

A crítica ao pensamento antropológico no *Seminário A besta e o soberano* de Jacques Derrida



Martha Bernardo

Doutoranda em Filosofia (UFRJ). Mestra em Filosofia (Paris VIII). Graduada em Filosofia (USP). Graduada em Artes Cênicas (IFCE).

Resumo

O artigo pretende, a partir de uma leitura selecionada de aulas do *Seminário A besta e o soberano*, volume 1, de Derrida, abordar o problema do humanismo, em três frentes: a primeira, é a da soberania, considerada por Derrida um dos principais eixos da arquitetura política moderna e contemporânea; a segunda, a do humanitarismo, que se coloca à frente das soberanias nacionais mediante o discurso dos direitos humanos e do crime contra a humanidade; e a terceira, é a relação entre um certo humanismo de Lacan e a questão da animalidade.

Palavras-chave: Derrida; Humanismo; Soberania; Humanitarismo; Animal; Democracia por vir.

Abstract

The article intends, based on a selected reading of classes from the *Seminar The Beast and the Sovereign*, volume 1, by Derrida, to address the problem of humanism, on three fronts: the first, is that of sovereignty, considered by Derrida one of the main axes of the architecture of modern and contemporary politics; the second, that of humanitarianism, which puts itself ahead of national sovereignties through the discourse of human rights and crimes against humanity; and the third, is the relationship between a certain humanism of Lacan and the question of animality.

Keywords: Derrida; Humanism; Sovereignty; Humanitarianism; Animal; Democracy to come.



Introdução

A desconstrução dos humanismos percorre todo o *corpus derridiano*, abrindo-se em diversos desdobramentos. Observa-se comumente, entre os comentadores, uma ênfase cada vez maior do autor em questões de ordem ético-políticas a partir dos anos 90. O *Seminário a besta e o soberano* segue esse esquema, abordando a correlação entre a excepcionalidade do poder soberano, que age por fora e acima das leis, ao mesmo tempo que está incumbido da promulgação destas, e a irracionalidade reputada aos animais, que certamente será desconstruída por Derrida.

Meu objetivo é me deter, na vastidão dos temas imantados pelo seminário, num ponto específico: os momentos em que Derrida põe em marcha a desconstrução dos humanismos. O humanismo, se considerarmos o conjunto de textos escritos por ele anteriormente sobre o tema, possui vários problemas. Pois o humanismo não é apenas o movimento renascentista que teve lugar entre os séculos XIV e XV, mas *os discursos sobre o próprio e o impróprio do humano*.

Desde *A escritura e a diferença*, Derrida considera outras possibilidades do humanismo que não aquelas fornecidas pelo humanismo clássico, como o humanismo de Lévinas, e vê com suspeição as tentativas de negá-lo ou de opor-se a ele, seja em Antonin Artaud, seja em Heidegger. Nesse mesmo livro, o tema do humanismo é indissociável da questão do sujeito e da possibilidade de uma diminuição da violência ontológica, pensada a partir do Ser em Heidegger. Mesmo em *Os fins do homem* a questão do fechamento da metafísica humanista se encaminha para um novo recomeço, uma promessa, uma véspera de algo que está por nascer e que não se confunde, simplesmente, com um ultrapassamento do humanismo, mas com uma completa reformulação da questão do humano, agora não mais numa base ontológica mas, seguindo Jean Luc-Nancy e Philippe Lacoue-Labarthe, ético-política. Nos textos dos anos 1970, 80 e 90 a problemática do humanismo torna-se indissociável de uma série de outras questões recorrentes ao longo da obra de Derrida, como aquela do colonialismo e das hierarquizações no interior da humanidade e entre os humanos e os animais (*A mitologia branca*); da questão do sujeito (e do sujeito dominante) e do sacrifício (*É preciso comer bem ou o cálculo do sujeito*); da descolonização e da língua por vir (*O monolinguismo do outro*); dos limites antropológicos do perdão e de uma ética hiperbólica (*O*



perjúrio e o perdão). Já nos anos 2000, acentua-se a relação entre humanismo e pedagogia (*A universidade sem condição*), onde Derrida afirma a necessidade das *humanidades por vir*, que devem recolocar a questão do humano; e a *A besta e o soberano*, onde será pensado em co-relação com o problema da soberania, considerada desde o início da modernidade como o próprio do humano.

Vemos, assim, nessa rápida introdução, que o tema do humanismo é central no pensamento de Derrida, percorrendo mais de quarenta anos de sua obra, e que merece um estudo aprofundado, o que ainda está em vias de ser feito – revelando-se nessa empreitada a relevância e a atualidade do artigo proposto. Para além do campo estritamente filosófico, o artigo visa contribuir para um repensar das relações entre os humanos e entre os humanos e os demais viventes, tendo como objetivo a tarefa de promover a construção de um bem viver juntos da comunidade humana e não-humana.

No *Seminário A besta e o soberano*, apesar de não constituir um bloco homogêneo, para Derrida, a soberania estatal transformou-se, com o avanço do capitalismo, numa soberania supra-estatal, indissociável do poder econômico e midiático, cujos imperativos orientam, muitas vezes, a decisão política. O debate da soberania em Derrida tem, particularmente, certas raízes no Brasil que remontam à crítica de Paulo Emílio, em *Uma situação colonial* (1960) que defende o fortalecimento de um movimento de soberania nacional como resposta à situação colonial brasileira. Também Schwarz (1994), dirigindo-se diretamente a Derrida e tomando como base o texto de Paulo Emílio, considera um perigo para ex-colônias como o Brasil pensar a desconstrução da soberania, onde tal soberania parece nem mesmo ter sido conquistada, e uma ameaça aos desejos nacionais. Para compreender esse debate (que apenas apontamos aqui) é necessário, no entanto, voltar a Derrida e ao significado que ele empresta à desconstrução da nação e da soberania, desconstrução que não é uma destruição, mas uma reelaboração do conceito de soberania. Não se trata, aí, de delegar as tomadas de decisão de um país a um terceiro que manteria sua própria soberania e ainda comandaria outros países menores.

A crítica da soberania incide sobre três pontos: 1) a desconstrução da figura do soberano (monarca, presidente, primeiro ministro, ditador) e de uma soberania indivisível, una, vertical em nome de uma outra soberania divisível, partilhada,



horizontal 2) a desconstrução da relação entre soberania e identidade nacional, questão ligada à explosão da questão dos migrantes e ao tratamento hipócrita concedido pelos Estados aos direitos humanos; 3) o desenvolvimento de instâncias e instituições internacionais, um outro direito internacional não-estatal, como costuma escrever Derrida, ou ainda, uma revolução de contra-soberania, que possa fazer frente a soberania político-econômica global.

A desconstrução da soberania – o fundo humanista da arquitetura política moderna

A besta e o soberano - volume I é o primeiro de dois seminários anuais (2001-2002 e 2002-2003) publicados na forma de livros, sendo um dos temas centrais a desconstrução da soberania. Tratarei da dupla desconstrução do humanismo e da soberania, apresentando os perigos dessa desconstrução, mas também a promessa que nela reside.

Um dos principais interlocutores de Derrida para avançar nesse questionamento é Hobbes. O primeiro vai defender a ideia de um fundamento não apenas teológico mas, sobretudo, humanista, na formulação do conceito de soberania no segundo. A comparação entre o soberano e a besta, feita por Derrida, tem como base a ideia de que o animal está fora do jogo ético-político e que, analogamente, o soberano age na excepcionalidade da lei e das normas, o que se assemelha com a irracionalidade reputada aos animais (DERRIDA, 2016; p.64). Quanto a Hobbes, convém mostrar como o discurso político – e, neste, particularmente a figura da soberania – funda-se em algo como uma certa artimanha da fábula (*Ibidem*, p.58), que se contrapõe, historicamente, ao discurso científico ou douto (*Ibidem*, p.66), determinando ações político-militares, decidindo pela vida e pela morte, pela guerra e pela paz. De modo que a fábula, o fabuloso (nos meios de comunicação e no capitalismo) não deixa de concernir “efetiva, afetiva e concretamente aos corpos e almas” (*Ibidem*, p.62). No que consiste essa fábula para Derrida? Ela consiste no terror, no “devir-terrorismo do terror, e do terror contra o Estado e do terror de Estado” (*Ibidem*, p.72).

É o próprio Hobbes quem declara que o terror é a paixão política por excelência, escreve Derrida. Aquele, ao lado de outros teóricos, pensam o medo como uma estrutura fundamental da subjetividade, da sujeição, do ser-sujeito, da



submissão política (*Ibidem*, p.73). Derrida dá o exemplo do capítulo XVII do *Leviatã*, onde o medo é a única coisa, na humanidade do homem, que o torna apto a obedecer às leis. A lei se faz pelo medo e não há lei sem soberania. A soberania exige e implica, portanto, o medo como sua condição de possibilidade (*Ibidem*, p.73). O medo é, então, definido por Hobbes como um próprio do homem (*Ibidem*, p.76), e a soberania, que nele se apoia, como um próprio não natural, uma prótese contratual (*Ibidem*, p.76). O que seria o mesmo que dizer que o mais próprio do homem não é o mais natural, mas que foi estabelecido, instituído, contraturado. A consequência que Derrida extrai é a seguinte: a soberania, mesmo apresentando-se como imortal, é, na verdade, sempre histórica, desconstrutível, mortal. A fábula do *Leviatã* é, assim, um recurso que se utiliza do medo para instituir a soberania e que protege os súditos contra o medo que ela mesma criou.

O ponto que gostaria de ressaltar aqui, então, é o seguinte: o fundo humanista da soberania se dá na medida em que ela é humana, e não divina ou animal. Esse desligamento do divino parece já ocorrer em Hobbes, à medida que esse rechaça a ideia de um compromisso divino acima das leis do Estado (DERRIDA, 2016; p.83). Apesar de, para Derrida, a soberania propriamente dita desligar-se, em Hobbes, de sua essência divina, o problema é que a essência antropológica da soberania se faz, na filosofia dele, de modo divino. Derrida escreve que o *Leviatã*, animal artificial, imita a arte de Deus (DERRIDA, 2016; p.83) e que essa *mimesis* humana produz autômatos que possuem, por sua vez, uma vida artificial (*Ibidem*, p.84). Trata-se, nesse caso, de uma “teologia da *mimesis*”, onde o homem repete o gesto divino, que funda uma soberania humanista e antropológica (*Ibidem*, p.84), que bem se pode denominar um conceito humanista onto-teológico, uma vez que o ser do homem tem como modelo o ser de Deus (*Ibidem*, p.85). O humanismo encontra-se, portanto, na base de toda a arquitetura política contemporânea, baseada na soberania dos Estados-nação, desde a modernidade ao mundo atual (*Ibidem*, p.93).

Da mesma maneira que a soberania em Hobbes tende a excluir o divino, para afirmar-se como algo propriamente humano, ela tende também a uma outra exclusão, a do animal, impossibilitando qualquer convenção com ele. A exclusão animal se dará por uma questão de linguagem, pois não poderíamos dizer se ele aceita ou não nossa convenção (*Ibidem*, p.94), pela impossibilidade de uma



resposta ou de uma responsabilidade. Essa exclusão do animal da política e do direito, escreve Derrida, atravessaria Descartes, Kant, Heidegger e Lacan (*Ibidem*, p.96). Derrida apressa-se em contrapor-se a Hobbes no que diz respeito à questão animal, qualificando como falso o juízo do filósofo britânico segundo o qual os animais não compreendem nossa linguagem, não respondem ou não entram em convenção conosco (*Ibidem*, p.95). Para Derrida, Hobbes não apenas não leva em conta a inteligência dos animais, como esquece que existem muitos tipos de convenção (não só as da lei, ou as discursivas), sendo que a experiência e a aprendizagem geram acordos e desacordos entre os homens e os animais, para além, por exemplo, da domesticação e do adestramento (*Ibidem*, p.96). Por outro lado, nada garante que todas as convenções entre os indivíduos e os estados estejam escritas, se deem de modo discursivo, e que haja consentimento mútuo e racional por parte dos sujeitos envolvidos (*Ibidem*, p.96). A desconstrução do humanismo, no que diz respeito à desconstrução do animal, passa, assim, por duas etapas: a primeira seria mostrar que o que tradicionalmente aparece como uma falta ou uma ausência no animal – e, portanto, como um próprio do homem – geralmente é fruto de uma exploração reduzida do mundo animal (*Ibidem*, p.95). A segunda etapa consiste num questionamento do que se considera historicamente como próprio do homem – como a soberania – fragilizando as certezas sobre as quais se erguem tais afirmações (*Ibidem*, p.96).

Assim, podemos depreender que o que antes era restrito a alguns movimentos da política e do direito contemporâneo, agora se transforma em base da construção destes, desde a modernidade. Em outras palavras: sem o humanismo não seriam possíveis a política e o direito tal qual eles se nos apresentam: como instituições propriamente humanas, que excluem o comércio com os deuses e com os animais. A desconstrução do humanismo assume, em contrapartida, a tarefa arriscada e promissora de traçar os contornos de uma política e de um direito por vir, não mais antropocêntrico, indo até a estrutura que os alicerça – desconstruindo a onto-teologia que permanece como modelo para o humano e abrindo para uma comunidade com os animais, através de uma desconstrução da herança histórica em relação a eles (que passa pela política, pelo direito, pela justiça, pela economia, pela psicanálise, pela filosofia, etc) e por um questionamento da humanidade do humano, em uma reinscrição do conceito, da história e dos limites do “humano”,



sendo nesse sentido que ele afirma que é preciso reestruturar toda a problemática do humano.

Humanismo e humanitarismo

Derrida também se dedica ao problema do humanismo e do humanitário no pensamento de Carl Schmitt. O pensador da desconstrução reitera que o humanismo onto-teológico fundador do conceito de soberania como próprio do homem na modernidade está em crise. Estas considerações ficam muito explícitas na passagem que segue:

Cada vez que as pessoas se referem à universalidade dos direitos do homem (para além dos direitos do homem e do cidadão), cada vez que elas invocam o conceito recente (1945) de crime contra a humanidade ou de genocídio para colocar em obra um direito internacional, até mesmo um tribunal penal internacional, inclusive ações humanitárias cuja iniciativa remonta a ONGs (...), cada vez que se milita em favor da abolição *universal* da pena de morte etc., pois bem, se coloca em questão o princípio e a autoridade da soberania do Estado-nação, e se faz isso em nome do homem, do próprio do homem (DERRIDA, 2016; p.115).

Estaríamos, assistindo, para Derrida, a uma grande mobilização disruptora da soberania dos Estados-nação, de um certo humanismo, em nome de outro humanismo, já que esse novo corte inaugura uma linha cuja essência é antropológica. Mas esse próprio, continua Derrida, não caberia ainda preenchê-lo com um conteúdo, mas antes, questionar a forma mesma em que se coloca a questão do homem, que permanece por pensar, talvez num sentido diverso daquele colocado pelos movimentos universalistas dos direitos humanos, do crime contra a humanidade, da abolição da pena de morte, etc: a humanidade do homem é ainda uma promessa (*Ibidem*, p.115).

Esse outro pensamento do humano tem, no entanto, vários problemas, alguns deles entrevistados por Carl Schmitt que considera que essa visada humanista projeta uma despolitização, responsável por uma neutralização do político (*Ibidem*, p.116) que se pretende acima do Estado. O humanismo, em seu universalismo, nada mais seria que um hipócrita embuste para regular a guerra, segundo interesses maiores que, no fundo, seriam os de um Estado (*Ibidem*, p.116). Derrida considera que Schmitt antevê, na década de 30, a mundialização e que a considera como um estratagema falso, uma arma de um Estado-nação ou de um grupo de Estados-nação particulares para fazer passar como interesse mundial da humanidade,



tomada em sua universalidade, interesses próprios. Mas a razão maior dessa crítica de Schmitt é que o conceito de humanidade exclui a possibilidade (e mesmo a necessidade) da guerra entre os homens não podendo ser, portanto, um conceito político. Dessa forma, declarar guerra a uma parte da humanidade para defender os interesses da humanidade, seria apenas uma manobra ideológica utilizada por um Estado para angariar forças, fazendo-se o porta-voz dos interesses da comunidade internacional. Assim, o conceito de humanidade seria útil para expansões imperialistas, sendo sua forma ética e humanitária, um veículo específico do imperialismo econômico (*Ibidem*, p.117). Para Derrida, Schmitt interpreta o humanismo e o humanitarismo como uma forma pretensamente a-política movida por uma hiperpolitização, sendo esta vista como algo terrível (*Ibidem*, p.119). O caráter terrível dessa hiperpolitização, Derrida assinala, é que, quando se vai à guerra em nome da humanidade, uma parte da humanidade é tratada como estando fora dela, “como bestas” (*Ibidem*, p.119). Invertem-se, então, os polos da oposição: é aquele que faz a guerra em nome da humanidade que devém inumano, bestial.

Mas – e Derrida começa a desconstruir o discurso schmittiano – o pensamento de Schmitt é hipócrita e equívoco (*Ibidem*, p.120). Por um lado, Schmitt não se desvincula completamente do problema ético, este implica o inimigo, a guerra, a maldade do homem, em uma palavra, as más tendências do homem que vive sob o Estado (e, portanto, sob a ordem do medo), sem as quais não é possível pensar o político. Por outro lado, “como se houvesse um medo bom e um ruim” (*Ibidem*, p.120), sendo o medo bom aquele do cidadão de um Estado-nação – e defendendo que a política extravasa a ética – Schmitt considera como terrível o humanitarismo que pretende ir além da soberania e que trata os inimigos como fora da humanidade. Tanto num caso – o imperialismo dos Estados-nação – como no outro – o imperialismo humanista além dos Estados-nação – há um inimigo e este é tratado como não-humano. Desse ponto de vista, continua Derrida, a guerra humanitária se assemelha a um “terrorismo de Estado que não diz seu nome” (*Ibidem*, p.121). Schmitt opõe a ele um exercício sincero do imperialismo e a guerra declarada (*Ibidem*, p.122).

Através dessa leitura de Schmitt, Derrida enuncia, então, o seu propósito: a desconstrução da soberania não deve desembocar numa neutralização do político, mas em outra politização, em uma repolitização (*Ibidem*, p.101). Trata-se, em



última instância, de pensar um outro conceito do político, afinado com os acontecimentos mundiais. Não se trata, pois, de opor-se frontalmente à soberania, pois ela é em si uma forma abstrata e inexistente, existindo apenas formas diferentes e muitas vezes antagônicas de soberania. Em realidade, o que há são diferentes lutas contra diferentes formas de soberania (do Estado, do homem, por exemplo): a soberania não tem contrário e supõe sempre a indivisibilidade. O que a desconstrução pretende é por em marcha um conceito de soberania divisível, ou seja, o impossível para a concepção histórica de soberania (*Ibidem*, p.123). E esse é o motivo pelo qual Derrida diz ter escolhido esse diálogo com Schmitt, um “homem da direita católica”, comprometido “com o nazismo e o antisemitismo” (*Ibidem*, p.104): seus argumentos atraem indiretamente uma parte da esquerda, que continua a ver no humanismo e no humanitário, apenas uma nova arma despolutizante e imperialista, pois não conseguem dissociar política e soberania estatal, esta última sendo a única forma de soberania possível.

Como afirma Jean-Luc Nancy, a política, em Derrida, não é apenas a dos Estados soberanos, “ela não é mais a “política” tal como, desde há muito, nós a conhecíamos” (NANCY, 2015, p.167), já que ela envolve um direito internacional, ou melhor, um direito público não estatal. Mais ainda: a ideia de uma justiça indeseconstrutível (que não é assegurada necessariamente pelo direito), ou seja, a resistência à subjugação, à dominação, torna a política indissociável de uma ética (portanto, distante de Bodin, Hobbes e Schmitt). Essa ética seria não apenas a da responsabilidade e da escolha, mas, continua Nancy, a da “arquidecisão sem horizonte de referência nem critério para além de um “querer-viver” que há que interrogar” (NANCY, 2005, p.167).

Por ora, pretendemos apenas ressaltar que essa repolitização pretendida pela desconstrução do conceito de soberania passa pelo amálgama entre ética e política para além dos Estados soberanos, envolvendo não apenas (ou não necessariamente) as instâncias tradicionais do direito internacional, mas ONGs, movimentos por justiça social, grupos locais de resistência, etc. Assim, a questão da intervenção dos Estados ou de outros organismos em caso de crimes contra a humanidade ou genocídio, não deve ser apenas deixada de lado – sob a justificativa de um respeito sagrado à soberania ou por conta da ameaça de interesses imperialistas – ela pode ser articulada em várias instâncias e níveis de atores que



compõem o conjunto da sociedade, ou seja, uma nova soberania partilhada, distribuída, transmitida, dividida, transferida – a cada vez – pode ser forjada com base na justiça. Como Derrida escreve em *Voyous*, uma insurreição de contra-soberania – elevando-se à altura do Estado soberano – uma outra soberania que cultiva o suposto mal e transgressão para a perspectiva tradicional (as redes internacionais que se constituíram em torno dos palestinos contra o suposto uso e monopólio legítimo da violência pelo Estado de Israel contra a “canalha”, os “marginais”, os “terroristas” palestinos, por exemplo) e que é também poética (DERRIDA, 2005, p.90).

A desconstrução da animalidade: o porvir de um pensamento não-antropocêntrico

Observemos como Derrida se volta para a diferença entre o humano e o animal presente nos *Escritos* (1966) de Lacan, por meio de uma aula publicada no Seminário *A besta e o soberano*, e retomada posteriormente em *O Animal que logo sou* (2004) na conferência *E se o animal respondesse?*¹⁹. Para o psicanalista, seria preciso marcar essa diferença a partir da presença ou da ausência de Lei e da possibilidade de transgressão desta: “o que separa o Homem da Besta é a Lei, a experiência da Lei, o Superego, e, então, a possibilidade da transgressão no Crime” (DERRIDA, 2016; p.158). Não só a Lei, mas a crueldade seria, assim, um próprio do homem: “Com a Lei e o Crime começa o homem” (DERRIDA, 2016; p.158). Essa possibilidade de reconhecer e transgredir a lei acontece por que, diferente do animal, o homem possui um super-eu, pode dizer “eu” ou “meu”. Ou seja, a ideia de responsabilidade e de irresponsabilidade é indissociável daquela de ipseidade. O problema seria, dessa forma, que o super-eu, a princípio do lado da lei, pode tornar-se criminoso (*Ibidem*, p.159). Haveria, portanto, instintos criminosos, pulsões criminosas no homem. Esse discurso de Lacan – que não teme ser chamado de anti-humanista, dirá mais a frente Derrida – desloca já a problemática do humanismo tradicional, circunscrito na perspectiva dos mais altos valores do homem. Em Lacan, diferentemente, essa humanidade não pode ser dissociada desses valores mais baixos (ou anti-valores), como os do crime e da crueldade.

19DERRIDA, J. E se o animal respondesse? Revista Ítaca, nº37, 2023 (tradução minha).



Segundo Derrida, Lacan veria no animal um ser circunscrito ao inato, enquanto o homem, mesmo tendo instintos animais, ultrapassaria o inato, transcenderia a Lei pela liberdade, se emanciparia do programa, da máquina. Na base dessa distinção entre o inato e o adquirido, o filósofo reencontra a noção de semelhante: o que distinguiria a humanidade cruel da animalidade não cruel, é que o homem, diferente do animal, vê a humanidade – e mesmo a animalidade – como semelhante. Por isso, Lacan se distancia de Hobbes: o homem não é um lobo para o homem, pois os animais, em seus atos mais violentos, não podem ser ditos cruéis. A crueldade se daria, para Lacan, sempre, entre semelhantes, ela implica a humanidade, aponta sempre para um semelhante, mesmo num ser de outra espécie (*Ibidem*, p.161).

Derrida considera frágil o discurso de Lacan. Primeiro por que reproduz a mais tradicional sentença que afirma a inocência do animal e a culpabilidade do homem. Em segundo lugar, por que se trata de uma ética do sentido, de uma tentativa de salvar o sentido como sentido do humano e da responsabilidade humana (DERRIDA, 2016; p.162), quer dizer, situa-se ainda num próprio do homem, mesmo que esse próprio seja considerado aqui, vê-se já, não a partir de uma superioridade humana, mas a partir de um sentido negativo do que se considera o humano.

Derrida distingue então três pontos na argumentação de Lacan nos *Escritos* que lhe parecem problemáticos. A primeira questão, como apontamos acima, é a fragilidade do par inato/adquirido e que Derrida considera uma máquina de pressuposições que deve ser desconstruída. Derrida condena – o que se repetirá muitas vezes ao longo do seminário – as afirmações de Lacan, pois estas não estão fundadas num saber científico sobre os animais²⁰, mas numa ficção, numa abstração que devém realidade objetiva e concreta, contra a qual Derrida aponta um conjunto de saberes, sobretudo o etológico. Nesse sentido, ele afirma que cada vez mais estudos – como o de Coppens – corroboram a tese de que os animais possuem história e técnicas e, assim, uma cultura, onde os conhecimentos se acumulam e são transmitidos. Esses apontamentos debilitam a distinção entre o

²⁰ Já em *A carta postal (La carte postale)*, Derrida comenta sobre a relação entre Lacan e o humanismo, a partir da consideração da linguagem animal. Apesar de coerente com o sistema lacaniano, a linguagem condensa, nele, escreve Derrida, “a maior obscuridade”, de onde o grande interesse por ela da parte de Derrida (DERRIDA, 1980; p.502).



inato e o adquirido, pois “lá onde há transmissão generacional, há a lei, e, portanto, o crime e a pecabilidade” (*Ibidem*, p.163). Ou seja, a Lei não seria um privilégio humano, mas estaria também presente entre os animais e, dessa forma, o que Lacan considera próprio do homem e fundador da humanidade, não o seria de fato.

O segundo ponto de discordância ressaltado por Derrida diz respeito ao equívoco introduzido pela ideia de crueldade como uma relação entre semelhantes (seja do humano em relação a outro humano, seja do humano em relação ao animal, já que, nesse caso, a crueldade visaria no animal um outro humano). Essa tese tenderia à defesa do argumento de que a crueldade face ao dessemelhante é inocente, que, por exemplo, na crueldade cometida contra o animal é ainda o humano que se visa nele, e não, justamente, o outro animal. Essa tese envolve ainda a determinação de critérios para que um outro seja considerado semelhante. Derrida se questiona que critérios são esses: trata-se do mais familiar, do mais próximo, do fraternalismo através de um certo conceito de sujeito, como parece supor Lacan? (*Ibidem*, p.165). Ora, o problema ético é que se é inocente de qualquer crime cometido com um outro não-humano. Nega-se, portanto, a alteridade do outro para reencontrar nela sempre uma figura do Mesmo. Um terceiro problema nessa ideia de semelhante é o seguinte: o que dizer dos homens que não consideram outros homens como semelhantes, ideia que ensejou as piores crueldades no interior da humanidade mesma?

Para Derrida, ao contrário, é a dessemelhança que deve ser pensada como um princípio ético e de justiça, pois faz jus ao radicalmente outro, sendo a ética fundada na semelhança assombrada pelo fantasma do dogmatismo e do narcisismo. A obrigação ética não se dá apenas em relação ao semelhante humano mas, antes, em relação ao dessemelhante humano e não-humano. Percebe-se, assim, que a axiomática ou o bom sentido em Lacan conduz, continua Derrida, à naturalização das piores crueldades e atrocidades, a uma ausência de ética e a uma normatização da violência em relação ao não-semelhante: “consequência evidente: não apenas não se seria cruel (nem criminoso, nem criminalizável, nem culpado) quando se fizesse sofrer homens não reconhecidos e legitimados como tais (o que acontece todos os dias no mundo), mas se teria o direito de infligir o pior sofrimento aos “animais” sem jamais ser suspeito da menor crueldade” (DERRIDA, 2016; p.167).

Haveria, no entanto, duas complicações virtuais a objetar na contra-



argumentação de Derrida a Lacan – observa o próprio Derrida. A primeira entre elas é que Derrida, ao falar de dessemelhante, estaria apenas alargando os limites do que se considera semelhante, ampliando estes últimos para toda forma de vida. Contra essa proposição, ele escreve que, quando Lacan defende a ideia de semelhante, ele não tem em vista toda forma de vida, mas apenas o rosto humano (seguindo, nesse ponto, portanto, Lévinas que, já vimos, propõe essa assertiva). Haveria, assim, entre a proposição de Lacan da semelhança e aquela de Derrida da dessemelhança, um limite qualitativo e essencial. Derrida propõe, então, uma prova para bem demarcar a diferença que os separa: qual o valor da vida animal comparada à vida humana? Ora, percebe-se com essa interrogação que o terreno no qual se circunscreve o pensamento de Lacan é ainda o pensamento humanista (*Ibidem*, p.140). Este se funda não apenas na ideia de um próprio do homem, mas essa ideia do próprio se reparte na ideia de semelhança, e na superioridade do valor da vida humana, em que mesmo um embrião humano de curta vida deve passar na frente de milhões de seres vivos plenos de vida e de porvir (*Ibidem*, p.140). Com essa prova, Derrida não pretende afirmar a igualdade ou a superioridade da vida animal em relação à vida humana, mas chamar atenção para a naturalidade com que o antropocentrismo se impõe em nossa reflexão e que esse antropocentrismo assume um caráter “universal”, a partir da qual se julga eticamente o valor da vida humana e da vida animal – com o conseqüente desprezo por esta última e pelo vivente em geral – e que se reproduz pacificamente no pensamento de Lacan.

Um segundo ponto a se reter sobre essa lógica do dessemelhante, frisa Derrida, é que ela não se refere apenas a todos os seres vivos, mas também aos seres já mortos e aos seres ainda não nascidos (*Ibidem*, p.168). Derrida adverte, nessa passagem, para o sentido de uma ética hiperbólica que atravessa o presente, o passado e o por vir. Tem-se aqui, a meu ver, um outro sentido da dignidade humana, como venho assinalando até aqui, que não pode ser dada nem pelo humanismo tradicional, nem pelo anti-humanismo e que exigiria, como um novo imperativo ético, um humanismo por vir ou expandido, encetando uma responsabilidade humana também hiperbólica, uma economia que é também uma ecologia, um saber-viver com o outro e o absolutamente outro, seja através dessa responsabilidade e desse fazer justiça em relação ao passado, seja em relação às gerações futuras humanas e não-humanas.



O segundo ponto que se pode objetar à contra-argumentação de Derrida diz respeito ao que ele escreve em relação ao direito dos animais, uma vez que muitos países adotam, crescentemente, legislações que preveem a garantia de certos direitos a eles. Mas o que Derrida tem em mente é a ausência de legislações que considerem crime matar um animal ou, o que seria o mesmo, que proíbem o sacrifício animal (*Ibidem*, p.169), mesmo que seu discurso não se resolva num vegetarianismo. Em segundo lugar, os chamados direitos do animal tomam por modelo os direitos humanos, a perspectiva ou o ponto de vista humanos. O paradoxal nessa transferência, é que os direitos humanos se fundam na categoria de sujeito e numa filosofia que justamente haveria compreendido o animal como máquina, desprovido de razão (*Ibidem*, p.169).

O cerne da questão consistiria, assim, no que se considera o sujeito e, para permanecer na investigação sobre Lacan, o que este afirma ser uma subversão do sujeito. Distanciando-se de Lacan, Derrida afirma que uma ética da alteridade, aquela do ser sujeito como submetido ao outro (de ressonâncias levinasianas), é insuficiente para romper com a tradição do animal máquina (*Ibidem*, p.170).

Como Lacan compreende, então, o sujeito, essa categoria que fundará uma diferença essencial entre os homens e os animais? Toda a questão do sujeito, nele, se constitui a partir da questão da linguagem – assim, ao menos, a compreende Derrida. Assim como em Lévinas, em Lacan, o Outro de onde vem a mensagem, aparece como Senhor absoluto, como soberano, frisa Derrida. É a partir do Outro que o Eu se instaura como sujeito do significante, onde mesmo a mensagem emitida encontra seu ponto de partida no outro. E é aí que se introduzirá a diferença animal: os animais, que não sabem fingir, nem apagar seus rastros, não podem ser sujeito do significante (*Ibidem*, p.172). Já em *O estádio do espelho*, Lacan havia encerrado o animal nas malhas do imaginário, privando-o do simbólico, quer dizer, da Lei, que seria o próprio do homem. Apenas o homem é um animal presa da linguagem (*Ibidem*, p.172). Se o homem possui inconsciente, linguagem, relação com o outro, o desejo é, no entanto, por conta de uma falta, uma imperfeição, um defeito originário, que marcará o que se considera o próprio do homem – trata-se de uma prematuração específica do nascimento no homem (*Ibidem*, p.175).

Perguntemos agora de maneira inversa: por que os animais não possuem linguagem, não podendo, dessa forma, se constituir como sujeito? Segundo Lacan,



os animais não possuiriam linguagem e se comunicam através de códigos fixos, que gerariam respostas ou comportamentos pré-cabeados. Para Derrida, essa tese caracteriza “o discurso e a prática da modernidade humana ou humanista – no que se refere ao animal” (*Ibidem*, p.170), considerados incapazes de responder, de produzir signos.

Vemos, com essa passagem e com tudo o que foi dito até agora que a desconstrução é indissociavelmente uma desconstrução do humanismo. Aquela não possui um sentido único, nem fundador, nem teleológico, mas seu projeto implementa esta última como um sentido e uma quasi-teleologia, uma tendência inseparável da tarefa de desmontagem do antropocentrismo que produziu as hierarquias mais substanciais entre os humanos e entre os humanos e não-humanos, como, nesse caso, a ideia de que os animais não possuem linguagem e que, à semelhança das máquinas, apenas reagem ou que a ética é uma ética entre semelhantes.

Nesse movimento de desconstrução, Derrida considera insuficiente a distinção entre a linguagem humana e a linguagem animal. Isso por que, em ambas, os signos não se relacionam com uma realidade fixa, mas estão em correlação com outros signos. O intuito de Derrida não é o de borrar completamente a distinção entre reação e resposta (essa distinção envolve, por exemplo, a máquina, que reage mais que responde), mas a fronteira fixa, indivisível entre elas, fronteira que, segundo ele, tende a ficar menos nítida não apenas entre os homens e os animais, mas no interior da própria humanidade. Seria necessário, para Derrida, atenuar essa diferença, pois mesmo entre os homens nunca se está completamente certo de que respondem, em vez de reagirem. E isso não apenas por conta do inconsciente, que desloca toda a problemática da responsabilidade e da liberdade humanas, mas por que esse inconsciente inscreve sempre certa automaticidade em toda resposta (sobretudo, por que, em Lacan, ele é pensado em termos de repetição). Seria, no entanto, essa distinção entre reação e resposta que fundaria o sujeito em Lacan.

Não se trata, todavia, para Derrida, de negar a importância da responsabilidade e da ética, ao questioná-los a partir do inconsciente, nesse movimento de desconstrução do humanismo antropocêntrico da psicanálise lacaniana. Ao contrário, duvidar da responsabilidade e da ética seria a essência mesmo da ética, já que tomar por acabados os seus significados seria justamente



recair na reacionalidade da resposta. Em segundo lugar, tratar-se-ia de distribuir essa diferença não oposicional entre reação e resposta de maneira não homogeneizante, mas múltipla e diferenciada entre os seres vivos, ao invés de pensá-la binariamente como uma diferença essencial entre o sujeito humano em geral e o não-sujeito animal em geral. Em terceiro lugar, essa desconstrução visa elaborar uma outra lógica da decisão, da resposta, do acontecimento, a partir da ideia do próprio Lacan de que o sujeito recebe do Outro a mensagem que emite. Esse axioma, continua Derrida, complica a distinção entre responsabilidade e reação, já que se tem em conta sempre o outro. Haveria, assim, entre outras consequências, uma historicidade da responsabilidade ética, jurídica, política em relação com outro pensamento da vida e dos seres vivos. *É esse apelo que transforma a desconstrução do humanismo, enquanto tentativa de por fim ao antropocentrismo, em humanismo por vir*: trata-se de um outro pensamento da responsabilidade onde se reencontra o velho *topos* humanista da dignidade humana, embora transladado do seu eixo dogmático antropocêntrico²¹, para um pensamento da vida e um pensamento da vida que não se separa da morte, da memória e do por vir.

Considerações finais

Vimos que o problema da soberania exige um ultrapassamento do par natureza/cultura, uma vez que esta se apresenta como uma prótese histórica nas relações humanas. Sua desconstrutibilidade é então ressaltada por Derrida, que visa, com isso, atingir alguns pilares da democracia atual, entre eles: a legitimidade do poder soberano em decidir sobre o uso da violência e da crueldade, em impor leis

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



ao conjunto da comunidade excetuando-se delas, e decidir sobre o destino dos cidadãos, bem como de compreender a própria cidadania a partir do imperativo das identidades nacionais.

Vimos também uma ambiguidade, que Derrida pretende ultrapassar, na questão do humanitário e do humanitarismo: de um lado, sua manipulação pelo poder soberano (o que precisa ser desconstruído); por outro lado, a pertinência e a potências das ações humanitárias como mecanismo para ultrapassar o poder das soberanias nacionais. Para isso, Derrida pensa uma nova elaboração do conceito de soberania, que seja partilhável, divisível, múltiplo, reunindo diferentes atores do conjunto da sociedade.

Por fim, vimos que é a própria comunidade humana, centrada no conceito humanista e metafísico de soberania, que precisa ser alargada em direção a uma nova zooantropolítica, não aquela clássica e moderna, que pressupõe uma separação rígida, por vezes ontológica, entre os humanos e os animais, mas uma outra comunidade aberta para os viventes não-humanos, por meio de um deslocamento de fronteiras entre estes e os humanos, através de uma estratégia que visa tanto hominizar o animal como animalizar o humano.

Todo esse movimento filosófico faz parte de outro mais abrangente, com apelo prático, que se chama *democracia por vir* em Derrida. A democracia por vir não é uma ideia de democracia, mas uma construção que se dá no a cada vez e que busca avançar no reconhecimento dos direitos e da alteridade do outro. Apesar de sua crítica à democracia histórica e contemporânea, Derrida persiste em afirmá-la como alternativa a defender, face ao crescimento dos totalitarismos e do neoliberalismo.

A ética é, como defende Marc Crépon, inseparável da política em Derrida, devendo-se falar aí de uma “política da ética” (CRÉPON, 2008; p.161). O pensamento de Derrida seria indissociável da questão do porvir da democracia. Com efeito, ele escreve em *Voyous*: “Não há desconstrução sem democracia, não há democracia sem desconstrução” (DERRIDA, 2003, p.130)²². O “Um soberano” da democracia deve permanecer, para Derrida, indeterminado, heterogêneo. A democracia é um regime ambíguo: por um lado, as oligarquias detém o poder e as

²² “Pas de déconstruction sans démocratie, pas de démocratie sans déconstruction” (DERRIDA, 2003; p.130).



riquezas e o controle do Estado. Por outro lado, essas oligarquias querem preservar a aparência de democracia e, ao povo, é permitido contestar as desigualdades e injustiças, por diferentes meios. Essa possibilidade deve ser defendida, lançando mão cada um de seu idioma e de suas invenções singulares contra a subordinação de uma segurança do Estado. Fernanda Bernado escreve a propósito da posição política de Derrida:

Um pensamento afastado da política que, apesar do apolitismo inerente à sua hiper-radicalidade – e apolitismo apenas em relação ao conceito tradicional e sempre ainda dominante do político! –, tem, em si mesmo, não apenas um muito singular âmbito “político-democrático”, quer dizer, político-democrático, como (ele) aspira e convoca a uma outra política: a uma outra concepção e definição do político e da democracia. O mesmo em relação à revolução. (BERNARDO, 2011; p.167)²³

Essa democracia, como disse no início, constitui-se como uma promessa sem fim (sem ponto de chegada e sem teleologia), em direção a um bem viver juntos e partilhado no mundo, a partir de um pensamento da *différance*. A desconstrução da soberania²⁴, o fomento de um outro humanitarismo e um outro pensamento da animalidade são perspectivas que visam contribuir para essa construção.

23 “Une pensée en retrait du politique qui, malgré l’apolitisme inhérent à son hyperradicalité – et apolitisme juste par rapport au concept traditionnel et toujours encore dominant du politique! –, a d’elle-même non seulement une bien singulière portée «politico-démocratique», autrement dit politico-démocratique, comme (elle) aspire et appelle à une autre politique: à une autre conception et définition du politique et de la démocratie. De même que de la révolution” (BERNARDO; 2001; p.167).

24 Como sugere Matos, esse para-além da soberania não se resume ao dado puramente humano, o acolhimento do outro se dá “não na lógica da razão de Estado e dos direitos humanos universais, não por ser um homem como nós, mas porque ele traz consigo aquilo que nele não se reduz ao gênero e ao cálculo do necessário, tampouco à lógica da doação e da gratidão” (MATOS, 2016, p.261).



Bibliografia

- BERNARDO, Fernanda. L'Héritage d'une promesse - la démocratie à venir de Jacques Derrida. Publicaciones Universidade Complutense de Madrid, volume 2011, pp. 165-188; 2011.
- CRÉPON, Marc. Vivre avec: la pensée de la mort et la mémoire des guerres. Paris: Hermann, 2008.
- DERRIDA, Jacques. La carte postale. Paris: Flammarion, 1980.
- _____. Séminaire la bête et le souverain (volume 1: 2001-2002). Paris: Gallimard, 2008.
- _____. A besta e o soberano (seminário), volume 1 (2001-2002). Rio de Janeiro: Via verita, 2016.
- _____. O animal que logo sou. São Paulo: Editora Unesp, 2002.
- _____. Voyous – deuz essais sur la raison. Paris: Galilée, 2003.
- _____. Canallas -dos ensayos sobre la razón. Madrid: Editorial Trotta, 2005.
- EMÍLIO, Paulo. Uma situação colonial?. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe; NANCY, Jean-Luc (org.). Les fins de l'homme: à partir du travail de Jacques Derrida. Paris: Hermann Éditeurs, 2013.
- LEVADOT, Laura. Jacques Derrida: democracia/sobirania. Catalunha: Gedisa Editor, 2019.
- _____. No hay mundo común: Jacques Derrida y la idea de comunidad. Isegoria, Revista de Filosofía Moral y Política, nº 49 (2013).
- LLORED, Patrick. Jacques Derrida: politique et éthique de l'animalité. Mons: Sils Maria, 2013.
- _____. La violencia de la ética. Derrida para humanistas. France: Le divan noir: 2022.
- MAIA, Victor. No rastro da desconstrução. Uma introdução a Jacques Derrida. Rio de Janeiro: Mauad X, 2021.
- NANCY, Jean-Luc. Politique et/ou politique. In: CRÉPON, Marc; MAJOR, René (org). Derrida politique. Lignes, nº47, 2015.
- MATOS, Olgária. Derrida : da razão pura à razão marrana. Revista Psicologia USP, vol.17, nº2, 2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/psicousp/article/view/119769>, último acesso 30/09/2023.



NASCIMENTO, Evando. O pensamento vegetal: a literatura e as plantas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

SCHWARZ, Roberto. Fim de século. In: Sequências brasileiras. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7981650/mod_resource/content/1/Schwarz%20-%20Fim%20de%20s%C3%A9culo.pdf, último acesso 30/09/2023.

ZARK, Charles. (dir.). Derrida politique: la déconstruction de la souveraineté. In: Cités, n° 30 (2007).