UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS E ECONÔMICAS FACULDADE DE DIREITO

O VIVENTE ANIMAL E O DIREITO: REFLEXÕES A PARTIR DA FILOSOFIA DE JACQUES DERRIDA

MARIANA COLARES DA SILVEIRA

Rio de Janeiro

MARIANA COLARES DA SILVEIRA

O VIVENTE ANIMAL E O DIREITO: REFLEXÕES A PARTIR DA FILOSOFIA DE JACQUES DERRIDA

Monografia de final de curso, elaborada no âmbito da graduação em Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como pré-requisito para obtenção do grau de bacharel em Direito sob a orientação do **Professor Dr.** Philippe Oliveira de Almeida.

Rio de Janeiro

CIP - Catalogação na Publicação

CS587v

Colares da Silveira, Mariana O vivente animal e o Direito: reflexões a partir da filosofia de Jacques Derrida / Mariana Colares da Silveira. -- Rio de Janeiro, 2021. 68 f.

Orientador: Philippe Oliveira de Almeida. Trabalho de conclusão de curso (graduação) -Universidade Federal do Rio de Janeiro, Faculdade Naciona de Direito, Bacharel em Direito, 2021.

1. Animais. 2. Sujeitos de Direitos. 3. Jacques Derrida. 4. Direito. 5. Justiça. I. Oliveira de Almeida, Philippe, orient. II. Título.

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os dados fornecidos pelo(a) autor(a), sob a responsabilidade de Miguel Romeu Amorim Neto - CRB-7/6283.

MARIANA COLARES DA SILVEIRA

O VIVENTE ANIMAL E O DIREITO: REFLEXÕES A PARTIR DA FILOSOFIA DE JACQUES DERRIDA

Monografia de final de curso, elaborada no âmbito da graduação em Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como pré-requisito para obtenção do grau de bacharel em Direito, sob a orientação do **Professor Dr.** Philippe Oliveira de Almeida.

Data da Aprovação:/	
Banca Examinadora:	
Philippe Oliveira de Almeida (Orientador	·)
Rafael Haddock-Lobo	
Luana Adriano Araújo	
André Coelho	

Rio de Janeiro

AGRADECIMENTOS

Antes de tudo, agradeço o amor e acolhimento dos meus pais, Luiza e Helio. Sou grata pelo estímulo a traçar meu próprio caminho e pelo apoio fundamental nos processos da vida. Agradeço à minha família: à minha tia Cristina, por ouvir minhas angústias e oferecer conselhos, à minha avó Izabel e ao meu avô Luiz, pelo carinho que alenta o coração. Agradeço sobretudo ao meu tio André (*in memoriam*), pelo amor imensurável que oferecia a absolutamente todo outro e por me acolher em seu lar quando precisei, junto aos queridos Manuela, Oscar e Nicolas.

Agradeço ao Professor Philippe Oliveira, meu orientador, por acolher tão prontamente minhas inquietações, me guiando e oferecendo ferramentas para a elaboração desta pesquisa.

Sou grata aos parceiros de vida, Mateus, Ana Luiza, Marina e Letícia. Compartilhar a vida com vocês é um presente indescritível, que se renova sempre. Em especial, agradeço à querida amiga Nina, pela leitura atenta e sugestões preciosas.

Agradeço aos amigos, professores, técnicos e funcionários da Faculdade Nacional de Direito, pelos ricos encontros que me tornam o que sou.

Por fim, me sinto impelida a homenagear os companheiros de vida que dirigiram seus olhares a mim e inspiraram este trabalho: Olivia, Dori, Fisper, Jean, Madonna, Hortênsia e Luna.

Nada nos garante que Deus desejasse realmente que o homem reinasse sobre as outras criaturas. É mais provável que o homem tenha inventado Deus para santificar o poder que usurpou da vaca e do cavalo.

Milan Kundera, A insustentável leveza do ser.

RESUMO

Este trabalho se ocupa da análise de iniciativas legislativas que pretendem atribuir a animais não humanos a natureza jurídica de sujeitos de direitos. A filosofia de Jacques Derrida foi utilizada como guia para a reflexão, considerando seu potencial de questionar a tradição. O primeiro capítulo apresenta os principais conceitos de Derrida e introduz a matriz de seu pensamento a partir da leitura da primeira parte de *Gramatologia*. O segundo capítulo se debruça sobre a desconstrução, sua relação com o Direito e justiça, conceitos que, para Derrida, não se confundem. Por fim, a construção do sujeito na cultura ocidental é articulada no terceiro capítulo, na tentativa de formular um argumento no que diz respeito à relação do marco jurídico vigente e os animais não humanos. Com isso, esta pesquisa visa contribuir com a expansão do pensamento jurídico para além dos horizontes colocados pela tradição.

Palavras chave: Animais; Sujeitos de direitos; Jacques Derrida; Direito; Justiça; Desconstrução.

ABSTRACT

This paper engages in the analysis regarding legislative initiatives that intend to attribute to non-human animals the legal nature of subjects with rights. Jacques Derrida's philosophy was used as a guide for the investigation, considering its potential to question tradition. The first chapter presents Derrida's main concepts and introduces the matrix of his thinking based on the reading of the first part of the *Grammatology*. The second chapter deals with deconstruction, its relationship with law and justice, concepts that, for Derrida, are not the same. Finally, the structuring of the subject in Western culture is articulated in the third chapter, in an attempt to formulate an argument with regard to the relationship between the current legal framework and non-human animals. Thus, this research aims to contribute to the expansion of legal thinking beyond the horizons posed by tradition.

Keywords: Animals; Subjects with rights; Jacques Derrida; Law; Justice; Deconstruction.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 TRAÇOS DE DERRIDA	12
1.1 A linguística e a metafísica da presença	
2 DIREITO, JUSTIÇA E DESCONSTRUÇÃO	26
2.1 A desconstrução e o texto2.2 Dessedimentação de fundamentos: Direito, justiça e desconstrução	
3 O VIVENTE ANIMAL E O DIREITO	43
3.1 A construção do sujeito e a oposição humano-animal: <i>carnofalogocentrismo</i>3.2 Sujeitos de direito no Direito dos sujeitos: o problema da hierarquia enraizada	
CONCLUSÃO	64
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	66

INTRODUÇÃO

Para introduzir, uma confissão. Confessaremos uma traição que estaria evidente mesmo que restasse não mencionada. Evidente e oculta, a um só tempo. Escrita com todas as letras, mas poderia alguém ler nas entrelinhas? Compreender, racionalizar, como se diz ser próprio da nossa espécie, humana?

Referimo-nos ao uso das expressões: o animal, os animais, viventes animais, animais não humanos. São formulações necessárias para a inteligibilidade deste texto, circunscrito por seus propósitos acadêmicos, mas que traem a singularidade de *cada animal*, reunindo-os num grupo homogêneo formado no limite do que se diz ser o humano. A traição é inevitável. Sem o risco de trair, não se poderia sequer pensar em fazer justiça, estaríamos apenas seguindo prescrições. Nesse sentido, diante da infinita responsabilização a que estamos submetidos, *decidimos* reconhecer, nesse espaço introdutório, a herança da cultura ocidental que não deixa de se fazer sentir na linguagem deste trabalho.

Mas o que move esta confissão? E o que move esta pesquisa? A resposta é múltipla e variante, mas certamente passa por uma profunda inquietação diante de uma violência que já beira o insuportável. "Essa violência industrial, científica, técnica, não pode ser suportada por muito mais tempo, de fato ou de direito. Será cada vez mais desacreditada. As relações entre os homens e os animais *deverão* mudar." A motivação inquietante que nos conduziu à análise do Direito em relação aos animais não humanos impeliu a mira nos fundamentos da lei dos homens, o questionamento de verdades que há pouco tempo pareciam incontestáveis.

O encontro com Derrida produz um exercício constante de revisão das próprias crenças e humildade diante do que se apresenta. Nos ajuda a perceber que não há um fim último, prescrito por um ser divino, a ser atingido na moralidade, na política ou no Direito e é essa constatação que nos responsabiliza infinitamente e nos move a *decidir*.

¹ "Esa violencia industrial, científica, técnica, no puede suportarse todavía demasiado tiempo, de hecho o de derecho. Se verá cada vez más desacreditada. Las relaciones entre los hombres y los animales *deberán* cambiar." DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. Violencias contra los animales. In: **Y mañana, qué...** Tradução de Victor Goldstein. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 75, grifo do autor.

Tendo em vista essa responsabilidade, nos preocupamos em pensar o que é *ser* humano, o que é *ser animal* e com que direito chamamos o outro, por exemplo, de animal. Para isso, no primeiro capítulo procuramos introduzir conceitos essenciais do pensamento derridiano, que subsidiam o argumento que procuramos construir. Os conceitos foram apresentados tendo como guia a leitura da primeira parte da *Gramatologia*², denominada "A escritura pré-literal", na qual, em suas próprias palavras, Derrida "desenha em traços largos uma matriz teórica"³.

Em seguida, consultamos o livro *Força de Lei*⁴, com o objetivo de apresentar o pensamento de Derrida no que diz respeito ao Direito e à justiça. Neste capítulo, a desconstrução ganha certa centralidade, por ser primordial à concepção derridiana de justiça. Trata-se de um dos conceitos mais "famosos" e difíceis do filósofo: das poucas vezes em que o definiu positiva e expressamente, Derrida afirmou que "a desconstrução é a justiça"⁵. Para melhor elaborar o esboço conceitual da desconstrução, consultamos outros textos derridianos e de comentadores, remetendo a discussão ao texto e à textualidade, inicialmente, para então abordar a desconstrução como justiça.

Por fim, no terceiro capítulo, recorremos a textos diversos de Derrida para abordar a animalidade em seu pensamento de maneira mais precisa e direcionada. Referir-se à animalidade implica referir-se também à humanidade. Nesse sentido, abordamos a maneira como a subjetividade humana se constrói na cultura ocidental, isto é, a partir da oposição ao que se chama genericamente de animal. Em seguida, com base nestas reflexões, procuramos formular o argumento desta pesquisa quanto à iniciativa de atribuir aos animais a condição de sujeitos de direitos no interior do marco jurídico vigente. Optamos por essa análise sobretudo em função da atualidade do tema. Em muitos países as instituições formulam passos no sentido de reconhecer subjetividade e direitos aos animais, inclusive no Brasil, onde tramita, por exemplo, o Projeto de Lei (PL) nº 6045/2019, ainda pendente de aprovação. O PL tem o objetivo, precisamente, de modificar a natureza jurídica dos animais no Direito brasileiro.

² DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora Perspectiva, 2013.

³ Ibidem, p. 1.

⁴ DERRIDA, Jacques. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. Tradução de Leyla Perrone-Moisés - 3ª ed. - São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

⁵ Ibidem, p. 27.

Colocaremos em questão, portanto, os pressupostos que operam na proposta, numa tentativa de praticar a vigilância e a responsabilidade que a desconstrução implica e, talvez, promover uma contribuição singela para a criação coletiva de outros mundos possíveis, para a construção de relações outras, ainda por vir.

1 TRAÇOS DE DERRIDA

O primeiro capítulo deste trabalho possui escopo introdutório, mas não há pretensão de identificá-lo como um início. Com efeito, por mais contraditório que possa parecer, é pertinente introduzir a investigação aqui proposta a partir do pensamento de Jacques Derrida no que diz respeito ao começo, somente para evidenciar *sua impossibilidade*. Tal movimento decorre de uma certa responsabilidade diante da leitura, da tentativa de fidelidade para com o autor a ser lido.

Tendo isso em consideração, se as convenções nos levam a marcar um início, deve-se começar a partir do fato de que o pensamento de Derrida põe em questão a existência de algo como uma origem, de um ponto de partida estático ao qual se poderia remeter desfazendo-se os passos tomados dentro de uma cadeia de eventos. Isso porque a ideia de origem vem acompanhada, ou se deixa contaminar, pela ideia de *presença*, isto é, a ideia de um centro, um núcleo duro singular, identificável e discernível. Algo presente a si.

Se o presente texto for tomado como um exemplo, seria acertado afirmar que o início se dá no primeiro capítulo, na introdução? E quanto aos textos que servem de suporte deste trabalho monográfico, dobrados e recortados para construir o corpo do texto que ora se lê? Como pensar o(s) lugar(es) da autoria no texto?

A filosofia derridiana oferece ferramentas para a compreensão da *origem enquanto presença* como uma ficção. Nessa perspectiva, o texto é compreendido tomando lugar em meio a uma estrutura infinita de remessas, na qual cada texto remete a inúmeros outros e assim por diante. Esse *jogo* de remessas infinitas se fundamenta na disseminação do sentido⁶. Em cada texto pousam infinitas possibilidades de interpretação e produção. Assim, o ponto de origem sempre se afasta e se bifurca, mais e mais, na medida em que se tenta apreendê-lo.

A noção de uma origem bem definida encontra-se circunscrita no que Derrida identifica como *metafísica da presença*, que consiste na maneira em que se estrutura o pensamento

⁶ A disseminação de sentido não se confunde com uma simples polissemia. Não se trata de uma multiplicidade de sentidos unitários, individualmente apreensíveis, mas de um derramamento semântico: um espalhamento interminável, incontrolável pela vontade de um sujeito.

dominante ocidental, baseado na racionalidade que não permite a contradição. A metafísica da presença se refere à tendência do pensamento ocidental de buscar verdades unas e absolutas, de buscar fundamentos ontológicos transcendentais que expliquem o mundo.

Neste ponto é cabível breve digressão elucidativa. Tradicionalmente, o pensamento metafísico orienta a filosofia, ciência e cultura ocidentais a partir de pressupostos transcendentais. Desde a Antiguidade Clássica, a metafísica se ocupava de questões relacionadas ao Ser, às causas primeiras de todas as coisas⁷, ao imutável, em oposição à mutabilidade que caracteriza o mundo físico em que vivemos. Em Platão⁸, a título de exemplo, o mundo *sensível* que experimentamos se contrapõe ao mundo *inteligível*, composto de "formas" ideais que funcionam como essência das coisas defeituosas do mundo sensível⁹. Nessa acepção, o mundo das Ideias é tido como uma *presença*, enquanto o mundo sensível reflete ausências.

Essa estrutura dual e opositiva entre presença e ausências se repete e se reproduz ao longo da história da filosofia, antes e depois de Platão, de diversas maneiras. A presença enquanto fundamento da realidade é identificada por Derrida quase como uma constante no percurso filosófico, ora sendo descrita como ideia, forma, Deus, ora como consciência, razão, etc. Por isso a locução metafísica *da presença* é utilizada para denominar toda essa tradição, que ainda

_

⁷ Os filósofos da *physis*, pré-socráticos, já se perguntavam sobre as causas primeiras, fundamentos das coisas, apesar de anteriores à metafísica propriamente dita. Teorizaram, em geral, sobre elementos fundamentais (*arché*) na natureza.

⁸ Aqui, a decisão de tomar Platão (429?–347 A.C.) como exemplo se dá, principalmente, pelo fato de que Derrida se debruça sobre textos do filósofo para expor reflexões, especialmente no que diz respeito ao Fedro, importante diálogo platônico no qual a questão da escrita é abordada, posteriormente mencionado neste trabalho. Ademais, a importância do filósofo para o pensamento ocidental sustenta o exemplo. Trata-se de pensador da Antiguidade Clássica, cidadão ateniense cujo trabalho foi determinante para a constituição da filosofia como área do pensamento. Com efeito, o verbete referente a Platão na Enciclopédia de Filosofia de Stanford assim se manifesta sobre seu papel na filosofia: "Ele não foi o primeiro pensador ou autor a que se atribuiu o título "filósofo". Mas se preocupou tanto a respeito de como a filosofia deveria ser concebida, e quais são seus escopos e ambições, e transformou de tal maneira as correntes intelectuais contra as quais lutou, que o objeto da filosofia, como é frequentemente concebido — um rigoroso e sistemático exame de tópicos éticos, políticos, metafísicos e epistemológicos — pode ser tido como invenção sua." (tradução nossa) KRAUT, Richard, Plato, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Fall 2017 Edition, 1. Available https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/plato/>.

⁹ KRAUT, Richard, **Plato**, The Stanford Encyclopedia of Philosophy , Fall 2017 Edition, p. 2. Available at: https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/plato/.

não cessou de existir¹⁰. Não é à toa que o filósofo elabora uma asserção nesse sentido já nas primeiras páginas de uma de suas mais importantes obras, a *Gramatologia*. Veja-se:

2. a história da metafísica que, apesar de todas as diferenças e não apenas de Platão a Hegel (passando até por Leibniz) mas também, fora de seus limites aparentes, dos présocráticos e Heidegger, sempre atribuiu ao *logos* a origem da verdade em geral: a história da verdade, da verdade da verdade, foi sempre, com a ressalva de uma excursão metafórica de que devemos dar conta, o rebaixamento da escritura e seu recalcamento fora da fala "plena". ¹¹

A passagem acima evidencia a necessidade de uma abordagem à discussão derridiana no que diz respeito à escritura, já que esta serve de apoio para um projeto mais amplo de desconstrução do pensamento ocidental dominante, que determina o conceito de escritura, mas também o de ciência, sujeito, justiça, etc. Com efeito, na Epígrafe da *Gramatologia*, Derrida afirma que o logocentrismo¹², isto é, a "metafísica da escritura fonética (por exemplo, do alfabeto) que em seu fundo não foi mais (...) do que o etnocentrismo mais original e mais poderoso, que hoje está em vias de se impor ao planeta (...)"¹³ comanda o conceito de escritura, a história da metafísica e o conceito de ciência.

Assim, ao longo deste capítulo, serão apresentados alguns pontos-chave do pensamento de Derrida, tendo como principal alicerce seus escritos na já mencionada *Gramatologia*. Nesta obra, publicada pela primeira vez em 1967 sob o título original "*De la grammatologie*", o autor procura evidenciar o aspecto "logocêntrico" do pensamento ocidental tradicional, convocando diversos autores para a discussão. A publicação da *Gramatologia* ocorre em período do

_

¹⁰ Segundo Jean-Michel Salanskis, professor de filosofia francês e comentador de Jacques Derrida, "a locução metafísica da presença nomeia algo que nos engloba, circunscrevendo nossos possíveis; algo como uma prisão histórica do pensamento." Com efeito, o pensamento desconstrutor — que será melhor apresentado posteriormente neste trabalho — envolve o reconhecimento de que todos estamos inseridos e determinados pela metafísica da presença. A partir desse reconhecimento, contudo, coloca-se em questão concepções que à primeira vista não pareciam questionáveis. O movimento de desconstrução no que diz respeito a pressupostos metafísicos conduz, portanto, à maleabilidade de instituições que a princípio pareciam rígidas. SALANSKIS, Jean-Michel. **Derrida**. Tradução de Carlos Dubois. São Paulo: Estação Liberdade, 2015, p. 37.

¹¹ DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora Perspectiva, 2013, p. 4.

¹² O termo logocentrismo deriva de "logos", vocábulo grego dotado de acepções variáveis ao longo da história da filosofia. Pode designar uma lei ou princípio fundamental, como no Cristianismo, em que o logos é a Palavra de Deus; uma explicação ou tese primária; ou razão, como na República, de Platão, o logos é o aspecto intelectual da alma. AUDI, R. (Ed.). The Cambridge dictionary of philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 551.

¹³ DERRIDA, 2013, op. cit., p. 3.

pensamento francês marcado pelo movimento "pós-estruturalista", na segunda metade do século XX, e consagrou-se como, talvez, a mais importante obra de Jacques Derrida.

A partir dessa leitura, pretende-se esboçar os caminhos do pensamento derridiano como forma de assentar bases para a discussão mais específica, referente à relação entre o Direito e a oposição humano-animal, com foco no contexto brasileiro.

1.1 A linguística e a metafísica da presença

Na *Gramatologia*, Jacques Derrida toma a linguística estruturalista de Ferdinand de Saussure¹⁴ como um exemplo particular para pôr em prática um projeto mais geral de desconstrução de pressupostos metafísicos. Assim, cabe colocar brevemente alguns pontos do argumento estruturalista, a partir de leituras do *Curso de Linguística Geral* de Saussure.

Note-se que o *Curso de Linguística Geral* foi o texto consultado porque também é a ele que Derrida se reporta na *Gramatologia*, possivelmente por tratar-se de obra fundadora do pensamento estruturalista, que se propagou da linguística para outras áreas das ciências humanas.

Segundo Saussure, a linguagem é heterogênea, podendo assumir diversas formas, dentre as quais está a língua. Esta, por sua vez, ocupa lugar central no campo da linguagem, constituindo-se "num sistema de signos onde, de essencial, só existe a união do sentido e da imagem acústica, e onde as duas partes do signo são igualmente psíquicas"¹⁵. Isto significa que, para o linguista, o signo é constituído de duas partes: seu significado e sua imagem acústica (significante), que consiste numa espécie de impressão psíquica do som no pensamento.

¹⁴ Ferdinand de Saussure (1857-1913) foi um linguista suíço nascido na cidade de Genebra cujos esforços tencionavam a constituição da linguística, enquanto estudo da língua, como ciência autônoma. Estudioso das línguas indo-europeias, lecionou o Curso de Linguística Geral de 1907 a 1911 na Universidade de Genebra, o que resultou em obra publicada postumamente com base em anotações de alunos.

¹⁵ SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2006, p. 23.

É importante ressaltar que o autor marca a diferença e a relação entre a língua e a fala. Na verdade, para Saussure, a língua é o que faz com que os sons vocais tenham utilidade para a comunicação. Além disso, constitui-se como objeto concreto de estudo, pelas seguintes razões:

> Os signos lingüisticos, embora sendo essencialmente psíquicos, não são abstrações; as associações, ratificadas pelo consentimento coletivo e cujo conjunto constitui a língua, são realidades que têm sua sede no cérebro. Além disso, os signos da língua são, por assim dizer, tangíveis; a escrita pode fixá-los em imagens convencionais, ao passo que, seria impossível fotografar em todos os seus pormenores os atos da fala; ¹⁶

Nessa passagem já é possível notar a manifestação de ideias que serão tema de desconstrução ao longo do trabalho de Jacques Derrida. Saussure argumenta que a tangibilidade dos signos da língua decorre da escrita¹⁷, pela concretude que esta lhes dá, fixando-os em imagens convencionais. Trata-se da ideia de secundariedade da escrita em relação à fala, ou da escrita como representação da fala, muito questionada por Derrida, o que será explorado mais adiante.

Nesse momento é importante notar que a passagem acima traz, ainda, a ideia de consentimento coletivo no que diz respeito aos significados, que por sua vez se produzem a partir de oposições. O elemento do acordo coletivo é o que o linguista denomina o arbitrário do signo. Para ele, a designação de uma certa imagem acústica a uma determinada ideia é um arbítrio da coletividade. Não há nenhum motivo especial para tal designação, nenhum motivo transcendental alheio ao sistema, nenhuma razão natural ou divina que determinou que fosse assim. Trata-se de um movimento imotivado.

Frise-se que, para Saussure, o movimento do arbitrário do signo não se dá na forma de um somatório de termos cujo significado foi arbitrariamente designado. O movimento é contrário, ou seja, a partir da totalidade do sistema de diferenças, produzem-se os significados. Em verdade, o signo, "isto é, a relação que une seus dois elementos, é também, e de igual modo, a contraparte dos outros signos da língua."18

¹⁶ Ibidem, p. 23.

¹⁷ Em alguns momentos utilizar-se-á neste trabalho o termo "escrita" e em outros "escritura". Embora alguns autores que têm Derrida como referência estabeleçam uma diferença entre as duas palavras, de maneira que "escrita" tenha um sentido mais restrito e escritura um sentido mais amplo, aqui serão utilizadas como sinônimos, a depender do texto comentado.

¹⁸ Ibidem, p. 133.

A teoria saussuriana foi precursora do movimento denominado "estruturalismo" precisamente pelo fato de teorizar um *sistema* (estrutura) de oposições e diferenciações entre os significados e significantes. Trata-se de uma espécie de ontologia negativa¹⁹. Um signo só se constitui enquanto tal na presença de todos os outros, que se opõem a ele. O signo conta com determinado valor linguístico porque outros valores foram arbitrariamente excluídos de sua abrangência. Forma-se, então, uma rede de diferenças, que produzem significação. Salanskis expõe, com um exemplo, o funcionamento dessa economia de significação:

As *unidades* do sistema são, no final das contas, *valores*: cada expressão linguística é identificada como um valor constante, que se efetua na transação linguística. Ela é apreendida a partir da diferença de efeito de sentido que traz com relação às outras expressões disponíveis da língua. Desse modo, o valor de *temer* se revela pelo que a palavra carrega em si e que a distingue das expressões quase substituíveis *recear* e *ter medo de*: se uma desaparecer, o sentido que ela recobria deverá ser repartido entre as duas outras.²⁰

A princípio, a ideia de valores de significação originados na diferença entre termos, acima exposta, parece denotar certa superação do paradigma da presença, uma vez que a significação não é tida como atômica, singular e autônoma, isto é, o significado não é concebido em Saussure como um núcleo presente a si, que existiria independentemente de um sistema previamente concebido²¹. Ao contrário, o princípio da diferença saussuriano privilegia a rede, a estrutura. Se não há estrutura não pode haver significado, o *X* depende do outro para existir.

No entanto, Saussure reproduz ideias próprias à história da filosofia ocidental, na medida em que subscreve a mesma velha hierarquização entre a fala e a escritura. Para ele, ambas são sistemas de signos que se relacionam tão somente na medida em que o segundo tem como função a representação gráfica do primeiro.

¹⁹ A referência a uma ontologia negativa diz respeito ao fato de que o valor linguístico do signo, para Saussure, *não é positivo*, mas *opositivo*. Tanto o significante quanto o significado têm valor semântico, na língua, em razão da relação diferencial com os demais significantes e significados. Essa abordagem se separa radicalmente de ontoteo-logias tradicionais que verificam fatores transcendentais anteriores ao sistema de signos.

²⁰ SALANSKIS, Jean-Michel. **Derrida**. Tradução de Carlos Dubois. São Paulo: Estação Liberdade, 2015, p. 22.
²¹ Poder-se-ia dizer que Saussure contrapõe-se ao filósofo alemão Edmund Husserl (1859-1938), considerado um dos fundadores da fenomenologia, no que se refere à noção de significado. Como nos recorda Mario Bruno, "Edmund Husserl defendia com rigor a noção de consciência pura contra o domínio intermédio da comunicação linguística, a fim de expurgar a posse do significado através dos vestígios empíricos da expressão verbal."
BRUNO, Mario. "Gramatologia e différance: a propósito dos primeiros escritos de Jacques Derrida". Idioma, Rio de Janeiro, nº23 (2003), pp. 36-39.

Nesse sentido, o crítico literário e ensaísta mineiro Silviano Santiago, em verbete referente à "gramatologia" contido na obra *Glossário de Derrida*, nos lembra que para Saussure, "a relação entre o significante fônico e o significado é uma relação natural, enquanto entre o significante gráfico e o significado é uma relação artificial"²². O significante fônico estaria, portanto, mais próximo ao verdadeiro sentido, proveniente do espírito de quem fala, portanto mais próximo ao *logos*.

Nos termos de Derrida, o significante gráfico seria um duplo significante, significante do significante, imagem da coisa, representação fácil, tentadora e perigosa, porque distancia o interpretante do "pensamento-som", da voz interior.

Neste jogo da representação, o ponto de origem torna-se inalcançável. (...) Não há mais uma origem simples. Pois o que é refletido desdobra-se *em si mesmo* e não só com adição a si de sua imagem. O reflexo, a imagem, o duplo desdobra o que ele reduplica. A origem da especulação torna-se diferença. O que se pode ver não é uno e a lei da adição da origem à sua representação, da coisa à sua imagem, é que um mais um fazem pelo menos três.²³

O trecho acima já introduz o pensamento desconstrutor. Derrida provoca uma incisão no fundamento do discurso filosófico que analisa, para expor a contradição e trabalhar com ela. Se a escritura desestabiliza o sentido, se torna nebuloso o "querer dizer", se o momento da duplicação torna a origem indiscernível, então ela nunca foi precisa, atômica, identificável.

Esta característica "desdobradora" da escritura foi a que insuflou os protestos de teóricos ao longo da história da filosofia ocidental, como Platão, Aristóteles, Rousseau e o próprio Saussure. A escritura não é digna de confiança porque representa uma dissimulação do sentido, supressão da memória viva, "esquecimento porque mediação e saída fora de si do *logos*. Sem a escritura, este permaneceria em si"²⁴.

_

²² SANTIAGO, Silviano (org.). **Glossário de Derrida**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976, p. 44.

²³ DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora Perspectiva, 2013, p. 45.

²⁴ Ibidem, p. 45.

Este é precisamente o tratamento que Platão dá à escrita no *Fedro*, diálogo de Platão já mencionado neste trabalho. No texto, a figura de Sócrates argumenta que "a inteligência humana deve exercer-se segundo o que designamos por Ideia, indo desde a multiplicidade das sensações para uma unidade cuja abstração é a verdade racional"²⁵. Este processo de alcance da verdade racional se dá através da recordação das verdades eternas do mundo das Ideias, às quais somente a alma humana tem acesso. Através da reflexão, o filósofo tem memória do que é verdadeiramente real. Nos termos do diálogo: "Conforme disse anteriormente, em virtude da essência, todas as almas humanas contemplaram a Verdade, pois, se assim não acontecesse, jamais poderiam insuflar-se no corpo humano"²⁶. Prosseguindo neste raciocínio e considerando que o humano tem acesso à memória da Verdade através da razão, Platão dá a entender que a escrita proporciona o esquecimento e impossibilita o verdadeiro conhecimento, já que por meio dela não é preciso mais pensar, mas apenas repetir o que está escrito²⁷.

É interessante perceber como o *Fedro* torna perceptível a relação entre a preterição da escritura e o desfavorecimento dos viventes ditos animais. Basta ser humano para ter conhecido a Verdade. O *logos*, enquanto próprio do homem, detém em si a capacidade de alcançar a Verdade. Uma alma que não conheceu a Verdade simplesmente não chega a viver num corpo humano: são eles, *os animais*. Talvez a perversidade da escrita, no raciocínio platônico, seja o de provocar o esquecimento e, com isso, aproximar o humano do não-humano. Rebaixamento, portanto.

Neste ponto é importante ressaltar que a escrita a que tais teóricos se referem é sempre a escrita fonética, isto é, aquela que visa "representar por um signo cada elemento da cadeia falada"²⁸. Saussure não reconhece, por exemplo, a existência de uma escritura pictográfica porque para ele haveria uma relação de representação imagética, não de significação. Assim, liga a ideia de escritura invariavelmente à fala. Para Derrida, essa limitação conceitual remete a preceitos metafísicos, tal como a oposição natureza/cultura²⁹, além de manifestar flagrante etnocentrismo.

²⁵ PLATÃO. **Fedro**. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 2000, p. 65.

²⁶ Ibidem, p. 66.

²⁷ Ibidem, p. 123.

²⁸ SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2006, p. 43.

²⁹ DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora Perspectiva, 2013, p. 40.

Ocorre que, segundo Derrida, a escritura puramente fonética não existe³⁰. A evidência mais explícita consiste no fato de que a escritura fonética é dependente de "signos"³¹ e artifícios não-fonéticos, como a pontuação e até o espaçamento, usado para demarcar as palavras. Ademais, o autor explicita que a diferença que faz surgir os fonemas na língua falada é *inaudível*. Opera como "um nexo invisível, o traço de uma relação inaparente entre dois espetáculos"³²

Tendo essas complicações em vista, Derrida se ocupa com a desconstrução do conceito vulgar de escritura, isto é, aquele determinado pela metafísica da presença, segundo a qual a escritura se resume a uma representação ou suplemento da fala. Para isso, se dedica à reformulação do conceito de escritura, a partir da ideia de experiência como *arquiescritura*, de maneira que a fala dependeria de uma escritura "originária", e não o contrário. Tal trabalho de reformulação conceitual será o objeto do próximo tópico.

1.2 Arquiescritura e (é) diferência33

Em momento anterior neste capítulo afirmou-se que, para Ferdinand de Saussure, língua e fala constituem sistemas de signos distintos. Tal separação se fundamenta no princípio da diferença, formulado pelo linguista genebrino, segundo o qual o som é apenas o elemento que dá materialidade ao significante, enquanto a *essência* do significante é "incorpórea", traduz-se

³⁰ O autor ressalta que os "signos" não-fônicos existentes na escritura fonética já são "fenômenos compactos" de uma evidência mais radical e apriorística da inexistência de escritura puramente fonética, o que se relaciona com a *différance* e com a ideia de experiência como forma de escritura, a serem melhor exploradas neste capítulo. Ibidem, p. 48.

³¹ O uso de aspas para se referir à palavra signo, nesse ponto, se justifica pelo próprio conceito saussuriano de signo. Como Derrida bem observa, a pontuação e até as próprias aspas "toleram bastante mal o conceito de signo" e, no entanto, são essenciais à escrita fonética que utilizamos. Toleram mal este conceito porque dificilmente seria possível afirmar que contam com um significado ou um significante. DERRIDA, Jacques. "A diferença." In: **Margens da filosofia**. Tradução de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991, p. 36.

³² Ibidem, p. 36.

³³ Aqui é necessário pontuar a questão da tradução. A palavra **diferência** é a tradução do neologismo derridiano "différance" para o português, utilizada pelos tradutores da edição brasileira da *Gramatologia*. Embora outras traduções tenham sido elaboradas na língua portuguesa, neste trabalho utilizar-se-á a tradução contida na *Gramatologia*, considerando que esta será a obra de referência deste capítulo. Nada obstante, a tradução "diferança" também comparecerá, por ter sido utilizada nas edições brasileiras do livro *Margens da Filosofia*. É necessário ter em conta que o termo différance conta com múltiplas matizes conceituais, que serão eventualmente mencionadas ao longo deste trabalho. Nesta oportunidade, vale mencionar que contrasta com a palavra différence, "diferença" em francês. O a é introduzido no lugar do e mas tal modificação não altera a pronúncia da palavra. É uma intervenção estritamente gráfica, portanto.

nas diferenças entre as imagens acústicas da estrutura linguística. "Sem esta redução da matéria fônica, a distinção decisiva para Saussure, entre língua e fala, não teria nenhum rigor."³⁴

Neste ponto reside uma contradição. Se o som vocal se limita a dar materialidade à língua, da mesma forma que a grafia se limita a conferir tangibilidade à fala, como é possível estabelecer qualquer hierarquia entre o significante fônico e o significante gráfico? Para Derrida, o linguista "precisou (...) destas noções inadequadas para decretar a exterioridade da escritura"³⁵ e o fez por ser herdeiro de uma tradição não-crítica, qual seja, a da metafísica logocêntrica.

Com o intuito de colocar em andamento a desconstrução da tradição que sempre reduziu a escritura, Derrida se mobiliza no sentido contrário, operando uma ampliação conceitual de modo a criar uma "arqui-síntese irredutível" a partir da escritura. Trata-se da *arqui*escritura: a constatação de uma experiência transcendental, que ocorre *no formato de escritura* e que antecede a linguagem falada e a escritura em seu sentido vulgar, criando condições para sua existência. Trata-se de uma síntese primeira e irredutível porque precede todas as coisas, no sentido de criar condições para que tudo ocorra:

É que a arquiescritura, movimento da diferência, arqui-síntese irredutível abrindo ao mesmo tempo uma única e mesma possibilidade a temporalização, a relação ao outro e a linguagem, não pode, enquanto condição de todo sistema linguístico, fazer parte do sistema linguístico ele-mesmo, ser situado como um objeto em seu campo. (O que não quer dizer que ela tenha um lugar real *alhures*, num *outro* sítio determinável).³⁶

A referência a algo como uma transcendentalidade parece fora do lugar, considerando o que foi dito a respeito da crítica derridiana à metafísica. Todavia, a desconstrução é um *percurso* que necessariamente passa pelo reconhecimento de que somente a partir daquilo que se desconstrói é possível sentir a necessidade do conceito por vir³⁷. A transcendentalidade, no que se refere à arquiescritura, é referenciada "sob rasura", marcando um momento do discurso³⁸, de

³⁴ DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora Perspectiva, 2013, p. 65.

³⁵ Ibidem, p. 55.

³⁶ Ibidem, p. 73.

³⁷ Nas palavras do filósofo: "(...) o valor de arquia transcendental deve fazer sentir sua Necessidade antes de ele mesmo se deixar rasurar. O conceito de arqui-rastro deve fazer justiça tanto a esta Necessidade quanto a esta rasura". Ibidem, p. 75

³⁸ Segundo Derrida: "Devemos então *situar*, como um simples *momento do discurso*, a redução fenomenológica e a referência de estilo husserliano a uma experiência transcendental." Ibidem, p. 75 (grifo do autor).

maneira a abalar a linguagem metafísica submetida à desconstrução para insculpir-lhe novos sentidos³⁹. Mais precisamente, é preciso criar um conceito que remeta a *arquia*, a origem, para então torná-lo aporético, impossível.

Feitas essas considerações, retome-se o conceito de arquiescritura. Para Derrida, trata-se de noção equivalente à <u>diferência</u>⁴⁰, que por sua vez é a condição constitutiva da <u>diferença</u>, já reconhecida por Saussure como pressuposto fundamental da significação, do significante, da língua em geral. "A diferência é portanto a formação da forma". Mas de que modo ocorre esse *movimento de formação* (diferência) da *forma* (diferença)?

A diferença, em si, não é tangível, não é um ente presente, monolítico, identificável. A diferência, por sua vez, é o *rastro originário*⁴² que faz surgir a diferença através do que Derrida denomina *espaçamento* e *temporização*, da seguinte maneira:

A diferança⁴³ é o que faz com que o movimento da significação não seja possível a não ser que cada elemento dito "presente", que aparece sobre a cena da presença, se relacione com outra coisa que não ele mesmo, guardando em si a marca do elemento passado e deixando-se já moldar pela marca da sua relação com o elemento futuro (...). É necessário que um intervalo o separe do que não é ele para que ele seja ele mesmo, mas esse intervalo que o constitui em presente deve, no mesmo lance, dividir o presente em si mesmo, cindindo assim, como o presente, tudo o que a partir dele se pode pensar, ou seja, todo o ente, na nossa língua metafísica, particularmente a substância e o sujeito. Esse intervalo constituindo-se, dividindo-se dinamicamente, é

³⁹ SANTIAGO, Silviano (org.). **Glossário de Derrida**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976, p. 74.

⁴⁰ Aqui vale pontuar brevemente que a diferência, para Derrida, não é um nome, um conceito, operação, etc., não é algo, mas tão somente a possibilidade de algo: "É porque não há nome para isso, nem mesmo o de essência ou de ser, nem mesmo o de "diferança", que não é um nome, que não é uma unidade nominal pura e se desloca sem cessar numa cadeia de substituições diferantes." DERRIDA, Jacques. "A diferença." In: Margens da filosofia. Tradução de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas, SP: Papirus, 1991, p. 62.

⁴¹ Idem, **Gramatologia**. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora Perspectiva, 2013. p. 77.

⁴² A alusão a uma originalidade é justificada pelo autor, também, como uma referência a linguagem transcendental utilizada sob rasura, como recurso discursivo. A contradição no uso da palavra "originário" faz parte do que Derrida quer dizer. Em seus termos: "E, no entanto, sabemos que este conceito destrói seu nome e que, se tudo começa pelo rastro acima de tudo não há rastro originário." Ibidem, p. 75

⁴³ C.f. a primeira nota dos tradutores de *Margens da Filososfia* sobre a tradução do termo "différance". Nesta obra, os tradutores optaram por utilizar o termo "diferança" - ainda que no português o efeito de inaudibilidade do "a" não se faça perceber - com objetivo de não "ceder cegamente às exigências de um texto que a nossa língua não poderia 'controlar'". Acrescente-se brevemente que, no que tange à *Gramatologia*, a tradução resultou no termo "diferência", com o objetivo de abranger outras sutilezas conceituais do termo criado por Jacques Derrida na língua francesa. Parece-nos que uma dessas sutilezas está no fato de que a diferência não pode ser descrita nem como uma operação ativa, nem como um acontecimento, passivo, o que é expresso pela terminação "*ance*" em francês. Veja-se: "A ressonância não é, de igual modo, o ato de ressoar. É necessário meditar sobre este fato de, no uso da língua francesa, a terminação em *ance* permanecer *indecisa entre o ativo e o passivo*." Idem, "A diferença." In: **Margens da filosofia**. Tradução de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991, p. 40 (grifo nosso).

aquilo a que podemos chamar *espaçamento*, devir-espaço do tempo ou devir-tempo do espaço (*temporização*). E é a esta constituição do presente, como síntese "originária" e irredutivelmente não-simples, e portanto, *stricto senso* não originária, de marcas, de rastros de retenções e protensões (...) que eu proponho que se chame aqui arqui-escrita, arqui-rastro ou diferança.⁴⁴

De acordo com o excerto, o jogo⁴⁵ da diferência opera na experiência na medida em que esta se constitui pelo acúmulo de marcas, que nunca poderiam remeter a uma presença porque *não há um momento presente a ser pensado como referente*. As marcas acumuladas são sulcos de *retenção* e *protensão*, e o que se passa "agora" está sendo cindido permanentemente. Dito de outra maneira, o que passou se manifesta no espaço, *ao mesmo tempo* em que existe uma interferência ou influência da antecipação (do que ainda não se passou). Nas palavras de Matthes, "(...) poderíamos pensar que o presente seria uma síntese entre passado e futuro na qual o passado seria uma promessa para o futuro inscrita espacialmente". ⁴⁶

É importante frisar que, na concepção derridiana, a temporalidade acima descrita não assume de maneira alguma uma estrutura linear e sucessiva, no sentido de o presente ser constituído simultaneamente pelo presente que acabou de passar e o presente que está por vir em seguida. Ao contrário, trata-se de uma temporização afinada com o conceito freudiano⁴⁷ de *nachträglich* (posterioridade)⁴⁸. Mais uma vez, Silviano Santiago nos socorre com uma elucidação do termo:

Termo [posterioridade, *nachträglich*] usado por Freud para designar uma temporalidade específica do aparelho psíquico, que *reconstitui a posteriori* o sentido de uma determinada experiência vivida, cujo significado é constituído numa releitura dos traços mnésicos. O significado desta experiência não se dá no momento do acontecimento, nem tampouco através de uma percepção consciente.⁴⁹

⁴⁴ Ibidem, p. 45 (grifo nosso).

⁴⁵ "Se há uma certa errância no traçado da diferança, ela não segue mais a linha do discurso filosófico-lógico do que a do seu reverso simétrico e solidário, o discurso empírico-lógico. *O conceito de jogo mantém-se para além dessa oposição, anuncia, às portas da filosofia e para além dela, a unidade do acaso e da necessidade num cálculo sem fim.*" Ibidem, p. 38 (grifo nosso).

⁴⁶ MATTHES, Maíra. "O espaçamento do tempo segundo Jacques Derrida". **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v.4, n°7 (2013), p. 252.

⁴⁷ Sigmund Freud (1856-1939), importante médico neurologista austríaco, fundador da psicanálise, é um dos autores com os quais Jacques Derrida dialoga. O filósofo dedicou alguns de seus textos a reflexões sobre os escritos freudianos. Aqui é cabível mencionar que o "inconsciente" idealizado por Freud é um passo significativo em direção ao abandono do privilégio da consciência.

⁴⁸ Depois, posterior, póstumo, ulterior, em alemão. Em francês, normalmente é traduzido como "*aprés coup*", segundo os tradutores de *Gramatologia* para o português. C.f. N. dos T. p. 82.

⁴⁹ SANTIAGO, Silviano (org.). **Glossário de Derrida**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976, p. 70, grifo nosso.

Nessa mesma linha, em seu ensaio, "A Diferença" contido na obra *Margens da Filosofia*, Derrida aborda o aspecto temporizador da diferência como um desvio que desnatura pelo atraso, "(...) que suspende a consumação e a satisfação do 'desejo' ou da 'vontade', realizando-o de fato de um modo que lhe anula ou modera o efeito." 51

A partir deste ponto começa a ser possível notar que a temporalidade tal como é concebida por Derrida, se conecta com a (im)possibilidade da instituição "sujeito", concebida como presença, centro, referente. Se o que se chama "sujeito", "consciência" ou "pensamento" está em permanente movimento de divisão, retenção e protensão, então talvez o dito sujeito que fala esteja muito próximo do dito sujeito que escreve a carta jogada ao mar na garrafa. É possível localizar precisamente um referente em algum deles?

Para melhor ilustrar como a impossibilidade do sujeito pode se relacionar com a escritura e toda a questão da significação é interessante mencionar a aproximação que Galvão demonstra existir na obra do poeta e crítico literário francês, Stéphane Mallarmé (1842-1898), entre o que se denomina "pensamento" e a palavra⁵². A racionalidade ocidental tradicional tem por hábito conceber o pensamento como um solilóquio psíquico, de onde a fala seria proveniente. No entanto, para Mallarmé o pensamento assume estrutura semelhante ao "absurdo imprevisível do acaso", isto é, se determina pela latência do acaso, da sorte, que "contém em si o absurdo — sua negação e afirmação simultaneamente" A palavra, por sua vez, não encerra uma concentração de sentidos determinados, mas se mantém suspensa, "como se ela estivesse ainda e eternamente se lançando, sem nunca cumprir-se como palavra completa em sentido e unicidade" Assim, o lance da palavra, o gesto pretensamente inaugural que expõe o significado, permanece eternamente suspenso, não há conclusão, fechamento. É o que ocorre no pensar, atravessado pelo acaso do que não é nem nunca foi consciente mas deixou e permanece deixando marcas. Em termos derridianos, apresentou-se apagando-se: rastro.

-

⁵⁰ DERRIDA, Jacques. "A diferença." In: **Margens da filosofia**. Tradução de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991, pp. 33-64.

⁵¹ Ibidem, p. 39.

⁵² GALVÃO, Lucas, "A questão do animal, ou o apropriar-se da questão". In: EYBEN, Piero (Org.); RODRIGUES, Fabricia Walace (Org.). **Cada vez o impossível: Derrida**. Vinhedo: Editora Horizonte, 2015, p. 295.

⁵³ Ibidem, p. 296.

⁵⁴ Ibidem, p. 296.

Com efeito, a referência ao absurdo do acaso, à imprevisibilidade absoluta, parece guardar similitude com a filosofia derridiana da diferência, que por sua vez determina sua concepção da escritura e do sujeito. A questão parece ser justamente o abandono da supremacia conferida ao *entender* lógico e consciente⁵⁵, tão caro ao homem — sobretudo o europeu ocidental — sua superioridade a partir da consciência racional.

55 Neste ponto pode ser interessante mencionar o impacto de Friedrich Nietzsche (1844-1900), filósofo alemão crítico da cultura, ciência e filosofia ocidentais contemporâneas, muito influente em meio aos filósofos pósestruturalistas franceses, inclusive Jacques Derrida. No aforismo 17 de *Além do Bem e do Mal*, entre muitos outros, é possível perceber o dissabor nietzscheano em relação ao privilégio concedido à consciência lógica, muito embora uma certa "linguagem metafísica" seja empregada: "Quanto à superstição dos lógicos, nunca me cansarei de sublinhar um pequeno fato que esses supersticiosos não admitem de bom grado - a saber, que um pensamento vem quando "ele" quer e não quando "eu" quero; de modo que é um *falseamento* da realidade efetiva dizer: o sujeito "eu" é a condição do predicado "penso". Isso pensa: mas que este "isso" seja precisamente o velho e decantado "eu" é, dito de maneira suave, apenas uma suposição, uma afirmação, e certamente não uma "certeza imediata". E mesmo com "isso pensa" já se foi longe demais; já o "isso" contém uma *interpretação* do processo, não é parte do processo mesmo.(...)" NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 21-22, grifos do autor.

2 DIREITO, JUSTIÇA E DESCONSTRUÇÃO

Nesta etapa do trabalho voltaremos nosso interesse para a forma como a desconstrução pode ocorrer em relação com o Direito, com a justiça e, de certa maneira, com a ética, como forma de subsidiar a análise da resposta do Direito brasileiro à existência dos viventes ditos animais. A leitura do texto *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade (Force de Loi. Le Fondement mystique de l'autorité)*⁵⁶, de Jacques Derrida, servirá de guia para as reflexões aqui propostas, já que centraliza alguns argumentos desenvolvidos ao longo de sua obra no que se refere à alteridade em relação ao Direito e à justiça, suas implicações e possibilidades.

Força de Lei é constituído de duas partes. A primeira é a transcrição de um colóquio proferido pelo filósofo na Cardozo Law School, num encontro intitulado Desconstrução e a possibilidade da justiça, que recebeu o título Do Direito à Justiça no livro. A segunda também foi proferida numa conferência, desta vez na Universidade da Califórnia, intitulada Nazism and the "Final Solution": Probing the Limits of Representation (Nazismo e a "Solução Final": Sondando os Limites da Representação) assumindo no livro o título Prenome de Benjamin.

Na primeira parte, Derrida procura situar a desconstrução no problema do Direito e da justiça, averiguando o papel de um pensamento dito desconstrutor na análise da regra jurídica. Em sequência, na segunda parte, o autor realiza uma leitura do texto do filósofo, crítico literário e ensaísta alemão Walter Benjamin (1892-1940), *Zur Kritik der Gewalt* (Crítica da Violência)⁵⁷, abordando a leitura do texto de Benjamin de forma a colocar em evidência a desconstrução como experiência sempre já em curso no texto benjaminiano⁵⁸.

Iniciaremos, portanto, abordando a desconstrução a partir do problema do Direito e sua relação com a justiça para então analisar os diplomas legais que se preocupam em modificar a

DERRIDA, Jacques. Força de lei: o fundamento místico da autoridade. Tradução de Leyla Perrone-Moisés
 - 3ª ed. - São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

⁵⁷ Traduzido para "Crítica da violência - crítica do poder" em BENJAMIN, Walter. **Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos**. Tradução de Celeste H.M. Ribeiro de Sousa ... I et al.1. - São Paulo: Cultrix,. 1986, p. 160-175.

⁵⁸ "3.Mas essa desconstrução não se *aplica* a tal texto. Ela nunca se aplica, aliás, a nada de exterior. Ela é, de certa forma, a operação, ou melhor, a própria experiência que esse texto, ao que me parece, faz primeiramente ele mesmo, de si mesmo, sobre si mesmo." DERRIDA, Jacques. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade.** Tradução de Leyla Perrone-Moisés - 3ª ed. - São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 72

natureza jurídica dos viventes que denominamos animais, no último capítulo do trabalho. Aqui, uma certa justificação se faz necessária. Deve-se ressaltar que Derrida não pretendia incluir a violência contra os animais como um fenômeno abrangido pela violência do Direito, que tematiza em *Força de Lei*. Para o filósofo, as manifestações do Direito em relação ao que chamamos animais são demasiado raras, não constitutivas de nossa cultura, de maneira que o "ser vivo como tal e sem mais, não é um sujeito da lei e do Direito" 59.

Nada obstante, nos valeremos ativamente da iterabilidade do discurso para contornar tal delimitação. O discurso é iterável porque pode ser citado, recortado, replicado, interpretado, traduzido etc. A iterabilidade do enunciado consiste na contaminação pela repetição, desde o momento mesmo da enunciação, independentemente das intenções de sentido do enunciador. O discurso apaga sua origem abrindo-se a tentativas de apropriações diversas.

Deste modo, o melhor é que estes desígnios apropriativos se dêem sempre de maneira vigilante e respeitosa. É o que pretendemos neste trabalho, tendo em mente que o risco da traição está sempre aí, por ser a condição mesma da possibilidade de respeito. Nesse sentido, outra passagem do texto derridiano traduz a importância da análise da "questão da animalidade" no âmbito do Direito, quando diz:

Se quisermos falar de injustiça, de violência ou de desrespeito com relação ao que chamamos, ainda tão confusamente, de animal — a questão é mais atual do que nunca (e incluo nela, portanto, a título de desconstrução, um conjunto de questões sobre o carnofalogocentrismo), é preciso reconsiderar a totalidade da axiomática metafísico-antropocêntrica que domina, no Ocidente, o pensamento do justo e do injusto. Entrevemos, desde este primeiríssimo passo, uma primeira consequência: ao desconstruir as repartições que instituem o sujeito humano (...) como medida do justo e do injusto, não se conduz necessariamente à injustiça nem ao apagamento de uma oposição entre o justo e o injusto, mas talvez, *em nome de uma exigência mais insaciável de justiça, à reinterpretação de todo o aparelho de limites nos quais uma história e uma cultura puderam confinar sua criteriologia.* 60

Com efeito, a consideração dos animais no debate sobre o justo e o injusto parece conter um certo grau de radicalidade, no sentido de implicar as raízes sobre as quais se funda a cultura ocidental, particularmente a subjetividade construída até aqui. Como afirma Derrida, o sacrifício carnívoro está inscrito na subjetividade ocidental. No entanto, não se trata de assunto

⁵⁹ Ibidem, p. 34

⁶⁰ Ibidem, p. 35-36, grifo nosso.

alheio ao Direito, não significa que o Direito ainda não esteja pronto para a discussão. Ao contrário, a "questão da animalidade" permeia inevitavelmente os ordenamentos jurídicos, que albergam o sacrifício de milhões de viventes chamados, por nós, humanos, de animais.⁶¹

Se a máquina burocrática é impulsionada a dizer algo sobre a natureza jurídica desses viventes, para deixar de classificá-los como "bens semoventes" e atribuir-lhes natureza diversa, então nos preocuparemos aqui em pensar esse movimento legislativo a partir de noções derridianas. O que ocorre quando o Direito, ao mesmo tempo em que sustenta a objetificação de animais em escala industrial, concede-lhes o status de "sujeitos de direitos despersonificados"? O que isso tem a ver com a justiça?

2.1 A desconstrução e o texto

Todo o pensamento da diferência enquanto arquiescritura, exposto no primeiro capítulo deste trabalho, demonstra o que Derrida chama de uma "estratégia geral da desconstrução" de oposições clássicas da filosofia, visto que estas necessariamente implicam uma estrutura hierárquica, como é o caso da hierarquia entre fala e escritura⁶⁴. Tal estratégia é descrita pelo filósofo como um duplo movimento: inicialmente uma *inversão* da oposição de forma a alocar o que era inferior no lugar superior e vice-versa; em seguida, a *criação* de um novo conceito, ou ainda, um quase-conceito⁶⁵, que não poderia ser compreendido segundo a lógica oposicional anterior⁶⁶, como ocorre com a arquiescritura.

⁶¹ Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE, mais de 7 milhões de animais foram abatidos no Brasil, somente no primeiro trimestre de 2020. Disponível em: "https://www.ibge.gov.br/estatisticas/economicas/agricultura-e-pecuaria/9203-pesquisas-trimestrais-do-abate-de-animais.html?=&t=resultados>"https://www.ibge.gov.br/estatisticas/economicas/agricultura-e-pecuaria/9203-pesquisas-trimestrais-do-abate-de-animais.html?">https://www.ibge.gov.br/estatisticas/economicas/agricultura-e-pecuaria/9203-pesquisas-trimestrais-do-abate-de-animais.html?

⁶² Este é o termo utilizado em diversos artigos do Código de Processo Civil de 2015, instituído pela Lei 13.105/2015.

⁶³ O vocábulo "objetificação" talvez não se adeque à problematização do sujeito proposta neste trabalho, com base na filosofia derridiana, por fazer referência à oposição sujeito-objeto. Contudo, neste momento, é empregado com o objetivo de evidenciar a *sistemática* desconsideração das singularidades dos viventes animais na organização social, cultural e econômica ocidental, especialmente no que se refere à indústria agropecuária, que sustenta o abate em escala industrial para consumo de carne, produzindo deliberadamente o apagamento das vidas por trás de "produtos" dispostos em prateleiras de supermercados.

⁶⁴ DERRIDA, Jacques. **Posições**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 47.

⁶⁵ O *conceito* é tradicionalmente entendido como uma unidade de conhecimento, a reunião de uma ideia em uma palavra ou conjunto de palavras, traduzindo uma identidade. O quase-conceito simula esse movimento sem, no entanto, completá-lo. Ameaça o fechamento mas nunca o faz pois a condição de sua existência é a impossibilidade, por mais paradoxal que possa parecer. Para citar um exemplo já desdobrado neste trabalho, vale mencionar a arquiescritura: uma escritura "*original*" que se dá somente como rastro *sem origem*.

⁶⁶ Ibidem, p. 49.

Ressalve-se, contudo, que a desconstrução não consiste simplesmente numa operação estratégica proveniente da consciência de um sujeito. Como colocam Lima e Siscar, é aí que a desconstrução se diferencia da crítica: no teor acontecimental que convive com a atividade da desconstrução⁶⁷. É que a desconstrutibilidade está sempre já aí requisitando a ação. "Como traço inscrito nas coisas, como o próprio movimento da coisa, a desconstrução tem lugar como um acontecimento aparecendo diante da atenção ainda não dirigida de um ainda não sujeito."68

Tendo isso em mente, parece propício iniciar a reflexão sobre o Direito com uma reflexão sobre o texto, afinal, o Direito se institui e se realiza como texto. Essa afirmação é mais ampla do que pode parecer num primeiro momento. Certamente podemos pensar no texto das normas jurídicas e das decisões judiciais proferidas pelas autoridades etc. mas também na inscrição das leis no espaço e nos corpos, ou seja, na produção de efeitos dessas normas, que também só podem vir a nós como um texto a ser interpretado. Diz Derrida:

> O que eu chamo de 'texto' implica todas as estruturas ditas 'reais', 'econômicas', 'históricas', socioinstitucionais, em suma, todos os referenciais possíveis. Outro modo de recordar, uma vez ainda. que não há extra-texto. Isso não quer dizer que todos os referenciais estão suspensos, negados ou encerrados num livro (...). Mas isso quer dizer que todo referencial, toda realidade tem a estrutura de um traço diferencial e só nos podemos reportar a esse real numa experiência interpretativa.⁶⁹

O texto, a escritura e a leitura, portanto, guardam profunda relação com o Direito, a justiça e a alteridade. No que diz respeito à estrutura do traço diferencial a que Derrida se refere no excerto acima, Borges explica que o traçado — digamos, da letra — retraído e convertido em rastro é o que abre o texto para a alteridade. Isso significa que, no momento em que o escritor marca o papel com a tinta, já não é possível desfazer esse passo de maneira a retomar a origem

⁶⁷ LIMA, Érica; SISCAR, Marcos. "O decálogo da desconstrução: tradução e desconstrução na obra de Jacques Derrida". Alfa Revista de Linguística, São Paulo, v.44, n.º esp. (2000), p. 101. Disponível em: https://periodicos.fclar.unesp.br/alfa/article/view/4282

⁶⁸ Ibidem, p. 106, grifo nosso.

⁶⁹ DERRIDA, Jacques. Limited Inc. Tradução de Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Papirus, 1991, p. 203; apud DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. Alteridade, Violência e Justiça: Trilhas da Desconstrução. In: . Desconstrução e Ética - ecos de Jacques Derrida. São Paulo: Loyola, 2004, p. 49.

daquela marca. O traço se retrai *imediatamente* de maneira a formar um rastro, cuja origem não se pode rastrear, mas apenas supor, interpretar.⁷⁰

O texto enquanto composição em rede de rastros, então, convida à leitura, justamente devido à abertura para o que Derrida chama de *invenção*⁷¹. Dito de outra maneira, a leitura é necessariamente inventiva porque o texto, em última análise, não possui significado intrínseco, mas uma margem de abertura à invenção que produz a legibilidade. Se pensássemos o texto sem qualquer indeterminação ou indecidibilidade, não haveria o que perceber, o que interpretar, o texto diante de nós não provocaria nada, não reclamaria leitura. Aponta Geoffrey Bennington, professor de filosofia e literatura, estudioso da obra de Jacques Derrida, em seu ensaio *Desconstrução e Ética*:

Segue-se que a leitura tem o dever de respeitar não apenas os "desejos" do texto (sua leitura mais obviamente programada de si mesmo), mas também a abertura que abre uma margem de liberdade em relação a tais desejos, e sem a qual tais desejos não poderiam sequer ser registrados ou reconhecidos.⁷²

O respeito que a leitura deve ao texto, mencionado no excerto acima, decorre de uma identificação que Bennington percebe entre a situação da leitura e a relação ética. Ambos podem ser descritos como um encontro face a face com o outro diante do qual não podemos permanecer neutros; esse encontro induz *necessariamente* a uma *resposta*. ⁷³ Somos convocados pelo outro

⁷⁰ BORGES, Gabriela Lafetá. **Jacques Derrida e a ética [manuscrito]: desconstrução como justiça**. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2016, p. 29-30.

⁷¹ Em entrevista concedida ao Núcleo de Estudos em Ética e Desconstrução (NEED), Geoffrey Bennington, filósofo estudioso da obra derridiana, elucida como a invenção tem lugar na interpretação. A interpretação, segundo a leitura de Derrida, ocorre a partir do texto enquanto rede de significantes remetendo-se uns aos outros dinamicamente. A interpretação seria a adição de novos significantes aos significantes do texto, de maneira que a invenção estaria necessariamente implicada na interpretação: "Para que se trate de uma invenção de fato relacionada ao texto, para que tais significantes tenham alguma relação com significantes do texto, e não uma simples resposta arbitrária ou subjetiva ao texto, os significantes têm de ser inventados, e eles têm de vir de algum lugar que não pode ser simplesmente o "eu". (...) Derrida desenvolve um pensamento segundo o qual a invenção, para que seja verdadeiramente inventiva, é, portanto, sempre uma invenção do outro. "O outro" aqui significa apenas "de algum outro lugar". É preciso que haja algum momento na leitura (...) que seja efetivamente a ocorrência de uma alteridade, de um *evento* da leitura, e tal evento, como evento da alteridade, não é alguma coisa que simplesmente vem da minha interioridade, que já esteja lá antes mesmo do meu encontro com o texto." BENNINGTON, Geoffrey. Entrevista com Geoffrey Bennington. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). **Desconstrução e Ética - ecos de Jacques Derrida**. São Paulo: Loyola, 2004, p. 198-99.

⁷² BENNINGTON, Geoffrey. Desconstrução e Ética. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). **Desconstrução** e Ética - ecos de Jacques Derrida. São Paulo: Loyola, 2004, p. 12-13

⁷³ Todo o léxico empregado nesta formulação é devido a Emmanuel Lévinas (1906-1995), filósofo nascido na Lituânia, imensamente influente na obra de Derrida, especialmente no que diz respeito ao pensamento da alteridade. Cabe colocar, neste momento, que Lévinas propõe o deslocamento da ética para o lugar de filosofia primeira, base de todo o agir e pensar humano, em oposição à tradição filosófica até então, que se ocupou da ontologia como fonte das discussões filosóficas.

a um ato ético, ou ainda, a uma resposta ao acontecimento imprevisível e inantecipável da chegada do outro. Este ato "é sempre *inventivo*, mas de modo algum inventivo com o interesse de expressar a liberdade "subjetiva" de um agente, mas sim como resposta e responsabilidade para com o outro (neste caso, o texto que é lido)".⁷⁴

Na leitura, convivem, de um lado o impulso de apropriação do sentido, de redução do outro (o texto, nesse caso) a uma universalidade apropriável, e de outro a impossibilidade originária de fazê-lo. Segundo a formulação de Paulo Cesar Duque-Estrada, o esforço de fazer uma lei do texto — identificar aquilo que o texto efetivamente quer dizer — convive com a Lei das leis, a Lei da diferência que, paradoxalmente, produz o sentido a partir da sua disseminação inapropriável. "Consequência: esta Lei, lei das leis, instiga e, ao mesmo tempo, interdita, pelo corte da diferença, um desejo dilacerante, em seu excesso e impossibilidade, de acesso às coisas mesmas."⁷⁵

Vale mencionar brevemente que a situação da leitura, acima descrita, é visceralmente vinculada à discussão da tradução na obra de Jacques Derrida. No texto *Torres de Babel*⁷⁶, o filósofo parte do mito bíblico da Torre de Babel como metáfora para abordar, precisamente, essa tentativa inevitável de apropriação que é, ao mesmo tempo, necessária e impossível, tanto para a leitura quanto para a tradução e para a interpretação no geral.

No mito, a humanidade pretendia construir uma torre que alcançasse o céu e nomeá-la, atribuir à torre um nome próprio, criado pelos homens. Enfurecido com tal pretensão, Deus impôs o nome Babel à torre e disseminou a confusão entre os homens, notadamente quanto ao

⁷⁴ Ibidem, p. 16-17.

⁷⁵ DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. Alteridade, Violência e Justiça: Trilhas da Desconstrução. In: _____. **Desconstrução e Ética - ecos de Jacques Derrida**. São Paulo: Loyola, 2004, p. 53.

⁷⁶ Publicado originalmente sob o título *Des Tours de Babel*. Francisco de Fátima Silva, em sua tese de doutoramento, nota um jogo de palavras e pronúncias no título do ensaio de Derrida, semelhante ao jogo do *a* inaudível no termo "différance": "Procedendo a um desvio, necessário certamente, procuro estabelecer uma analogia forçada de uma certa homofonia entre o *a* da différance e o *e* da différence com o título do ensaio em questão, no qual des tours se confunde com détour, e somente percebemos a diferença na escrita, não a ouvimos: notação puramente gráfica, apesar de aparentemente vocal. A tradução desse de(s) se silencia, se oculta, se dissimula, produz o que Derrida denomina de economia da morte. A tradução deveria compensar aquilo que se confunde homofonicamente em des tours, isto é, o détour, o desvio." O autor propõe a tradução "Às Voltas com Babel", como alternativa a "Torres de Babel". A diferença inaudível e puramente gráfica, mais uma vez, "se protege" da dominação de um outro idioma e parece colocar à mostra o resquício de intraduzibilidade em toda tradução. SILVA, Francisco de Fátima da. **Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica)**. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada) - Universidade Estadual de Campinas, 2006, p. 83-84.

idioma, espalhando-os pela terra. Segundo o autor, "essa história conta, entre outras coisas, a origem da confusão das línguas, a multiplicidade dos idiomas, a tarefa necessária e impossível da tradução, sua necessidade como impossibilidade." De acordo com a leitura derridiana do mito, Deus cria a confusão e condena a humanidade ao *esforço eterno* de traduzir:

Procurando "se fazer um nome", fundar ao mesmo tempo uma língua universal e uma genealogia única, os semitas querem colocar a razão no mundo, e essa razão pode significar simultaneamente uma violência colonial (pois eles universalizariam assim seu idioma) e uma transparência pacífica da comunidade humana. Inversamente, quando Deus lhes impõe e opõe seu nome, ele rompe a transparência racional, mas interrompe também a violência colonial ou o imperialismo linguístico. Ele os destina à tradução, ele os sujeita à lei de uma tradução necessária e impossível; por conseguinte, do seu nome próprio traduzível-intraduzível, ele libera uma razão universal (esta não será mais submetida ao império de uma nação particular), mas ele limita por isso a universalidade mesma: transparência proibida, univocidade impossível. A tradução torna-se lei, o dever e a dívida, mas dívida que não se pode mais quitar. 78

O impulso de universalização da transparência racional, que motiva a imposição de um idioma único ao mundo, possui duas dimensões, portanto: a dominação colonial e o desejo da razão tranquilizadora. Deus interrompe esse projeto e impõe a *tradução* como "razão universal". Assim, Deus proíbe a restituição do sentido e inaugura a *necessidade permanente e inevitável* de traduzir, de interpretar ou compreender o que o outro diz sempre correndo o risco de falhar, ou ainda, necessariamente falhando, pois o êxito nessa tarefa significaria um aniquilamento da alteridade. Nesse sentido, observam Lima e Siscar que nessa "*possibilidade necessária* de fracasso, renova-se o *double bind*, o vínculo duplo, possível e impossível, da relação entre as línguas, entre os textos original e traduzido, entre autor e tradutor."⁷⁹

Disso decorre que a tradução não pode ser pensada a partir de uma estrutura operacional de transferência. Não se transfere um sentido transcendental, supostamente exterior ou anterior à linguagem, da língua A para a língua B. Quando lemos o texto, traduzindo-o, é porque não podemos deixar de obedecer à lei da diferência que, ao disseminar o sentido, adiando incessantemente a apropriação unívoca, abre o texto à leitura. A desconstrução se dá nesse terreno, como "um gesto produtor de sentido, mas uma produção que tem como particularidade

⁷⁷ DERRIDA, Jacques. **Torres de Babel**. Tradução de Junia Barreto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 20-21.

⁷⁸ Ibidem, p. 25, grifo nosso.

⁷⁹ LIMA, Érica; SISCAR, Marcos. "O decálogo da desconstrução: tradução e desconstrução na obra de Jacques Derrida". **Alfa Revista de Linguística**, São Paulo, v.44, n.º esp. (2000), p. 111. Disponível em: https://periodicos.fclar.unesp.br/alfa/article/view/4282

a ativação ou aceleração do movimento conflitante no qual o próprio texto e sua leitura estão implicados."80

A desconstrução não é um movimento que aterrissa num terreno seguro, portanto. Não é uma operação ou método de raciocínio aplicado a um texto ou conceito para então se chegar a uma pretensa conclusão ou resposta totalizante. Não é à toa que já nos primeiros momentos do colóquio "Desconstrução e a possibilidade de justiça", Derrida adianta que nenhuma "resposta tranquilizadora" será oferecida. 81 Com efeito, a desconstrução não tem um fim tranquilizador, precisamente não tem um fim.

A desconstrução, tendo lugar no pensamento do Direito, é um catalisador de transformações já sempre em andamento no texto — em sentido estrito e em sentido amplo. A desconstrução almeja consequências para além dos discursos acadêmicos, não por meio "da intervenção calculada, deliberada e estrategicamente controlada, mas no sentido da intensificação máxima de uma transformação em curso, a um título que não é o do simples sintoma, nem o de uma simples causa: outras categorias seriam aqui requeridas."⁸²

2.2 Dessedimentação de fundamentos: Direito, justiça e desconstrução

Explicitamos anteriormente que a primeira parte de *Força de Lei* corresponde a um colóquio denominado "*Desconstrução e a possibilidade de justiça*". Na edição do livro, o capítulo correspondente a esta conferência intitula-se "*Do direito à justiça*". O título produz sentidos que podemos explorar nesse momento.

Partindo da locução "*Do direito à justiça*" poderíamos nos referir a um curso direcionado, um sentido de passagem orientada a um certo alvo. *Como se* o Direito pudesse levar à justiça. Ocorre que, segundo Derrida, a justiça não dá passagem. Interdita a pretensão da lei de domála para funcionar como seu simples fundamento. Não se pode jamais afirmar "sou justo" ou "isto é justo" sem trair imediatamente a justiça. Ela exige responsabilidade infinita e

_

⁸⁰ SISCAR, Marcos. Jacques Derrida: literatura, política e tradução. Campinas: Autores Associados, 2012, p. 20

⁸¹ DERRIDA, Jacques. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. Tradução de Leyla Perrone-Moisés - 3ª ed. - São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 5.

⁸² Ibidem, p. 14.

inesgotável, que se traduz num desejo insaciável, "uma exigência de justiça cuja estrutura, não fosse uma experiência da aporia, não teria nenhuma chance de ser o que ela é, a saber, apenas um *apelo* à justica."⁸³

A justiça, segundo o filósofo, assume a estrutura de uma aporia, já que exige o momento da decisão — a indecisão paralisante não pode ser justa, só a decisão faz justiça — que só pode ocorrer num contexto de indecidibilidade, sob pena de reduzir-se a uma simples conclusão ou consequência. A decisão justa, se algo como tal pudesse estar presente, não poderia consistir na simples subsunção a uma regra universal, ou não há justiça alguma. Ela leva em conta a singularidade imprevisível, de sorte que, no máximo, pode confirmar o valor de uma regra na situação específica, através de uma interpretação "reinstauradora" da regra preexistente.

Mas por que a decisão justa não pode estar presente? Mencionamos que a decisão não prescinde do indecidível, sob pena de desnaturar-se como decisão. O indecidível, no entanto, não é o mesmo que indecisão, não significa uma simples dificuldade de ter certeza sobre o caminho a ser adotado diante de uma certa gama de possibilidades, cujo acerto ou erro poderiam ser posteriormente verificados. Trata-se da "experiência daquilo que, estranho, heterogêneo à ordem do calculável e da regra, *deve* entretanto — é de *dever* que é preciso falar — entregar-se à decisão impossível, levando em conta o direito e a regra."

O indecidível parece assumir, então, a forma de precipitação para um salto sobre um terreno movediço. O salto é precipitado, adiantado, apressado e impulsivo justamente porque o acúmulo de informações ou reflexões a respeito da decisão a ser tomada, apesar de desejável e até necessário, não dissipa o espectro do indecidível na decisão "digna desse nome". Nem

⁸³ Ibidem, p. 30, grifo do autor.

⁸⁴ Ibidem, p. 52.

Poder-se-ia até mesmo colocar em questão a possibilidade da simples aplicação da regra, sem que haja uma decisão, já que decidir pelo cálculo não deixa de ser uma decisão. Essa ideia pode ser pensada a partir de Emmanuel Levinas, segundo o qual a chegada da singularidade imprevisível de outrem impõe inevitavelmente a decisão, a resposta. A relação a outrem seria pressuposto da própria existência de um "eu". Em *Força de Lei*, Derrida admite que aproxima sua filosofia da justiça daquela que Levinas desenvolve, quando afirma: "Eu seria tentado, até certo ponto, a aproximar o conceito de justiça — que tendo a distinguir, aqui, do Direito — daquele de Levinas. Eu o faria em razão daquela infinidade, justamente, ou da relação heteronômica a outrem, ao rosto de outrem, que me comanda, cuja infinidade não posso tematizar e do qual sou refém." Ibidem, p. 41-42.

mesmo a regra pode tornar seguro o salto da decisão. Mas o pulo é necessário, pois somente arriscando, decidindo, existe a *chance* da decisão justa.

A decisão, no entanto, no momento mesmo em que ocorre, reveste-se da força performativa⁸⁷ de re-instauração, re-afirmação de uma regra ou mesmo instauração de nova regra, alheia ao Direito pretérito. Assim, o gesto que aspira ao incalculável contamina-se *imediatamente* pela tentativa de redução da singularidade imprevisível, inerente a todo cálculo.

Percebe-se que a justiça, para Derrida, exige tanto o abismo do incalculável quanto o salto precipitado para o cálculo impossível, para o qual nunca podemos nos preparar suficientemente, mas *devemos* nos preparar. A justiça enseja sua própria traição, de maneira que ela não pode nunca estar *presente*. Trata-se, novamente, da estrutura do *double bind*, da impossibilidade necessária para a possibilidade. A justiça só existe na sua impossibilidade: no momento em que passa a ser possível alcançar a justiça, segundo um discurso qualquer, a redução do que é absolutamente imprevisível já está operando. No momento em que o cálculo se concretiza, a justiça se afasta, porque não pode (mas deve, e essa é a aporia) ser reduzida ao cálculo:

se há desconstrução de toda presunção à certeza determinante de uma justiça presente, ela mesma opera a partir de uma "ideia de justiça" infinita, infinita porque irredutível, irredutível porque devida ao outro, antes de qualquer contrato, porque ela é vinda, a vinda do outro como singularidade sempre outra. Invencível por qualquer ceticismo, como podemos dizer à maneira de Pascal, essa "ideia de justiça" parece indestrutível em seu caráter afirmativo, em sua exigência de dom sem troca, sem circulação, sem reconhecimento, sem círculo econômico, sem cálculo e sem regra, sem razão ou sem racionalidade teórica, no sentido da dominação reguladora. ⁸⁸

Daí porque o Direito e a justiça não se confundem. O Direito calcula, mirando na universalidade. A justiça, apesar de pedir um cálculo, pede um cálculo interminável que não pode resultar num fechamento normativo; pede um cálculo desconstruível, estruturalmente receptivo à aparição sempre inesperada de outrem. Isso significa que o Direito não é dispensável no sistema de pensamento derridiano. Na verdade, a estrutura "calculada" do Direito é o que possibilita a desconstrução e, portanto, o porvir da justiça.

-

⁸⁷ O "performativo" constitui categoria inaugurada pelo trabalho do filósofo da linguagem inglês John Langshaw Austin quanto à teoria dos atos de linguagem. Teceremos maiores considerações a respeito do conceito posteriormente, ao abordar o elemento "místico" do Direito. No entanto, neste momento é cabível colocar brevemente que, segundo Austin, os performativos são atos de linguagem que fazem algo, que produzem uma ação.

⁸⁸ Ibidem, p. 49

Para evidenciar a desconstrutibilidade do Direito, Derrida se apoia na expressão "fundamento místico da autoridade", utilizada por Michel de Montaigne e Blaise Pascal, pensadores franceses dos séculos XVI e XVII, respectivamente. Para eles, o fundamento das leis não está na sua justiça ou utilidade, mas nos "costumes" ou no "crédito" que lhes concedemos. Em última análise, num ato de fé por parte dos que obedecem às leis. ⁸⁹ O Direito, portanto, não passa de uma ficção cuja legitimidade não podemos encontrar senão numa crença. Pascal e Montaigne, no entanto, inscrevem essas considerações dentro de lógicas oposicionais, seja a oposição entre justiça humana e justiça divina, seja entre direito positivo e direito natural, recaindo num certo pessimismo derrotista por enxergarem somente demérito nos elementos "culturais" das oposições.

Deixando de lado o pessimismo dos filósofos, bem como a oposição cultura-natureza⁹⁰, na qual fundamentam suas posições, Derrida se concentra na potência que uma tal constatação pode assumir. Com efeito, se nos remetermos ao momento fundador do Direito como ele existe em determinado momento histórico, encontramos um momento de corte, uma tomada de *decisão* que não se fundamenta no Direito anterior, rompe-o. Não há regra que legitime o momento de irrupção de um novo Direito, salvando-o do risco de inaugurar uma tirania. O fundamento do discurso fundador é a sua própria força performativa, a violência instituidora de uma determinada interpretação:

Ora, a operação de fundar, inaugurar, justificar o direito, *fazer a lei*, consistiria num golpe de força, numa violência performativa e portanto interpretativa que, nela mesma, não é nem justa nem injusta (...). Nenhum discurso justificador pode, nem deve, assegurar o papel de metalinguagem com relação à performatividade da linguagem instituinte ou à sua interpretação dominante. O discurso encontra ali seu limite: nele mesmo, em seu próprio poder performativo. É o que proponho aqui chamar, deslocando um pouco e generalizando a estrutura, o *místico*. Há ali um

-

⁸⁹ Ibidem, p. 21.

⁹⁰ A oposição cultura-natureza tradicionalmente se configura de maneira que a natureza adquire a forma de presença à qual a cultura se acrescenta, permanecendo radicalmente separada da natureza. A escritura e a inexistência do extra-texto são acionadas como forma de desestabilizar essa oposição, quando Derrida diz, por exemplo, na Gramatologia: "é que no que se denomina a vida real destas existências de "carne e osso" (...) nunca houve senão a escritura; nunca houve senão suplementos, significações substitutivas que só puderam surgir numa cadeia de remessas diferenciais, o "real" só sobrevindo, só acrescentando-se ao adquirir sentido a partir de um rastro e de um apelo de suplemento etc." DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora Perspectiva, 2013, p. 194-95.

silêncio murado na estrutura violenta do ato fundador. Murado, emparedado, porque esse silêncio não é exterior à linguagem. 91

A estrutura desconstruível do Direito decorre da ausência de um fundamento estável a que possamos nos reportar (a justiça, como vimos, não pode ser um fundamento presente para o Direito), além do caráter textual de sua ocorrência. A investigação quanto à origem da regra, portanto, não desemboca em leis naturais ou divinas, mas na força performativa do discurso, que não está encerrada na sua inauguração, mas se prolonga e se transforma. A inquirição quanto ao significado de uma norma não leva a uma interpretação "correta" ou "verdadeira", mas à necessidade de *decidir*, diante da disseminação em rede de sentido a que já nos referimos. Nesse sentido, toda interpretação do Direito carrega em si alguma dimensão da violência eruptiva própria de um ato fundador. A força performativa daquela interpretação é o seu único fundamento.

É oportuno observar brevemente que a questão da força performativa, que Derrida chama também de "força interpretadora" e "um apelo à crença"⁹², guarda relação com a leitura derridiana da teoria dos atos de linguagem (*speech acts*) de J. L. Austin (1911-1960), filósofo da linguagem inglês que, em excessivo resumo, procurou analisar os enunciados para além da dicotomia verdadeiro-falso, isto é, procurou pensar a linguagem sob outra ótica que não a da simples representação da realidade. Segundo Austin, os enunciados "performativos" são aqueles que fazem algo, podendo em si mesmos constituir uma ação ou produzir uma ação como efeito.

A teorização austiniana quanto aos performativos não se encerra no exame das manifestações verbais isoladas dos enunciados, focaliza sobretudo o contexto em que o ato de linguagem ocorre, os rituais e convenções prévios que conferem sua força performativa, ou seja, sua capacidade de *ser ação ou produzir ação*. Austin trabalha com diversos exemplos, como a situação de um casamento. O "eu aceito" só funciona em toda sua força performativa de produzir ação porque convenções e regras anteriores agem por trás daquele enunciado.

-

 ⁹¹ DERRIDA, Jacques. Força de lei: o fundamento místico da autoridade. Tradução de Leyla Perrone-Moisés
 - 3ª ed. - São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 24-25, grifos do autor.

⁹² Ibidem, p. 24.

Tendo isso em mente, Joana Plaza Pinto, linguista brasileira estudiosa da obra de Derrida, destaca que o filósofo insere a iterabilidade nessa discussão para assinalar que a possibilidade de repetição de determinado ato de linguagem é o que lhe confere sua força performativa: não aquele contexto singular isoladamente, mas as infinitas possibilidades de repetição e citação daquele ato em relação diferencial. 93

Aquilo que Austin encara como um uso "feliz" do performativo ⁹⁴, isto é, o performativo no contexto adequado para a produção de efeitos coerentes com a intencionalidade do enunciador, não seria possível se, no momento mesmo da enunciação, não operassem os incontáveis rastros de usos "infelizes" do performativo, rastros da possibilidade de citação daquele ritual, de perversão da regra prévia. Esses rastros fazem parte do ritual, que não seria o que é sem o risco de um uso "falho".

Isso ocorre porque o contexto em que um ato de linguagem se dá é, em última análise, inapropriável na totalidade de seus efeitos por uma análise empírica, frustrando as pretensões austinianas de fechamento analítico. Onde começa e onde termina o ato de fala performativo? Desde que momento devemos analisar o contexto em que se deu o ato de fala e até que momento devemos analisar seus efeitos, para identificar se o uso foi feliz ou infeliz?

O contexto e os efeitos de um ato de fala não escapam ao jogo da diferência. A teoria de Austin é problemática, para Derrida, na medida em que pressupõe um contexto determinável, pretensamente real, em contraposição ao textual, externo à inteligibilidade. Para o filósofo argelino, não existem elementos que transcendam a interpretação num ato de linguagem. O contexto não escapa à textualidade e a textualidade se tece por meio do movimento da diferência, das inúmeras possibilidades de repetição e diferença, que tornam o texto inteligível.

⁹³ PINTO, Joana Plaza. "Conexões teóricas entre performatividade, corpo e identidades". **DELTA**, São Paulo, v. 23, n°1 (2007), p. 1-26. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-44502007000100001&lng=en&nrm=iso. Acesso em 07 Set. 2020.

⁹⁴ Para exemplificar o uso "feliz" de um performativo, Austin se debruça sobre a situação de um casamento: "Poderíamos ter aqui usado a fórmula da pressuposição. Poderíamos dizer que a fórmula "Aceito esta mulher..." pressupõe inúmeras coisas. Se tais coisas não ocorrem a fórmula será infeliz ou nula. Um contrato não chega a se configurar se a referência falhar ou for ambígua;" AUSTIN, John Langshaw. **Quando dizer é fazer**. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas: 1990, p. 55-56.

Derrida questiona e desarticula a ideia de que a condição para a força performativa se encerra num contexto apropriável, estático, sujeito a uma análise exaustiva, portanto. Se o performativo retira sua força da possibilidade de perversão das convenções, então é possível pensar a performatividade enquanto ruptura política, enquanto interpretação instauradora que, como afirma em *Espectros de Marx*, inaugura uma promessa que abre o aqui-e-agora a um por vir:

é o chamado ou a injunção política, o compromisso ou a promessa (o juramento se quiserem: "jurai!", "swear!"), essa performatividade originária que não se dobra às convenções preexistentes, como o fazem todos os performativos analisados pelos teóricos dos speech acts, mas cuja força de ruptura produz a instituição ou a constituição, a lei mesma, ou seja, também o sentido que parece, que deveria, que parece dever garanti-lo em retribuição. Violência da lei antes da lei e antes do sentido, violência que interrompe o todo, o desarticula, o demite, o desloca para fora de seu alojamento natural: "out of joint" por sentido productiva de seu alojamento natural: "out of joint" por sentido productiva de seu alojamento natural: "out of joint" por sentido productiva de seu alojamento natural: "out of joint" por sentido productiva de seu alojamento natural: "out of joint" por sentido productiva de seu alojamento natural: "out of joint" por sentido productiva de seu alojamento natural: "out of joint" por sentido productiva de seu alojamento natural: "out of joint" por sentido productiva de seu alojamento natural: "out of joint" por sentido productiva de seu alojamento natural: "out of joint" por sentido productiva de seu alojamento natural: "out of joint" por sentido productiva de seu alojamento natural: "out of joint" por sentido productiva de seu alojamento natural: "out of joint" para sentido productiva de seu alojamento natural: "out of joint" por sentido productiva de seu alojamento natural: "out of joint" por sentido productiva de seu alojamento natural: "out of joint" por sentido productiva de seu alojamento natural: "out of joint" por sentido productiva de seu alojamento natural: "out of joint" por sentido productiva de seu alojamento natural: "out of joint" por sentido productiva de seu alojamento natural: "out of joint" por sentido productiva de seu alojamento natural: "out of joint" por sentido productiva de seu alojamento natural: "out of joint" por sentido productiva de seu alojamento natural: "out of joint" po

Por esse motivo, afirma que a "irredutibilidade profunda da irreflexão e da inconsciência", própria do momento da decisão, pode ser atribuída à estrutura dos enunciados performativos. ⁹⁶ A decisão interpretativa promete um porvir, fundamentando-se tão somente no silêncio violento da linguagem. Não há nada que fundamente o ato fundador (decisão) senão a performatividade da linguagem, sua capacidade de produzir uma interpretação que legitimará, posteriormente, a violência fundadora. ⁹⁷

Mas de que maneira as proposições aqui apresentadas podem ser potentes? Dissertamos sobre o misticismo de qualquer fundamento seguro e presente para o Direito, bem como a performatividade de seu fundamento. Antes disso, elaboramos a estrutura aporética da justiça, decorrente da impossibilidade de sua apropriação pelo cálculo determinável. Com efeito, a desestabilização de fundamentos pode causar insegurança, mas pode também promover movimento político, inquietação diante de cálculos perversos — sempre possíveis, precisamente em razão do indecidível que a decisão pressupõe —, constante revisão dos fundamentos jurídicos, políticos e morais mais sólidos. Reconhecer a inexistência de

-

⁹⁵ DERRIDA, Jacques. Espectros de Marx. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 50.

DERRIDA, Jacques. Força de lei: o fundamento místico da autoridade. Tradução de Leyla Perrone-Moisés
 - 3ª ed. - São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 53.

⁹⁷ Ibidem, p. 86.

fundamentos fixos abre o Direito à ação, a novas considerações que permaneceriam impensáveis se os cânones prevalecessem a todo custo.

É o reconhecimento da estrutura tautológica do Direito, mencionada por Derrida no texto *Prenome de Benjamin* que evidencia a possibilidade contínua de transformação. Tautologia performática expressa na violência fundadora do Direito, que impõe violentamente o estatuto de "violento" a tudo que lhe é estranho. Sem a desconstrução sempre já ali ocorrendo, incessantemente requerendo uma justiça que *existe*, mas só existe em seu eterno porvir, o Direito fechado em si mesmo nada faria senão conservar sua própria autoridade e os interesses que a instituíram.

A justiça e o Direito se transbordam de maneira que a primeira será sempre uma "promessa infinita" que o cálculo do Direito deve sempre tentar honrar e sempre falhar, pois a promessa é "sempre insustentável, quando menos, porque exige o respeito infinito pela singularidade e a alteridade infinita do outro assim como pela igualdade contável, calculável e subjectal entre as singularidades anônimas (...)"⁹⁹.

A necessidade e a impossibilidade simultâneas de um cálculo geral, destinado ao múltiplo, que honre as singularidades de cada vivente, se desdobram numa politização "interminável", na qual os fundamentos do Direito, da moral, da ética, da política etc. devem estar abertos a constante revisão, num gesto de vigilância e responsabilidade sem fim: "para além dos territórios hoje identificáveis da jurídico-politização, (...) outras zonas devem abrir-se constantemente, que podem à primeira vista parecer zonas secundárias ou marginais." ¹⁰⁰

A questão da animalidade é considerada neste trabalho como uma zona a ser pensada no âmbito da jurídico-politização a partir do questionamento de dogmas, muito embora possa parecer pouco importante diante de outras questões urgentes. De fato, a violência contra os

⁹⁹ DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 92-93. Neste ponto o filósofo se refere não exatamente à justiça, mas à democracia por vir. Corre-se sempre o risco do erro grosseiro neste tipo de aproximação, mas os conceitos parecem ser equivalentes, ou ao menos articuláveis. A democracia por vir não será abordada na sua especificidade neste trabalho por requerer a leitura minuciosa de uma obra extensa e por considerarmos que a justiça, da forma como é abordada em Força de Lei (obra base para esta parte do texto) supre, por ora, nossos propósitos de reflexão.

⁹⁸ Ibidem, p. 78.

 ¹⁰⁰ DERRIDA, Jacques. Força de lei: o fundamento místico da autoridade. Tradução de Leyla Perrone-Moisés
 - 3ª ed. - São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 57.

viventes que chamamos animais coexiste com violências sistemáticas contra seres humanos ainda longe de superação. Deve-se ressaltar que não se tratará de comparar ou aproximar tais violências em seus efeitos de devastação; um movimento deste tipo nada faria senão promover o apagamento de singularidades a partir de um olhar totalizante. ¹⁰¹

O objetivo, aqui, é contribuir para a expansão, já em andamento, de uma zona de discussão filosófica e jurídica, colocando em questão limites e possibilidades do Direito em sua configuração atual, especialmente no Brasil. Reconhecido o elemento místico fundamental do Direito, passa a ser possível questionar os pressupostos implícitos nos movimentos mais óbvios de proteção, mirando nas raízes do discurso que institui o sujeito de direitos como hoje é compreendido. O que significa estender o estatuto de sujeitos de direitos aos animais? O fundamento desse gesto é o mesmo discurso ocidental que, em sua força performativa, institui a hegemonia dos "europeus adultos machos brancos carnívoros e capazes de sacrifícios" enquanto sujeito propriamente dito. Essa concepção de subjetividade alicerça a hierarquização própria à oposição sujeito-objeto. O movimento legislativo que ora colocamos em questão, portanto, retira alguns viventes da categoria "objeto", inserindo-os na categoria "sujeito", sem deixar de fazer ressalvas, mantendo intacta a estrutura hierárquica que tornou possível a violência sistemática contra viventes ditos animais. 103

-

Law, Michigan State University College of Law, v. 5, p. 15-32, 2009. Disponível em: https://www.animallaw.info/policy/journal-animal-law-table-contents-volume-5. Acesso em: 11 set. 2020. Neste ensaio, Angela P. Harris, jurista estadunidense contemporânea, oferece uma explicação detalhada e didática dos problemas da comparação entre violências sofridas por seres humanos e não-humanos, comum em meios de ativismo por direitos dos animais, especialmente aqueles orientados pela produção teórica de Peter Singer, inspirada no utilitarismo. Argumenta que esse tipo de comparação decorre de uma tendência, nos movimentos por direitos animais, em ignorar a centralidade do racismo e injustiças sociais nas questões referentes às relações entre humanos e não-humanos, muitas vezes reforçando a supremacia branca. Para citar o que parece ser um exemplo emblemático e recente dessa tendência no Brasil, convém relembrar o julgamento do RE 494.601/RS pelo Supremo Tribunal Federal, quando se decidiu pela constitucionalidade de uma lei estadual de proteção animal que autorizava os sacrifícios de animais em rituais de religiões de matriz africana. Parte dos movimentos de ativismo em prol da proteção animal condenaram a decisão do STF, ignorando completamente o fato de que um resultado diferente no julgamento somente contribuiria para reforçar a perseguição e violência historicamente empreendidas contra essas religiões no Brasil.

¹⁰² "Houve aliás um tempo, nem longínquo nem terminado, em que 'nós os homens 'queria dizer' nós os europeus adultos machos brancos carnívoros capazes de sacrificios'." DERRIDA, Jacques. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. Tradução de Leyla Perrone-Moisés - 3ª ed. - São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 34.

¹⁰³ Não só essa violência pressupõe a crença na hegemonia de um determinado sujeito em relação aos demais, isto é, os objetos ou os que são algo menos que sujeito. Contudo, este trabalho focaliza as implicações dessa construção subjetiva na relação com aqueles viventes que denominamos animais.

Não se trata, aqui, de uma rejeição à iniciativa legislativa ou desconsideração do seu potencial protetivo. Ao contrário, mais do que importante, é *necessário* que o Direito tematize o que chamamos simplesmente de "os animais". No entanto, a justiça como desconstrução, enquanto demanda pela responsabilização inesgotável, revela a chance de transformação do Direito em direções outras, que não a mesma velha hierarquia que originou tantas violências, voltando-se para o respeito à multiplicidade de diferenças e singularidades entre viventes, em oposição à atual crença em limites únicos que separam nitidamente o homem e o animal, instituindo "o próprio do homem", como a consciência, a razão, a capacidade de falar, o erotismo, etc.

Assim, no próximo capítulo procuraremos situar o rebaixamento da animalidade como um aspecto determinante para a maneira como o homem (fala-se, aqui, da tradição europeia) compreende sua própria existência, além de refletir sobre a movimentação do Poder Legislativo em atribuir aos animais o status de sujeitos de direitos despersonalizados à luz dessa autocompreensão.

3 O VIVENTE ANIMAL E O DIREITO

Antes de articular a questão da animalidade em relação com o Direito, nos deteremos numa tentativa de explicitação de motivos pelos quais é possível falar em "animais" da maneira como ocorre usualmente, isto é, como uma generalidade, um grupo mais ou menos homogêneo que, por alguma(s) falta(s) ou incapacidade(s), se diferencia de um outro grupo, mais evoluído por ser dotado de atributos especiais, o dos seres humanos.

Para tanto, passaremos à análise do sujeito como é tradicionalmente entendido pela filosofia ocidental, visitando brevemente René Descartes (1596–1650), matemático e filósofo francês extremamente influente na construção dos pressupostos modernos de compreensão do mundo. Descartes dedicou-se ao problema da mente e do corpo humanos preocupando-se em elaborar uma fórmula filosófica à prova de enganos. Assim, chegou ao *cogito*¹⁰⁴, conceito a ser brevemente elaborado ao longo deste capítulo.

O foco em Descartes se justifica pela centralidade do filósofo na formulação da concepção moderna do sujeito enquanto individualidade racional, pressuposto-base para os desdobramentos próprios à categoria "sujeito de direitos", dotado de responsabilidade, agência, dignidade, direitos fundamentais etc. Certamente, Descartes não foi o único a contribuir para a construção da categoria, mas sua herança se faz notar na composição de rastros que realizam o sujeito de direitos. A maneira como elaborou sua teoria evidencia como o constructo do indivíduo racional erige a superioridade hierárquica do humano, o que nos interessa neste momento, dentro dos limites dessa pesquisa.

Em seguida, retornaremos à análise de Derrida acerca da subjetividade ocidental. Se no primeiro capítulo deste trabalho procuramos observar como o filósofo parte da diferência/arquiescritura para colocar em evidência o funcionamento da desconstrução do sujeito como presença, como referente identificável, dotado de essência, consciência plena, etc., neste capítulo procuraremos situar a desconstrução do sujeito como parte do desdobramento da margem que se supõe única e abissal, entre nós, humanos, e animais, mas que é infinitamente

¹⁰⁴ Fala-se de "cogito" em referência à máxima elaborada por René Descartes, em latim: "cogito, ergo sum", usualmente traduzida para o português como "penso, logo existo".

múltipla, móvel, entre todos os viventes e não-viventes. Procuraremos, ainda, evidenciar como os predicados atribuídos ao sujeito humano constroem a oposição humano-animal de maneira a colocar humanos numa posição de nítida superioridade hierárquica.

O entrelaçamento do sujeito pleno e da oposição humano-animal não se reduz a um detalhe ou coincidência, no pensamento derridiano. A reflexão acerca da "questão animal" não constitui efeito colateral da desconstrução do sujeito. Na verdade, como procuraremos expor a seguir, a redução da animalidade constitui a essência do que se supõe ser o sujeito humano. Não é à toa que Derrida menciona, de relance ou detidamente, ao longo de toda a sua obra, a maneira como o ocidente percebe os viventes que chama simplesmente de "animais". Em entrevista concedida a Elizabeth Roudinesco, sob o título de *Violências contra os animais*, o filósofo afirma:

A "questão-da-animalidade" não é uma questão entre outras, certamente. Se a considero decisiva, como se diz, desde muito tempo, em si mesma e por seu valor estratégico, é porque, difícil e enigmática em si mesma, representa também o limite sobre o qual se suscitam e 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" etcétera. 105

Fala-se corriqueiramente *sobre* os animais, ora retirando, ora atribuindo características, qualidades, direitos, consideração moral, etc. A esse respeito, Derrida destaca, uma outra vez, o pensamento de Michel de Montaigne, que "zomba da 'imprudência humana sobre o próprio dos animais', da 'presunção' e da 'imaginação' do homem quando este pretende, por exemplo, saber o que se passa na cabeça dos animais. Sobretudo quando pretende lhes conferir ou lhes recusar algumas faculdades." ¹⁰⁶

Tal presunção humana se expressa discursivamente, por exemplo, na expressão "o animal". O artigo definido reúne cada singularidade em um só grupo uniforme, concedendo-

¹⁰⁵ "La 'cuéstion-de-la-animalidad' no es uma cuestión entre otras, por supesto. Si la considero decisiva, como se disse, desde hace mucho tempo, em sí misma y por su valor estratégico, es porque, difícil y enigmática em sí misma, representa también el limite sobre el qual se suscitan y determinan todas las otras grandes cuestiones y todos los conceptos destinados a delimitar lo 'proprio del hombre', la esencia y el provenir de la humanidad, la ética, la política, el derecho, los 'derechos del hombre', el 'crimen contra la humanidad', el 'genocidio', etcétera. DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. Violencias contra los animales. In: **Y mañana, qué...** Tradução de Victor Goldstein. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 73-74, tradução nossa.

¹⁰⁶ DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou (A seguir)**. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002, p. 19-20.

lhes, no máximo, a possibilidade de ser integrante de um gênero, animal¹⁰⁷. Ao gênero animal, opõe-se o sujeito humano, de maneira que "essa *relação opositiva*, permitiu a inteligibilidade de cada eixo, sendo que o fez justamente suprimindo a possibilidade de *ser* de *cada animal*"¹⁰⁸. No movimento oposto, Derrida coloca em evidência a singularidade animal, abrindo espaço para que se reconheça uma existência independente de qualquer identificação por parte do homem, isto é, insubordinada a qualquer designação ou nomeação humana: *alteridade absoluta*, independente da inteligibilidade humana acerca de sua existência. Nas palavras do filósofo:

"Se digo 'é um gato real' que me vê nu, é para assinalar sua insubstituível singularidade. Quando ele responde ao seu nome (seja lá o que queira dizer 'responder', e esta será, pois, nossa questão), ele não o faz como um exemplar da espécie 'gato', ainda menos de um gênero ou de um reino 'animal'. É verdade que eu o identifico como um gato ou uma gata. Porém, antes mesmo dessa identificação, ele vem a mim como este vivente insubstituível que entra um dia no meu espaço, nesse lugar onde ele pôde me encontrar, me ver, e até me ver nu. Nada poderá tirar de mim, nunca, a certeza de que se trata de uma existência rebelde a todo conceito."

A oposição entre *sujeito* humano e *gênero* animal é compreendida neste trabalho como um *artifício* composto por atos/gestos/discursos que esteiam a violência sistemática sobre a qual se fundaram a cultura ocidental e o sistemas institucionais dela decorrentes. Nesse sentido, à exemplo do que ocorre com o Direito, reconhecer a construção performática dos fundamentos da moralidade (que privilegia o sujeito humano em detrimento de outros viventes), pode potencializar o caráter transformador da ação. Na verdade, como afirma Derrida, a própria análise de inspiração desconstrutiva sinaliza uma transformação em curso ao mesmo tempo em que compõe tal transformação:

(...) o andar desconstrutor (...) é um tratamento temático, isto é, o estudo de certos "objetos", de certos "conceitos", de certos problemas filosóficos em sua genealogia histórica. No entanto, essa análise se pode chamar teórica e constativa (...), portanto, teorética de tipo constativo é acompanhada, faz um e mesmo corpo com o que você

¹⁰⁷ No que diz respeito ao campo homogêneo em que são inseridos todos os viventes não humanos, Derrida ressalta na entrevista a Roudinesco que seus textos sempre trouxeram crítica a tal proceder: "Nos últimos textos que publiquei a respeito, coloco em dúvida o nome 'Animal' em singular, como se existissem Homem e Animal, simplesmente, como se o conceito homogêneo de O animal pudesse estender-se, de maneira universal, a todas as formas de vivente não humano." "En los últimos textos que publiqué al respecto, pongo en duda el apelativo "Animal" en singular, como si existiera el Hombre y el Animal, simplemente, como si el concepto homogéneo de El animal pudiera extenderse, de manera universal, a todas las formas de lo viviente no humano." DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. Violencias contra los animales. In: Y mañana, qué... Tradução de Victor Goldstein. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 75, tradução nossa.

¹⁰⁸ CAMPOS, Luana Couto. **Margens:** *entre* o **Humano** e o **Animal**. Dissertação de Mestrado em Direito. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2018, p. 16.

¹⁰⁹ DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou (A seguir)**. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002, p. 26.

nomeou bem acertadamente uma "escritura performativa", isto é, ao analisar, por exemplo, a história do conceito de "amor" ou de "justiça" ou de "direito", eu *faço* algo, eu *faço* gestos através da escritura, gestos de escritura, que são, eles mesmos, performativos, e, então, que colocam e transformam os "conceitos" em questão. ¹¹⁰

Passaremos, então, a nos referir ao sujeito como constructo-base para a formulação da oposição binária hierárquica humano-animal.

3.1 A construção do sujeito e a oposição humano-animal: carnofalogocentrismo

Em 1988 um volume da Revista Topoi, publicação filosófica internacional, foi organizado em torno da "questão da subjetividade". O volume contou com Jean-Luc Nancy¹¹¹ como organizador convidado e tinha a proposta de reunir ensaios de diversos filósofos contemporâneos, guiados pela pergunta "Who comes after the subject?" ("Quem vem depois do sujeito?"). Derrida não escreveu um ensaio a tempo para a publicação, mas concedeu uma entrevista a Nancy, publicada posteriormente sob o título "Eating Well or the calculation of the subjetc: An Interview With Jacques Derrida" ("Comer bem ou o cálculo do sujeito: uma entrevista com Jacques Derrida"). Em 1991 os ensaios foram traduzidos para o inglês e a entrevista foi incluída na edição. Essa foi a publicação consultada para elaboração deste trabalho.

Derrida inicia a entrevista com um passo de cautela. Para ele, a pergunta temática indica uma $doxa^{112}$ que ele não pode subscrever: a concepção de que existe algo como uma ideia de sujeito compartilhada por uma tradição uniforme e que esta ideia tem sido alvo de tentativas mais ou menos homogêneas de liquidação por parte de filósofos que estariam em pleno acordo sobre o que "sujeito" quer dizer:

A pergunta "Quem vem depois do sujeito?" (dessa vez, enfatizo o "depois") dá a entender que para uma certa opinião filosófica atual, na sua configuração mais visível, algo nomeado de "sujeito" pode ser identificado, assim como seu suposto ultrapassamento poderia também ser idenficado em certos pensamentos ou discursos identificáveis. Essa "opinião" é confusa. A confusão consiste pelo menos numa mistura confusa de diversas estratégias discursivas. 113

¹¹⁰ DERRIDA, Jacques. A melancolia de Abraão. In: **Cada vez o impossível: Derrida.** EYBEN, Piero (org.); Rodrigues, Fabricia (org.). Vinhedo: Editora Horizonte, 2015, p. 14, grifos do autor.

¹¹¹ Filósofo francês nascido em 1940, conhecido pelas suas contribuições à filosofia francesa do século XX.

¹¹² Parece indicar, no texto, uma opinião ou crença comum a muitas pessoas, corriqueira.

^{113 &}quot;The question "Who comes after the subject?" (this time I e m phasize the "after") implies that for a certain philosophical opinion today, in its most visible configuration, something named "subject" can be identified, as

Para o filósofo, mais interessante do que pressupor uma intenção uniforme de "liquidação" do sujeito clássico, é pensar como o sujeito foi reinterpretado, reinscrito, deslocado e descentrado pelas estratégias mais recentes e quais as implicações desses movimentos: "o que acontece com as problemáticas que pareciam pressupor uma determinação clássica do sujeito (objetividade, seja científica ou outra — ética, legal, política), e segundo: quem ou o que "responde" à questão "quem"?"¹¹⁴. Note-se, portanto, que desconstruir o sujeito não significa pretender liquidá-lo, assim como não implica a pretensão de destruir a ideia de uma certa singularidade.

Judith Butler, filósofa contemporânea estadunidense que trata sobretudo de discussões feministas e de filosofia política, dedicou-se em diversas situações a questionar a categoria "sujeito" como principal forma de movimentação e reivindicação jurídico-política. No entanto, para a filósofa, não se deve simplesmente ignorar a existência dessa noção, mas debruçar-se sobre sua produção discursiva e efeitos:

Recusar-se a pressupor, isto é, a exigir a noção do sujeito desde o início, não é o mesmo que negar ou dispensar essa noção totalmente; ao contrário, é perguntar por seu processo de construção e pelo significado político e pelas consequências de tomar o sujeito como um requisito ou pressuposição da teoria. 115

Assim, longe de rechaçar o movimento legislativo que procura constituir animais nãohumanos como sujeitos de direito, o objetivo, aqui, é interrogar as noções em jogo de maneira a aprofundar reflexões: fazer vir à tona pressupostos pouco mencionados, tanto em debates filosóficos quanto jurídicos e políticos. Nesse sentido, interessado nas possibilidades de desvelamento de fundamentos ocultos da noção de sujeito, o que Derrida procura ressaltar, mais adiante na entrevista concedida a Nancy, é que tanto concepções clássicas do sujeito, quanto

"(...) what becomes of those problematics that seemed to presuppose a classical determination of the subject (objectivity, be it scientific or other-ethical, legal, political, etc.), and second: who or what "answers" to the question "who"? Ibidem, p. 98, tradução nossa.

_

its alleged passing might also be identified in certain identifiable thoughts or discourses. This "opinion" is confused. The confusion consists at least in a clumsy mixing up of a number of discursive strategies. DERRIDA, Jacques. "Eating Well," or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida. In: **Who comes after the subject?** Nova Iorque: Routledge, 1991, p. 96, tradução nossa.

Pagu, n. 11, 1998, p. 14. Recuperado de https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8634457>.

suas reinterpretações contemporâneas¹¹⁶ estruturam-se quase invariavelmente a partir de determinados atributos supostamente próprios ao homem e recusados ao que se chamou de animal.

O sujeito humano ganha contornos nítidos a partir da oposição ao corpo animal em discursos que, muito embora sejam diversos entre si, contam com uma invariante que os aproxima: não levaram em consideração, em suas teorias, o olhar que um animal possa lhes ter dirigido, ou ainda, decidiram não levar em conta qualquer interação ou efetivo encontro que possam ter experimentado com um vivente não humano, ao elaborar seus sistemas de pensamento¹¹⁷.

A construção da subjetividade a partir da redução de todo outro vivente a um corpo inferiorizado e incapaz encontra expressividade na obra cartesiana. Já de início é importante ressaltar que Descartes tem sido, ao longo do tempo, alvo de duras críticas em razão do que muitas vezes se denominou sua "tese monstruosa" a respeito dos animais. Ela consiste na negação de qualquer sentimento ou sensação a seres não humanos. Segundo a tese, um cão espancado não sentiria dor, por exemplo. Seus ganidos seriam decorrentes de reflexos estritamente corpóreos, resultados mecânicos de um estímulo externo, já que a sensação de dor provém do pensamento e os animais são incapazes de pensar. Essa ideia decorre do dualismo corpo-alma cartesiano, a ser melhor detalhado logo adiante.

_

¹¹⁶ Martin Heidegger (1889-1976), filósofo alemão extremamente influente na filosofia europeia contemporânea, é um dos citados por Jacques Derrida na entrevista a Jean-Luc Nancy. Heidegger se ocupou em elaborar o *Dasein* (conceito de impossível tradução, mas usualmente traduzido como ser-aí ou ser-no-mundo) como uma maneira de elaborar a existência humana e o fez a partir de comparações. A leitura mais usual no que diz respeito ao pensamento de Heidegger sobre os animais não-humanos é a de que, para o filósofo, eles seriam pobres de mundo. Sua existência se resumiria a afetos físicos e reações instintivas ou fisiológicas, limitadas ao que o mundo lhes apresenta, enquanto o *Dasein*, como exclusividade humana, permite o questionamento e a alteração do mundo, fazer o mundo. Independentemente do que significa ser pobre de mundo ou fazer o mundo, é interessante notar que subsiste o que Derrida chama de um limite único e abissal entre o humano e o animal.

¹¹⁷ DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou (A seguir)**. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002, p. 33. A edição brasileira de *O animal que logo sou (a seguir)*, consiste numa aula proferida por Jacques Derrida no terceiro colóquio dedicado à sua obra no *Centre culturel international de Cerisy-la-Salle*, em 1997. Na ocasião, o filósofo dedicou parte da sua apresentação a uma análise minuciosa de um acontecimento: ver-se visto nu pela sua gata. Referindo-se aos discursos que, quase invariavelmente, desconsideraram a possibilidade deste olhar, diz Derrida: "Pertencem manifestamente a esta categoria quase "epocal" todos aqueles (todos aqueles e não todas aquelas, pois essa diferença não é aqui insignificante) que situarei posteriormente para sustentar meu propósito, e inscrevê-los em uma mesma configuração, por exemplo, Descartes, Kant, Heidegger, Lacan e Levinas. Seus discursos são fortes e profundos, mas neles tudo se passa como se eles nunca tivessem sido vistos, sobretudo não nus, por um animal que se dirigisse a eles. Tudo se passa ao menos como se essa experiência perturbadora, supondo que ela lhes tenha ocorrido, não tivesse sido teoricamente registrada, precisamente lá onde eles faziam do animal um teorema, uma coisa vista mas que não vê."

A chamada "tese monstruosa" gera muitas controvérsias importantes e difíceis. Descartes realmente negava que animais não humanos pudessem sentir dor? Trata-se de uma pergunta de múltiplas respostas complexas, que somente tangenciaremos neste trabalho. O que nos interessará mais profundamente é a construção do *sujeito humano*, como afirmamos anteriormente, e a maneira como essa construção opera na oposição binária hierárquica a que já nos referimos.

O *cogito* cartesiano é resultado de meditações sistemáticas, pautadas na dúvida. Em *Meditações Metafísicas*, na Primeira Meditação, Descartes discorre sobre as possibilidades da dúvida. Sobre o que é possível duvidar? O filósofo conclui que os sentidos (visão, tato, etc.) são os primeiros enganadores do espírito (compreendido como razão), especialmente quanto a objetos distantes. Em seguida, Descartes coloca em dúvida a vigília: é impossível garantir indubitavelmente que se está acordado, já que os sonhos experimentados durante o sono, na maior parte das vezes, são tomados como realidade. Diante dessa situação, Descartes nota que as coisas materiais são passíveis de dúvida, mas "a aritmética, a geometria, e as outras ciências dessa natureza, que só tratam de coisas muito simples e muito gerais, sem se preocuparem muito com se elas estão na natureza ou se não estão, contêm algo de certo e indubitável" 118.

No entanto, Descartes encontra uma razão para duvidar até mesmo da matemática — note-se que trata-se de uma área do conhecimento fortemente ligada à abstração racional —, suscitando a hipótese de um Deus poderoso que crie a ilusão de que essas ciências são confiáveis: "(...) pode ocorrer que ele tenha querido que eu me engane todas as vezes que faço a adição de dois e três, ou que enumero os lados de um quadrado, ou que julgo alguma coisa ainda mais fácil, caso se possa imaginar algo mais fácil que isso"¹¹⁹.

Prosseguindo nesse raciocínio, chega à conclusão de que a única certeza que restou, durante o processo, é a de que algo pensa todas essas hipóteses, algo pensante, portanto, que pode lançar incerteza sobre todas as coisas, mas é incapaz de duvidar da própria capacidade de

-

¹¹⁸ DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 35.

¹¹⁹ Ibidem, p. 36.

duvidar. Assim, Descartes chega ao *cogito* como verdade indubitável da existência humana. Diz o filósofo na Segunda Meditação:

Um outro [atributo do espírito] é pensar; e noto aqui que o pensamento é um atributo que me pertence. Só ele não pode ser desprendido de mim. *Eu sou, eu existo*: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, durante o tempo em que penso; pois talvez pudesse ocorrer, se eu cessasse de pensar, que cessasse ao mesmo tempo de ser ou de existir. Não admito agora nada que não seja necessariamente verdadeiro: não sou, então precisamente falando, senão uma coisa que pensa, ou seja, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cujo significado era-me anteriormente desconhecido. 120

A essência humana está no pensamento, que nada mais é do que o próprio espírito (ou alma) do homem. Essa constatação leva o matemático a afirmar que espírito e corpo são coisas radicalmente distintas, já que o espírito, por meio do exercício da dúvida, pode não ter um corpo, mas não é nada sem pensamento. Descartes traça, assim, um caminho do privilégio da razão: privilégio da metafísica sobre a física.

É interessante notar que o filósofo francês especula até mesmo a respeito do ponto de ligação entre corpo e alma. No texto As *Paixões da Alma*, afirma que há uma glândula no interior do cérebro que parece ter a função de unificar as percepções duais que provém dos órgãos de sentidos duplos — tais como olhos, ouvidos e mãos — de maneira a possibilitar que o espírito exerça sua influência sobre o corpo, necessariamente partindo desta glândula. Assim, para ele, "não há qualquer outro local no corpo onde possam assim unir-se, senão depois de reunidas nessa glândula" Ainda referindo-se à matéria, ou, mais especificamente, ao corpo, na Quinta Parte do *Discurso do Método*, Descartes conjectura sobre um corpo sem espírito, que poderia ter existido antes que Deus criasse a alma racional, ligando-a ao corpo humano:

(...) examinando as funções que por essa razão podiam existir nesse corpo, encontrava exatamente todas as que podem existir em nós sem que pensemos nisso, e sem que, por conseguinte, nossa alma, isto é, essa parte distinta do corpo cuja natureza, como já dissemos, é apenas pensar, para isso contribua, e funções que são todas as mesmas, daí podermos dizer que os animais sem razão a nós se assemelham sem que por isso encontrasse qualquer uma das que, dependentes do pensamento, são as únicas que nos pertencem enquanto homens, ao passo que as encontrava depois, ao supor que Deus criara uma alma racional e a unira a esse corpo de um certo modo que eu descrevia. 122

¹²⁰ Ibidem, p. 46, grifo do autor.

¹²¹ DESCARTES, René. **As Paixões da Alma**. Tradução de J. Guinsburg & B. Prado Jr., Os Pensadores, 2ª ed. São Paulo: Abril, 1979, p. 229.

¹²² DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Traduação de Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996, pp. 52-53.

Ainda nessa parte do *Discurso*, Descartes afirma que animais tem alma, mas de uma natureza completamente diferente da alma humana, que é radicalmente racional: *sua natureza* é o pensar. A "alma animal", por conseguinte, tem natureza diversa, que não o pensamento. Institui-se aí o limite abissal que se traduz numa deficiência. A razão humana resulta numa série de predicados e habilidades inacessíveis a qualquer "animal sem razão". Neste ponto é interessante notar que, mais adiante no *Discurso*, o filósofo correlaciona a posse da razão com a possibilidade da fala e da elaboração de enunciados, como forma de comprovar o argumento de que os animais não humanos não possuem razão.

Afirma que o homem se diferencia de máquinas (autômatos) e de animais precisamente na sua capacidade de exprimir pensamentos, seja qual for o estímulo recebido. A razão humana não esgota suas possibilidades, ela "é um instrumento universal, que pode servir em todas as circunstâncias"¹²³. A incapacidade dos animais de falar ou usar sinais, por outro lado, comprova que não podem ter nenhum resquício de razão. Assim como as máquinas construídas por humanos, um animal só pode manifestar um número limitado de ações específicas, correspondentes a um determinado arranjo de órgãos e processos corpóreos. Na passagem abaixo é possível notar a resposta como traço distintivo do homem:

E detivera-me particularmente neste ponto mostrando que, se houvesse máquinas assim que tivessem os órgãos e o aspecto de um macaco ou de qualquer outro animal sem razão, não teríamos nenhum meio de reconhecer que elas não seriam, em tudo, da mesma natureza desses animais; ao passo que, se houvesse algumas que se assemelhassem a nossos corpos e imitassem as nossas ações tanto quanto moralmente é possível, teríamos sempre dois meios muito certos para reconhecer que, mesmo assim, não seriam homens verdadeiros. O primeiro é que nunca poderiam servir-se de palavras nem de outros sinais, combinando-os como fazemos para declarar aos outros nossos pensamentos. Pois pode se conceber que uma máquina seja feita de tal modo que profira palavras, e até profira algumas a propósito das ações corporais que causem alguma mudança em seus órgãos, como por exemplo ela perguntar o que lhe queremos dizer se lhe tocarmos em algum lugar, se em outro, gritar que a machucamos, e outras coisas semelhantes, mas não é possível conceber que as combine de outro modo para responder ao sentido de tudo quanto dissermos em sua presença, como os homens mais embrutecidos podem fazer.¹²⁴

Em suma, Descartes parece traçar a distinção da seguinte maneira: seres humanos podem responder ilimitadamente através do dom da razão, enquanto máquinas e animais, por

¹²³ Ibidem, p. 64.

¹²⁴ Ibidem, p. 63, grifos nossos.

carecerem da faculdade do pensamento, podem apenas reagir limitadamente, de acordo com seu restrito acervo de terminações nervosas e órgãos. Por isso, a diferença entre um gorila, por exemplo, e uma máquina construída com o intuito de imitar um gorila, seria imperceptível se o autômato fosse bem elaborado. Enquanto uma máquina, por mais perfeita que fosse, nunca poderia imitar com perfeição a *resposta* propriamente humana.

Note-se, brevemente, que isso não significa necessariamente que Descartes acredite que animais não possam sentir dor ou que não experimentem sensações. Esse é um ponto nebuloso. Se por um lado o filósofo entende que sensações são um aspecto do pensamento, e que este seria exclusividade humana, por outro lado, reconhece a existência de alma nos animais, mas de natureza totalmente distinta da humana¹²⁵.

Algumas passagens de cartas escritas por René Descartes contribuem para a consolidação da já mencionada tese monstruosa, tal como a carta de 30 de julho de 1640, direcionada a Mersenne, citada por Juliana Fausto em *A cosmopolítica dos animais*:

Sobre as Bestas brutas, nós estamos de tal modo acostumados a nos persuadir de que elas sentem assim como nós, que é difícil nos persuadir desta opinião. Mas se nós estivéssemos também acostumados a ver autômatos que imitassem perfeitamente todas aquelas de nossas ações que podem imitar, e a não tomá-los senão por autômatos, não teríamos dúvida alguma de que todos os animais sem razão são também autômatos, porque acharíamos que eles diferem de nós em todas as mesmas coisas, como escrevi na página 56 do Método. E deduzi muito particularmente, em meu Mundo, como todos os órgãos que são necessários a um autômato para imitar todas aquelas nossas ações que fazemos em comum com as bestas se encontram nos corpos dos animais. 126

De todo modo, interessa-nos, aqui, o gesto cartesiano de atribuição de predicados ao sujeito humano, a partir de comparação com o grande grupo animal. Esses predicados, a saber, possuir razão, falar, responder, etc., dependem estritamente da "presença a si" a que Derrida se referiu desde a *Gramatologia*. O *cogito* nada mais é do que a razão materializada diante de si como a única certeza que resta, quando tudo é passível de dúvida. A única certeza que se poderia

¹²⁵ Este é apenas um aspecto superficial da discussão, para uma análise mais detida sobre o tema, cf.: ROCHA, Ethel. "Animais, Homens e Sensações segundo Descartes". **Kriterion**, Belo Horizonte, n°110 (2004), pp. 350-364; HARRISON, Peter. "Descartes On Animals", **The Philosophical Quarterly**, Volume 42, Issue 167, April 1992, pp. 219–227; COTTINGHAM, John. "A Brute to the Brutes?': Descartes' Treatment of Animals", **Philosophy**, v.53, n°.206 (Oct. 1978), pp. 551-559.

¹²⁶ DESCARTES, René. **Oeuvres de Descartes**. Publiées par Charles Adam & Paulo Tannery. Paris, Léopold Cerf, 1897-1913, 12 Tomes. AT III, p. 121 apud FAUSTO, Juliana. **A cosmopolítica dos animais**. São Paulo: N-1 Edições, 2020, p. 235.

ter é a existência do *ego*, do *eu* soberano. Mas como essa certeza, que supõe o privilégio da razão, pode instaurar uma hierarquia?

Na presença a si da substância pensante está implicado um *poder*: o poder de apontar para si mesmo, identificar-se como algo que existe porque pensa que existe, algo que diz: "isso sou eu"¹²⁷. Segundo Derrida, a herança cartesiana está precisamente na ideia de que este autoapontamento é a característica definidora do homem enquanto tal, lançando-o a um patamar de superioridade em relação a todo outro vivente, justamente por estes serem privados deste traço distintivo. Nas palavras do filósofo:

Por ser tido como incapaz desse auto-distanciamento [autotélie] autodêitico ou autoreferencial e privado do "eu", o animal carecerá de qualquer "eu penso", assim como compreensão ou razão, resposta e responsabilidade. O "eu penso" que deve acompanhar toda representação é essa autoreferência como condição para o pensamento, como o pensamento em si; isso é precisamente o que é próprio do humano, do que o animal estaria privado. 128

No trecho acima, Derrida faz referência a teorizações kantianas¹²⁹, além de cartesianas. O filósofo percebe que Kant abraça a herança de Descartes no que diz respeito ao "eu" como característica exclusivamente humana que implica sua soberania, quando menciona a obra *Anthropology from a Pragmatic Point of View* (Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático). Nela, Kant inicia suas reflexões com a seguinte frase: "O fato de que o ser humano pode ter o "eu" nas suas representações, ergue-o infinitamente acima de todos os outros seres vivos na Terra."¹³⁰

¹²⁷ DERRIDA, Jacques. **The animal that therefore I am**. Edited by Marie-Luise Mallet. Translated by David Wills. New York: Fordham University Press, 2008, p. 94.

¹²⁸ "Because it is held to be incapable of this autodeictic or auto-referential self-distancing [*autotélie*] and deprived of the "I," the animal will lack any "I think," as well as understanding and reason, response and responsibility. The "I think" that must accompany every representation is this auto-reference as condition for thinking, as thinking itself; that is precisely what is proper to the human, of which the animal would be deprived." Ibidem, p. 94, traducão nossa.

¹²⁹ Referente a Immanuel Kant (1724-1804), filósofo prussiano cuja obra adquiriu centralidade marcante na filosofia moderna. Seu trabalho, como o de Descartes, é baseado no privilégio da razão humana. Em *Crítica da Razão Pura*, uma de suas três obras de crítica, Kant procura respostas acerca da existência ou inexistência de uma metafísica, compreendida por ele como possibilidade de conhecimento *a priori*, anterior a e/ou independente de qualquer experiência. ROHLF, Michael, Immanuel Kant, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Available at: https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/kant/.

¹³⁰ "The fact that the human being can have the "I" in his representations raises him infinitely above all other living beings on earth." KANT, Immanuel. **Anthropology from a Pragmatic Point of View**. Translated and edited by Robert. B Louden. New York: Cambridge University Press, 2006, p. 15, tradução nossa.

O filósofo prussiano se refere a "representações" como representações intelectuais, isto é, como resultado de um mecanismo transcendental de compreensão do que se apresenta diante do sujeito. A elevação que ergue o homem acima de todos os outros seres, portanto, decorre precisamente da autoconsciência, do mecanismo consciente de si mesmo: "eu penso". Trata-se da possibilidade que a razão humana tem de produzir um senso de continuidade de si na experiência do mundo sensível. Note-se que neste ponto Kant se diferencia de Descartes, já que não infere disso que o espírito seja uma coisa pensante, substância.

O poder autodêitico, isto é, o de apontar para si mesmo e identificar-se como um *eu*, não é compreendido como um atributo, apenas. Trata-se de uma autoridade, efetivamente, uma capacidade que o ser humano acredita possuir (e possuir com exclusividade, como *seu* próprio) e que traduz também o seu domínio não só sobre "o animal", mas sobre todo vivente. Kant manifesta nítida e expressamente a ligação entre autopercepção da consciência racional ("eu penso") e a autoridade sobre o que chama de "coisas", incluídos os ditos animais irracionais. Em suas palavras:

Por isso ele [o ser humano] é uma pessoa, e em virtude da unidade da consciência durante todas as modificações que lhe acontecem, uma e a mesma pessoa – isto é, por posição e dignidade, um ser inteiramente diferente das *coisas*, como os animais irracionais, *com os quais pode-se fazer o que quiser*.¹³¹

O sujeito de Kant, dotado de *logos*, é uma *pessoa* porque tem acesso à inteligibilidade, ao *entendimento de si* e do que se apresenta a ele. Animais, por sua vez, sendo *coisas* incapazes de formular qualquer entendimento, vagam pelo mundo reagindo na medida em que estímulos físicos impelem suas ações. Nesse sentido, o único ente capaz de decidir o próprio destino e o de todos os demais viventes é o ser racional, dotado de autodeterminação plena. Como evidencia Derrida, o poder sobre o animal não é um atributo ou consequência do "eu", mas sua essência: aquilo que faz o homem identificar a si mesmo como tal¹³².

¹³¹ "Because of this he is a person, and by virtue of the unity of consciousness through all changes that happen to him, one and the same person - i.e., through rank and dignity an entirely different being from things, such as irrational animals, with which one can do as one likes." Ibidem, p. 15, tradução nossa, grifo nosso.

irrational animals, with which one can do as one likes." Ibidem, p. 15, tradução nossa, grifo nosso.

132 DERRIDA, Jacques. **The animal that therefore I am**. Edited by Marie-Luise Mallet. Translated by David Wills. New York: Fordham University Press, 2008, p. 93.

Esta soberania se traduz na estrutura sacrificial da subjetividade em funcionamento, que é simbólica, mas também material¹³³. Derrida se empenha num esforço conceitual e intuitivo de ligar o sujeito ao sacrifício na já mencionada entrevista concedida a Nancy, 'Eating Well' or the calculation of the subject ('Comer bem' ou o cálculo do sujeito), quando se refere a um certo esquema ou imagem distintiva do sujeito como as culturas ocidentais o compreendem e constroem:

E aquilo que estou chamando aqui de *esquema* ou imagem, aquilo que liga conceito a intuição, instala a figura viril no centro determinante do sujeito. Autoridade e autonomia (pois ainda que a autonomia se sujeite à lei, esta subjugação é liberdade) são, através desse esquema, atribuídas antes ao homem (*homo* e *vir*) do que à mulher, e antes à mulher do que ao animal. E, evidentemente, antes ao adulto do que à criança. A força viril do macho adulto, o pai, marido ou irmão (o cânone da amizade, mostrarei em outro lugar, privilegia o esquema fraternal) pertence ao esquema que domina o conceito de sujeito. O sujeito não quer apenas dominar e possuir a natureza ativamente. Nas nossas culturas, ele aceita sacrifícios e come carne. ¹³⁴

Esse esquema subjetivo pode também ser chamado de *carnofalogocentrismo*. Trata-se da ideia obsessiva, por vezes sutil, do *sujeito por excelência*, que se constrói por meio da exclusão, ou ainda, se estrutura por meio da produção de semi-sujeitos e não-sujeitos. Nesse sentido, são merecedores do nome "sujeito" em toda a sua plenitude: os humanos, brancos, possuidores do falo (que performam masculinidade, principalmente), plenamente racionais (se algo assim fosse possível) que comam carne. Para manter seu nome, seu poder e dominação, o sujeito deve, então, sacrificar *o outro (animal)*, e repetir o sacrifício de modo a manter seu reinado.

O esquema carnofalogocêntrico cria condições de possibilidade para que se provoque a morte de viventes sem que esse ato atinja a sensibilidade moral. Como observa Luana Campos,

¹³³ A narrativa bíblica é operada por Derrida como forma de ilustrar o sacrifício simbólico como base fundante da subjetividade. Segundo Derrida, no primeiro relato da Gênese, Deus cria juntos homem e mulher e ordena que este casal homem-mulher sujeite, dome, adestre os animais, criados antes deles. No segundo relato da Gênese, Deus cria os animais, em seguida o homem, e convoca os primeiros a ver que nome o homem lhes designará. O homem, antes da criação da mulher, é chamado, portanto, a nomear e sujeitar os animais. Vê-se a formulação do sujeito propriamente dito, que só se constitui assim a partir da dominação do Outro animal. DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou (A seguir)**. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002, p. 34-39.

figure at the determinative center of the subject. Authority and autonomy (for even if autonomy is subject to the law, this subjugation is freedom) are, through this schema, attributed to the man (homo and vir) rather than to the woman, and to the woman rather than to the animal. And of course to the adult rather than to the child. The virile strength of the adult male, the father, husband, or brother (the canon of friendship, I will show elsewhere, privileges the fraternal schema) belongs to the schema that dominates the concept of subject. The subject does not want just to master and possess nature actively. In our cultures, he accepts sacrifice and eats flesh." DERRIDA, Jacques. "Eating Well," or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida. In: **Who comes after the subject?** Nova Iorque: Routledge, 1991b, p. 114, tradução nossa.

em repetidos atos, gestos e discursos, as singularidades são performativamente reduzidas a corpos genéricos, cuja existência é medida a partir de sua funcionalidade para atendimento de necessidades que o homem supõe ter. Tornam-se *corpos matáveis*. "Corpos completamente substituíveis por outros que possam cumprir a mesma função. O sacrifício carnívoro conversa com a fundação da animalidade, aquela propriedade de ser Animal que justifica dar-lhes a morte na sua generalidade."¹³⁵

Diante desse cenário, Derrida observa uma alteração sem precedentes na intervenção humana sobre os corpos animais. Com efeito, sem rigor lógico e de maneira "apenas" intuitiva, podemos perceber que a economia capitalista, em sua necessidade de constante expansão, criação de demanda e aumento de produção, acelera processos de intervenção violenta, manipulação desmedida, industrialização e processamento de corpos de maneira a tornar cada vez mais imprevisíveis as consequências dessas manipulações 136. Nós, humanos, "avançamos em tecnologia", segundo discursos correntes, constantemente formulando técnicas em prol de um certo *aniquilamento prolongado* a determinadas espécies:

(...) o aniquilamento de espécies, de fato, estaria em marcha, porém passaria pela organização e a exploração de uma sobrevida artificial, infernal, virtualmente interminável, em condições que os homens do passado teriam julgado monstruosas, fora de todas as normas supostas da vida própria aos animais assim exterminados na sua sobrevivência ou na sua superpopulação mesmo. 137

Nesse cenário de aceleração e criação, a um só tempo, de velhas e novas formas de subjugação, algumas instituições ensaiam respostas pontuais a determinadas violências. No Brasil, algumas leis, mas sobretudo projetos de lei colocam o "problema da animalidade" em pauta. Estarão, no entanto, a estrutura sacrificial e carnofalogocêntrica das subjetividades e instituições humanas experimentando qualquer abalo? O próximo tópico gira em torno dessa questão, predominantemente.

¹³⁵ CAMPOS, Luana Couto. **Margens:** *entre* o **Humano** e o **Animal**. Dissertação de Mestrado em Direito. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2018, p. 45.

las Nações Unidas (ONU) elaborou um relatório com o objetivo de orientar a prevenção contra o surgimento de novas pandemias, no qual alerta para o alto risco dos sistemas alimentares atuais, baseados na criação e consumo de animais. Para maiores informações, acessar: https://www.unenvironment.org/resources/report/preventing-future-zoonotic-disease-outbreaks-protecting-environment-animals-and

¹³⁷ DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou (A seguir)**. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002, p. 52.

Importa ressaltar brevemente, no entanto, que há um caráter de inevitabilidade no sacrifício, seja simbólico ou material. Quanto a esse último, basta observar que *todo* e *cada* animal precisa matar para comer, inclusive seres humanos vegetarianos. Também a comunicação funciona como uma espécie de sacrifício simbólico na sua tentativa necessária e impossível do que chamamos aqui de apropriação do outro, onde *comer* funciona como uma "metonímia de introjeção". A expressão é utilizada por Derrida na conversação com Jean-Luc Nancy e traduz o movimento do encontro: "eu" me faço "eu" na tentativa de apropriação do outro e vice-versa. O "eu" não está a salvo da apropriação do outro, que também se hetero-produz nesse movimento. Derrida o observa colocando a questão: se é preciso comer, e se é preciso comer bem, *como* é preciso comer bem?

A questão não é mais saber se é "bom" ou "bem" "comer" o outro, e qual outro. Comese de todo modo e deixa-se comer por ele. As culturas ditas não antropofágicas praticam a antropofagia simbólica e constroem o seu socius mais elevado, ou mesmo a sublimidade de sua moral, de sua política e de seu direito, sob certa antropofagia. Os vegetarianos também se alimentam do animal e mesmo do homem. Eles praticam um outro modo de denegação. A questão moral não é, portanto, e jamais foi: é preciso comer ou não comer, comer este ou aquele, o vivente ou o não-vivente, o homem ou o animal, mas já que, de todo modo, é preciso comer bem e que faz bem, e que é bom, e que não há outra definição do bem, como é preciso comer bem? E no que isto implica? O que é comer? Como regular esta metonímia da introjeção? (...) A questão infinitamente metonímica do sujeito do "é preciso comer bem" não deve ser nutridora apenas para mim, para um eu, que então comeria mal, ela deve ser partilhada, como você talvez o dissesse, e não apenas na língua. "É preciso comer bem" não quer dizer, em primeiro lugar, tomar para si e compreender em si, mas aprender e dar de comer, aprender-a-dar-de-comer-ao-outro. Jamais se come totalmente sozinho, eis a regra do "é preciso comer bem". É uma lei de hospitalidade infinita. E todas as diferenças, rupturas, guerras (pode-se mesmo dizer as guerras religiosas) têm esse "comer bem" em jogo. 138

O trecho acima denota a decisão inescapável diante da alteridade absoluta. Considerando a inevitabilidade do sacrifício, a inexorável necessidade de comer o outro e ser comido pelo outro, instauram-se questões: é possível dizer que comemos bem junto ao outro que chamamos animal? Supor-se infinitamente superior ao outro como requisito para comê-lo não nos tem causado profunda indigestão? É possível que o Direito, tal como é hoje, alicerçado na crença humana de superioridade sobre todos os outros seres vivos, resolva tal indigestão?

¹³⁸ DERRIDA, Jacques. **'É preciso comer bem' ou o cálculo do sujeito**. Tradução de Carla Rodrigues e Denise Dardeau. Revista Latino-Americana, n.3, 2018, p. 180, grifos nossos.

3.2 Sujeitos de direito no Direito dos sujeitos: o problema da hierarquia enraizada

O Direito brasileiro encarna preceitos cartesianos e kantianos com bastante nitidez, no que diz respeito à oposição humano-animal. Assim como a maior parte dos ordenamentos jurídicos, o sistema brasileiro centraliza o sujeito humano, a *pessoa*, como seu principal escopo de proteção a partir da atribuição de direitos individuais, assim como deveres e obrigações. Animais não-humanos, por sua vez, são mencionados pela Constituição da República através do vocábulo "fauna"¹³⁹, embora o termo "animais", já colocado em questão neste trabalho, também apareça¹⁴⁰. O Código Civil, por seu turno, refere-se ao termo "bens móveis"¹⁴¹, reproduzindo o que Daniel Lourenço chama de "visão instrumental" acerca dos animais ¹⁴². O animal como instrumento ou como meio para fins humanos aparece em numerosos dispositivos por todo o conjunto de leis brasileiras. Trata-se, efetivamente, da institucionalização do dualismo sujeito-objeto, ou, em termos kantianos, pessoa-coisa. Segundo essa concepção, de inspiração kantiana, a pessoa é dotada de dignidade própria, valor absoluto, por ser tida como um fim em si mesma. A coisa, por sua vez, possui valor relativo, está sujeita a precificação por servir como meio para fins alheios.

Nesse contexto, é possível identificar na última década o surgimento de algumas iniciativas pontuais que parecem intentar a modificação, ainda que em modesta medida, da

É o que ocorre no art. 23, inciso VII da Constituição, que estabelece como competência comum da União, Estados, Distrito Federal e Municípios "preservar as florestas, a fauna e a flora". BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>

¹⁴⁰ Este é o caso do art. 225, §1°, inciso VII, que incube ao Poder Público a responsabilidade de proteger fauna e flora e, em seguida, veda práticas que submetam animais a crueldade:

Art. 225. Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá- lo para as presentes e futuras gerações.

^{§ 1}º Para assegurar a efetividade desse direito, incumbe ao Poder Público:

VII - proteger a fauna e a flora, vedadas, na forma da lei, as práticas que coloquem em risco sua função ecológica, provoquem a extinção de espécies ou submetam os animais a crueldade.

¹⁴¹ O art. 82 do Código Civil é a norma que define o que são "bens móveis", sendo aplicado às relação civis entre humanos que digam respeito a obrigações, contratações ou responsabilização civil envolvendo a posse de animais. Diz o dispositivo:

Art. 82. São móveis os bens suscetíveis de movimento próprio, ou de remoção por força alheia, sem alteração da substância ou da destinação econômico-social.

BRASIL, Lei 10.406, de 10 de janeiro de 2002. Institui o Código Civil. Disponível em: < https://www.planalto.gov.br/ccivil 03/LEIS/2002/L10406compilada.htm>

¹⁴² LOURENÇO, Daniel. As propostas de alteração do estatuto jurídico dos animais em tramitação no Congresso Nacional brasileiro. Revista Jurídica Luso-Brasileira, Lisboa, ano 2, 2016, nº 1. p. 811-839. Disponível em: http://www.cidp.pt/revistas/rjlb/2016/1/2016_01_0811_0839.pdf>. Acesso em: 30 jan. 2021.

situação de animais não humanos no Brasil. O Projeto de Lei (PL) nº 6045/2019, inicialmente proposto na Câmara dos Deputados em 2013, foi a última iniciativa a causar repercussão midiática, quando aprovado na Câmara e no Senado, onde recebeu emenda com adição de parágrafo único ao artigo 3º do texto¹⁴³. A principal inovação da proposta consiste na declaração de que animais não humanos possuem "natureza jurídica *sui generis* e são sujeitos de direitos despersonificados, dos quais devem gozar e obter tutela jurisdicional em caso de violação, vedado o seu tratamento como coisa"¹⁴⁴. A eventual aprovação do projeto, portanto, resultaria na confirmação de decisões judiciais que já elaboraram declarações nesse sentido, reconhecendo direitos a animais ¹⁴⁵.

É interessante notar, contudo, que a redação do texto permanece fiel à tese kantiana, mantendo intacto o abismo entre pessoa e coisa: *sujeitos de direitos despersonificados*. Não surpreende que o acréscimo proposto no Senado tenha o objetivo de manter reservado, expressamente, o direito humano ao uso que já se tem feito de animais em determinadas circunstâncias. Como mencionado, a emenda adiciona parágrafo único contendo ressalva ao disposto no caput do artigo 3º, nos seguintes termos:

Parágrafo único. A tutela jurisdicional referida no caput não se aplica ao uso e à disposição dos animais empregados na produção agropecuária e na pesquisa científica nem aos animais que participam de manifestações culturais registradas como bem de natureza imaterial integrante do patrimônio cultural brasileiro, resguardada a sua dignidade.

¹⁴³ Atualmente, o PL tramita na Câmara dos Deputados para aprovação ou rejeição da emenda proposta.

¹⁴⁴ IZAR, Ricardo; PRADO, Weliton. **Projeto de Lei n. 6045/2019**. Acrescenta parágrafo único ao art. 82 do Código Civil para dispor sobre a natureza jurídica dos animais domésticos e silvestres, e dá outras providências. Brasília: Câmara dos Deputados, 20 nov. 2013. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=601739

¹⁴⁵ Cf. Voto do Ministro Relator Og Fernandes em julgamento do Recurso Especial nº 1.797.175/SP, no qual decidiu-se que um papagaio, apesar de estar instalado em ambiente doméstico de maneira irregular, estaria melhor amparado na casa em que viveu por 23 anos do que em viveiros do IBAMA. No julgado, o Ministro suscitou discussão a respeito do reconhecimento de animais não humanos como sujeitos de direitos, muito embora a tutela tenha se baseado na dignidade humana da tutora, que pleiteava a guarda do papagaio. BRASIL. Superior Tribunal de Justiça (Segunda Turma). Recurso Especial nº 1.797.175/SP. Administrativo. Ambiental. Recurso Especial. Não configurada a violação do art. 1022 do CPC. Inexistência de omissão, obscuridade ou contradição. Multa judicial por embargos protelatórios. Inaplicável. Incidência da súmula 98 do STJ. Multa Administrativa. Rediscussão de matéria fática. Impossibilidade. Súmula 7 do STJ. Invasão do mérito administrativo. Guarda provisória de animal silvestre. Violação da dimensão ecológica do princípio da dignidade humana. Relator: Ministro 13 2019. Brasília: STJ, 2019. Disponível Og Fernandes, maio http://files.harmonywithnatureun.org/uploads/upload820.pdf>.

Conforme apontam Ataíde Junior e Lourenço, a redação do Projeto de Lei traz algumas confusões que necessitariam de maior elucidação, tal como a referência a "direitos despersonificados". O termo aparece no artigo 4º do texto, que acrescentaria dispositivo ao Código Civil para declarar que o artigo 82 do Código, referente a bens móveis, não se aplica a animais não humanos. Estes ficariam "sujeitos a direitos despersonificados", no entanto, o termo "despersonificados" deveria se referir aos sujeitos, não aos direitos¹⁴⁶. De todo modo, não faz parte do escopo deste trabalho debruçar-se em minúcias jurídicas textuais, mas abordar a iniciativa geral de atribuir aos animais a natureza jurídica de sujeitos de direitos.

Na mencionada entrevista *Violência contra os animais*, concedida a Roudinesco, Jacques Derrida aponta uma questão em relação a este tipo de iniciativa:

É no interior desse espaço filosófico-jurídico onde se exerce a violência moderna para com os animais, uma violência contemporânea e ao mesmo tempo indissociável do discurso dos direitos do homem. Até certo ponto, respeito esse discurso, mas quero conservar justamente o direito de interrogar sua história, seus pressupostos, sua evolução, sua perfectibilidade. Por isso é preferível não introduzir esse problema das relações entre os homens e os animais no marco jurídico *existente*. ¹⁴⁷

Trata-se precisamente do fato de se estar buscando proteção no interior de um sistema constituído pela violência do esquema carnofalogocêntrico. A separação abissal entre homem e animal está inscrita no seio do sujeito de direitos, de tal forma que grande parte dos institutos do sistema jurídico vigente perderia sentido se a relação humano-animal deixasse de ser percebida como uma oposição, mas como uma miríade diferencial de singularidades. Isso ocorre porque a categoria envolve precisamente o poder autodêitico a que nos referimos previamente, do qual decorrem conceitos construídos por meio da redução do animal, tais como dignidade, liberdade, autonomia, responsabilidade.

ATAÍDE JUNIOR, Vicente; LOURENÇO, Daniel. Considerações sobre o Projeto de Lei Animais Não São Coisas. Conjur, 2020. Disponível em: https://www.conjur.com.br/2020-set-01/ataide-junior-lourenco-planimais-nao-sao-

coisas?fbclid=IwAR1sSu2HDjGf7QSONEDiiAClJY3C_HwOWpJ3Avhu9PNxtsiJXSfbxMvrwSw>Acesso em: 02, jan 2021.

¹⁴⁷ "Es en el interior de ese espacio filosófico jurídico donde se ejerce la violencia moderna para con los animales, una violencia contemporánea y a la vez indisociable del discurso de los derechos del hombre. Hasta cierto punto yo respeto ese discurso, pero justamente quiero conservar el derecho de interrogar su historia, sus presupuestos, su evolución, su perfectibilidad. Por eso es preferible no hacer entrar esa problemática de las relaciones entre los hombres y los animales en el marco jurídico *existente*." DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. Violencias contra los animales. In: **Y mañana, qué...** Tradução de Victor Goldstein. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 85, tradução nossa, grifo do autor.

A relação opositiva que sustenta a figura do sujeito de direitos é necessariamente hierárquica, porque não se baseia em nada além de uma redução do outro. Fundamenta-se na construção performativa de um contraste entre dois polos cujos pressupostos não podem ser rigorosamente sustentados. Mesmo o poder autodêitico, pressuposto fundamental de toda a construção do cogito e do "eu penso" kantiano, que por sua vez fundamentam o sujeito de direitos, não pode ser logicamente constatado como exclusividade humana. Operando a desconstrução do auto-apontamento como um próprio, Derrida indica que essa experiência poderia ser percebida em diversos gestos ditos animais. Movimentos, cantos e sons de convocação e resposta ao acasalamento, por exemplo, além de constituírem mensagens, implicam um reconhecimento de si no outro, em algum nível: o outro que vejo é como eu.

> A identificação narcísica de um companheiro da mesma espécie também funciona por meio do jogo de convocação e resposta entre vozes, de cantos e produções sonoras que são ao mesmo tempo codificadas e inventivas. Onde quer que a reprodução funcione por meio de união sexual (e isso marca uma das fronteiras importantes, subfronteiras, entre tantos animais ou espécies diferentes), bem, então, é preciso registrar algum efeito de espelho — visual, auditivo, na verdade olfativo — algum hetero-narcisista "eu enquanto outro". 148

A questão, em Derrida, contudo, não é atribuir aos animais qualquer característica que o humano supõe ser seu próprio. Trata-se antes de interrogar os supostos predicados distintivos dos homens, questionar o logos, as verdades absolutas e, com isso, provocar abalos nas estruturas enrijecidas da hierarquia que permite a violência. Desde a Gramatologia, a desconstrução do logocentrismo aponta para a multiplicidade do "eu", para a heteronomia (em oposição à suposta autonomia) das singularidades. Na matriz teórica derridiana, a autodeterminação racional não pode mais servir como fronteira abissal: abrem-se espaços para pensar fronteiras imprecisas, vacilantes, oscilantes, não só entre humanos e animais, mas entre as infinitas singularidades que compõem o que chamamos "animal".

> Se a autoposição, a autotelia automonstrativa do "eu", mesmo no humano implica que o "eu" seja um outro que deve acolher em si mesmo algum hetero-afeto (...), então

^{148 &}quot;The narcissistic identification of one's fellow of the same species also works through the play of call and response between voices, of singing and sonic productions that are both coded and inventive. Wherever reproduction functions by means of sexual coupling (and that marks one of the important frontiers, subfrontiers, between so many animals or different species), well then, one has to register some mirror effect — visual, aural, indeed olfactory — some hetero-narcissistic 'self as othe'." DERRIDA, Jacques. **The animal that therefore I am.** Edited by Marie-Luise Mallet. Translated by David Wills. New York: Fordham University Press, 2008, p. 60, tradução nossa.

essa autonomia do "eu" não pode ser pura nem rigorosa, ela não poderia formar a base para uma simples e linear diferenciação entre o humano e o animal. 149

É certo que a atribuição do estatuto de sujeitos de direitos aos animais não humanos constitui tentativa de minoração dos efeitos do abismo hierárquico. Com efeito, muitos dos discursos que apoiam esse movimento são pautados no reconhecimento da senciência animal e até na racionalidade de algumas espécies como forma de reivindicar direitos em seu nome. No entanto, mantidas as hierarquias do tipo sujeito e não-sujeito, as relações de dominação subsistem. Tornar animais sujeitos de direitos implica em atribuir essa condição somente àqueles que possuem atributos necessários para tanto, tais como senciência e alguma racionalidade, por exemplo. Nesse sentido, o dito ser possuidor de racionalidade plena permanece detentor do poder de decisão quanto à vida e à morte, não questiona sua própria posição de autoridade auto-instituída. A responsabilidade diante do outro permanece negada no que diz respeito ao grupo tido como desprovido de racionalidade, senciência etc., portanto.

Movimentos deste tipo limitam-se a ampliar as concepções de sujeito construídas na cultura ocidental, estendendo-as para abarcar algumas espécies, sobretudo os grandes primatas. Assim, reiteram, reinstituem e reafirmam categorias que contrapõem a pessoa, de valor absoluto, à coisa, de valor instrumental. O esforço parece ser voltado à neutralização das diferenças de seres singulares, numa tentativa de inserir determinadas espécies na categoria totalizante de "sujeitos", junto a nós, humanos. A fronteira entre "nós" e "eles", portanto, é sublinhada, ganha densidade no movimento mesmo de dilatação. Nesse sentido, apequenam-se as *chances* de respeito à diferença, de responsabilização diante de *todo* outro.

Pretender proteger viventes animais por meio de recursos do marco jurídico vigente pode ser interessante como decisão estratégica. Neste ponto, a desconstrução como justiça nos ajuda a pensar esses passos precisamente como etapas táticas de um caminhar contínuo, infinito e não determinado apenas pela letra da lei, mas também procedido em reação à lei, contra a lei. Não há limite para a ação, nem *telos* a ser perseguido. O abismo do indecidível nos chama para o salto da decisão perante o outro absoluto que ignoramos quase em consenso, mas que nos

-

¹⁴⁹ "If autoposition, the automonstrative autotely of the "I," even in the human, implies the "I" to be an other that must welcome within itself some irreducible hetero-affection (as I have tried to demonstrate else where), then this autonomy of the "I" can be neither pure nor rigorous; it would not be able to form the basis for a simple and linear differentiation of the human from the animal." Ibidem, p. 95, tradução nossa.

convoca a responder, de todo modo. O movimento legislativo em questão, numa análise de estilo desconstrutivo, pode ser tido como a desconstrução já em andamento, como ato potencializador de posturas mais radicais que estão sempre já tomando forma. Isso não significa que este cálculo necessariamente faz parte de um caminho em linha reta, cujo *telos* é a convivência pacífica entre viventes. Ao contrário, é necessário estar sempre vigilante para configurações perversas que possa assumir.

Aqui, a diferença entre Direito e justiça se faz essencial. Pode-se pensar a instituição de uma regra que afirme os animais como sujeitos de direitos enquanto um cálculo, uma norma que não possui nenhum fundamento estabilizante, assegurador, imutável. Tal regra, apesar de pretender mitigar a reificação do animal, reafirma e reinstitui o dualismo sujeito e não-sujeito enquanto estrutura do Direito vigente, tendo como único fundamento sua força performativa. Dito de outra maneira, a ideia de um Direito não baseado no dualismo sujeito e não-sujeito não deve ser descartada tão prontamente. Ao contrário, ela pode solicitar alternativas, cálculos diversos nos quais as singularidades sejam tidas como diferenças, não como faltas ou provas de inferioridade. Singularidades que compõem o múltiplo e que me compõem na medida em que demandam resposta. Diante da responsabilidade interminável que a justiça como desconstrução suscita, é *necessário* pensar em construções comunitárias não baseadas em suposições de superioridade dominante.

Para que alternativas deste tipo se tornem possibilidades, urge rever e colocar em questão a superioridade hierárquica humana, que tem sido uma constante no pensamento ocidental. Nesse sentido, esperamos que esse texto integre a rede cada vez mais ampla de possibilidades na construção de relações outras entre o que denominamos até agora humanos e animais, de maneira a tornar próspera a vida de todo vivente. Esperamos, ainda, que este texto constitua uma contribuição, ainda que modesta, para que possamos comer bem, junto ao outro. Comer e dar de comer ao outro tanto quanto (im)possível.

CONCLUSÃO

Os esforços deste trabalho se voltaram para a construção de um argumento a respeito da relação que o Direito estabelece com os viventes animais, assumindo como impulso a iniciativa legislativa que pretende atribuir aos animais o estatuto de sujeitos de direitos no Brasil. Reconhecendo o potencial transformador e protetivo desse movimento, procuramos, no entanto, colocar em questão pressupostos que o Direito, em sua configuração atual, não pode subverter, por ser configurado a partir deles. Procuramos traçar, portanto, os limites que se colocam às ações que não atingem as raízes da racionalidade tradicional.

Assim, acionamos a diferência de Derrida como forma de tecer bases para a discussão, evidenciando o caminhar do filósofo em direção ao esforço de desconstrução do logocentrismo que perpassa a subjetividade humana, a moral, a filosofia, o Direito, etc. A diferência, como princípio do rastro que desarticula a presença, nos auxilia a repensar os próprios do homem. Se o sujeito presente, dotado de consciência e racionalidade plena é desestabilizado, então já não pode constituir um limite seguro e homogêneo entre o que se diz ser humano e o que se dizer ser animal. Com isso, o sujeito de direitos também sofre abalos, visto que a racionalidade funciona como chave para a abertura de todos os outros predicados desta categoria, como dignidade, autodeterminação, direito de posse sobre coisas — inclusos os ditos animais irracionais. Procuramos ressaltar, ainda, que a constituição de tais predicados como verdades, para Derrida, fundamenta-se necessariamente na redução do outro, tido como oposto ao homem: o animal. O ser humano se ergue acima do animal, portanto, porque pensa, pensa que pensa e fala o que pensa. A *arquiescritura* como origem não originária atua aí, na crença da fala plenamente conectada ao *logos*, inacessível ao animal.

No segundo capítulo do trabalho, o fundamento místico do Direito e a justiça como desconstrução são colocados em jogo como forma de compor o argumento. Tais construções conceituais atuam como ferramentas para se pensar novas configurações jurídico-políticas, não circunscritas pela crença na superioridade humana sobre todo outro vivente. Assim como o sujeito humano é fruto de gestos performativos que não encontram fundamento seguro na racionalidade, o mesmo pode ser dito sobre o Direito, que não encontra fundamento transcendental na justiça. Esta última, como vimos, reclama o cálculo do Direito, mas se afasta

cada vez que a decisão é tomada. Por esse motivo, a construção do Direito em torno do dualismo sujeito-objeto, pessoa-coisa, ou ainda, sujeito-assujeitado, torna-se passível de transformação.

No último capítulo, procuramos colocar em evidência a construção do sujeito tradicionalmente compreendido na cultura ocidental, que esteia a construção do sujeito de direitos, no âmbito jurídico. Neste ponto, o *cogito* cartesiano foi convocado como forma de evidenciar os mecanismos intrínsecos a essa construção. A partir da tentativa de convergência entre os dois primeiros capítulos, nos preocupamos em pensar a iniciativa legislativa brasileira de atribuir aos animais o estatuto de sujeitos de direitos. Neste ponto, apesar de reconhecido o potencial estratégico de proteção, a desconstrução como justiça abre a jurídico-politização para possibilidades mais amplas, não enclausuradas no marco jurídico vigente.

Talvez residam neste ponto possibilidades de extensão da presente pesquisa, de maneira a torna-la mais propositiva, lançando-a ao abismo da decisão que, no entanto, não pode ser fruto da vontade/consciência racional de um único indivíduo em contexto acadêmico. Poder-se-ia pensar, no entanto, na continuidade desta pesquisa como extensão de uma contribuição para construções coletivas, em rede, que agreguem também conhecimento produzido em espaços outros, além-de-acadêmicos. Nesse sentido, caberia pensar outras maneiras de relações possíveis, outras configurações que o Direito possa assumir, para além da dicotomia hierárquica ora explicitada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ATAÍDE JUNIOR, Vicente; LOURENÇO, Daniel. **Considerações sobre o Projeto de Lei Animais Não São Coisas**. Conjur, 2020. Disponível em: https://www.conjur.com.br/2020-set-01/ataide-junior-lourenco-pl-animais-nao-sao-

coisas?fbclid=IwAR1sSu2HDjGf7QSONEDiiAClJY3C_HwOWpJ3Avhu9PNxtsiJXSfbxMvrwSw>Acesso em: 02, jan 2021.

AUDI, R. (Ed.). The Cambridge dictionary of philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

AUSTIN, John Langshaw. Quando dizer é fazer. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas: 1990.

BENNINGTON, Geoffrey. Desconstrução e Ética. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (org.). **Desconstrução e Ética - ecos de Jacques Derrida**. São Paulo: Loyola, 2004, p. 9-31.

BORGES, Gabriela Lafetá. **Jacques Derrida e a ética [manuscrito]: desconstrução como justiça**. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2016.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>.

BRASIL, Lei 10.406, de 10 de janeiro de 2002. Institui o Código Civil. Disponível em: < https://www.planalto.gov.br/ccivil 03/LEIS/2002/L10406compilada.htm>.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça (Segunda Turma). **Recurso Especial nº 1.797.175/SP**. Relator: Ministro Og Fernandes, 13 maio 2019. Brasília: STJ, 2019. Disponível em: http://files.harmonywithnatureun.org/uploads/upload820.pdf>.

BRUNO, Mario. "Gramatologia e *différance*: a propósito dos primeiros escritos de Jacques Derrida". **Idioma**, Rio de Janeiro, n°23 (2003), pp. 36-39.

BUTLER, Judith. **Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do "pós-modernismo"**. Cadernos Pagu, n. 11, 1998, p. 11-42. Recuperado de https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8634457>.

CAMPOS, Luana Couto. **Margens:** *entre* o **Humano** e o **Animal**. Dissertação de Mestrado em Direito. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2018.

DERRIDA, Jacques. "A diferença." In: **Margens da filosofia**. Tradução de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991, pp. 33-64.

DERRIDA, Jacques. **'É preciso comer bem' ou o cálculo do sujeito**. Tradução de Carla Rodrigues e Denise Dardeau. Revista Latino-Americana, n.3, 2018, p. 149-185.

DERRIDA, Jacques. A melancolia de Abraão. In: **Cada vez o impossível: Derrida.** EYBEN, Piero (org.); Rodrigues, Fabricia (org.). Vinhedo: Editora Horizonte, 2015, p. 12-39.

DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. 1994.

DERRIDA, Jacques. **Posições**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou (A seguir)**. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP. 2002.

DERRIDA, Jacques. **Torres de Babel**. Tradução de Junia Barreto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. Violencias contra los animales. In: **Y** mañana, qué... Tradução de Victor Goldstein. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 73-87.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora Perspectiva, 2013.

DERRIDA, Jacques. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. Tradução de Leyla Perrone-Moisés - 3ª ed. - São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

DERRIDA, Jacques. "Eating Well," or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida. In: **Who comes after the subject?**. Nova Iorque: Routledge, 1991, p. 96-119.

DERRIDA, Jacques. **The animal that therefore I am**. Edited by Marie-Luise Mallet. Translated by David Wills. New York: Fordham University Press, 2008.

DESCARTES, René. **As Paixões da Alma**. Tradução de J. Guinsburg & B. Prado Jr., Os Pensadores, 2ª ed. São Paulo: Abril, 1979.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Tradução de Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. Alteridade, Violência e Justiça: Trilhas da Desconstrução. In: ______. **Desconstrução e Ética - ecos de Jacques Derrida**. São Paulo: Loyola, 2004, p. 33-64.

FAUSTO, Juliana. A cosmopolítica dos animais. São Paulo: N-1 Edições, 2020.

GALVÃO, Lucas, "A questão do animal, ou o apropriar-se da questão". In: EYBEN, Piero (Org.); RODRIGUES, Fabricia Walace (Org.). **Cada vez o impossível: Derrida**. Vinhedo: Editora Horizonte, 2015, pp. 295-300.

HARRIS, Angela P. **Should People Of Color Support Animal Rights?**. Journal of Animal Law, Michigan State University College of Law, v. 5, p. 15-32, 2009. Disponível em: https://www.animallaw.info/policy/journal-animal-law-table-contents-volume-5. Acesso em: 11 set. 2020.

KANT, Immanuel. **Anthropology from a Pragmatic Point of View**. Translated by Robert B. Lauden. New York: Cambridge University Press, 2006.

KRAUT, Richard, **Plato**, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Fall 2017 Edition, Available at: https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/plato/.

LIMA, Érica; SISCAR, Marcos. "O decálogo da desconstrução: tradução e desconstrução na obra de Jacques Derrida". **Alfa Revista de Linguística**, São Paulo, v.44, n.º esp. (2000), pp. 99-112. Disponível em: https://periodicos.fclar.unesp.br/alfa/article/view/4282

LOURENÇO, Daniel. **As propostas de alteração do estatuto jurídico dos animais em tramitação no Congresso Nacional brasileiro.** Revista Jurídica Luso-Brasileira, Lisboa, ano 2, 2016, n° 1. p. 811-839. Disponível em: http://www.cidp.pt/revistas/rjlb/2016/1/2016_01_0811_0839.pdf>. Acesso em: 30 jan. 2021.

MATTHES, Maíra. "O espaçamento do tempo segundo Jacques Derrida". **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v.4, n°7 (2013), pp. 245-259

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

PLATÃO. Fedro. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

PINTO, Joana Plaza. "Conexões teóricas entre performatividade, corpo e identidades". **DELTA**, São Paulo, v.23, n°1 (2007), p. 1-26. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-44502007000100001&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 07 Set. 2020.

SALANSKIS, Jean-Michel. **Derrida**. Tradução de Carlos Dubois. São Paulo: Estação Liberdade, 2015.

SANTIAGO, Silviano (org.). Glossário de Derrida. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2006.

SILVA, Francisco de Fátima da. Às voltas com Babel: Derrida e a tradução (catacréstica). Tese (Doutorado em Linguística Aplicada) - Universidade Estadual de Campinas, 2006.

SISCAR, Marcos. **Jacques Derrida: literatura, política e tradução**. Campinas: Autores Associados, 2012.