiões abraâmicas⁸⁵ como também denuncia criticamente a tentação narcísica e exemplarista, egocentrada, da própria *experiência da eleição* – e própria a todos os nacionalismos – advogando a inderivabilidade e a incerteza do apelo. Tentação susceptível de conduzir ao estado-nacionalismo e que Derrida ainda vislumbra em Benjamin, em Lévinas e em Celan. Eleição que, no entender do filósofo, endereçando-se embora a uma dada entidade, que assim elege *pela* responsabilidade e *para* a responsabilidade, deve, no entanto, permanecer secreta e incerta, ou seja, deve salvaguardar o enigma da sua alteridade – Derrida designá-la-á «contra-eleição» e exemplificá-la-á com a figura do marrano, aquele que permanece fiel a um segredo que não escolheu⁸⁶.

[...] quem responder ao apelo deve continuar a duvidar», advoga Derrida no importante final de «Abraham, l'autre» (2000), «deve continuar a perguntar-se se ouviu bem, se não há um mal-entendido originário, se foi de facto o seu nome que ressoou, se é de facto o único ou o primeiro destinatário do apelo, se não está em vias de se substituir violentamente ao outro, se a lei da substituição, que é também a lei da responsabilidade, não apela a um acréscimo infinito de vigilância e de inquietude. É possível que eu não tenha sido chamado, eu, e não está mesmo excluído que nenhum, nenhum

⁸³ J. Derrida, «La mélancolie d'Abraham», 54-55.

⁸⁴ Em «Penser ce qui vient» (in *Derrida pour les temps à venir*, s/d René Major (Paris: Stock, 2007, 21-23), Derrida dissocia a sua ideia de «ateísmo radical» ou «ateísmo hipermnésico» da convicção, da opinião ou da ideologia pessoal, e precisa-o como o que «caracteriza *a priori* toda a relação ao que vem e a quem vem», pelo que, «pensar o porvir, é poder ser ateu [...], mas de novo um ateu que se lembra de Deus e que ama a lembrar-se de Deus». É assim que, des-ideologizado, um tal «*a-teísmo*» alia para Derrida a *promessa messiânica*, o *espírito revolucionário* e o *espírito de justiça* e de *emancipação*.

⁸⁵ Para esta questão, veja-se J. Derrida, «Un témoignage donné...» in Elisabeth Weber, *Questions au Judaïsme* (Paris: Desclée de Brouwer, 1996), 73-104.

⁸⁶ «Se, por figura, se chamar marrano a quem permanecer fiel a um segredo que não escolheu [...] este segredo guarda o marrano antes mesmo de ele o guardar.», J. Derrida, *Apories* (Paris: Galilée, 1996), 140.

Um, ninguém, tenha alguma vez chamado qualquer Um, qualquer único, alguém. A possibilidade de um mal-entendido originário na destinação não é um mal, é a estrutura, talvez mesmo a vocação de todo o apelo ou chamado digno deste nome, de toda a nomeação, de toda a resposta e de toda a responsabilidade.

Haveria talvez ainda um outro Abraão [...]

Que haja ainda um outro Abraão, eis o pensamento judeu mais ameaçado, mas também o mais vertiginosamente, o mais ultimamente judeu que eu conheço neste dia.

Porque, entenderam-me bem: quando eu digo “o mais judeu”, eu entendo também “mais do que judeu”. Outros diriam talvez: “outramente judeu”, até mesmo “outro que não judeu”.⁸⁷

A incandescência da compaixão responsável para com a vida animal é, para Derrida, a via para combater a violência do espírito sacrificialista da tradição *carno-falo-logo-cêntrica* – só ela poderá fazer mudar pensamentos e atitudes relativamente aos animais, despertando as nossas responsabilidades para com a terrível *paixão animal*.

2. Derrida – o «eleito secreto» dos animais

«Comme si j'étais l' élu secret
de ce qu'ils appellent
les animaux.»

J. Derrida, *L'animal...*, 91.

Precisemos muito sucintamente, no entanto, esta ideia da *excepcionalidade derridiana* em relação aos animais, pois é uma ideia susceptível de gerar múltiplas incompreensões: que, com toda a justiça, Jacques Derrida se tenha sentido o *eleito secreto* dos animais não quer dizer que, no seu labor filosófico de pensar – de pensar a vida⁸⁸ *para além* do binómio oposicional morte-vida, do vitalismo, do biologismo e do zoologismo –, ele tenha sido o único, no contexto da história da filosofia e da cultura, a ver e, portanto, a tocantemente atentar na vida do vivente animal não-humano. Não, de todo! Obviamente. Outros houve, sobretudo poetas e literatos, e raros, muito ra-

⁸⁷ J. Derrida, «Abraham, l'autre» in *Judéités* (Paris: Galilée, 2003), 41-42.

Ideia que Derrida reitera em «Abraham, l'autre» in *Derrida. L'événement Déconstruction* in *Les temps Modernes*, n.º 669-670, 67 année, Juillet/Octobre 2012, 40-41.

⁸⁸ Veja-se J. Derrida, *La vie la mort. Séminaire 1975-1976* (Paris: Seuil, 2019).

ros filósofos, que também viram, observaram e amaram os animais – e que também se condoeram com o destino animal, e que também o analisaram e reflectiram sobre ele.

Sem, obviamente, pretender aqui a exaustão, entre os primeiros, mais numerosos, o próprio filósofo lembra Kafka, Rilke⁸⁹, Baudelaire – o poeta que escreveu que «Pour dire les plus longues phrases, / Elle [a sua gata] n'a pas besoin des mots» («Le chat», LI) – Lewis Carroll, La Fontaine, Hoffmann, D. H. Lawrence, Gide, Hélène Cixous, ... E muitos outros nomes poderiam certamente ser também ainda lembrados – como Colette, Canetti, Coetzee, Lispector e Llansol, por exemplo.

E entre os raros segundos, entre os filósofos, Derrida lembra sobretudo Plutarco⁹⁰, Lucrécio, Pitágoras, Montaigne, Nietzsche, Bentham, Buber, Benjamin, Adorno, Horkheimer, Sarah Kofman, Elisabeth de Fontenay⁹¹, a que se poderiam, entretanto, juntar os nomes de Françoise Burgat e de Jean-Christophe Bailly⁹², ... E, também aqui, muitos e muitos outros se poderiam obviamente hoje acrescentar: entre eles, nomeadamente Peter Singer⁹³ e Paola Cavalieri. Todos revelaram também uma rara atenção e uma preciosa sensibilidade para com a vida animal: entenda-se, para com a vida dos viventes não-humanos. Mas, com muito raras exceções (destaco aqui as de Fontenay e de J.-C. Bailly, por exemplo), uns e outros fazem-no, no entanto, ainda num registo predominantemente antropocêntrico⁹⁴ ou antropomórfico – por vezes mesmo num registo fabuloso –, obviamente preferível ao dominante registo *sacrificialista* da ocidentalidade filosófico-cultural mas que, em boa verdade, deixa este registo intacto. Integram a lista daqueles que a notável Elisabeth de Fontenay⁹⁵ designa de «falsos amigos» dos animais. Todos tiveram olhos e sensibilidade para verem os animais, para amarem mesmo

⁸⁹ Lembremos «A Oitava Elegia» de Rilke [in *As Elegias de Duino*, tr. Maria Teresa Dias Furtado (Lisboa: Assírio & Alvim, 2002), 91, 93.] inteiramente dedicada ao modo de ser dos animais – «Com todos os olhos a criatura vê / o Aberto. [...] vemos que um animal / mudo erguendo os olhos nos atravessa serenamente com o olhar.»

⁹⁰ Cf. Plutarque, *Trois Traités pour les animaux* (Paris: POL, 1992).

⁹¹ Elisabeth de Fontenay, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité* (Paris: Fayard, 1998).

⁹² Jean-Christophe Bailly, *Le versant animal* (Paris: Bayard, 2007).

⁹³ P. Cavalieri, P. Singer, *The great Ape Project. Equality beyond Humanity* (NY: Saint Martin's Press, 1994).

⁹⁴ Para Françoise Burgat, a justificação para a extensão aos grandes primatas de três direitos fundamentais (1. Direito à vida, 2. Direito à protecção da liberdade individual; 3. Direito à proibição da tortura) é ainda decalcada de uma forma subtil de antropocentrismo, cf. F. Burgat, «À quoi la question “qui sont les animaux?” engage-t-elle?» in *Qui sont les animaux*, s/d Jean Birnbaum (Paris: Gallimard/folio-essais, 2010), 148-149.

⁹⁵ Élisabeth de Fontenay et M.-C. Pasquier, *Traduire le parler des bêtes* (Paris: Carnets de L'Herne, 2008), 27-28.

os animais, para se compadecerem mesmo pela triste sorte do seu destino e o combateram – penso em Nietzsche e no seu tão tocante abraço ao cavalo maltratado no célebre episódio de Turim! – mas, diferentemente de Jacques Derrida, nunca se terão *visto vistos (nus)* pelos animais – ou, se porventura se viram, nunca o reflectiram. Nunca demonstraram pensar que o animal poderia, ele também, olhá-los e, a partir do abismo líquido do seu olhar, endereçar-lhes um olhar falante – um olhar interpelante, um olhar suplicante para se firmar como um outro ponto de partida para pensar e, portanto, para se repensarem e para repensarem o próprio pensar, o mundo e a vida no mundo. Ou seja, nunca fizeram do dito animal uma alteridade *ab-soluta* a partir da qual lograr, pensar a própria alteridade e questionar os pressupostos metafísicos da tradição de um certo humanismo metafísico que definiu o homem como *animal rationale* – em termos *zoológicos*, criticará o próprio Heidegger. Porque, como nesta obra, *L'animal que donc je suis*, Derrida o põe em cena e o advoga: «O animal olha-nos. [...] O animal olha-nos e nós estamos nus diante dele. E pensar começa talvez aí.»⁹⁶ Pensar começa talvez *aí*, isto é, algures *diante* de um animal e *sob* o enigma do seu olhar – ou, *aí*, diante do seu tão negro destino... É neste sentido que, para além da espécie ou do género, portadores de mundo, os animais são também *um ponto de vista [point de vue]* para repensar o pensar, o outro, a vida, o mundo e tudo quanto é do mundo – nomeadamente o modo de nele vivermos juntos.

E a insuficiência desta atitude – a atitude daqueles que terão visto os animais, mas não se *viram vistos (nus)* pelos animais – reitera-se nas próprias Sociedades Protectoras dos Animais, bem como na própria Declaração Universal dos Direitos do Animal (1989)⁹⁷ – e entretanto da vida –, cujo articulado, lembrando embora uma *dívida infinita* para com os animais, não só revela ainda um conceito vitalista de vida, como o seu conceito de direito está ainda estruturado à luz do conceito da subjectividade humana pós-cartesiana, reproduzindo assim a máquina filosófica e jurídica responsável pelas mais brutais violências perpetradas contra os animais.

Daí a pertinência da observação de Derrida segundo a qual é precisamente a partir do interior do espaço filosófico-jurídico que hoje em dia emerge a legitimação para a manutenção do exercício da violência contra os animais: uma violência herdada tanto do tradicional conceito de direito⁹⁸ quanto do de sujeito – um sujeito dotado de consciência, do poder de auto-determinação soberana, de palavra, de liberdade, de decisão, de resposta, de responsabilidade, etc. Ou seja, um sujeito dotado de todos os atributos (autonómico-

⁹⁶ J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, 50.

⁹⁷ *Ibid.*, 122 ss.

⁹⁸ «A desconstrução apela a um outro direito [...] um direito mais exigente prescrevendo ainda, de outro modo, mais responsabilidade.», J. Derrida, «"Il faut bien manger" ou le calcul du sujet» in *Points de Suspension*, 288.

-soberanistas) da *razão do mais forte*⁹⁹ que se outorga a si mesma o direito de, sem piedade, sacrificar a vida animal em seu proveito próprio.

Não é no entanto, notemo-lo também, *a atitude* dos movimentos de defesa dos animais – que apelam ao respeito que lhes é devido enquanto viventes sencientes –, nem tão pouco *a atitude* dos movimentos ecologistas – que denunciam criticamente a violência do domínio exercido pelo homem sobre a natureza e apelam ao respeito pelo meio-ambiente –, que Derrida¹⁰⁰ critica – critica, isso sim, os pressupostos que ainda inspiram os seus princípios e as suas aspirações, pelo essencial, ainda provenientes da tradição antropto-onto-teo-lógica da ocidentalidade filosófico-cultural: como o atesta, por exemplo, a sua confissão em *Fichus* (2002) de uma certa proximidade com Adorno em cuja obra – nomeadamente em *Minima moralia*, em *Dialektik der Aufklärung* e em *Beethoven, Philosophie der Musik* – Derrida surpreende, pelo menos, o luar de uma revolução pensante e agente de que urgentemente necessitamos para a nossa co-habitação compassiva no mundo *com* os animais:

«Adorno compreendeu», diz aí Derrida, «que esta nova ecologia crítica, eu diria antes “desconstrutiva”, devia opor-se a duas forças temíveis, frequentemente antagonistas, por vezes aliadas. Por um lado, a da mais poderosa tradição idealista e humanista da filosofia. A soberania ou o domínio (*Herrschaft*) do homem sobre a natureza é, na verdade, “dirigida contra os animais” (*sie richtet sich gegen die Tiere*), precisa aqui Adorno. Ele censura sobretudo a Kant, que ele tanto respeita de um outro ponto de vista, de não deixar lugar, no seu conceito da dignidade (*Wurde*) e da “autonomia” do homem, a nenhuma compaixão (*Mitleid*) entre o homem e o animal. Nada é mais odioso (*verhasster*) ao homem kantiano, diz Adorno, do que a lembrança de uma semelhança ou de uma afinidade entre o homem e a animalidade (*die Erinnerung an die Tierähnlichkeit des Menschen*). O kantiano não tem senão ódio para a animalidade do homem. [...] Mas, por outro lado, noutra frente, [...] haveria que combater a ideologia que se esconde no interesse nebuloso que os fascistas, os nazis e o *Fuhrer* pareceram, pelo contrário, manifestar pelos animais, por vezes até ao vegetarianismo.»

Notemo-lo, pois: Derrida não critica *a atitude* destes movimentos – aponta antes as fragilidades teóricas dos seus discursos, cuja conceptualidade e cuja axiomática estão ainda do lado da «*razão do mais forte*», que eles assim como que legitimam, e portanto do lado dos discursos e das atitudes da dominação *carno-falo-logo-centrada*: aos olhos de Derrida, conferir ou reconhecer direitos aos animais é uma maneira sub-reptícia, ou implícita, de

⁹⁹ Veja-se Elisabeth de Fontenay, «La raison du plus fort» in Plutarque, tr. Amyot, *Trois Traités pour les animaux* (Paris: P.O.L., 1992), 7-81.

¹⁰⁰ J. Derrida, *Fichus* (Paris: Galilée, 2002), 54-56.

confirmar uma certa interpretação do sujeito humano que terá sido a alavanca da violência perpetrada contra os viventes animais¹⁰¹.

Confessando por isso a sua simpatia de princípio por todos aqueles que, apesar de um discurso mal articulado ou filosoficamente inconsequente, ousam elevar a voz contra o destino dos animais, Derrida¹⁰² não deixa, no entanto, de apontar as suas graves insuficiências teóricas – daí a urgente necessidade de repensar a maquinaria conceptual dos fundamentos da história e da cultura da humanidade: daí, hoje em dia, os actos de resistência deverem ser ao mesmo tempo intelectuais e políticos, repensando os alicerces e as axiomas da nossa responsabilidade e dos nossos discursos, numa palavra, da nossa herança cultural ou, mesmo, civilizacional.

E daí também o facto de a atenção à concretização desta urgência teórica configurar já uma atitude política e um importante gesto político e relativamente ao próprio político. Atitude e gesto que foram os de Jacques Derrida e da sua Desconstrução¹⁰³ – e que são aqueles a que apela a Desconstrução como *idioma filosófico*. É esta atitude e este gesto que a singularizam. Tal como é esta atitude e este gesto que levaram a que, muito justamente, Derrida se tenha sentido o «eleito secreto» dos animais – com efeito, a atenção (dita por Malebranche a «oração natural da alma») ao cruel destino destes levou-o a integrá-los no seu repensar dos fundamentos metafísicos (*carno-falo-logo-cêntricos*) da ocidentalidade filosófico-cultural a partir de uma hiper-radicalidade única: a hiper-radicalidade que giza a hiperbolicidade ou a *incondicionalidade* hiper-ética¹⁰⁴ que inspira e anima a quase- ou a ultra-

¹⁰¹ Cf. J. Derrida in J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain...*, 109-110.

¹⁰² J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, 108.

¹⁰³ Como Derrida o salienta numa das suas múltiplas definições da Desconstrução como idioma filosófico – e tentando uma vez mais reafirmar o carácter afirmativo da Desconstrução: «Tratava-se de desfazer, de decompor, de des-sedimentar estruturas (todo o tipo de estruturas, linguísticas, “logocêntricas”, “fonocêntricas”, [...] sócio-institucionais, políticas, culturais e sobretudo, e primeiramente, filosóficas). [...] Mas desfazer, decompor, des-sedimentar estruturas, movimento mais histórico, num certo sentido, do que o movimento “estruturalista” que se encontrava por isso posto em questão, não era uma operação negativa. [...] teve, como eu o faço aqui, de multiplicar as advertências, afastar finalmente todos os conceitos filosóficos da tradição, reafirmando embora a necessidade de a eles recorrer, pelo menos sob rasura.», J. Derrida, «Lettre à un ami Japonais» in *Psyché. Invention de l'autre* (Paris: Galilée, 1987), 389-390.

¹⁰⁴ Cf. J. Derrida, *Voyous*, 210. Como Derrida o lembra e o assume em «“Il faut bien manger” ou le calcul du sujet» (in *Points de Suspension*, 287) em diálogo com Jean-Luc Nancy: «Como tu o disseste um dia, há dever na desconstrução... Se porventura tem de existir, o sujeito vem depois.»

-transcendentalidade do pensamento desconstrutivo¹⁰⁵ do *rastró* [«*trace*»] ou da *différance*. Pensamento que leva a cabo uma desconstrução do registo onto-teológico da soberania (una e indivisível), que fundamenta e estrutura a dimensão antropto-logo-cêntrica do humanismo onto-teo-lógico da ocidentalidade filosófico-cultural, a partir da incondicionalidade (sem soberania) que dita a Desconstrução e configura os seus *incondicionais* ou *impossíveis*: a responsabilidade, a resposta, a decisão, a justiça, o dom, a hospitalidade, o perdão, etc.

«Não se pode esperar dos “animais” que eles entrem num contrato expressamente jurídico onde teriam, em troca de direitos reconhecidos, deveres.», diz Derrida em diálogo com Elisabeth Roudinesco. E acrescenta: «É no interior deste espaço filosófico-jurídico que se exerce a violência moderna em relação aos animais, uma violência ao mesmo tempo contemporânea e indissociável do discurso dos direitos do homem. A este discurso, eu respeito-o até um certo ponto, mas quero manter o direito, justamente, de interrogar a sua história, os seus pressupostos, a sua evolução, a sua perfectibilidade. É também preferível não fazer entrar esta problemática das relações entre os homens e os animais no quadro jurídico existente.

É por isso que, seja qual for a minha simpatia por esta ou por aquela declaração dos direitos dos animais tendente a protegê-los contra a violência humana, eu não penso que isto seja uma boa solução. Acredito antes numa aproximação progressiva e lenta. É preciso fazer o que se puder, hoje em dia, para limitar esta violência, e é neste sentido que a desconstrução se compromete: não para destruir a axiomática desta solução (jurídica formal), ou para a desacreditar, mas para reconsiderar a história do direito, do conceito de direito.»¹⁰⁶

Reconsiderar e re-pensar esta história do direito, que recobre a do simbólico ou do instituído em geral, eis, pois, a tarefa tão urgente quanto ousada, ampla, duradoura e difícil. Mas foi a tarefa que a Desconstrução derridiana abraçou e praticou – e, envolta em infinitos desafios, é também a tarefa que ela nos lega para se lograr *efectivamente* acabar com a terrível «*estrutura sacrificialista*»¹⁰⁷ da nossa cultura, mudando valores e mentalidades,

¹⁰⁵ Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie* (Paris: Minuit, 1967) 19-20, 90, 142; *Voyous*, 207, nota 3.

¹⁰⁶ J. Derrida in J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain...*, 123-124.

¹⁰⁷ «Eu gostaria sobretudo de trazer à luz, seguindo esta necessidade, a estrutura *sacrificial* dos discursos aos quais estou em vias de me referir. Não sei se “estrutura sacrificial” é a expressão mais justa. Trata-se, em todo o caso, de reconhecer um lugar deixado livre, na própria estrutura destes discursos que são também “culturas”, para uma matança não criminal: com ingestão, incorporação ou introjecção do cadáver. Operação real, mas também simbólica quando o cadáver é “animal” [...], operação simbólica quando

atitudes e comportamentos: uma «*estrutura sacrificialista*» que se agravou exponencial e brutalmente no decurso dos dois últimos séculos, em razão da violência (industrial, mecânica, química, hormonal e genética) exercida sobre os animais. Uma violência que, paradoxalmente, acompanhou o desenvolvimento dos saberes zoológicos, etológicos, biológicos, genéticos e tecnológicos. Uma «*estrutura sacrificialista*» que, por um lado, autoriza a matança (sem crime) dos animais, inscrevendo-a numa lei moral e jurídica antro-po-falo-centrada, e que, por outro lado, admite, justifica e pratica mesmo a denegação da violência do próprio acto sacrificial¹⁰⁸.

E é a esta «*estrutura sacrificialista*» que a Desconstrução derridiana declara guerra¹⁰⁹ – ela e os amantes atentos e compassivos dos animais, aqueles

o cadáver é “humano”. Mas o “simbólico” é muito difícil, é na verdade impossível de delimitar neste caso, donde a enormidade da tarefa, a sua desmesura essencial, uma certa anomia ou monstruosidade *pele que* é aqui preciso responder, ou *diant*e do que (quem? O quê?) é preciso responder.», J. Derrida, «“ Il faut bien manger » ou le calcul du sujet » in *Points de Suspension*, 292-293.

¹⁰⁸ «Eu não sei, neste ponto, quem é “quem” nem sei, além do mais, o que quer dizer “sacrifício”; para determinar esta última palavra, retenho somente este índice: a necessidade, o desejo, a autorização, a justificação da matança, da morte dada como denegação do assassínio. Matar o animal, diz esta denegação, não seria um assassínio. E eu religaria esta “denegação” à instituição violenta do “quem” como sujeito.», J. Derrida, «“ Il faut bien manger ’ ou le calcul du sujet » in *Points de Suspension*, 297.

¹⁰⁹ J. Derrida, *L’animal que donc je suis*, 50.

Também Claude Lévi-Strauss não pode ser mais crítico do’s Humanismo’s – diz: «Neste mundo talvez mais cruel do que nunca para o homem, onde todos os procedimentos de extermínio, massacres e tortura são abundantes, nunca sem dúvida renegados, mas que temos prazer em acreditar que, simplesmente, eles não contavam mais porque estavam reservados a populações distantes que os sofriam, nós reivindicamo-los, para nosso benefício, e em todo o caso, em nosso nome; agora, reunidos pelo efeito de uma população mais densa que encolhe o universo e não deixa nenhuma parte da humanidade a salvo da violência abjeta, pesa sobre cada um de nós a angústia de viver em sociedade; é agora, digo eu, o momento de expor os defeitos de um humanismo decididamente incapaz de fundar no homem o exercício da virtude [...] Acaso não se trata de um mito da dignidade exclusiva da natureza humana, que fez a própria natureza sofrer uma primeira mutilação, que inevitavelmente resultou em outras mutilações? Começamos por separar o homem da natureza e por torná-lo um rei soberano, acredita-se que desta forma se apaga o seu caráter mais indiscutível, ou seja, ele ser antes de mais nada um ser vivo. E, ao permanecermos cegos a esta propriedade comum, demos rédea solta a todos os abusos. Nunca melhor do que no final dos últimos quatro séculos da sua história o homem ocidental pôde compreender que, ao arrogar-se o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade, ao conceder a um tudo o que retirou do outro, abriu um ciclo maldito, e que a mesma fronteira, constantemente recuada, serviria para afastar os homens de outros homens, e para reivindicar, em benefício de minorias cada vez menores, o privilégio de um humanismo corrompido logo que nasceu por ter emprestado o seu princípio e a sua noção da

que *se viram e/ou se vêem vistos nus* pelo seu olhar suplicante. É a uma tal estrutura que Derrida contrapõe *o pathos ou a via da piedade ou da compaixão*: em razão da partilha da *paixão animal* – o poder de sofrer e a morte como destino comum –, para o filósofo, só a *atenção compassiva à paixão do animal* se afigura a «condição», a «fonte» e a «atitude» para *repensar a problemática filosófica do animal* na esperança de, certamente ainda à distância de séculos, assim se lograr talvez levar a cabo o *sacrifício do sacrifício* e de, ao mesmo tempo e no mesmo gesto, elaborar uma nova maneira de pensar, de nos pensarmos, de pensarmos o humano, a vida, o mundo e a maneira de nele vivermos *com todos os seres vivos*. No fundo, na esperança de se lograr implementar uma «hiper-ética da vida» (no sentido de *sobre-vida*) que seja também uma «hiper-ética do futuro» – (a configurada por esta *atenção compassiva e hiper-responsável*) – para uma outra humanidade e, latamente, para uma outra civilização. *Nada mais, nada menos!*

Na verdade, a Desconstrução derridiana é também uma desconstrução do que o filósofo chama de «*Humanisme*» [«*Humain-main-isme*»]: uma desconstrução do humanismo (clássico ou metafísico) ou, mais precisamente, do’s humanismo’s – e isto, não tanto para proclamar qualquer pós-humanismo ou, mesmo, trans-humanismo, mas, sim, para exigir repensá-los radicalmente, re-pensando de novo e diferentemente o humano: para repensar os humanismos manipuladores [Derrida joga no seu idioma com a ressonância homofónica «huMAIN»/«humano» - «main»/«mão»] que, na sua diversidade, se baseiam sempre na essencialidade e na dignidade (*honestas, dignitas*) do *próprio* homem (*ipse, ipsissimus*) sempre alicerçadas na sujeição sacrificial dos animais destituídos de tudo quanto é suposto constituir o «*próprio*» do homem. Urge por isso denunciar e lutar para tentar acabar com o imperialismo manipulador do pensamento dualista assente no privilégio do Um e do uno indiviso e no esquecimento, na marginalização, na denegação, na domesticação ou na apropriação do outro, que deve sempre deter a primazia – uma primazia que advém não, obviamente, da sua soberania, mas, sim, da sua irreparável vulnerabilidade. Vulnerabilidade exposta que é, de si própria, um apelo à resposta responsável, compassiva e justa – designando a singularidade da sua ética meta-onto-lógica, meta-onto-teo-lógica e meta-gnosio-lógica, Lévinas designa-a mesmo de «*misericórdia matricial*» (*Rah’hamin*).

«É pensando na fonte e nos fins desta compaixão», diz Derrida – «desta compaixão [fundamental que, se se a levasse a sério, deveria mudar até à base [...] a problemática filosófica do animal]», que alguém como Bentham [...] propôs há dois séculos mudar a própria forma da questão do animal,

auto-estima.», Claude Lévi-Strauss, *Antropologie Structurale deux*, (Paris: Plon, 1973), 53.

tal como ela domina também o discurso da tradição, tanto na sua argumentação filosófica mais refinada como na linguagem corrente do senso comum. A questão, dizia mais ou menos Bentham, não é saber se o animal pode pensar, raciocinar ou falar, etc., como se finge, em suma, perguntar sempre (de Aristóteles a Descartes, de Descartes, sobretudo, a Heidegger, a Lévinas e a Lacan – e esta questão comanda a de tantos outros *poderes* ou *teres*: poder, *ter* o poder de dar, o poder de morrer, o poder de inumar, o poder de se vestir, o poder de trabalhar, o poder de inventar uma técnica, etc., o poder que consiste em ter, por atributo essencial, esta ou aquela faculdade, por conseguinte este ou aquele poder). A questão não seria, por conseguinte, aqui saber se os animais são do tipo *zoon logon ekhon*, se eles *podem* falar ou raciocinar graças ao *poder* ou ao *ter* [do] *logos*, ao *poder-ter logos*, a aptidão ao *logos* (e o logocentrismo é em primeiro lugar uma tese sobre o animal, sobre o animal privado de *logos*, privado do *poder-ter logos*: tese, posição ou pressuposição que se mantém de Aristóteles a Heidegger, de Descartes a Kant, Lévinas e Lacan). A questão *prévia* e *decisiva* seria saber se os animais *podem sofrer*. “*Can they suffer?*”»¹¹⁰

“*Can they suffer?*”. “*Podem os animais sofrer?*”, perguntou Bentham. Considerando esta tanto a questão *prévia* como a questão *decisiva*, Derrida, por sua vez, perguntou: «*Peuvent-ils ne pas pouvoir?*»

Mas quem ainda o duvida? Quem pode ainda duvidar que os animais *podem sofrer*? Têm o poder – um poder que, em boa verdade, consubstancia um impoder, uma vulnerabilidade, uma passibilidade – de sofrer?

Sim, sim, os animais sofrem, os animais têm o im-poder de sofrer, tal como nós que, vendo-nos vistos por este impiedoso sofrimento, bem como pelas suas razões, não podemos também não sofrer por eles e com eles¹¹¹ e apelar à urgência extrema da compaixão. Uma urgência que, em sede filosófica, passa pelo dever, e portanto pela responsabilidade, de repensar os pressupostos filosóficos da nossa civilização carno-falo-logo-centrada.

¹¹⁰ J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, 48.

¹¹¹ Cf. J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, 50.

3. O *élan* da compaixão – ou a desejável excepcionalidade do vivente humano

«La vérité est
qu'un point de solitude est toujours atteint
dans le rapport que l'on a avec les animaux.»
J.-Ch. Bailly, *Le versant animal*, 13

Em jeito de «envio» final, notemos para terminar: se, para além da sua sensibilidade pessoal para com os animais, Derrida tem, enquanto filósofo, a questão do vivente animal por uma questão filosófica *prévia, decisiva e fundamental*, é porque, no seu entender, a *atenção* do humano ao «poder» de sentir dos animais, e portanto ao seu poder de serem afectados e de sofrerem, inerente à sua condição de viventes sencientes, não pode senão fazer «mudar até à base», não só «a problemática filosófica do animal»¹¹², mas também a própria problemática filosófica em geral – e *até à base*, porque uma tal *atenção responsável e compassiva à paixão animal e à paixão dos animais* daria a pensar a *latitude, a fonte, a razão e as implicações* da própria *compaixão* e da própria *responsabilidade*: a saber, o «poder» de ser afectado, inerente à *paixão* da própria finitude da vida, pela afecção dos demais viventes, humanos e não-humanos, e por conseguinte o *im-poder de sofrer* (como eles, por eles e com eles) e de assim enfrentar e *responsavelmente responder* pelo destino do vivente em geral. Ou seja, desta passibilidade, desta passividade e da vulnerabilidade deste im-poder de (poder) ser afectado (que caracteriza a vida¹¹³ e que o vivente humano partilha com o vivente animal) irrompe a injunção incondicional à *compaixão*, e, por sua vez, da escuta atenciosa da incondicionalidade desta injunção brota, *deve brotar*, como uma *resposta responsável*, enfim responsável, hiper-responsável, o *élan da compaixão*: o *élan* de um *sujeito compassi-acti-vo e hiper-responsável* e, enfim, *humano*, que configuraria a *promessa* do perfil de uma nova humanidade e de uma nova maneira de pensar, de se pensar e de viver no mundo com outros viventes, humanos e não-humanos, pois, como sem sombra de dúvida advoga Derrida, «sim, eles [os animais] sofrem, tal como nós que sofreremos por eles e com eles»¹¹⁴. Um *élan de compaixão* que atestaria que aquilo a que Derri-

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ «[...] a animalidade, a vida do vivente, pelo menos quando se pretende poder discerni-la do inorgânico, do puramente físico-químico inerte ou cadavérico, define-se correntemente como sensibilidade, irritabilidade e auto-motricidade, espontaneidade apta a mover-se, a organizar-se e a afectar-se a si mesma, [...] Esta automotricidade como auto-afecção e relação a si [...], eis o carácter que se reconhece ao vivente e à animalidade em geral.», *ibid.*, 75.

¹¹⁴ *Ibid.*, 50.

da chama de *guerra pela piedade* lograria levar de vencida a cruel *tradição sacrificialista*, que congrega *pulsão de poder* com crueldade, na origem e na base da nossa civilização – trata-se, explica Derrida em *L'animal que donc je suis*, de uma guerra em curso

[...] cuja desigualdade poderia um dia inverter-se, entre, por um lado, os que não somente violam a vida animal, mas violam mesmo este sentimento de compaixão e, por outro lado, aqueles que apelam ao testemunho irrecusável desta piedade.

É uma guerra a respeito da piedade. Esta guerra não tem idade, sem dúvida, mas, e eis a minha hipótese, ela atravessa uma fase crítica. Atravessamo-la e somos atravessados por ela. Pensar esta guerra, na qual estamos, não é apenas um dever, uma responsabilidade, uma obrigação – é também uma necessidade, uma imposição à qual, quer se queira quer não, directa ou indirectamente, ninguém poderia subtrair-se. Doravante mais do que nunca.¹¹⁵

Neste sentido, a *excepcionalidade*, a *digna excepcionalidade* do vivente humano atestar-se-ia nesta fundamental e (arqui-)originária *responsabilidade atenciosa e compassiva* para com vida em geral – uma *responsabilidade* ditada pelo reconhecimento da partilha de uma mesma comunidade de destino: o poder do sofrimento e a morte. Como idioma filosófico, a Desconstrução derridiana, que se tem a si própria pela incondicionalidade da hospitalidade¹¹⁶ e da justiça¹¹⁷, singulariza-se no seu combate por este reconhecimento e pelas suas implicações no tocante à excepcionalidade do vivente humano – é um tal combate que faz de Jacques Derrida o «*eleito secreto*» dos animais.

Um reconhecimento que, notemo-lo também, não apagaria o limite entre animalidade e humanidade – antes o complicaria em consonância, aliás, com os mais recentes desenvolvimentos científicos no âmbito da paleo-anthropologia, da zoologia, da etologia e da genética, nomeadamente. De facto, observemo-lo também, na Desconstrução derridiana, não esteve nunca em questão ignorar tudo quanto separa os homens dos animais – nem também o que, em si, separa o homem de si-mesmo, nem o que separa os homens entre si e os próprios animais entre si: entre uns e outros não há senão diferenças – a começar por aquela que, em si mesmos, os hétéro-afecta e os heterogeneiza enquanto simples viventes. A que Derrida chama *différance* – *différance a si*: relação diferencial a si, e não de si¹¹⁸, porque não há ainda «si» antes

¹¹⁵ *Ibid.*, 50.

¹¹⁶ «A hospitalidade é um nome ou um exemplo da desconstrução.», J. Derrida, *Hospitalité*, volume II, Séminaire (1996-1997) (Paris: Seuil, 2022), 152.

¹¹⁷ «A desconstrução é a justiça. [...] Ela é possível como uma experiência do impossível», J. Derrida, *Força de lei*, 26.

¹¹⁸ Cf. J. Derrida, *O Monolinguismo do outro*, 119.

desta *relação diferencial*: toda a relação, toda a «(re)ferência» é, em sede derridiano-desconstrutiva, uma *différance*¹¹⁹ – *uma différence* como relação (de ininterrupta interrupção) ao outro, à incondicional primazia do outro, seja ele quem for, dobrada em relação (de ininterrupta interrupção e disjunção) a si e aos outros. Relação de ininterrupta interrupção, relação *sem* relação ou relação heteronómico-dissimétrica ou diferante, que, desenhando a respiração ou a incondicionalidade da abertura, da hospitalidade, do dom, do amor, da amizade, da justiça, do respeito, do perdão, da responsabilidade ..., desenha a originariedade estrutural do luto impossível (*ou* melancolia) do «eu», des-soberanizando-o – como Derrida¹²⁰ o diz em *Chaque fois unique, la fin du monde* (2003), a interioridade subjectiva ou, mais precisamente, a-subjectiva é um lugar aberto à transcendência infinita do outro, pelo que, carregando-o em si, como se carrega um luto, que se diz carregado, ou uma criança ainda por nascer, na mais íntima proximidade, portanto, o «eu» não pode fazer o luto desse outro senão fazendo ao mesmo tempo e no mesmo gesto o seu próprio luto, o luto da soberba da sua autonomia e de tudo o que faria de si a medida de «si-mesmo» – e tal é a irreparável desmesura da heteronomia e da dissimetria, e, com ela, a desmesura da *atenção*, da *responsabilidade* e da *compaixão*: como um «nós», hétero-afectado ou assombrado, o «eu» carrega em «si», em «si próprio», o olhar interpelante que o outro *como outro* lhe dirige. Só assim não há altericídio, e só assim se caminha no sentido de *bem sacrificar o sacrifício*, transformando-o em *aproximação compassiva e responsável* da alteridade.

Não é, por conseguinte, a existência de uma fronteira entre homens e animais que Derrida questiona – é, isso sim, a modalidade da sua estrutura e da sua configuração: o que o filósofo questiona é a suposta existência de uma fronteira una, linear, *bem delimitada* entre humanidade e animalidade.

Porque na Desconstrução derridiana nunca esteve, *obviamente*, também em questão apagar, negar ou denegar a existência de uma distinção entre viventes humanos e viventes animais não-humanos – tal como nunca esteve também em questão operar uma simples inversão da oposição binária e hierárquica, que tradicionalmente ela desenha: inversão que se manifesta no habitual estafado *clichê* segundo o qual respeitar os animais é desrespeitar os humanos.

Para além da desconstrução dos supostos *próprios* do Homem, o que na Desconstrução derridiana sempre esteve em questão foi criticar a pretensão da *pureza*, da uni-linearidade e da rigidez, de uma tal fronteira, salientando a sua porosidade e os desafios crescentes que uma tal porosidade suscita – ou deveria suscitar – ao dito humano. Como muito explicitamente, aliás, e não

¹¹⁹ *Ibid.*, 54.

¹²⁰ Cf. J. Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde* (Paris: Galilée, 2003), 200.

sem ironia, Derrida o refere em diálogo com Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy e nós o lembramos aqui:

Nunca eu quis esbater a diferença entre o que se chama o homem e o animal. Quis, isso sim, pôr em questão o limite linear e oposicional entre o homem e o animal para, pelo contrário, introduzir uma maior diferenciação. Não sou suficientemente estúpido [*bête*] para pensar que o cão é tão filósofo quanto Heidegger. Não, sei que há uma diferença e muitas diferenças entre os homens e entre os homens e os animais. Portanto, não é contra a diferença, é contra o limite oposicional que marcaria que, de um lado da fronteira, há a possibilidade da palavra, do rir, da economia, do vestuário, das lágrimas, do luto, da morte – o animal não morre para Heidegger – e que, do outro lado, não há nem «como tal», nem luto, nem significação, nem resposta...¹²¹

E em *L'animal que donc je suis* (1997/2006), não só Derrida insiste uma vez mais em precisar que é a rigidez desta delimitação oposicional binária e hierárquica homem/animal que está em questão problematizar, como precisa também ainda os desafios implicados nessa problematização: desafios que interrogam o *poder de poder* do próprio homem na sua condição de vivente finito ou mortal, questionando a própria *humanidade* e a própria *responsabilidade* do vivente-humano. E isto porque, pensar o animal, é para Derrida tanto pensar o animal *em si*, quer dizer, o animal do seu lado, fora e independente do homem, o animal como uma alteridade absoluta e uma existência mortal – é a *paixão animal* no sentido de paixão da finitude da vida –, como pensar o animal *em si* no sentido de pensar a animalidade em si mesmo, isto é, no próprio homem, no íntimo do dito sujeito, assim pensando os fins, os confins e os abismos do próprio humano – e isto, para sonhar com uma outra condição ou, no léxico levinasiano, com uma outra *in-condição* do humano.

«Tudo o que direi», diz Derrida ainda em *L'animal que donc je suis*, «não consistirá sobretudo em apagar o limite, mas em multiplicar as suas figuras, em complicar, espessar, delinear, dobrar, dividir a linha, justamente, fazendo-a crescer e multiplicar. [...] Pois bem, não estará minimamente em questão contestar o limite com que se enche a boca, o limite entre o Homem com um H grande e o animal com um A grande. [...] Nunca eu acreditei nalguma continuidade homogénea entre o que se chama o homem e o que *ele* chama o animal.»¹²²

¹²¹ J. Derrida in J. Derrida *et al.*, «Le dialogue de Strasbourg» in *L'Entretien* 03, 2017, 150-151.

¹²² J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, 49-50.

E, mais adiante, e uma vez mais não sem ironia, o filósofo acrescenta ainda:

*Não se trata somente de perguntar se se tem o direito de recusar este ou aquele poder ao animal (palavra, razão, experiência da morte, luto, cultura, instituição, técnica, vestuário, mentira, fingir fingir, apagamento do rastro, dom, riso, choro, respeito, etc. – a lista é necessariamente indefinida, e a mais poderosa tradição filosófica na qual vivemos recusou tudo isso ao «animal»). Trata-se também de perguntar se aquilo (a) que se chama homem tem o direito de atribuir com todo o rigor ao homem, de se atribuir a si, portanto, o que recusa ao animal, e se alguma vez existe conceito *puro, rigoroso, indivisível*, enquanto tal.¹²³*

Denunciando muito criticamente as tradições, as culturas, as *doxas*, as lógicas, as axiomáticas, as simbólicas, as biológicas, as éticas e as bioéticas antropto-teo-mórficas ou antropto-teo-cêntricas hegemonicamente existentes e dominantes sobre os animais na *sacrificialista* ocidentalidade filosófico-cultural, eis pois como, na sua justíssima condição de «*eleito secreto dos animais*», Jacques Derrida enuncia, denuncia, pensa e nos dá a pensar a *paixão animal* e a cruel *paixão dos animais*. A *experiência da compaixão e da responsabilidade* dos humanos é a necessária, laboriosa e urgente resposta a esta *paixão* – e, *ipso facto*, a proposta para se sonhar com a possibilidade de uma outra humanidade e de uma outra civilização. Ou não fosse sempre a humanidade do homem, de que latamente depende o tecido cultural e civilizacional, sempre «ainda um conceito novíssimo para o filósofo que não dorme em pé. A velha questão do próprio do homem permanece inteiramente por elaborar»¹²⁴, lembrava Jacques Derrida em *Papier Machine* (2001).

Certamente que ainda à escala de séculos por vir, como o avisado desencanto da esperança derridiana também o alvitra¹²⁵, temos para nós que só talvez este exigente, corajoso e justo pensamento da alteridade *ab-soluta* (*ab-solus*) – um pensamento imediatamente agente, imediatamente praxístico ou performante, insistimos – levará finalmente a humanidade a, responsável e compassivamente, atentar no «*ponto de vista*» dos animais, a escutar o seu doloroso endereçamento e a tomar cada um deles, na sua respectiva singularidade, como uma outra «origem» a que atenta, responsável e compassivamente se deve responder a fim de assim se re-pensar diferentemente,

¹²³ *Ibid.*, 185-186.

¹²⁴ J. Derrida, *Papier Machine*, 324.

¹²⁵ J. Derrida in J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain...*, 119.

humanamente o mundo¹²⁶ e a vida no mundo¹²⁷, permitindo-nos também assim, *pelo menos*, sonhar com as Luzes para a promessa da vinda de *um animal que, como sonhou Derrida, não queira mais mal ao animal*¹²⁸ – *um animal humano* que seja, enfim, *compassivo para com a vida em geral*, e não apenas para com a vida humana, e que excepcional, digna e *responsavelmente* declare guerra à *tradição sacrificial*. Um *animal humano* enfim digno do nome – *humano!*

Bibliografia

- Afeissa, H.-S. e Jeangène Vilmer, J.-B. (eds.). *Philosophie Animale*. Paris: Vrin, 2010.
- Alexievitch, Svetlana. *La Supplication*. Paris: J.-C. Lattès, 1998.
- Bailly, Jean-Christophe. *Le versant animal*. Paris: Bayard, 2007.
- _____. *Le parti pris des animaux*. Paris: Ch. Bourgois ed., 2103.
- Berger A. E. et Segarra, M. (eds.), *Demenergies. Thinking (of) animals after Derrida* (Amsterdam - NY: Rodopi, 2011).
- Bernardo, Fernanda, *Derrida – o dom da différance*. Coimbra: Palimage, 2019.
- _____. *Derrida – em nome da justiça*. Coimbra: Palimage, 2021.
- Birnbaum, Jean (dir.). *Qui sont les animaux ?*. Paris: folio/essais – Gallimard, 2010.
- Burgat, Françoise. «À quoi la question “qui sont les animaux ?” engage-t-elle ?» in *Qui sont les animaux*, ed. par Jean Birnbaum. Paris: Gallimard/folio-essais, 2010.
- _____. *Animal, mon prochain*. Paris: O. Jacob, 1997.
- Burgat, Françoise, *La cause des animaux*. Paris: Buchet-Chastel, 2015.
- Calarco, Matthew. *Zoographies. The question of the animal from Heidegger to Derrida*. NY: Columbia University Press, 2008.
- Cavalieri, P. Singer, P. *The great Ape Project. Equality beyond Humanity*. NY: Saint Martin’s Press, 1994.
- de Fontenay, Elisabeth. *Le silence des bêtes. La philosophie à l’épreuve de l’animalité* Paris: Fayard, 1998.
- _____. Elisabeth. *Sans offenser le genre humain. Réflexions sur la cause animale*. Paris: Albin Michel, 2008.

¹²⁶ Como refere J.-Ch. Bailly em *Le parti pris des animaux* (33), «Cada animal é um frêmito da aparência e uma entrada no mundo. Cada entrada no mundo é um mundo, um modo de ser e de estar no mundo, uma travessia, uma história.»

¹²⁷ Porque a gênese do tempo *acontece de cada vez* com cada singularidade – o tempo re-nasce em cada um/a, com cada um/a, e a cada instante.

¹²⁸ Cf. J. Derrida, *L’animal que donc je suis*, 93. Como também J.-Ch. Bailly refere em *Le versant animal* (op. cit., p. 145) «todo o animal é um começo, um noivado, um ponto de animação e de intensidade, uma resistência. E toda a política que não tenha nada disto em conta (quer dizer, a quase-totalidade das políticas) é uma política criminal.»

- _____. Elisabeth, et Pasquier M.-C. *Traduire le parler des bêtes*. Paris: Carnets de L’Herne, 2008.
- _____. Elisabeth, «La raison du plus fort» in Plutarque, tr. Amyot, *Trois Traités pour les animaux*. Paris: POL, 1992.
- _____. Elisabeth. *Actes de naissance*. Paris: Seuil, 2011.
- Godin, Christian, *Le grand bestiaire de la philosophie*. Paris: CERF, 2016.
- Deleuze, Gilles. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969.
- Derrida, Jacques. *L’animal que donc je suis*, ed. Marie-Louise Mallet. Paris: Galilée, 2006.
- _____. *Carneiros*, tr. de Fernanda Bernardo, *Carneiros*. Coimbra: Palimage, 2008.
- _____. *De la Grammatologie*. Paris: Minuit, 1967.
- _____. *Psyché. Invention de l’autre* (Paris: Galilée, 1987).
- _____. «Il faut bien manger» ou le calcul du sujet» in *Points de Suspension*. Paris: Galilée, 1992.
- _____. J. *Memórias de Cego*, tr. de Fernanda Bernardo. Lisboa: Fundação C. Gulbenkian, 2010.
- _____. *De quoi demain*. Paris: Galilée/Fayard, 2001.
- _____. *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*. Paris: ed. Unesco/Verdier, 1997.
- _____. e Cixous H. *Voiles*. Paris: Galilée, 1998.
- _____. «Le lieu dit: Strasbourg» in *Penser à Strasbourg*. Paris: Galilée/Ville de Strasbourg, 2004.
- _____. *La Bête et le Souverain, I e II*. Paris: Galilée, 2008 e 2010.
- _____. «Mondialisation: la guerre ou la paix ?», *Divinatio*, vol. 15, spring-summer 2002.
- _____. Carta à Europa. tr. de Fernanda Bernardo. *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 46 (2014), 471-480.
- _____. *Politique et Amitié*. Paris: Galilée, 2011.
- _____. e Ferraris, M. *Le goût du secret*. Paris: Hermann, 2018.
- _____. *La Carte Postale*. Paris: Flammarion, 1980.
- _____. *Aprender finalmente a viver*, tr. de Fernanda Bernardo. Coimbra: Ariadne ed., 2005.
- _____. *Fichus*. Paris: Galilée, 2002.
- _____. «Débats» in *Altérités*. Paris: Ed. Osiris, 1986, 70-72.
- _____. *Inconditionnalité ou Souveraineté*, ed. bilingue, tr. de Vanghélis Bitsoris. Athènes: Patakis, 2002.
- _____. *Khôra*. Paris: Galilée, 1993.
- _____. *Papier Machine*. Paris: Galilée, 2001.
- _____. «Abraham, l’autre» in colectivo, *Judéités*. Paris: Galilée, 2003.
- _____. *Dar a morte*. tr. de Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage, 2013.
- _____. *Apories*. Paris: Galilée, 1996.
- _____. «Le dialogue de Strasbourg» in *L’Entretien*, J. Derrida, Ph. Lacoue-Labarthe & J.-L. Nancy, 03, 2017.
- _____. «La mélancolie d’Abraham» in *Les Temps Modernes*, 57 année, Juillet/Octobre 2012, nos. 669/670, 30-66.

- _____. *O Monolinguismo do outro*, tr. de Fernanda Bernardo. Belo Horizonte: Ed. Chão da Feira, 2016.
- _____. *Vadios*, tr. de Fernanda Bernardo, Hugo Amaral, Gonçalo Zagalo. Coimbra: Palimage, 2010.
- _____. *Théorie et pratique. Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976*. Paris: Galilée, 2017.
- _____. *Séminaire La Bête et le Souverain*, Volume I (2001-2002). Paris: Galilée, 2008.
- Detienne, M. e Vernant, J.-P. *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris: Gallimard, 1979.
- Le Bras-Chopard, A. *Le Zoo des Philosophes*. Paris: Plon, 2000.
- Major, René. *La démocratie en cruauté*. Paris: Galilée, 2003.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. Paris: Librairie Générale Française biblio/essais, 1998.
- _____. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic, 1988.
- Lévi-Strauss, C. *Anthropologie Structurale deux*. Paris: Plon, 1973.
- _____. *Le regard éloigné*. Paris: Plon, 1983.
- Kierkegaard, S. *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques*. Paris: Gallimard, 1949.
- Plutarque. *Trois Traités pour les animaux*. Paris: POL, 1992.
- Weber, Elisabeth. *Questions au Judaïsme*. Paris: Desclée de Brouwer, 1996.