

## ***Uma Voz de Aliança Por Vir<sup>1</sup> Derrida e a Paixão do Outro/Animal***

*In memoriam* de Cristina Beckert  
e da sua luminosa paixão pela vida

«L'homme maître et possesseur de la nature»  
R. Descartes

«L'animal nous regarde, et nous sommes nus devant lui.  
Et penser commence peut-être là.»  
J. Derrida

Fernanda Bernardo  
Departamento de Filosofia,  
Comunicação e Informação, Faculdade  
de Letras da Universidade de Coimbra  
fernandabern@gmail.com

DOI 10.2478/kjps-2019-0002

- *Quem [aqui] já se viu visto por um animal?*<sup>2</sup>

Todos terão sem dúvida já visto *um animal* – animais mesmo.

Mas *quem*, aqui, alguma vez já se viu visto (nu) por *um animal*?

---

<sup>1</sup> Comunicação proferida no Colóquio *O que devemos ao futuro? Pistas para uma cidadania planetária*, que, organizado pela Sociedade de Ética Ambiental, ocorreu na Fundação C. Gulbenkian a 10 Out. 2017. Esta breve comunicação ocorreu sob a rubrica de *novos olhares sobre a ética*.

<sup>2</sup> Esta pergunta no modo do endereçamento não é uma questão (apenas) de estilo – para além da destinância do seu endereçamento, pressupõe uma crítica velada do predominante *modelo óptico* que, essencialmente predador, na ocidentalidade filosófico-cultural sacrificialista caracteriza latamente o *psiquismo humano* em termos de *saber* (*theoria, eidos, idea*) no esquecimento ou na denegação de um *olhar tocante* e responsabilizante (inerente ao *modelo ab-ocular* (*ab oculis* / Derrida)) lançado ao *primeiro vindo* que, na ordem da criação, terá precisamente sido o *vivente animal*. Em suma, no esquecimento da incondicional primazia da ética pensada em termos de *meta-ética* – ou no esquecimento da hiper-eticidade do pensamento: «Estamos habituados», diz Lévinas (in Poirié, 1987, 100), a uma filosofia onde o espírito equivale a saber, quer dizer, ao olhar que abraça as coisas, à mão que as agarra e as possui, à dominação dos seres e onde a confirmação de si é o princípio da subjectividade..»

– Quantos sabem que «o *animal*», que *cada animal*, nos olha e nos diz respeito, e que, do fundo sem fundo do seu *olhar vidente*, apela à nossa atenção e, se não à nossa estima, pelo menos ao nosso respeito, à nossa responsabilidade e à nossa humanidade de viventes originariamente enlutados (Derrida) e, como ele, destinados à morte (Heidegger)? À hiper-responsabilidade que *deveria ser* o tecido íntimo de uma humanidade sempre em demanda de si mesma – e sempre em demanda de si mesma porque, transcendendo-se a cada passo a si mesma (como Pascal e Nietzsche no-lo dizem), ciente de que o humano está sempre acima do homem (como Platão e Lévinas<sup>3</sup> também no-lo lembram), acima das possibilidades do homem?

Tanto quanto sei, no mundo da Filosofia – onde impera o esquecimento calculado de que o animal lhe diz respeito – só Jacques Derrida (1930-2004) *se viu visto, se viu visto nu*, mais precisamente, *diante de um animal*, como, para além do seu imenso bestiário filosófico<sup>4</sup>, ele mesmo no-lo confessa no seu auto-bio-thanato-hetero-gráfico *L'animal que donc je suis* (2006). Título intraduzível no seu idioma poético-significante, que manda pensar o «je suis»/«eu sou» a seguir a «je suis»/«eu sigo»... Isto é, que manda pensar o registo ontológico (ser/sou) a seguir ao ético (sigo) no seu registo de meta- ou de hiper-éticos – porque, importa dizê-lo desde já, há que saber de que se fala, de que ética se fala, nomeadamente, quando se fala aqui de ética: de ética animal e de ética ambiental. Não são elas porventura o mesmo, variando apenas o alvo do seu ponto de vista? Num registo hiper-ético, isto é, de uma ética da alteridade absoluta (*ab-solus*), o nosso registo aqui, sim.

---

3 Cf. Lévinas, 1977, 20.

4 Lembremos, nomeadamente, o's cavalo's (mais de um...) de *Éperons* (1978) e de *Glas* (1974), a lebre e o cisne de *Politiques de l'amitié* (1994), o macaco, os pássaros de Laguna Beach e as galinhas brancas de «Circonfession» (1991) e de *Psyché* (1998), a serpente de *L'écriture et la différence* (1967), de *L'animal que donc je suis* (2007) e de *Voyous* (2003), a formiga de «Fourmis» (1994) referida na abertura das diferenças sexuais, os vírus e o bicho-da-seda de *Voiles* (1988), o ouriço de *Che cos'è la poesia?* (1991), o cordeiro e o carneiro de *Donner la mort* (1999) e de *Béliers* (2003), a aranha de *La Dissémination* (1972) o's lobo's de «Fors» (1976) e de *La bête et le souverain* (2008), a gata de *L'animal que je suis* (2007), os esquilos de *La Carte Postale* (1980), a esponja de *Signéponge* (1988), e etc.

Derrida figura, exemplarmente, no contexto da ocidentalidade filosófico-cultural uma excepcionalidade absoluta no tocante à problemática dita do animal – *ele* («il») terá, de facto, sido uma tocante «“ilha”/“illa” [“île”/“ille”] de excepção» no mapa da ocidentalidade, uma vez que terá sido o único pensador, o único pensador-filósofo, a sentir-se, a pensar-se, a assumir-se e a dizer-se o «eleito secreto»<sup>5</sup> dos animais; e, por conseguinte, o único a prestar atenção à sua existência de *viventes mortais* e à pouca sorte que lhes coube em sorte (*bem como às razões da mesma*) e a encará-los como um (outro) nome da *alteridade absoluta* a *bem* respeitar – uma alteridade *ab-soluta ou secreta* que, no dizer do filósofo<sup>6</sup>, por excelência lhe dava a *bem* pensar a alteridade absoluta do vizinho, do próximo, do semelhante, do estrangeiro... Numa palavra, do outro homem ou do outro como humano. (E é o antropocentrismo afecto ao's humanismo's em questão!).

E, enquanto tal, Derrida foi o único filósofo a considerar o *vivente animal* como uma outra origem do mundo, do pensar e do co-habitar o mundo<sup>7</sup>. O único filósofo a dar a ouvir e a pensar a possibilidade de *uma voz de aliança* com «o animal» – esta expressão, «uma voz de aliança», cito-a aqui a partir de Virgílio Ferreira, que a usa na cena breve e intensa da aparição e desaparição de Mondego n'A *Aparição* (1955) – Mondego, lembrarão talvez, é o cão no qual o narrador da obra confessa ter pressentido «obscuremamente uma “pessoa”» [aspas imensas...],

<sup>5</sup> Derrida, 2006, 91.

<sup>6</sup> «L'animal est là avant moi, là près de moi, là devant moi – qui suis après lui. Et donc aussi, puisqu'il est avant moi, le voici derrière moi. Il m'entoure. [...] Il a son point de vue sur moi. Le point de vue de l'autre absolu, et rien ne m'aura jamais tant donné à penser cette altérité absolue du voisin ou du prochain que dans les moments où je me vois vu nu sous le regard d'un chat.» (*Ibid.*, p. 28).

<sup>7</sup> Para além de uma crítica do antropocentrismo e do *carno-falo-logo-centrismo*, salienta-se aqui a hiper-radicalidade e a justiça (que não é o direito) da Desconstrução relativamente à Fenomenologia, à Hermenêutica, aos Estruturalismos e à Meta-ética levinasiana – é esta hiper-radicalidade e esta justiça, bem como o conhecimento dos pressupostos teórios desta diferença, que me levaram a posicionar-me filosoficamente na Desconstrução derridiana, que, sem tribalismo nem fanatismo ou «coisas de mulheres», me ensinou a pensar «pela minha cabeça». Como se pensar a partir de x ou y, e com a obra de x ou y e a concepção de pensamento de x ou y, implicasse não pensar «pela própria cabeça» (sintagma extraordinário de *logocentrismo*, se não mesmo de *falogocentrismo!* Eis, em todo o caso, em todo o seu sombrio esplendor, uma extraordinária manifestação da soberania do «próprio» e da «propriedade» e de esquecimento da nossa proteticidade originária e estrutural)

a quem deu o nome<sup>8</sup>, Mondego, e que amou tocante e dolorosamente, como se ama a brevidade e a fragilidade da vida, de *uma* vida, e a que, por fim, amortalhou e enterrou «com ternura, para que a última voz da terra a falar-lhe fosse *uma voz de aliança*.» (p. 125). Tarda, tarda muito, esta «voz de aliança»! Mas Derrida entoou-a...

Mas o que é afinal uma «voz de aliança»? O que deve entender-se, aqui, por «uma voz de aliança»? Terá ela porventura alguma relação com a «eleição»? Com o ser-se «eleito»? O que significa, aliás, sentir-se e dizer-se um «eleito»? O que significa, neste caso concreto, ser o «eleito secreto» dos animais, e qual a relação desta «eleição» com o *idioma filosófico* de Derrida na sua condição de pensamento da *différance*, da *alteridade* ou do segredo *a-b-s-o-l-u-t-o*<sup>9</sup>?

Pois bem, como em Emmanuel Lévinas, «ser-se *eleito*» não é aqui um privilégio, mas uma responsabilidade – *uma responsabilidade incondicional e hiperbólica*. «Eleito» é, neste caso específico, aquele que, tendo, para além de uma sensibilidade especial, a memória ou tomado consciência de ter *vindo ao mundo depois dos animais*, quero dizer, *a seguir aos animais* – *L'animal que donc je suis/eu sigo ou persigo* –, e portanto num estatuto de ineliminável secundariedade, em segredo, e não sem incerteza nem pudor, se «viu visto» (e não viu apenas!), se «viu visto *nu*», mais precisamente, e se sentiu tocado, apelado e *incondicionalmente obrigado a responder* ao apelo (mudo ou gritante) do vivente animal e da sua terrível *paixão* no seio da civilização ocidental – Derrida é, neste sentido, o pensador-filósofo, o *único* pensador-filósofo, que se sentiu apelado a pensar e nos apelou a pensar e a *responder compassiva e hiper-responsavelmente* pela crueldade da sorte reservada aos animais no contexto da ocidentalidade filosófico-cultural Greco-abraâmica (judaico-cristã-islâmica).

<sup>8</sup> Lembro que o poder sobre o animal se manifesta, desde a 2<sup>a</sup> narrativa do *Génésis*, pela doação de um nome – para além de uma declaração de amor, o nome, que sobrevive ao seu portador, é sempre um signo de finitude e de mortalidade: como só Derrida sabe *bem* dizê-lo, lembrando-nos a originariedade do luto: «Celui qui reçoit un nom se sent mortel ou mourant, justement parce que le nom voudrait le sauver, l'appeler et assurer sa survivance. Être appellé, s'entendre nommer, recevoir un nom pour la première fois, c'est peut-être se savoir mortel et même se sentir mourir. Déjà mort d'être promis à la mort : mourant.» (Derrida, 2006, 39).

<sup>9</sup> Derrida, 1987, p. 53.

*Uma crueldade* que é a marca por excelência (da auto-imunidade) de uma soberania de índole onto-teológica do dito humano, que advoga a superioridade subjugante deste sobre a *vida animal*; e *um contexto* que, como o filósofo mostra, sem ser homogéneo, é todavia hegémónico e vai das (duas) narrativas do *Génesis*<sup>10</sup> e do mito helénico de Prometeu e de Epimeteu (do *Protágoras* (320c–322d) de Platão), passando pelo «zoon logon ekhon» de Aristóteles (pelo «animal racional» ou pelo «animal que tem o poder, a capacidade ou a faculdade do *logos*», à magna e insana industrialização da «produção animal» e de «carne animal» dos nossos dias ditos em mundialização: neste contexto, o *vivente animal* é mal-tratado, brutalmente sacrificado e denegado na sua humilde condição de *existente mortal* (no dizer bíblico, no entanto, primeiramente criado e primeiramente chegado ao mundo!) por um (*dito*) humano cioso do seu poder e do seu «poder de poder», mas aparentemente esquecido, quer da sua irremediável *condição de mortal*, de existente mortal, quer do extra-ordinário *im-poder da compaixão* que uma tal condição deveria suscitar nele perante igual condição de destino dos demais viventes.

Porque, se os animais não dispõem do poder do *logos* (*nem do poder da linguagem, da técnica, do luto, da morte, da cultura, e etc.: mas, pergunta-se num breve à parte: disporão porventura os humanos de um tal poder? Pode porventura atribuir-se ao homem tudo quanto se de-nega ao*

10 Lembremos que, na 1<sup>a</sup> narrativa, Deus criou o homem à sua imagem, põe-no no mundo ao mesmo tempo como homem e mulher e ordena-lhe para sujeitar/domesticar os animais. Na 2<sup>a</sup> narrativa, é o homem só, antes da mulher, *Ich* antes de *Icha*, que recebe a ordem para nomear os animais – e receber o nome é, entre outras coisas, uma declaração de mortalidade, de alguém prometido à morte. Em ambas as narrativas, Deus destina os animais, criados antes do homem, a experimentarem o poder do homem. E, àqueles que alegam ser esta uma má interpretação do *Génesis* – sem todavia dizerem qual é a correcta – pois a atenção à ressonância etimológica dos termos usados retiraria esta carga de sujeição do animal pelo homem, eu recordo, ainda em sede do *Antigo Testamento*, para além do sacrifício animal perpetrado por Abel e oferecido a Deus e do sacrifício de Noé, *Génesis* 22 e o célebre *Sacrifício de Isaac* – é bem sabido, o sacrifício do carneiro substitui o sacrifício de Isaac (e de Abraão)... É o sacrifício fundador do registo sacrificialista da civilização ocidental. E como esquecer esta mesma estrutura sacrificial metaforicizada no Novo Testamento? Kierkegaard e outros, nomeadamente Lévinas, fazem mesmo desta estrutura sacrificial a condição do *religioso*, em Kierkegaard e segundo Kierkegaard, pela «suspensão teleológica da ética», e da própria ética em Lévinas e segundo Lévinas. É, pois, difícil não advogar que a violência perpetrada contra os animais tem a sua origem remota e fundante na Bíblia e se traduz em sede filosófica, grega e moderna – o que não desobriga, obviamente, a detectar a heterogeneidade do próprio texto bíblico nem a salientar a especificidade moderna desta violência.

*animal?*), porque, dizia, se os animais não dispõem do poder do *logos*, como pretende a tradição filosófica que vai da *steresis* (privação) de Aristóteles a Lacan e Lévinas, *inclusive*, eles dispõem todavia do *im-poder de sofrer*, como tão justamente no séc. XVIII Jeremy Bentham soube lembrá-lo contra a persistente e dominante *tradição cartesiano-humanista* do *animal-máquina* e do *animal-coisa*: «Can they suffer?», perguntou Bentham. *Yes, they can!* é a única resposta possível!

Neste singular «poder sofrer» – que em boa verdade é um impoder – se aloja a maneira mais radical para pensarmos a finitude que partilhamos com os animais: a mortalidade que pertence à finitude da vida. E isto, porque, *possibilidade sem poder*, onde se consubstancia a angústia da sua vulnerabilidade e da sua mortalidade, o *pathos*, a *auto-afecção*, ou, mais precisamente, a *hetero-auto-afecção* é a in-condição (para utilizar este termo do léxico levinasiano) do vivente na sua multiplicidade e heterogeneidade! *Da vida do vivente*, insubstituível na sua unicidade e rebelde ao conceito e ao teorema! E, indissociável da *alteridade absoluta*, para Derrida ou em Derrida, a *problemática do animal* é, entre outras<sup>11</sup>, indissociável da *questão da vida* – da vida para além do vitalismo, do biologismo e do zoologismo, da vida nua, que não é no entanto a vida pura e simples (cf. *analítica existencial* de Heidegger), ou a vida no estado puro, que não passa de um pseudo-conceito, mas a vida como sensibilidade e auto-motricidade, isto é, como capacidade de ser afectada e infectada, e portanto como capacidade para, em si mesma, se relacionar *a si* mesma [e não consigo mesma!] como outra – tal é, aliás, o que designa o *si* ou o *ipse*. Tal é a definição mínima e como que principal da *ipseidade*, que, como Benveniste<sup>12</sup> lembra, associa estranhamente individuação e poder. Esta *relação sensitiva a si* constitui o traço comum à vida e ao *enigma* do vivente humano e animal – é também a partir desta relação que, *por um lado*, os limites e as diferenças entre o vivente humano e o vivente animal se instalaram, e que, *por outro lado*, se inquieta radicalmente a fronteira (supostamente linear, delimitável e oposicional) entre

---

11 Como Derrida o salienta, a questão do animal não é uma questão entre outras: é a própria questão da alteridade absoluta, do «eu», do responder, do viver, do falar, do pensar, do morrer, do estar-no-mundo-com, do estar-diante-de, do *pathos* ou da compaixão.

12 Benveniste, 1969, p. 89.

humanidade e animalidade. E isto, não, obviamente, para a diluir, mas para problematizar a pureza da sua pretensa linearidade e, *ipso facto*, da «*unidentidade*», da identidade una e indivisa, oposicional e hierárquica, que é suposto recortar.

E é precisamente a in-condição deste movimento imunitário de *hetero-auto-afecção* – que, notemo-lo, tanto assinala a *passividade* e a *vulnerabilidade do vivente*, quanto a inscrição da sua memória num registo de heteronomia dissimétrica – que, pervertida em auto-imunidade, assume no *dito humano* os contornos da soberania do *autos* ou do *ego*: isto é, os contornos de uma soberania *em mal* de soberania, como em boa verdade é toda e qualquer soberania, cujo «*mal de*» mais não faz do que tentar mascarar e compensar a sua ineliminável vulnerabilidade de mortal em termos de superioridade e de sacrificialidade, esquecendo, denegando ou mascarando a sua própria *hetero-auto-afecção* de princípio e de destino em *auto-afecção* mais ou menos automática. A brutalidade e a crueldade, a brutalidade da crueldade da *sujeição animal* por parte do homem no contexto da civilização Greco-adâmico-abraâmica, o seu direito de vida e/ou de morte sobre os viventes (animais e humanos (pela Pena de Morte, nomeadamente<sup>13)</sup>), brota precisamente da ficção, da trágica ficção, desta soberania de índole onto-teológica.

Este registo privilegiadamente *autonómico*, que redige a ocidentalidade filosófica, traduz-se e ecoa no registo *egocrático* da subjectividade (do sujeito soberano, claro), que pretende elevar-se da sua finitude e da sua condição animal, denegando-a, compensando-a e sublimando-a, outorgando-se, como algo de *próprio*, o poder do *logos* (e o *logos* como poder!) – do *logos* e da fala, do luto, da morte e da sepultura, do riso e do pudor, da técnica, da resposta, da cultura, da história, ... e etc. O *poder de-* lavra e institui a soberba do «*próprio*» do homem – de que

---

13 De notar sucintamente duas coisas: 1º) Uma primeira, que a questão da Pena de Morte não é apenas a questão da onto-teologia política da soberania, mas é também a questão do princípio de razão, da interpretação do princípio de razão em termos de calculabilidade; 2º) Uma segunda, que a *incondicionalidade*, que dita e inspira a Desconstrução derridiana, é precisamente o que a singulariza no seu repensar dos fundamentos filosóficos quer da Pena de Morte quer do abolicionismo inscrito no Direito Europeu e nos Tratados Internacionais: é por ela que a Desconstrução advoga a abolição da pena de morte de modo principal, universal, incondicional, e não apenas por ela ser cruel ou inútil ou insuficientemente exemplar.

a violência, na multi-modalidade dos seus inúmeros registo possíveis, é o modo como que próprio.

Assim sendo, combater hoje em dia este estado de coisas, indignificante para o homem e cruel para os animais, é declarar guerra àquilo a que Jacques Derrida chama a «estrutura sacrificial» da nossa civilização – é preciso (e é o Dever de todos os deveres! O Dever de todas as éticas e de todas as bioéticas atentas a pensar a sua própria eticidade e alheias a todo o moralismo de que, não sem razão, se diz que ele tem má reputação!), é, pois, preciso e é urgente declarar guerra à «guerra sacrificial», é preciso e é urgente sacrificar o sacrifício! É preciso e é urgente alargar a *responsabilidade incondicional e hiperbólica*, que deve definir e caracterizar o humano digno do nome – Derrida dá-nos, com efeito, a pensar a génesis conjunta da responsabilidade e da dita subjectividade! – à escala do vivente em geral, e não apenas à escala do vivente humano. É preciso e é urgente reduzir, se não mesmo eliminar, como seria desejável, as condições da violência e da crueldade para com os viventes animais e criar novas condições de criação, de tratamento e de abate<sup>14</sup>. É preciso e é urgente conciliar o desejo de redução do sofrimento animal com a organização industrial da criação e do abate. É preciso e é urgente que, em nome de uma responsabilidade e de uma humanidade enfim dignas do nome, de dono e senhor, à Descartes, o humano passe a respeitador, responsável e protector da vida!

Nestes termos, o combate a travar hoje em dia – um combate simultaneamente político e intelectual, teórico-filosófico, como deve sê-lo hoje em dia um *acto de denúncia crítica e de resistência* dignos do nome –, é um combate contra a violência da soberania do humano e a favor da piedade e da compaixão *pela partilha do sofrimento entre viventes* – um combate que o é, ao mesmo tempo, notemo-lo, *pela paixão do vivente animal* e *pela dignidade do próprio vivente humano*: trata-se, em boa verdade, de um combate sem idade, e talvez sem fim, contra a sujeição sacrificial da vida animal, uma vez que esta sujeição tem a idade da nossa civilização,

---

14 Como Derrida refere, o consumo de carne nunca foi uma necessidade biológica – há no consumo de carne animal, tal como na pena de morte, uma *estrutura sacrificial*, e, portanto, um fenômeno «cultural» ligado a estruturas arcaicas da nossa civilização que persistem e que há que analisar e repensar.

que institui e se institui na *sujeição sacrificial dos animais*, e ensombra inquietantemente um futuro digno – embora esta sujeição atravesse nos dias de hoje uma fase extremamente crítica, paradoxalmente em razão do desenvolvimento do conjunto dos saberes zoológicos, biológicos, etológicos e genéticos, *por um lado; por outro*, em razão do grau da *indiferença dos ditos humanos* pela *extinção* e pela *sujeição sem precedentes a que é votada a vida animal, desde o nascimento até ao abate*.

O combate a travar *pela compaixão pela vida animal* e pelo sonho de um «animal por vir que não queira mais mal ao animal» deve, por isso, ser também como que duplo:

– há, *por um lado*, que combater veementemente o *espírito sacrificialista* da civilização Greco-abraâmica na brutalidade *crescente* das suas manifestações, *denunciando* a brutalidade das violências infligidas nos nossos dias aos animais (violências industriais, mecânicas, químicas, hormonais, genéticas, experimentais, etc., para nada dizer das violências do abandono e dos maus tratos, da impiedade da matança (não criminosa) e da indiferença perante o desaparecimento acelerado de espécies) e *denunciando* a par a arrogante *inumanidade* do próprio humano – o pior dos vícios, no dizer de Voltaire: uma *inumanidade* que, notemo-lo, tanto se atesta na brutalidade da sua violação da vida animal, como na falta de compaixão por esta violação que, como Derrida<sup>15</sup> observa, não sem justiça muitos podem ser levados a comparar aos piores genocídios!

– e há concomitantemente, *por outro lado*, que *denunciar* e que *repensar*, i.e., que *desconstruir* os fundamentos e as axiomáticas (teórico-filosóficas) deste *espírito sacrificialista* amplamente implementado e actuante a todos os níveis do instituído, do sócio-cultural, ao ético, ao bioético, ao ecológico, ao político e ao jurídico – não se pode construir o novo com tecido velho! Não se pode sonhar um futuro diferente, digno para todos os viventes, com ideias e conceitos velhos! Pura e simplesmente, não se pode...

E *espírito sacrificialista* amplamente implementado e actuante a todos os níveis do instituído, dizia, como bem o atesta, *por exemplo*, o facto de, em Portugal, só no passado dia 1 de Maio os animais terem passado

---

15 Cf. Derrida, 2006, 46-47.

a ter um estatuto jurídico de «seres vivos dotados de sensibilidade» (Lei nº 8/2017, DR nº 45/2017, série I de 2017-03-03) – até então os animais eram considerados meramente coisas! Ora, a demora no reconhecimento deste estatuto de «seres sencientes» mais não revela do que a persistência da inspiração e da operatividade do espírito moderno-cartesiano do «animal-máquina» e do «animal coisa» no plano do instituído e da sociedade, revelando ao mesmo tempo como, com escandalosa falta de vergonha, a crueldade se manifesta um dos mais persistentes «próprios» do homem! Mas a história do direito e do próprio conceito de direito sempre supuseram a sujeição irrespeitosa do animal – e o próprio Freud não foi também muito optimista relativamente à erradicação da *pulsão de poder* (*Bemächtigungstrieb*) (e portanto de violência e da destruição) do homem...

[De notar num muito breve parêntese que é precisamente neste ponto que – não sem lhes declarar a sua simpatia de princípio *e não sem salientar também que o seu gesto vale incomensuravelmente mais do que aquilo que combate* – é precisamente neste ponto, dizia, que a Desconstrução derridiana se demarca criticamente dos movimentos *ecologistas tais como existem nos nossos dias*, cujas inconsequências e insuficiências teóricas salienta; tal como se demarca também do vegetarianismo (simbolicamente na sua pureza impossível – «come-se» sempre o outro, a exigência é a de «comer bem»), das Sociedades Protectoras dos Animais e da própria *Declaração Universal dos Direitos dos Animais* (DUDA – 1989 – sem força jurídica!), povoada de velharias conceptuais e cheia de ingenuidades tocantemente simpáticas, é certo, mas insustentáveis: na linha que venho desenvolvendo aqui, Derrida lembra nomeadamente que, outorgar aos animais direitos equivalentes aos dos homens, é reproduzir a máquina filosófica e jurídica, graças à qual, anos a fio, se exerceu a exploração da vida animal pela alimentação, pelo trabalho e pela experimentação. Pelo que, conferir ou reconhecer direitos aos animais – que não entram num contrato – é uma maneira sub-reptícia ou implícita de confirmar uma *tradição metafísica humanista, antropo-logo-centrada*, na qual a interpretação do *sujeito humano* terá sido a grande alavanca das violências perpetradas (sem crime!) contra os animais. Para Derrida, a mutação, lenta, laboriosa e gradual – à escala de séculos, talvez! –, das relações entre os homens e os animais não assumirá necessariamente a

forma de uma legislação – embora, em meu entender, esta tanto possa servir para ajudar a aceder a essa outra forma de responsabilidade (hiper-ética!) por vir, como vir mesmo a inspirar tal legislação para a fazer aplicar e manter. A meu ver, esta mutação passará talvez sobretudo pela *educação*, pela *informação* e pela *formação*, que, incentivando à responsabilidade hiper-ética pela vida, pelo respeito pela vida em geral e pela vida animal em particular, tornará a violência mais ou menos brutalmente infligida aos animais insuportável e odiosa à própria imagem que os homens têm de si mesmos<sup>16</sup>. O que é dizer que esta mutação, urgentemente necessária, passa pelo *ensino*, por organismos como a *Sociedade de Ética Ambiental* e as *Sociedades e as Associações Protectoras dos Animais* e, obviamente, por eventos como este onde esta responsabilidade toma a palavra e *se dá a ouvir...*]

Precipitando-me abruptamente para o fim, deixo no ar, à laia de conclusão e em jeito de envio a meditar, uma interrogação: tendo em conta que a Desconstrução é o único pensamento filosófico que ousou firmar, e nos apela a firmar, uma *aliança electiva* com o vivente animal – na ordem da criação, lembremo-lo, o *primeiro chegado* a este mundo, *diante* do qual e *pelo qual* deveríamos *incondicionalmente* responder de responsabilidade, se, como diz o próprio Lévinas, a responsabilidade ética no sentido de meta-ética deve responder diante do *primeiro vindo ou do primeiro chegado* –, como não aperceber, então, na voz desta *aliança* o apelo a uma outra ética e a uma outra política da vida portadoras da *promessa de uma outra civilização*, que não a cruelmente sacrificial

---

16 «[...] une tradition-filiation que je tiens (c'est mon hypothèse) non seulement pour dominante en philosophie et, comme philosophie, dans notre monde [...] mais plus précisément pour le discours de la domination même. Et cette domination s'exerce aussi bien dans la violence infinie, voire dans le tort sans fond que nous infligeons aux animaux, que dans les formes de protestation qui partagent au fond les axiomes, les concepts fondateurs au nom desquels s'exerce cette violence, même quand elles s'orientent vers une Déclaration des droits de l'animal ou une culture écologique ou végétarienne dont l'histoire est déjà si riche et si ancienne. Mon hypothèse, c'est donc que cette filiation commande, je veux dire qu'elle est prévalente, hégémonique dans tous les domaines dans lesquels la question de l'animal, voire l'animal lui-même se voient traités : la zoologie, l'éthologie, l'anthropologie, mais d'abord l'ontologie, la maîtrise par le savoir et par la technique (zoo-bio-génétique), mais aussi l'éthique, la politique et le droit.» (Derrida, 2006, 125).

anunciada e cinzelada pelas duas narrativas do *Génesis* e pelo «eis-me aqui» sacrificialista de Abraão?

Porque – há que ter coragem para ousar dizê-lo! –, é nada mais nada menos do que disto que *urgentemente* precisamos: a saber, *de uma outra cultura e de uma outra civilização para um outro habitar o mundo com os viventes animais. Um habitar humano e justo!* É à sua tão audaz quanto paciente, laboriosa e porventura infinita implementação que a Desconstrução derridiana apela – *quem a escutará? E quando?*

## Referências

- Bailly, Jean-Christophe, 2013, *Le parti pris des animaux*, Paris, Ch. Bourgois Éd.
- Benveniste, Émile, 1969, *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*, 1. Économie, Parenté, Société, Paris, Minuit.
- Berger, A.E., Segarra, M. (ed.), 2011, *Demenageries. Thinking (of) animals after Derrida*, Amsterdam-New York, Rodopi.
- Calarco, Matthew, 2008, *Zoographies*, New York, Columbia University Press.
- Colectivo, M.L. Mallet, 1999, *L'animal autobiographique*, Paris, Galilée.
- Colectivo, Birnbaum, Jean (dir.), 2010, *Qui sont les animaux ?*, Paris, Gallimard/folio.
- Derrida, Jacques, 1987, *La Carte Postale, de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Garnier-Flammarion.
- Derrida, J., Roudinesco, E., 2001, *De quoi demain...*, Paris, Fayard/Galilée.
- Derrida, Jacques, 2006, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée.
- Fontenay, Elisabeth de, 1998, *Le silence des bêtes*, Paris, Fayard.
- Fontenay, E., Pasquier, M.C., 2008, *Traduire le parler des bêtes*, Paris, L'Herne/Carnets.
- Fontenay, Elisabeth de, 2008, *Sans offenser le genre humain*, Paris, Albin Michel.
- Godin, Christian, 2016, *Le Grand Bestiaire de la Philosophie*, Paris, Cerf.

Plutarque (traduit par Amyot), 1992, *Trois traités pour les animaux*, Paris, P.O.L.

Poirié, F., *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*, 1987, Lyon, La Manufacture.