

## A DESCONSTRUÇÃO DOS HUMANISMOS EM *OS FINS DO HOMEM* DE JACQUES DERRIDA\*

THE DECONSTRUCTION OF HUMANISM IN *THE ENDS OF MAN* BY JACQUES DERRIDA

Martha Luiza Macedo Costa Bernardo\*\*

### RESUMO

Este artigo tem por objetivo mostrar, a partir da discussão sobre a questão do humano, que a desconstrução da ontologia nos escritos de Jacques Derrida revela uma preocupação ético-política. Mesmo que os desdobramentos dessa práxis ético-política não sejam ainda tão perceptíveis como em seus trabalhos futuros, pretendemos apontar que a desconstrução dos humanismos é, já em *Os fins do homem*, uma linha de força que marcará a desconstrução derridiana ao longo de toda a obra de Derrida. Apresenta-se, assim, como ponto de inflexão importante nessa trajetória a discussão referente ao texto *Carta sobre o humanismo* de Heidegger, bem como o modo como este, apesar de desmarcar a essência do humano das determinações histórico-metafísicas presentes no humanismo tradicional, permanece, ainda sim, na esteira de uma certa determinação humanista tradicional ao apontar a essência do homem como proximidade ao Ser. Posteriormente, por meio de um diálogo com Jean-Luc Nancy e Philippe Lacoue-Labarthe, veremos que é a questão do fim dos fins, do objetivo e das perspectivas daqueles que decretam o fim do homem e do humanismo, o que singularizará o pensamento de Derrida, mostrando que todo discurso sobre o fim oculta uma práxis ético-política.

PALAVRAS-CHAVE: Derrida; Heidegger; humanismo; desconstrução; ontologia.

### ABSTRACT

This article aims to show, from the discussion on the question of the human, that the deconstruction of ontology in the writings of Jacques Derrida reveals an ethical-political concern. Even if the ramifications of this ethical-political praxis are not yet as perceptible as in his future works, we intend to point out that the deconstruction of humanisms is, already in *The Ends of Man*, a line of force that will mark Derrida's deconstruction throughout his work. Thus, as an important turning point in this trajectory, we will present the discussion regarding the text *Letter on humanism* from Heidegger, as well as the way in which this, despite unmarking the essence of the human from the historical-metaphysical determinations present in traditional humanism, remains, even so, in the wake of a certain traditional humanist determination to point out the essence of man as proximity to Being. Subsequently, through a dialogue with Jean-Luc Nancy and Philippe Lacoue-Labarthe, we will see that it is the question of the end of ends, the objective and perspectives of those who decree the end of man and humanism, which will single out Derrida's thought, showing that every discourse about the end conceals an ethical-political praxis.

KEYWORDS: Derrida, Heidegger; humanism; deconstruction; ontology.

---

\* Artigo recebido em 05/10/2023 e aprovado para publicação em 12/12/2023.

\*\* Doutoranda em Filosofia pela UFRJ. Mestra em Filosofia pela Université Paris 8. Graduação em Filosofia pela Universidade de São Paulo. E-mail: [martha.luiza2017@outlook.com](mailto:martha.luiza2017@outlook.com).

**A CARTA SOBRE O HUMANISMO (1945) DE HEIDEGGER: ENTRE UM CONTRA O HUMANISMO E UM OUTRO HUMANISMO**

Nesta primeira parte do texto, apresentaremos ao leitor uma leitura de *Carta sobre o humanismo*, de Heidegger, buscando destacar os principais elementos que serão mobilizados por Derrida em seu texto *Os fins do homem* (1968), a fim de melhor compreender os argumentos que este desenvolve. Essa carta escrita por Heidegger a Jean Beaufret busca responder a seguinte questão que lhe foi endereçada por este último: como dar um novo sentido para a palavra humanismo? Heidegger (1967, p. 28) começa por escrever que as piores barbáries cometidas pela humanidade foram feitas sob o signo do humanismo. No mesmo texto, ele propõe sua célebre tese: “todo humanismo ou se funda numa metafísica ou se converte a si mesmo em fundamento de uma metafísica. Toda determinação da Essência do homem, que já pressupõe, em si mesma, uma interpretação do ente sem investigar – quer o saiba quer não – a questão sobre a Verdade do Ser, é metafísica” (Heidegger, 1967, p. 37). Essa metafísica que englobaria a tradição filosófica desde Platão teria encoberto a real pesquisa sobre o ser, tarefa do pensar. O pensamento humanista não poderia ultrapassar a limitação da antropologia, porque tem como base o homem, enquanto o ponto de partida deveria ser o Ser. Dito de outra forma, o pensamento antropológico como fundamento do humanismo inaugura sempre uma metafísica, pois parte desse ente que é o homem, enquanto seria necessário partir da ontologia, ou mais especificamente da questão do Ser, para depois chegar à antropologia.

Para Heidegger, a *humanitas* não se funda no sujeito. Este está jogado no Ser; é, antes de ser sujeito, um ser-no-mundo lançado à abertura do ser, não sendo, dessa forma, seu produtor. O humanismo – marxista, cristão, sartriano ou ateu – é acusado por Heidegger de impor uma interpretação fixa ao ente e, a partir dela, de dar um sentido à essência do homem. A determinação do homem, para ele, mais geral, que permanece da antiguidade romana até nós, é aquela do homem como animal racional que repousa, continua Heidegger, não na singularidade da essência humana, mas na diferença entre os homens e os animais. Essa interpretação da essência do homem não é falsa, mas é condicionada metafisicamente (Heidegger, 1967, p. 38-40). Assim, o filósofo da Floresta Negra escreve que todos os humanismos determinam “a *humanitas* do *homo humanus* a partir de uma interpretação já assente da natureza, da história, do mundo e do fundamento do mundo, isto é, a partir de uma interpretação já assente do ente em sua totalidade” (Heidegger, 1967, p. 37). Por sua origem

metafísica, o humanismo não apenas deixa de questionar a relação do homem ao ser, mas tolhe essa questão (Heidegger, 1967, p. 37).

A possibilidade ética em que consistiria o humanismo – o cuidar para que o homem seja humano, só pode ser pensada *depois* de se considerar a essência mesma do homem. O homem já é, mas é preciso consumá-lo, levá-lo a sua essência. Essa relação entre o ser e a essência do homem é consumada pelo pensamento, pois, com o pensar, o ser tem acesso à linguagem, onde mora o homem. Nesse sentido, Heidegger (1967, p. 34) escreve:

Não haverá nesse apelo ao homem, não haverá na tentativa de preparar o homem para tal apelo, um esforço pelo homem? Para onde se dirige “a Cura” senão no sentido de reconduzir o homem de volta à sua Essência? O que significa senão tornar o homem (homo) humano (humanus)? Destarte é a *humanitas* a preocupação de um tal pensamento. Pois *humanismus* é curar e cuidar que o homem seja humano e não inumano, isto é, estranho à sua Essência. Todavia em que consiste a humanidade do homem? Ela repousa em sua Essência.

Heidegger começa, a partir desse trecho, a redefinição do sentido de humanismo, questionando sempre a necessidade e a pertinência de manter essa palavra para designar a *humanitas*, enquanto essência do homem. Ele critica o fundo subjetivista do humanismo metafísico, afirmando que, com ele, a linguagem passa a ser um mero instrumento de dominação sobre o ente (Heidegger, 1967, p. 33), pois não se destina a escutar o apelo do ser. Não seria possível, pois, colocar a questão da essência do homem no interior da metafísica, pois esta se encontra já determinada pela ruptura com o pensamento do ser, pensando a totalidade a partir do ente.

Heidegger determina, em seguida, um *novo próprio do homem*: “chamo ec-sistência do homem o estar postado na clareira do ser. Este modo de ser só é próprio do homem. Assim entendida, a ec-sistência [...] é também onde a Essência do homem conserva a proveniência de sua determinação” (Heidegger, 1967, p. 41). A ec-sistência é, assim, o modo de ser específico do homem entre todos os seres vivos, pois apenas ele pensa a essência de seu ser. A ec-sistência é uma insistência extática na verdade do ser (Heidegger, 1967, p. 43). É ela que está na raiz da formação da subjetividade. Por isso, quando Sartre afirma que o existencialismo é um humanismo, e pensa a subjetividade como fundamento da existência, ele permaneceria na mesma tradição metafísica que pensa uma “natureza” humana e ao humano como um ente, em vez de pensar a essência humana a partir da dimensão do pensamento da verdade do ser. Na sua discordância com humanismos como o de Sartre, Heidegger (1967, p. 50) considera que as mais altas determinações humanísticas do homem ainda não fizeram a

experiência da dignidade propriamente dita do homem. Tal tentativa, como Heidegger mesmo escreve, se distancia do inumano e do desumano, e se pensa como uma renovação do significado da palavra humanismo e de um elemento que lhe é essencial, como a dignidade humana: “Pensa-se contra o humanismo porque o humanismo não coloca bastante alto a *humanitas* do homem. De fato, a grandeza da Essência do homem não consiste em ser ele, como ‘sujeito’, a substância do ente, para, na qualidade de déspota do Ser, fazer com que a entidade do ente se reduza à tão celebrada ‘objetividade’” (Heidegger, 1967, p. 50). A existência do homem é, portanto, anterior à divisão sujeito e objeto, bem como a toda antropologia. Ora, essa nova determinação do homem parece, para Heidegger, escapar das determinações metafísicas correntes ao longo da história, embora continue sendo um pensamento da *humanitas* e, portanto, um humanismo:

Mas – e isso o senhor já há muito terá querido objetar-me – um tal pensamento não pensa precisamente a *humanitas* do homo *humanus*? E não pensa essa *humanitas* num sentido tão decisivo, como nenhuma metafísica jamais pensou nem poderá, algum dia, pensar? Não é isso “Humanismo” no sentido mais elevado? Certamente. É o humanismo que pensa a humanidade do homem pela proximidade do ser (Heidegger, 1967, p. 68).

É na ec-sistência que se dá essa proximidade, mas a existência não é aqui pensada como aquela do *ego* cartesiano, nem do sujeito, mas como essa morada na vizinhança do ser (Heidegger, 1967, p. 69). Apesar da perda da essência de seu sentido, por não colocar, devido o seu caráter metafísico, a questão da verdade do ser, Heidegger considera que o humanismo, conduz o pensamento a pensar mais radicalmente a essência do homem. Tratar-se-ia, então, de devolver à palavra humanismo um sentido mais originário, a partir de uma nova determinação da *humanitas* do *homo humanus*. Ora, dever-se-ia manter a palavra humanismo, que conduz a toda sorte de subjetivismos ou pensar contra o humanismo, em direção a uma essência mais radical da *humanitas*? A resposta a essa questão é dupla. Por um lado, pensar a questão da essência como um novo humanismo pode parecer desejável pelo recurso à tradição, porque esse pensamento se encontra mais difundido e presente na atualidade, mas também porque seria arriscado dizer que se ultrapassou efetivamente a metafísica. Por outro lado, pensar contra o humanismo assume, desde logo, os ares de inumanidade, de desumanidade, de um pensamento que age contra os valores humanos. Heidegger insiste que, na base da decretação de tal ou tal valor como verdadeiramente objetivo, existe sempre um subjetivismo. E que seu objetivo não é negar os valores, mas “propor ao pensamento, contra a subjetivação do ente,

como simples objeto, a clareira da Verdade do Ser” (Heidegger, 1967, p. 78), o que significa ultrapassar a antropologização do homem. A resposta que parece ainda provisória à questão posta acima é que seria preciso então pensar a *humanitas* do humanismo, *mas sem seu sentido histórico-metafísico*.

O último ponto que gostaria de assinalar, nesse texto de Heidegger (1967, p. 84), é que ele cogita tratar a questão do ser não como uma questão propriamente ontológica a que se viria acrescentar uma ética. Heidegger pensa a ética como uma orientação a partir da existência, cuja possibilidade não pode ser dada antes de extraídas as consequências necessárias da questão do ser. Pensa também a ontologia sob o signo da teoria, que deve propor um certo enquadramento da questão do ser. A resposta é que o pensamento do ser não é nem teórico nem prático. É antes dessa distinção que ele acontece e se realiza. Pertence ao ser, jogado na guarda de sua verdade, trabalha na edificação da casa do ser, mora na verdade do ser, que é essência do ser-no-mundo. É somente a partir dessa “base” que se pode pensar uma ética, cujas regras, sem o pensamento do ser, permaneceriam apenas no artifício da razão humana (Heidegger, 1967, p. 88).

Dito isso, passemos agora propriamente à reflexão de Derrida sobre o pensamento de Heidegger.

## **DERRIDA LEITOR DE HEIDEGGER, ENTRE O HUMANISMO METAFÍSICO E SUA SUPERAÇÃO**

*Os fins do homem* (1968) é um artigo central para a desconstrução dos humanismos em Derrida, e este a pensa como um certo ultrapassamento do humanismo que deve desembocar numa nova afirmação. A crítica de Derrida ao humanismo é feita, sobretudo, a partir de *Carta sobre o humanismo* (1967), texto publicado posteriormente ao de Sartre *O existencialismo é um humanismo* (1946), e no qual Heidegger se afasta da proximidade que, então, Sartre visava entre a hermenêutica heideggeriana e sua ontologia fenomenológica. Para Derrida, ao propor uma breve reconstituição histórica do humanismo na França no começo do século XX, o humanismo teria se tornado um lugar comum, partilhado por diversas correntes de pensamento, desde as cristãs, as ateias, as marxistas e as existencialistas. O traço dominante entre elas seria uma abordagem antropologizante das filosofias de Hegel, Husserl e Heidegger, que efetivamente permitiam, por meio de uma leitura recortada e insuficiente, segundo Derrida (1991, p. 156), essa apreensão redutora. O foco, no entanto, do artigo de

Derrida, será a perspectiva heideggeriana sobre o humanismo, seguida de uma análise sobre seu efetivo ultrapassamento.

O caráter redutor da recepção de Heidegger residiria justamente na compreensão da analítica do *Dasein* em termos antropológicos (Derrida, 1991, p. 157). Essa interpretação, presente em Sartre<sup>1</sup>, teria conduzido, na França dos anos 60, a um refluxo anti-humanista que tende a associar Heidegger à “velha metafísica humanista” (Derrida, 1991, p. 157). É o propósito de Derrida desfazer esse equívoco, recolocando a questão do humanismo em Heidegger, notando em que sentido ela permaneceria, ainda, herdeira dessa metafísica e em que medida ela caminha para sua ultrapassagem. Qual seria então o lugar desse nós, em Heidegger?, pergunta Derrida (1991, p. 163). Quer dizer: como se dá a unidade ou o universal humano no pensamento do filósofo? O objetivo de Derrida é assim o de “começar a desenhar as formas de aprisionamento que são mantidas, uma sobre a outra, pela ‘humanidade’ do homem e pelo pensamento do ser [heideggeriano], por um certo humanismo e pela verdade do ser” (Derrida, 1991, p. 164).

O primeiro ponto que Derrida apresenta é que, mesmo tendo renunciado a todas as determinações metafísicas, como aquela do animal racional, o nós-humanos é ainda pensado por Heidegger sob a forma do *próprio* do homem, inseparável da questão ou da verdade do ser (Derrida, 1991, p. 164). Este seria o motivo que aproxima a destruição do humanismo em Heidegger do humanismo histórico: ambos falam *ainda* de um próprio do homem. Mesmo que esse próprio não seja determinado à maneira da tradição, ou seja, mesmo que não se defina a partir do campo ôntico, o próprio do homem dá-se como privilégio ontológico. Por isso, Derrida (1991, p. 164) pode dizer que, se “o *Dasein* não é simplesmente o homem da

---

<sup>1</sup> O conceito maior que dominaria o humanismo sartriano já em *O ser e o nada* é, para Derrida, a “realidade humana”, tradução que considera monstruosa do termo *Dasein* (Derrida, 1991, p. 153), noção heideggeriana para designar o ser-aí ou, na perspectiva de *Carta sobre o humanismo*, o ser-o-aí (*être-le-là*, em francês). A noção de realidade humana traduziria, no entanto, o ímpeto de pensar, de forma renovada (em relação ao humanismo de Brunschvicg, Alain e Bergson), o sentido da humanidade do humano, desembaraçando-se do viés substancialista reinante e de uma suposta unidade do humano, por meio de um termo neutro e indeterminado (Derrida, 1991, p.154). Derrida, no entanto, considera que essa visada não alcança uma interrogação satisfatória da unidade do homem, que se refaz justamente na ideia de uma unidade da realidade humana. Primeiro, porque a descrição das estruturas da realidade humana torna a ontologia fenomenológica uma antropologia filosófica, restaurando o sentido do universal: mantém-se “o *nós* do horizonte da humanidade” (Derrida, 1991, p. 154). Outro motivo pelo qual o humanismo sartriano permanece atado à metafísica é a ausência de interrogação sobre a história do conceito de homem: “tudo se passa como se o signo ‘homem’ não tivesse qualquer origem, qualquer limite histórico, cultural, linguístico. Nem mesmo qualquer limite metafísico” (Derrida, 1991, p. 154). Dessa forma, quando Sartre afirma a unidade do homem a partir da noção de realidade humana, ele recai justamente no campo que Heidegger havia denominado como “ôntico”, que perfaz a história da metafísica e que teria esquecido a questão do ser colocada pela ontologia fundamental, que precede a análise antropológica em Heidegger.

metafísica”, ele também “*não é* todavia *outra coisa* que não o homem” (Derrida, 1991, p. 167).

Um segundo ponto é o que caracteriza esse próprio do homem em Heidegger. Ele será determinado pelo jogo de uma certa proximidade do homem ao Ser (Derrida, 1991, p. 164). Encontra-se, nessa proximidade, o elemento que marca um certo abandono e uma certa superação (veremos o porquê desse “certo”) do humanismo, via essa ainda não desvelada pelo anti-humanismo reducionista que Derrida vê se instalar na cena francesa contemporânea, como uma reação à tendência humanista que havia predominado no começo do século.

Para Heidegger, lido por Derrida, o questionamento em torno do ser deve ser precedido por uma certa disposição, em que o sentido daquilo pelo qual se interroga deve estar já presente, ainda que confusamente, para aquele que questiona. Derrida (1991, p. 165) escreve:

*Nós já nos movemos sempre* numa compreensão do ser. É a partir dela que surge a questão expressa do sentido do ser e a tendência para o conceito de ser. [...] Não conhecemos mesmo o horizonte a partir do qual deveríamos apreender e fixar esse sentido. *Essa compreensão corrente e vaga do ser é um factum.*

É essa pré-compreensão do ser, *considerada um fato*, que marcaria, ao menos, uma determinação do nós-humanos em Heidegger, ou seja, é essa facticidade mesma que aparece, doravante, como um próprio do humano. O segundo ponto que Derrida (1991, p. 165) ressalta, tendo em mente essa convergência, é o caráter local – o meio linguístico indo-europeu, cuja definição é imprecisa – desse discurso sobre o ser, sobre o qual se deteve, ainda que de forma escorregadia, a metafísica. Mesmo que esse limite do discurso heideggeriano só possa ser estabelecido após a correlação entre o próprio do homem e a pré-compreensão do sentido do ser, a possibilidade de sua delimitação borra o caráter universal da humanidade do humano, uma vez considerado o caráter local – as línguas indo-europeias – em que a questão do ser emerge.

Um terceiro momento dessa determinação, que Derrida não aprofunda nesse texto, é a capacidade do ente de perguntar pelo sentido do ser, que Derrida nomeará mais à frente de privilégio ontológico (a determinação do ente exemplar em detrimento dos demais entes), e sobre a qual se debruçará até os seus últimos escritos como o seminário *A besta e o soberano*: “trata-se portanto da escolha ou do reconhecimento desse ente exemplar *interrogado* em vista do sentido do ser” (Derrida, 1991, p. 165), o que marca a hierarquização entre o homem e os

animais. Para Derrida, essa escolha é determinada pelo “princípio dos princípios da fenomenologia”: a presença a si (Derrida, 1991, p. 166) – “é essa presença a si, essa proximidade absoluta do ente (questionante) a si mesmo, essa familiaridade consigo próprio do ente pronto a compreender o ser, que intervém na determinação do *factum*, que motiva a escolha do ente exemplar, do texto, do bom texto para a hermenêutica do sentido do ser” (Derrida, 1991, p. 166). É essa proximidade a si, indissociável de uma interpelação do ser ao *Dasein*, que é considerada um fato por Heidegger, e esse fato é a premissa sob a qual repousa a exemplaridade do *Dasein*, seguindo a interpretação de Derrida.

Mesmo que o ser-aí nessa determinação mínima seja anterior ao homem do humanismo metafísico, marcado pela determinação ôntica, Derrida (1991, p. 167) prossegue afirmando que Heidegger “pratica um contínuo trazer à luz, qualquer coisa que se assemelha, pelo menos, à tomada de consciência, sem ruptura, sem deslocamento, sem mudança de terreno”.

A verdade, porém, é que o pensamento da verdade do ser em nome do qual Heidegger delimita o humanismo e a metafísica, permanece um pensamento *do* homem. Na questão do ser, tal como ela se põe à metafísica, o homem e o nome do homem não são deslocados. E muito menos desaparecem. Trata-se, pelo contrário, de uma espécie de reavaliação ou de revalorização da essência e da dignidade do homem (Derrida, 1991, p. 168).

Dessa forma, situando-se ainda num campo comum com a metafísica humanista que pretende destruir, a singularidade do gesto de Heidegger, de acordo com Derrida, seria a da “repetição da essência do homem que permite recuar aquém dos conceitos metafísicos da *humanitas*. Foi a sutileza e a equivocidade desse gesto que evidentemente autorizaram todos os desvios antropologistas na leitura de *Sein und Zeit*, particularmente na França” (Derrida, 1991, p. 167).

Deve-se, a partir dessas considerações, refletir em que consiste a sutileza e ambiguidade do gesto heideggeriano. Por um lado, ele não ultrapassa a metafísica humanista (pela determinação de um próprio do homem e pela metafísica da presença que a possibilita, pela salvaguarda da essência e da dignidade humanas), permanecendo mesmo em seu solo, em seu léxico (o nós, o ser, a essência, a inseparabilidade entre o ente e seu predicado essencial). Por outro lado, ele se mantém abaixo e para além de suas determinações tradicionais, por meio de uma outra forma de determinar o próprio (ontologicamente) e de pensar a essência e a dignidade humanas (como proximidade ao ser), fora dos predicados que

lhes vinham sendo atribuídos historicamente, assumindo uma profundidade crítica, em relação a essa tradição como nunca antes, segundo Derrida, houvera sido tentado e, permitindo, assim, uma certa ultrapassagem do humanismo metafísico tradicional.

Essa ultrapassagem estaria, na perspectiva de Derrida, em curso, quando a filosofia de Heidegger aparece como uma modulação do equívoco do fim do homem (Derrida, 1991, p. 175) e que apresentaria três sintomas que abalam o pensamento francês. O primeiro deles seria uma redução do sentido em oposição a uma redução ao sentido, e que consistiria numa dupla postura: nem ceder ao sistema (demasiado ligado a figuras da metafísica tradicional, como o *telos*, a *aletheia*, a *ousia*), nem destruir o sentido: “trata-se sobretudo de determinar a possibilidade do *sentido* a partir de uma organização ‘formal’ que não tem, ela própria, sentido, o que não significa que ela seja não sentido ou absurdo angustiante girando em torno do humanismo metafísico” (Derrida, 1991, p. 175). A redução do sentido seria, pois, uma ruptura com a hermenêutica heideggeriana, enquanto investigação do sentido do ser, em função de uma superação do humanismo. O segundo sintoma seria a irrupção do fora na filosofia, do que não está circunscrito em suas margens, e que coloca o Ocidente em contato com seu outro, seja no campo linguístico, seja no campo etnológico, econômico, político (Derrida, 1991, p. 176). Derrida acena aqui para os movimentos descoloniais e minoritários. Para ele, esse encontro conflituoso entre tradições e culturas (em que o Ocidente assume uma postura hegemônica) deve produzir um outro estilo de escritura (como o da desconstrução) (Derrida, 1991, p. 176), que tanto permaneça no mesmo solo da tradição ocidental, “utilizando contra o edifício os instrumentos ou as pedras disponíveis na casa” (Derrida, 1991, p. 176), evitando, no entanto, fechar-se nesse mesmo edifício, como pela produção de deslocamentos, das mudanças de terreno, buscando evitar o risco de habitar “mais ingenuamente, mais estreitamente do que nunca, o dentro do qual se declara desertar” (Derrida, 1991, p. 176). O terceiro signo dessa mudança seria a recepção de Nietzsche na França, cuja obra, com o tema do homem superior e do super-homem, aparece como duas formas de superação do homem. O homem superior representaria a sobrevida da insistência da metafísica humanista tradicional, um movimento de piedade salvacionista que busca preservar o homem e que vê como um infortúnio as tentativas de seu ultrapassamento. Já o super-homem “acorda e parte, sem se voltar para o que deixa atrás de si” (Derrida, 1991, p. 177). Esse gesto seria aquele que rompe com a tradição e que tenta mover-se noutra terreno que não o do humanismo tradicional: “o seu riso explodirá então em direção a um retorno que não terá mais a forma da repetição metafísica do humanismo nem [...] da guarda do sentido

do ser, a da casa e da verdade do ser”. Queimando os textos e apagando seus rastros, o super-homem “dançará fora de casa” (Derrida, 1991, p. 177), fora do abrigo do ser, por meio de um esquecimento ativo do ser. Ora, Derrida vê nesses movimentos (de Nietzsche, de Heidegger) uma “economia da vigília-véspera” (Derrida, 1991, p. 177) que são fins do homem, que não ultrapassam a metafísica humanista, mas anunciam seu ultrapassamento, talvez “como o despertar para o dia que vem, na véspera do qual *nos* encontramos” (grifo próprio). E vendo-se recair (pela utilização do pronome “nos”), no mesmo círculo metafísico humanista que há pouco denunciara, o da unidade do humano, embora já consciente dele, Derrida questiona ironicamente: “mas quem, nós?” (Derrida, 1991, p. 177)<sup>2</sup>.

Assim, como vínhamos assinalando, é a própria linguagem que impede uma completa deserção do humanismo metafísico. No entanto, dentro dessa clausura é possível aproximar-se, cada vez mais conscientemente, de seu fechamento. Para isso, é necessário não apenas propagar os equívocos do fim, mas também os novos recomeços que mantêm, desde já, continuidades com o passado em relação ao qual eles rompem: um novo pensamento da essência e uma nova dignidade humanas – em Heidegger –, o super-homem – em Nietzsche –, não são desde já novas afirmações sobre a humanidade do humano?

Vejamos agora, na conclusão, as consequências de *Os fins do homem* de Derrida, pelo olhar de Jean-Luc Nancy e Philippe Lacoue-Labarthe, que apontam para a hipótese de leitura que defendo no presente artigo: a desconstrução da ontologia, no caso, da ontologia heideggeriana, por meio da desconstrução dos humanismos, revela um fundo de preocupações ético-políticas, que se estendem desde sempre aos textos de Derrida, e não apenas àqueles da chamada “viragem ético-política”, que teria marcado sua obra nos anos 80 e 90.

## **A RECEPÇÃO DE *OS FINS DO HOMEM*: A DESCONSTRUÇÃO DOS HUMANISMOS COMO PRÁXIS ÉTICO-POLÍTICA**

Essa questão, essa afirmação sobre a humanidade do humano ainda não estariam expressas em *Os fins do homem*. É nesse sentido que Lacoue-Labarthe e Jean Luc Nancy

---

2 Nesse sentido, Duque-Estrada (2004, p. 43) escreve em *Alteridade, violência e justiça*: trilhas da desconstrução: “Em termos desconstrucionistas, por mais nobre que possa ser este nós – ao qual cada indivíduo deve ser devidamente *restituído* – ele não impede nunca a validade, a necessidade, a pertinência e mesmo a urgência de se perguntar ‘nós, quem?’, ‘quem diz ‘nós’?’, ‘de que lugar se diz esse ‘nós’?’, ‘com que critérios ou pressupostos?’, ‘com vistas a quê se diz ‘nós’? [...] Nesse sentido, ideais como justiça, liberdade, emancipação, solidariedade, etc., que se dirigem sempre a um nós [...], parecem exigir serem pensados muito mais num registro de suspeita, de uma suspeita radical, sem tréguas, e, por isso mesmo, por um pensamento sempre aporético, do que propriamente a partir ou com base em algum terreno firme de igualdade e identidade, enfim, a partir de uma universalidade que possa imprimir no pensamento crítico uma orientação”.

escrevem, em *Os fins do homem*: a partir do trabalho de Jacques Derrida, um colóquio em 1981 que contou com a presença de Derrida, que: “*Os fins do homem* é apenas o horizonte de uma questão, ainda mais sem a indicação de uma direção; e se nunca é um objeto, nossa tarefa, aqui, é de construí-lo” (Lacoue-Labarthe; Nancy, 2013, p. 9, tradução nossa)<sup>3</sup>. O texto de Derrida abriria, dessa forma, um campo de investigação que ainda está em vias de constituir-se como tal e que se apresenta, nesse momento, sob a forma de um questionamento. Ora, essa questão é precisamente aquela do fim do humano, tão recorrente na filosofia contemporânea, de Hegel a Marx, de Nietzsche a Foucault e Althusser, mas que em Derrida assume a forma da *pergunta pelos fins do fim do humano*. Sobre essa novidade no campo teórico, os autores escrevem:

[...] Essa questão é perfeitamente ausente do campo atual da teoria e de suas preposições mais explícitas – não seria justamente, provavelmente, pelo reenvio que ela parece operar no conceito e no valor metafísicos de finalidade, e por sua referência ao homem cuja dita teoria está apenas preocupada em prever, como se sabe, o fim singular. Ora, na ausência, como se sabe também, de uma interrogação realmente filosófica sobre um tal fim – e mais ainda sobre os fins de um tal fim – essa previsão, como algumas outras, apenas previu seu contrário [...]: quer dizer, o retorno massivo e não problemático do homem, reinstalando as figuras, os valores e as invocações de um humanismo pouco mais vergonhoso do que antes (e, em todo caso, também incapaz da menor reflexão sobre si) (Lacoue-Labarthe; Nancy, 2013, p. 12, tradução nossa).<sup>4</sup>

Como dissemos acima, a questão do fim do humano percorre a história da filosofia e da teologia, bem como o humanismo metafísico que lhes é indissociável. No entanto, a questão do fim dos fins, quer dizer, o questionamento do finalismo que preside as afirmações sobre o fim e, em particular, sobre os fins do humano parece constituir-se como um *topos* – é a novidade do texto de Derrida e o horizonte para o qual ele aponta – além do humanismo metafísico tradicional e as tentativas de ultrapassá-lo. Para Lacoue-Labarthe e Nancy, as recentes tentativas que buscam essa aproximação do fim do humano, de sua superação, acabam por restaurar inconscientemente vários elementos da metafísica e do humanismo que

---

3 “*Les fins de l’homme*, ce n’est que l’horizon d’une question, tout au plus sans l’indication d’une direction; et si jamais c’est un objet, notre tâche, ici, est de le construire” (Lacoue-Labarthe; Nancy, 2013, p. 9).

4 “[...] cette question est parfaitement absente du champ actuel de la théorie et de ses prepositions les plus explicites – ne serait-ce, vrais emblablement, que par le renvoi qu’elles embleopérer au concept et à la valeur métaphysiques de La finalité, et par as référence à l’homme dont la dite théorie ne s’est plus guère souciée que pour en prédire, comme on le sait, auf in singulier. Or, à défut, comme on le sait aussi, d’une interrogation réellement philosophique sur une tellefin – et plus encore sur les fins d’une tellefin –, cette prédiction, à l’instar de quelques autres, n’a prédit que son contraire, on peuts’enfaut: c’est-à-dire le retour massif et non-problemático de l’homme, réinstallantles figures, lês valeurs et lês invocations d’unhumanisme à peine plus honteux que naguère (et en tout cas toujours aussi incapable de la moind repensée de soi)” (Lacoue-Labarthe; Nancy, 2013, p. 12).

elas pretendiam ultrapassar. Por isso, seria necessário se manter aquém dessas formulações, no campo de interrogações abertas por Derrida e que visam, a meu ver, questionar o próprio do humano. A desconstrução do humanismo passa assim, necessariamente, por uma crítica do finalismo que não se detém apenas no aspecto filosófico, mas prático da questão: quem quer o fim? Com que fins, quer dizer, com que objetivos? Qual o horizonte aberto – pois há um horizonte sempre aberto – pelo fim dos fins?

No entanto, apesar de deixar a questão em aberto, Derrida promoveria uma crítica ao antropocentrismo do humanismo: “uma tal questão implica, no entanto, a questão dos fins – com a colocação em questão que ela implica do humanismo ou, mais exatamente, do antropocentrismo” (Lacoue-Labarthe; Nancy, 2013, p. 12, tradução nossa)<sup>5</sup> e que abordamos aqui por meio do privilégio ontológico concedido ao *Dasein* por Heidegger. Essa reflexão sobre o humano conduz a um questionamento do que significa pensar (Derrida, 1991, p. 13) e, particularmente, do pensar filosófico, pois liberta-se a essência do humano na qual assenta o antropocentrismo e em relação à qual o pensamento do ser heideggeriano ainda se reporta. Com isso, de acordo com os autores, liberam-se possibilidades humanas ainda não realizadas, esquecidas, ou ocultadas. A desconstrução se afirma, assim, em *Os fins do homem*, como um pensamento contra a essência.

O que quer dizer que do momento em que o homem não é mais prometido ao fechamento de sua própria essência além dele mesmo, mas em que ele é liberado a uma destinação cujo *telos* não se deixa mais atribuir nem programar –, nesse momento é colocada em causa a destinação mesmo da filosofia, que esta dê sua própria referência sobre o modo do Saber ou sobre aquele da Sabedoria (Derrida, 1991, p. 13, tradução nossa)<sup>6</sup>.

À imagem do Saber ou da Sabedoria moldados a partir de um modelo humano, e este último através do pensamento da essência, a desconstrução vai pôr em marcha o pensamento do impróprio e da não essencialidade (Derrida, 1991, p. 13). Caberia a Derrida ter inaugurado na filosofia a questão do próprio:

O pensamento da escritura e da diferença é a interrogação sobre o próprio. Quer dizer, sobre o que apenas advém no retardo do seu próprio rastro – e repetido,

5 “une tel le question implique pourtant la question des fins – avec la mise en question qu’elle implique de l’humanisme ou, plus exactement, de l’anthropocentrisme” (Lacoue-Labarthe; Nancy, 2013, p. 12).

6 “Ce que veut dire que du moment où l’homme n’est plus promis à un achèvement de sa propre essence au-delà de lui-même mais où il est livré à une destination dont Le *télos* ne se laisse plus assigner ni programmer –, de ce moment est mise en cause la destination même de la philosophie, que celle-ci se donne a propre référence sur le mode du *Savoir* ou sur ce lui de la *Sagesse*” (Lacoue-Labarthe; Nancy, 2013, p. 13).

retraçado, retirado. Por isso esse pensamento extenua e enlouquece a problemática da destinação. E como cada um aqui o sabe, tal é a visada última do que se chama a desconstrução (Derrida, 1991, p. 14, tradução nossa)<sup>7</sup>.

Que destinação seria essa, uma vez que a destinação sempre foi pensada como o fim, o objetivo, a realização de uma essência ou da perspectiva da existência? Como os fins do humano podem ser submetidos a outra coisa que não ao próprio do humano? Ora, a resposta se dá justamente no deslocamento do pensamento da essência para uma *práxis* ético-política (Derrida, 1991, p. 14), sendo esta o fim da desconstrução, (pois todo pensamento do fim recai na aporia de conduzir, ele próprio, a um novo fim, porém, no caso da desconstrução, não mais ao fim pensado a partir da essência, da substância, do sujeito, etc. e os outros fins que tradicionalmente constituíram a problemática da filosofia, mas, a partir do incondicional<sup>8</sup> e do combate ao etno-carno-falo-logocentrismo).

Por esse imperativo ético-político não se deve compreender o que se definiu historicamente por esses conceitos de ética e de política, como se se tratasse de escolher entre suas possibilidades de aplicação. Nem se trata de colocar em prática, como um programa, a teoria da escritura. Nem mesmo se trata de um modelo de efetuação imediata da filosofia, com pretensões revolucionárias e propondo utopias que podem se tornar desastrosas. Pensar uma prática ético-política quer dizer perguntar “a qual trabalho o pensamento da escritura pode e deve submeter o conjunto dos conceitos da *práxis* e das questões de destinação?” (Lacoue-Labarthe; Nancy, 2013, p. 15, tradução nossa)<sup>9</sup>.

Assim, a desconstrução do humanismo conduz, pelo exposto, a uma *práxis* ético-política tendo como eixo fundamental a questão do humano, em que a desconstrução se volta não apenas para o pensamento da essência, mas para os próprios do humano, para a questão do finalismo (do fim dos fins), orientada por uma crítica ao antropocentrismo. Finalmente, a desconstrução dos humanismos não é apenas uma tarefa voltada para um passado histórico

---

7 “La pensée de l’écriture et de la différence est l’interrogation sur le propre. C’est à dire sur ce qui n’advient que dans le retard de son propre trace – et répété, retracé, retiré. C’est pourquoi cette pensée extenuée et affolée La problématique de la destination. Et comme chacun le sait ici, telle est la point ultime de cequ’on appelle la déconstruction” (Lacoue-Labarthe; Nancy, 2013, p. 14).

8 Nesse sentido, subscrevo o que Maia (2021, p. 99) afirma: “Hospitalidade, justiça, democracia, perdão, eis alguns dos incondicionais da desconstrução, que parecem flertar com a indesconstrutibilidade. Eles são mesmo indesconstrutíveis e, ao mesmo tempo, não acontecem, eles não têm lugar senão como impossíveis – como *impossíveis* –, pois não se manifestam nunca segundo a ordem de um registro onto-fenomenológico, excedendo assim o modo de simples presença a si. O leitor já timpanizado, já atento ao timbre meta-ontológico do idioma filosófico da desconstrução terá notado como, pelos contornos oblíquos e aporéticos do pensamento derridiano, os incondicionais, se talham, pois, como uma promessa”.

9 “à quel travail la pensée de l’écriture peut et doit ou mettre l’ensemble des concepts de la praxis et des questions de la destination” (Lacoue-Labarthe; Nancy, 2013, p. 15).

(por exemplo, aquele do humanismo renascentista), ela possui uma destinação, com pretensões de modificar a própria apreensão do trabalho de pensamento e de suas possibilidades, quando também um porvir se insinua. O trabalho posterior de Derrida vai dar conta de preencher essa afirmação, de construir a afirmação, uma vez fixada a questão do humano, como se vê em *Os fins do homem*.

## REFERÊNCIAS

BENNINGTON, Geoffrey. Desconstrução e ética. Tradução de Lígia Saramago. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César. **Desconstrução e ética**: ecos de Jacques Derrida. Rio de Janeiro, PUC-Rio; São Paulo, Edições Loyola, 2004. p. 9-32.

BERNARDO, Fernanda. Do pensamento do ser ao pensamento do rastro – Derrida leitor de Heidegger. Heidegger em França – um acontecimento incomparável. **Poiesis**: revista de Filosofia, v. 15, n. 2, p. 5-52, 2017.

DERRIDA, Jacques. **L'écriture et la différence**. Paris, Éditions Duseuil, 1967.

DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo, Perspectiva, 1995.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo, Perspectiva, 2006.

DERRIDA, Jacques. **Marges de la philosophie**. Paris, Les éditions de minuit, 1972.

DERRIDA, Jacques. **Margens da filosofia**. Tradução de Joaquim Torres Costa e Antonio M. Magalhães. Campinas, Papyrus, 1991.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. **Estudos ético-políticos sobre Derrida**. Rio de Janeiro, Mauad X/Editora PUC-Rio, 2020.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. Alteridade, violência e justiça: trilhas da desconstrução. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César. **Desconstrução e ética**: ecos de Jacques Derrida. Rio de Janeiro, Loyola, 2004, p. 33-64.

HEIDEGGER, Martin. **Cartas sobre o humanismo**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro, Edições Tempo Brasileiro, 1967.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe; NANCY, Jean-Luc. **Les fins de l'homme**. À partir du travail de Jacques Derrida. Paris, Hermann, 2013 p. 9-18.

MAIA, Vitor. **No rastro da desconstrução**: uma introdução a Jacques Derrida. Rio de Janeiro, Mauad X, 2021.