

ANÁLISE DE JACQUES DERRIDA ACERCA DA RELAÇÃO ENTRE HUMANO E NÃO HUMANO A PARTIR DA MODERNIDADE

ANALYSIS OF JACQUES DERRIDA ON THE RELATIONSHIP BETWEEN HUMAN AND NONHUMAN FROM MODERNITY

Marco Aurélio do Nascimento Alves *

INTRODUÇÃO

Pretendemos analisar as possibilidades de debate acerca da relação com o não humano a partir das reflexões desenvolvidas por Jacques Derrida, compreender como o autor interpretou a constituição e o progresso da relação de domínio e violência por parte do homem sobre os demais viventes não humanos e identificar se ele consegue se desvencilhar dos paradigmas da filosofia do sujeito. A tradição ocidental caracteriza-se pelo logos (racionalidade e linguagem) o qual é considerado um “próprio do homem”. Para a adequada compreensão da maneira como o autor interpretou a convergência do pensamento filosófico faz-se oportuno expor a evolução de tal pensamento através dos postulados de diferentes autores.

O filósofo francês procura apontar, em sua leitura da filosofia ocidental, aquilo que fora valorizado e em nome de quê, ao mesmo tempo em que trás à tona os aspectos que foram dissimulados. Questiona os pressupostos da tradição e denuncia seus fundamentos logocêntricos, fonocêntricos e etnocêntricos. A leitura desconstrutora faz-se em dois movimentos: de um lado ocorre a inversão do conceito tradicional, marcando na filosofia clássica uma violenta hierarquia; por outro lado marca-se o afastamento das oposições binárias da metafísica. Opera-se, ao mesmo tempo, uma desconstrução por inversão e uma desconstrução por deslocamento positivo, por transgressão (SANTIAGO, 1976, p.18).

Derrida entende que a maneira pela qual a filosofia, em seu conjunto, a partir de Descartes, tratou a questão do animal não humano demonstra um forte logocentrismo.

* Graduando em Filosofia pela PUC Minas; e-mail: marcoalvesbh@yahoo.com.br

Trata-se de uma tradição não homogênea, mas hegemônica, cujo discurso é o de domínio. Entretanto, o que resiste a essa tradição é o fato de existirem seres vivos, entre os quais alguns não advêm daquilo que esse grande discurso acerca dos viventes pretende lhes atribuir (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p.82). Mesmo que desde os tempos antigos tenha sido exercida a violência contra os demais seres vivos, Derrida tenta mostrar a especificidade moderna e o axioma do discurso que a sustenta e pretende torná-la legítima.

HERMENÊUTICA DERRIDIANA

A crise efetivamente teve início quando o ocidente negou a razão aos animais não humanos. Se apenas os homens são seres racionais, então isso é o que os difere dos demais viventes. Essa concepção não quer dizer apenas que os humanos são diferentes daqueles não humanos, mas que essas diferenças terão um significado moral. E ainda confere aos humanos o direito de usar os outros seres vivos para satisfazerem seus propósitos. A razão é fundamental para estabelecer uma relação hierárquica, a elevação da categoria do humano e, conseqüentemente, o rebaixamento do que lhe é distinto, o outro, o não humano. Tal hierarquia se exerce em um sistema de poder, do qual é condição e decorrência. Impõe uma maneira de pensar presa à lógica da identidade, tendo a sua palavra centrada numa relação de valores. Esse processo deu às coisas valores gradativos. Aquilo que era assumido como desimportante ficou recalcado sob a prepotência de seu diferente mais forte. A visão aristotélica, que destacou o homem como centro do mundo, veio a ter uma grande influência em todo o mundo ocidental desde então.

A rejeição dos animais no universo moral, para além de qualquer abordagem que existia na Grécia antiga, ocorre com Descartes, no século XVII. Com a publicação de *Discurso do Método* em 1637, Descartes divulga a ideia de que os animais são verdadeiras máquinas. Assim, além de negar a racionalidade dos animais, ele também nega que eles tenham emoções. Atribui aos animais o conceito de autômatos, isto é, seus corpos obedecem às leis da mecânica newtoniana. Ele defende que o comportamento corporal do homem e o comportamento do vivente não humano podem ser explicados em termos puramente mecânicos e, por conseguinte, não é necessário recorrer a conceitos como alma,

forma substancial, etc. Descartes descreveu o organismo animal como os relógios, capazes de comportamento complexo, mas incapazes de falar, raciocinar e até mesmo ter sensações.

Segundo o filósofo moderno, o corpo humano também era um autômato, mas diferenciava-se dos animais pela presença da mente e, portanto, possuidor de uma alma separada. Assim só o homem possuía simultaneamente *res cogitans* e *res extensa*. A doutrina cartesiana permitiu a interpretação de que os animais não sentem dor, mas que ocorre com eles apenas movimentos da matéria e, portanto, os gemidos de um cão que apanha não refletem a sua dor:

O primeiro grau de sensação seria, portanto, puramente mecânico, não consistindo, em sensação propriamente dita, mas sim apenas no movimento de partículas dos órgãos e na mudança de forma e posição que resulta desse movimento. Esse grau de sensação Descartes admite ser comum a todo animal, seja humano ou não e se limita ao estímulo imediato dos órgãos corpóreos, ou seja, à afecção imediata de um órgão corpóreo por um objeto externo. (ROCHA, 2004, p.257-259).

O que ele nega ao não humano é a consciência da sensação e o juízo que envolve a sensação, o que implica na negação do sofrimento e da expressão deste, mas não nega o primeiro grau de sensação, o qual envolve apenas estímulos e movimentos corpóreos. Os sons e contorções de um animal seriam apenas reflexos externos, sem relação com qualquer sensação interior. A partir desse pensamento cartesiano, os homens poderiam dominar a natureza sem se questionar a respeito do sofrimento ao qual poderiam submetê-la, já que os demais seres vivos não teriam interesses que pudessem ser prejudicados. Afinal, Descartes traçou a linha que deixou os animais não humanos completamente fora da esfera moral.

O moderno conceito de humano, produto de uma evolução da relação entre os signos e os seus referentes, levou a noção de poder ao encontro da significação de humanidade. Reporta a uma história de privação de tudo aquilo que não se identifica com o conceito vigente de humanidade. Todos os que não foram incluídos no conceito de humanidade pertenceram em algum tempo histórico ao universo da selvageria.

A questão da relação entre o homem e os demais viventes mereceu apontamentos significativos por parte de Jacques Derrida, mesmo quando ele estava a examinar outros aspectos, aparentemente dela independentes, tais como a linguagem, a psicanálise, a ética. Com o passar do tempo essa temática consolidou-se como um dos temas de maior destaque

na obra do autor. Em 1999 foi realizado o terceiro colóquio de Cerisy dedicado à sua obra, o qual teve a questão animal como tema principal e cujo título fora *O animal autobiográfico*. O autor proferiu a conferência de abertura, intitulada *O animal que logo sou*, e coordenou quatro sessões de discussão nas quais dialogou com outros autores (FERREIRA, 2007, p.25).

Derrida inicia a conferência de abertura: “Há muito tempo, pode-se dizer que o animal nos olha? Que animal? O outro” (DERRIDA, 2002, p.15). Em seguida, para indagar as teorias sobre animalidade e humanidade que dominam o pensamento da tradição filosófica ocidental, interroga-se quanto à sua dificuldade ao ser surpreendido pelo olhar de um animal (um gato). Ele articula a passividade à nudez. “É o mal estar de um tal animal diante de outro animal” (DERRIDA, 2002, p.16). É a vergonha de estar nu como um animal uma vez que apenas o homem inventou uma vestimenta para si e, por isso, tornou-se capaz de nudez. O animal não está nu, porque é nu. Esse outro não humano, por ser nu, ele não existe na nudez, não se vê nem se sente nu. Estaria tão alheio ao pudor quanto ao impudor:

O que é o pudor se só se pode ser pudico permanecendo impudico, e reciprocamente? O homem não seria nunca mais nu porque ele tem o sentido da nudez, ou seja, o pudor ou a vergonha. O animal estaria na não nudez porque nu, e o homem na nudez precisamente lá onde ele não é mais nu (DERRIDA, 2002, p.18).

Uma questão que tem sido cara também à filosofia: a existência de um próprio, ou um conjunto de próprios do homem: o conceito, a palavra, o logos, a história, o riso, o luto, a sepultura, a lágrima, a ferramenta, a técnica, Deus, a morte, a metafísica, etc. Também a nudez é considerada um “próprio do homem” e dessa afirmação Derrida propõe outra questão: a questão da resposta. Ao reservarem para si o direito à linguagem, à palavra, à fala, os humanos privaram os demais viventes de tais faculdades. Por conseguinte, os não humanos não possuem linguagem, não possuem o poder de resposta. Os homens são os viventes que deram a eles mesmos a palavra para falar, para designar, “com o fim de se identificar, para se reconhecer enquanto homens, capazes de responder em nome de homens” (DERRIDA, 2002, p.62). Determinar o completamente outro por animal ou planta é um mal que se estende por diferentes épocas.

Nesse ponto, Derrida indica o nome de Descartes, porque considera que o aspecto mais importante da tese *o animal máquina* é a incapacidade do animal de responder. Descartes entende que todo pensamento tem sempre uma estrutura proposicional e, portanto, supõe a capacidade de expressão discursiva. É razoável afirmar que os animais não humanos são semelhantes às máquinas porque não pensam, uma vez que, não sendo capazes de falar, não seriam capazes de distinguir aquilo sobre o que estariam pensando. O que demonstra que os animais não humanos são substâncias apenas corpóreas, sem pensamento ou razão, é o fato de que “nunca foi observado que qualquer animal tenha alcançado tal grau de perfeição de modo a ser capaz de nos indicar por voz, alguma coisa que pudesse ser referida como pensamento” (ROCHA, 2004, p.261). A teoria cartesiana supõe, para a linguagem animal, um sistema de signos sem resposta: reações, mas não resposta. É essa questão da resposta que estabelece o domínio permanente do cartesianismo sobre o discurso e a prática do homem, a partir da modernidade, em relação ao outro não humano.

A tese *o animal é pobre de mundo*, de Martin Heidegger, indica para Derrida, de algum modo, a convergência de toda a tradição filosófica dos discursos a respeito do “próprio do homem”. Heidegger ministrou um curso na Universidade de Freiburg em 1929-30, no qual realizou ampla investigação quanto à relação do animal com o meio no qual vive e do homem com o mundo. Na segunda parte do curso, Heidegger propõe três teses fundamentais: a pedra é sem mundo; o animal é pobre de mundo; o homem é formador de mundo (FERREIRA, 2007, p.13).

A hipótese de que o animal é pobre de mundo precisa ser compreendida considerando-se que o autor rejeita a definição do homem como animal racional. Para ele não é suficiente que se compreenda o homem como um vivente que possui os “próprios do homem” (razão, linguagem). O homem não pode ser determinado a partir de uma adição ao que é apenas vivente (FERREIRA, 2007, p.14).

A proposta heideggeriana é a de que ao invés de o animal viver em um meio ambiente, ele vive em um círculo desinibidor. Nesse círculo, o animal é envolvido por recíprocas pulsões compulsivas e toda pulsão é determinada em si através do ser impelida para outras. A pulsão retém e impele o animal para o interior de um círculo por sobre o qual não pode saltar. O estar encerrado neste círculo não confere interioridade ao animal. O que

define a sua relação com o círculo desinibidor é a perturbação, um próprio do animal, entendida como “privação de toda e qualquer possibilidade de perceber algo enquanto algo”. Ao assumir a perturbação como o modo de ser do animal lhe é retirada qualquer possibilidade de relacionar-se com o mundo. Para Heidegger, o ente está aberto para o animal, mas este não pode acessá-lo. É essa abertura, na qual não pode haver relação, que caracteriza a pobreza do mundo animal (FERREIRA, 2007, pp.15-18).

Jacques Derrida identifica tal hegemonia para além da filosofia. O pensamento cartesiano é marcante também na literatura. O autor destaca a obra *Alice no País das maravilhas*, de Lewis Carrol, e considera bastante cartesiana e precipitada atitude de Alice. “O animal vocês podem lhe falar, ele não responde, não verdadeiramente, jamais, eis o que concluiu Alice. Exatamente como Descartes” (DERRIDA, 2002, p.24).

Na reflexão Derridiana duas questões relevantes emergem: uma a respeito da interação do humano com o não humano e a outra sobre quem “sou eu”, uma “autobiografia”. Ao iniciar o seu discurso a partir do olhar, o olhar do *completamente outro*, e especialmente o outro não humano, Derrida nos propõe um arranjo das abordagens sobre a relação estabelecida pelo homem com os demais viventes não humanos. O autor divide em dois grandes grupos: o primeiro corresponde aos textos “assinados por pessoas que sem dúvida viram, observaram, analisaram, refletiram o animal, mas nunca se viram vistas pelo animal” (DERRIDA, 2002, p.32); o segundo corresponde aos textos “daqueles que confessam tomar para si a destinação que o animal lhes endereça, antes mesmo de terem o tempo e a possibilidade de se esquivar nus ou em roupão” (DERRIDA, 2002, p.34).

É ao primeiro grupo que Derrida direciona sua crítica. Eles, “não puderam ou não quiseram tirar nenhuma consequência sistemática do fato que um animal pudesse, encarando-os, olhá-los e sem palavras dirigir-se a eles” (DERRIDA, 2002, p.32). Trata-se de uma denegação que atravessa a história da humanidade. Para a tradição do pensamento ocidental - à exceção de Montaigne - é impossível falar sobre resposta ou estar face a face quando se está diante do outro não humano.

Jacques Derrida expõe duas posições as quais chama de “hipóteses com vistas a teses”. A primeira hipótese refere-se a uma “transformação em curso”. Para o autor não se trata de uma reviravolta (ruptura ou mutação instantânea), mas de uma alteração mais grave e irreconhecível da forma como os humanos se relacionam com os não humanos. Através

da experimentação genética (cruzamentos genéticos e clonagem), da industrialização da produção alimentar de carne animal e da maciça inseminação artificial a serviço de um suposto bem humano, foram subvertidas as práticas anteriores que envolviam os demais viventes. Há aproximadamente dois séculos essa alteração acelerou-se de modo expressivo (DERRIDA, 2002, p.50-52).

Ocorre um assujeitamento do completamente outro. É com violência que o homem relaciona-se e submete a natureza. Tal violência é uma “tribulação da compaixão” porque é freqüentemente negada e/ou dissimulada. Trata-se de uma falha originária:

Este: o próprio do homem, sua superioridade assujeitante sobre o animal, seu tornar-se sujeito mesmo, sua historicidade, sua saída da natureza, sua sociabilidade, seu acesso ao saber e à técnica, tudo isto, e tudo o que constitui o próprio do homem, consistiria neste defeito originário, em verdade neste defeito de propriedade, neste próprio do homem como defeito de propriedade – e ao “é preciso” que encontra aí seu impulso e seu elã. (DERRIDA, 2002, p.83).

O autor francês identifica como positiva a atitude daqueles que protestam e pretendem despertar as consciências acerca de suas responsabilidades para com os viventes em geral. Enfatiza que essa “compaixão fundamental”, se assumida com seriedade, mudaria os fundamentos de como a questão é tratada (DERRIDA, 2002, p.53). Entretanto, considera um erro estender aos não humanos um conceito jurídico, o do direito, que é o mesmo dos homens.

O conceito moderno de direito é dependente do momento cartesiano do *cogito*, da subjetividade. “Um certo conceito do sujeito humano, da subjetividade pós-cartesiana, está por ora no fundamento do conceito dos direitos do homem” (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p.83). Portanto, reconhecer direitos aos não humanos é uma maneira implícita de confirmar o moderno axioma de gesto repressivo, a interpretação do sujeito humano, o qual proporcionou a pior violência com relação aos viventes não humanos (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p.84).

Derrida considera que Jeremy Bentham foi o autor que formulou a questão de forma distinta da tradição. Bentham foi um filósofo e jurista inglês, considerado o fundador do utilitarismo. Ele questionou o logocentrismo antepondo, à questão da linguagem e do *cogito*, a questão do sofrimento. O pensamento de Bentham iria confrontar-se com a visão de domínio do cartesianismo. Para o filósofo utilitarista o que importa não é se podem falar

ou pensar, graças ao poder ter o *logos*. Segundo Derrida, foi isso que a tradição fingiu questionar e, deste modo, determinou os tantos “poderes” do homem: poder ter, falar, vestir-se, trabalhar, etc. O logocentrismo é antes uma tese a respeito do não humano, do privado do *logos*. Tese esta que é fundamental à tradição ocidental. A resposta à pergunta feita por Bentham não permite nenhuma dúvida, ela precede o indubitável. Essa questão opera com o *inegável*, o seu sofrimento, e muda o terreno e a base da problemática. (DERRIDA, 2002, p.54-56).

Essa nova maneira de formular a questão modifica completamente a abordagem realizada quanto ao não humano porque não se ocupa somente de suas faculdades, mas preocupa-se com a passividade, com o não poder:

Poder sofrer não é mais um poder, é uma possibilidade sem poder, uma possibilidade do impossível. Aí reside, como a maneira mais radical de pensar, a finitude que compartilhamos com os animais, a mortalidade que pertence à finitude propriamente dita da vida, à experiência de compaixão, à possibilidade de compartilhar a possibilidade desse não poder, a possibilidade dessa impossibilidade, a angústia dessa vulnerabilidade e a vulnerabilidade dessa angústia. (DERRIDA, 2002, p.55).

A segunda hipótese refere-se a uma limitrofia. O autor entende o termo em sentido amplo e estrito: “o que se avizinha dos limites, mas também o que alimenta, se alimenta, se mantém, se cria e se educa, se cultiva nas margens do limite” (DERRIDA, 2002, p.57). Ele não pretende negar ou apagar o limite, mas ampliar suas figuras, dividir a linha, multiplicá-la. Acredita que seria grande tolice negar a existência de um abismo que difere os humanos dos não humanos. E propõe a mudança da forma de abordagem questionando o que seria o limite quando ele não é composto por uma linha, mas por linhas. Não é mais possível objetivá-lo como uno e indivisível:

Seria antes preciso, eu o repito, considerar uma multiplicidade de limites e de estruturas heterogêneas: entre os não humanos, e separados dos não humanos, há uma multiplicidade imensa de outros vivos que não se deixam em nenhum caso homogeneizar, salvo violência e ignorância interessada, dentro da categoria do que se chama o animal ou animalidade em geral. (DERRIDA, 2002, p.88).

Derrida divide sua tese a este respeito em três apontamentos: a) o limite não manifesta dois opostos, humano e não humano; b) a margem múltipla e heterogênea dessa ruptura possui uma história, a qual só pode ser narrada a partir de uma perspectiva

presumida de tal ruptura, a perspectiva de uma subjetividade antropocêntrica, que conta a sua história, que ela chama história; c) para além da perspectiva humana há uma multiplicidade de viventes e por isso jamais se poderá reduzir esses seres, tão próximos e tão distantes, por espécies de um gênero. Ao designar o vivente (não humano) por um nome que o universalize sem considerar sua multiplicidade, o homem confessa sem confessar uma guerra de espécies (DERRIDA, 2002, p.61).

CONCLUSÃO

Jacques Derrida aponta que a tradição filosófica jamais abordou a questão da relação entre humano e não humano protestando contra esses singulares genéricos: o animal, o vegetal, etc. Esta lacuna não se permite ser separada de inúmeras outras as quais constituem ou suas premissas ou suas conseqüências. Este é um gesto constitutivo da filosofia. Não que todos os filósofos mantivessem idêntico posicionamento acerca do limite existente, mas todos eles sempre consideraram que esse limite era um e indivisível. E na outra margem desse abismo havia um só conjunto fundamentalmente homogêneo, denominado sempre por um singular genérico. A contenção de todos os viventes não humanos em um designativo único consiste, para Derrida, em fundamento para todas as decisões interpretativas e suas conseqüências (DERRIDA, 2002, p.76).

O autor não propõe soluções, seu discurso consiste em uma perseguição às características do completamente Outro. A cada gesto desconstrutivo surgem novas interrogações e incertezas:

E posso mostrar-me enfim nu ao olhar deste que eles chamam pelo nome de animal? Deveria eu mostrar-me nu quando isso me olha, esse vivente que eles chamam pelo nome comum, geral e singular, de animal? [...] O animal em geral, o que é? O que isso quer dizer? A quem? Quem responde a quem? Quem responde ao nome comum, genérico e singular do que eles chamam assim tranquilamente o “animal”? Quem é que responde? (DERRIDA, 2002, p.92).

Diferente de outros discursos e abordagens que envolvem os demais viventes, a abordagem derridiana não oferece soluções objetivas. Ele acredita que, no futuro, ocorrerão mutações em nossa experiência e em nosso laço social com os viventes não humanos. E por enquanto

devemos aprimorar as regras do direito, mas em algum momento futuro o próprio conceito do direito deverá ser reconsiderado. “A tradição ainda não é capaz de conceber um sujeito de direito que não seja um sujeito de dever”. São conceitos herdados e atrelados à subjetividade moderna. É nesse sentido que a desconstrução se engaja: reconsiderando a história dos conceitos com o objetivo de limitar a violência (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p.90-94).

Em *A voz e o fenômeno: introdução ao problema do signo na filosofia de Husserl* é possível examinar que Derrida, para evitar a filosofia do sujeito, critica a teoria do significado de Husserl. Este postula a favor da esfera da consciência pura contra o “domínio intermédio da comunicação lingüística”, confere o significado à esfera da essencialidade ideal e do inteligível com o objetivo de livrá-lo dos traços da expressão verbal. A expressão lingüística representa o seu significado de uma maneira diferente, ela possui significado na base de um contexto ideal e não por força da associação (HABERMAS, 1998, p.162-164)

Jacques Derrida pretende tornar válido o entrelaçamento do inteligível com o signo e até o primado transcendental do signo ante o significado contra a platonização do significado e interiorização da expressão lingüística. O autor não parte do princípio que considera a identidade do significado dependente da prática intersubjetiva do emprego de regras semânticas. Ele segue Husserl pela via do afastamento filosófico-transcendental de tudo o que é intramundano e somente depois, inicia a luta contra o domínio das essências intuídas de um modo ideal:

Derrida segue as idealizações de Husserl até o âmago da subjetividade transcendental para, uma vez aí, na origem da espontaneidade da vivência presente face a si mesma, surpreender aquela diferença que não pode ser destruída, a qual, representada segundo o modelo da estrutura de remissão de um texto escrito, pode ser pensada como uma operação isolada da subjetividade que a produz, designadamente, como um acontecer sem sujeito. A escrita tem a validade de um sinal pura e simplesmente originário, apartado de todos os contextos pragmáticos de comunicação, que se tornou independente dos sujeitos que falam e ouvem. (HABERMAS, 1998, p.171).

Para o autor, o fato de Husserl ter conectado os significados lingüísticos a expressões objetivas, às quais se referem à verdade e destinam-se a estarem adaptadas à função cognitiva, é indício de um logocentrismo antigo e que não pode ser sanado apenas

pela análise da linguagem. Esse logocentrismo confere à razão o poder de limitar a linguagem. Husserl teria se deixado cegar pela ideia fundamental da metafísica ocidental (HABERMAS, 1998, p.166-169).

Na medida em que a força transcendental da origem passa da subjetividade criadora para a produtividade anônima e instituidora da história da escrita, a desconstrução derridiana opera uma inversão do fundamentalismo husserliano. É significativo o fato de que Derrida durante esse movimento do pensamento não rompe em momento algum com a persistência fundamentalista da filosofia do sujeito. O que para essa filosofia era considerado fundamental, o autor modifica em algo dependente de um fundamento ainda mais profundo, de um poder originário condensado temporalmente. “Não é a história do ser que define o início e o fim, mas sim uma imagem enigmática [...] e Derrida persiste na ideia vertiginosa de um passado que nunca foi presente.” (HABERMAS, 1998, p.172).

Portanto, Derrida não escapa às cadeias do paradigma da filosofia do sujeito, não se desvencilha da estrutura aporética do acontecer da verdade desprovido de toda e qualquer validade de verdade. Enquanto participante do discurso filosófico da modernidade, ele herda as fragilidades de uma crítica da metafísica que não se afasta da intenção da filosofia da origem. Conserva pressupostos da filosofia do sujeito ao buscar um sentido na história, no tempo. Ao privilegiar a escritura que cria estruturas sem sujeito, Derrida não vê que o significado depende do uso intersubjetivo de regras semânticas. Ao limitar a filosofia à tarefa de decifração pela crítica literária, livre de qualquer amarra a uma disciplina científica, apaga a necessária fronteira entre ficção e filosofia. Embora haja uma modificação do gesto, “também ele desconecta o pensamento desconstrutivo da análise científica, desembocando na exortação, em fórmulas vazias, uma autoridade indeterminada.” (HABERMAS, 1998, pp.162; 174;).

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Inês Lacerda. A teoria da ação comunicativa em J. Habermas: a crítica à pós-modernidade. In: ARAÚJO, Inês Lacerda. **A teoria da ação comunicativa de J. Habermas**. Palma de Mallorca. Ediciones de La Fundació Càtedra Iberoamericana, [20--],

p.60-78. Disponível em: <http://fci.uib.es/Servicios/libros/veracruz/ines/> Acesso em: 06 jan. 2014.

DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**; 3ª Ed. São Paulo: Ed. Perspectiva. 2002. Tradução: Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, 249 p. Coleção Debates.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. De que amanhã: diálogo: Violências contra os animais. In: DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. **De que amanhã: diálogo**. Tradução André Telles, revisão técnica Antônio Carlos dos Santos. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p.80-96.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**; 2ª ed. São Paulo: Perspectiva. 2008. Tradução: Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro, 382 p.

DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou (A seguir)**; São Paulo: Editora UNESP, 2002. Tradução: Fábio Landa, 92 p.

FERREIRA, Kelly Cristini Rocha da Silva. **A condição animal na filosofia de Jacques Derrida**. 2007. 105f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=126448 Acesso em: 02 jan. 2014.

HABERMAS, Jürgen. O discurso filosófico da modernidade: exacerbação da filosofia temporalizada da origem: a crítica de Derrida ao fonocentrismo. In: HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. 2. ed. Lisboa: Dom Quixote, 1998, p.157-199.

PAIXÃO, Rita Leal. **Experimentação Animal: razões e emoções para uma ética**. 2001. 150f. Tese (Doutorado) – Fundação Osvaldo Cruz do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. Disponível em: <http://portalteses.icict.fiocruz.br/pdf/FIOCRUZ/2001/paixaorld/capa.pdf>. Acesso em: 22 dez. 2013.

PAIXÃO, Rita Leal. **Sob o olhar do outro. Derrida e o discurso da ética animal**. Sapere Aude, Belo Horizonte, v.4 – n.7, p.272-283; 1º sem. 2013. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/5507> Acesso em: 10 set. 2013.

ROCHA, Ethel Menezes. **Animais, homens e sensações segundo Descartes**. Kriterion: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, n.110, p.350-364, jul./dez. 2004. Disponível: <http://www.scielo.br/pdf/kr/v45n110/v45n110a08.pdf>. Acesso em: 25 jan. 2014.

SANTIAGO, Silviano. **Glossário de Derrida**. Trabalho realizado pelo departamento de Letras da PUC/RJ. Rio de Janeiro, F. Alves, 1976, 104 p.