

**Um encontro com o outro absoluto:
Uma leitura de *O animal que logo sou* de Jacques Derrida**

Nuno Brito

University of California Santa Barbara

nunobritos@gmail.com

Resumo:

Este estudo centra-se na obra de Jacques Derrida *O animal que logo sou*, e no tema da alteridade que esta obra introduz e problematiza, contextualizando-o com algumas das diferentes etapas do pensamento filosófico em que se repensa a relação entre o animal e o humano.

Em diálogo com o texto de Jacques Derrida é analisado o poema “Um boi vê os homens”, de Carlos Drummond de Andrade, procurando colocar em contacto as diferentes formas pelas quais se repensa a visão do animal sobre o humano (um olhar que o completa e não está mais do lado de uma carência: lógica, linguística ou emotiva).

Palavras-Chave: Jacques Derrida; Carlos Drummond de Andrade; Alteridade; Animal.

Desde há muito tempo, pode dizer-se que o animal nos olha. Que animal? O outro.
Jacques Derrida: *O animal que logo sou*.

Os discursos da superioridade do homem sobre o animal foram construídos e teorizados ao longo de centenas de anos, fortalecidos e reforçados por uma continuidade incessante de vozes em diálogo; em 1486, durante o período humanista, Giovanni Pico Della Mirandola escrevia o *Discurso sobre a Dignidade do Homem*, que afirmava o homem como o único milagre, não somente superior às bestas, mas também digno de uma condição que era invejada pelos anjos; ao homem correspondia agora um papel divino, uma vez que ele mesmo era a manifestação mais perfeita da divindade. A tradição do pensamento filosófico ocidental foi fortemente influenciada por esta ideia; tratava-se de repensar o papel e o lugar do ser humano, de lhe dar um espaço central no cosmos. O homem como o único milagre ou o homem como o verdadeiro milagre são figuras que refletem também uma ideia hierarquizada da condição humana em relação à condição animal que tinha sido sustentada por uma ampla tradição de pensamento. As *bestas* são o outro polo do celeste, aquilo que se vincula mais a uma condição terrena. Em primeiro lugar, cabe-nos perguntar se se pode falar verdadeiramente de uma condição, tanto no humano como no animal. Uma condição implica sempre uma dimensão estática, e talvez queiramos repensar o homem e o animal relacionando-os com o conceito de devir, a ideia de uma transfusão, aquilo que Derrida nos aponta como a passagem das fronteiras entre o homem e o animal. Repensar estas fronteiras é repensar, inevitavelmente, os conceitos de homem, animal e mundo; é revitalizar todo um aparato conceptual que nos foi dado como um bloco estanque que não parecia poder mover-se. Compreender como esse bloco foi erguido é parte desta obra fundamental que Derrida escreveu no final da sua vida; conhecer como pode ser fraturado e revitalizado é talvez o seu maior objetivo.

No verão de 1997 ocorreu o terceiro colóquio de Cerisy, onde Derrida apresentou as conferências que dariam vida a este livro. *O animal que logo sou* nasceu como uma tentativa de repensar o humano através do animal, sendo este o objetivo central de uma obra que desconstrói discursos através de um ponto de partida tangível e quotidiano.

Quantos de nós fomos surpreendidos por um olhar de um animal que nos atravessa e desloca? Derrida inicia este livro com um episódio biográfico: certa vez, quando acabava de tomar banho, encontrando-se despido, foi surpreendido pelo seu gato que o olhava fixamente. Nesse contacto visual

sentiu-se trespassado por uma multiplicidade de sentimentos: o pudor, a vergonha e o incómodo surgiram como reações naturais do humano a esse olhar animal desconhecido que não sabemos quando começou. Da tomada de consciência desse olhar surgem as primeiras perguntas do livro: “Quem nos observa? A quem observa? Quem sou eu quando sou observado? Quem é o homem?”

O sentido de nudez, o pudor e a vergonha fazem parte unicamente do humano, são desconhecidos dos animais (o animal não está nu, porque ele é nu, o animal não se sente nem se vê despido); Derrida pergunta: “Diante do gato que me observa despido, teria eu vergonha como um animal que não tem sentido da sua nudez?” (Derrida, 2002, p. 16). O vestuário é, entre muitas coisas, uma figura daquilo que é “próprio do homem”; a razão, o logos, o riso, o ato de chorar ou de enterrar os mortos, o luto ou a história são figuras que caracterizam o humano; a lista daquilo que é próprio do homem, que o *separa* do animal, faz parte de uma configuração que nunca se limita a um só traço, e que por isso nunca está completa. Estruturalmente, esta lista pode consistir num número não finito de conceitos, começando pelo conceito mesmo de conceito. Se sou observado como humano diante de um animal, esse mesmo olhar pode levar-me a questionar tudo aquilo que me aproxima e me faz diferente desse animal. O olhar aproxima e nivela o observador do ser observado; há no olhar uma transfusão de energias, um contacto que cria uma continuidade, que sustenta um ato de conferir atenção, de criar ênfase. Este contacto com o olhar do gato, que nos surpreende despido, possibilita um momento de encontro com o real, aquilo que Lacan denomina de “Tuché”. Este olhar animal possibilita uma aparição súbita, um questionamento e um momento de epifania, faz brotar um estranhamento, possibilitando um momento de singularização através do qual a realidade se intensifica. O olhar do animal surpreende e rompe com um estado de automatização, impõe uma rutura que é, ao mesmo tempo, uma nova percepção do real.

Qual é o significado do gato? Porque nos destabiliza o seu olhar? Derrida faz um percurso sobre a imagem do gato na criação literária, desde Lewis Carroll, a La Fontaine ou Rilke, pensando o valor simbólico que é conferido a este animal; afirma-nos, então, que aquele que o observa fixamente é um animal real, e não uma figura literária, que possui uma presença que se pode vincular à sua e que a questiona. O animal tem o seu ponto de vista sobre ele; esse é o ponto de vista do outro absoluto, aquilo que detona um estranhamento que passa inevitavelmente por uma corrente de pensamentos e ideias sobre a alteridade. O encontro com o outro absoluto é o motor que dá vida a este livro.

O lugar do outro e o discurso sobre a alteridade têm sido pensados em função do outro ser humano, do outro que faz parte da mesma espécie, em outras palavras, de um semelhante. Mas desde sempre que o animal nos olha e desconhecemos quem é esse outro absoluto que nos observa; desconhecemos, ainda mais profundamente, aquele que ele observa. Aquilo que Derrida nos afirma é que há uma tradição do pensamento filosófico que nunca colocou a questão do olhar animal, ou dito de outra forma, que nunca pensou o momento de estranhamento que esse olhar provoca. Descartes, Kant, Heidegger, Lacan e Levinas foram autores de discursos complexos, fortes e profundos, e que se desenvolveram como se nunca tivessem sido vistos despidos por um olhar animal. Nestes discursos, tudo acontece como se os homens sempre tivessem visto os animais, sem que estes os tenham alguma vez visto. Isto fala-nos de um olhar unidirecional, posicionado de cima para baixo; o que precisamente nos diz Derrida é que este olhar tem de se tornar circular, tem que ser completado, exige uma resposta, necessita de um outro lado, exige a presença de um outro absoluto – do outro que nos olha.

Nesta obra, Derrida faz uma leitura contrapontista de alguns dos mais importantes filósofos da humanidade, realiza uma leitura daquilo que os seus discursos deixaram de fora, tratando de completar, de fechar um círculo, de dar uma resposta possibilitando um outro lado, uma outra perspetiva que é, em si, o próprio sentido da alteridade. Trata-se de tornar possível um encontro total, de completar um olhar. Esse olhar “animal” mostra-nos o limite abismal do humano o inumano ou o a-humano, os fins do ser humano, ou seja, a passagem da fronteira através da qual o ser humano se anuncia a si mesmo, chamando-se pelo nome que crê que é seu: “E nestes momentos de nudez, frente ao olhar animal, tudo me pode acontecer, eu sou como uma criança preparada para o apocalipse, *eu sou o próprio apocalipse*.” (Derrida, 2002, p. 31). Repensar o ser humano de acordo com esse contacto, essa zona de aceleração que é a alteridade, é, de agora em diante, o exercício proposto. Para fazê-lo, é necessário repensar primeiro o que é o animal, conceito que Derrida nos ensina que devemos desconstruir: “Animal! Que palavra! É uma palavra animal, é uma denominação que os homens instituíram, um nome que eles conferiram o direito e a autoridade de dar a outro ser vivo (Derrida, 2002, p. 48).

Os únicos que dizem “animal” são, na verdade, os homens; são eles que o denominam através de uma palavra no singular, criando uma categorização absoluta para tantas formas de vida diferentes, para uma talvez infinita multiplicidade que o pouco que tem em comum, dentro dessa categorização humana, é não ser humana. Há uma linha, um limite entre o ser humano e o animal que esta categorização cria. O que Derrida nos diz é que esse limite é uma construção fácil, redutora e insuficiente. Para Derrida, o grande problema

reside na própria palavra, nas suas implicações e no seu singular imperativo, no seu singular genérico. O erro de toda a tradição filosófica antes de Derrida foi criar uma única categoria, impor um só limite e uma só dimensão fronteiriça, acreditar que esse limite era uno e indivisível, e que do outro lado havia um imenso grupo homogêneo. Por isso mesmo, Derrida afirma que é necessário destabilizar esse conceito, fazê-lo tremer e corresponder a um discurso mais atual; isso passaria não só pela sua desconstrução, mas também pela sua revitalização, pela criação de um novo conceito, de uma nova palavra. Surge então, neste livro, o conceito de “Animot” que Derrida batiza na intenção de suprimir uma descompensação e uma falta linguística e conceptual, conceito que o autor associa a três partes heterogêneas no mesmo corpo verbal:

1. Gostaria que escutassem o plural dos animais no singular: não há animal no singular genérico, separado do homem por um só limite indivisível. É necessário considerar que existem “vivos” cuja pluralidade não se deixa reunir numa figura única da animalidade oposta à humanidade. Não se trata evidentemente de ignorar ou apagar tudo o que separa o homem dos animais e de reconstruir unicamente um grande conjunto, uma grande árvore genealógica fundamentalmente homogênea e contínua do *Animot* ao *Homo* (faber, sapiens ou não sei que outra coisa). Isso seria um erro (...) Seria antes necessário, repito, considerar uma multiplicidade de limites e estruturas heterogêneas: entre os não-humanos e separados dos humanos, há uma multiplicidade imensa de outros vivos que não se deixa em nenhum caso homogeneizar, a não ser pela violência e ignorância interessada, dentro da categoria que se chama animal ou animalidade em geral. Existem assim animais, e digamos o *animot* (...)
2. O sufixo mot, em *animot*, nos deveria fazer voltar à palavra e incluso à palavra chamada nome (...). O animal seria em última instância privado de palavra, dessa palavra que se chama nome.
3. Não se trata de “restituir a palavra” aos animais mas sim de aceder a um pensamento ainda que quimérico ou fabuloso, que pense de outra forma a ausência do nome ou da palavra e de outra maneira que uma privação (Derrida, 2002, p. 88).

Derrida pergunta-se se não podemos ver este animal que nos olha como o nosso primeiro espelho; espelho de uma condição, ou melhor, de uma possibilidade e de um devir que é a vida humana. Perguntando quem é esse animal que nos olha teremos invariavelmente que perguntar: “Mas quem sou eu?”

Quero trazer aqui o poema de Carlos Drummond de Andrade “Um boi vê os homens”, de *Claro Enigma* (1951), pelo contacto que podemos estabelecer com o pensamento de Derrida.

Um boi vê os homens

Tão delicados (mais que um arbusto) e correm
e correm de um para outro lado, sempre esquecidos

de alguma coisa. Certamente, falta-lhes
não sei que atributo essencial, posto se apresentem nobres
e graves, por vezes. Ah, espantosamente graves,
até sinistros. Coitados, dir-se-ia não escutam
nem o canto do ar nem os segredos do feno,
como também parecem não enxergar o que é visível
e comum a cada um de nós, no espaço. E ficam tristes
e no rasto da tristeza chegam à crueldade.
Toda a expressão deles mora nos olhos — e perde-se
a um simples baixar de cílios, a uma sombra.
Nada nos pelos, nos extremos de inconcebível fragilidade,
e como neles há pouca montanha,
e que secura e que reentrâncias e que
impossibilidade de se organizarem em formas calmas,
permanentes e necessárias. Têm, talvez,
certa graça melancólica (um minuto) e com isto se fazem
perdoar a agitação incômoda e o translúcido
vazio interior que os torna tão pobres e carecidos
de emitir sons absurdos e agônicos: desejo, amor, ciúme
(que sabemos nós?), sons que se despedaçam e tombam no campo
como pedras aflitas e queimam a erva e a água,
e difícil, depois disto, é ruminarmos nossa verdade.
(Andrade, 2004, p. 252)

Neste poema há uma visão animal sobre a natureza humana em que o humano nos aparece despido de toda a construção social, numa situação de completa fragilidade diante de um olhar animal que se manifesta omnipresente, possuidor de uma perspectiva totalizante; a este sujeito poético, o boi no campo, é atribuído um ângulo absoluto do qual se pode captar a essência do humano. No poema de Drummond, o animal é humanizado, característica que Derrida atribui também à fábula, mas o que interessa reter aqui é como o boi vê os homens sem que os homens saibam que estão a ser vistos, como se essa visão tivesse começado num tempo mítico, confundido com a própria origem humana; como se através dos tempos tivesse sido sempre examinado em todos os seus gestos, movimentos, comportamentos e ações que resumiriam nuclearmente toda a sua natureza; como se o homem fosse observado da mesma forma (ou, neste caso, de uma forma mais humanizada) que sempre olhou e categorizou os animais. O exercício que Drummond cria aqui é de uma despersonalização e impessoalidade limite. O poeta assume uma visão animal sobre o próprio homem, ainda que para isso o animal tenha de ser humanizado, tenha que assumir uma língua humana, uma lógica comunicativa humana. Drummond faz o exercício de despersonalizar, ver de fora, cada vez mais de fora, reposicionar o olhar para mais longe, buscar o outro absoluto que só pode ser encontrado verdadeiramente no olhar animal: este boi é o animal-outro, o animal como a expansão do outro e do eu, outro que nos olha mais de longe, mas também mais de dentro, outro-eu possuidor de uma panorâmica mais ampla, que aumenta o nosso campo de percepção. Aquilo que nos diz este poema de Drummond é também aquilo que nos afirma Derrida: que só

podemos entender a natureza humana se a visão que temos do humano partir também de fora do que é humano, ou se pelo menos temos essa perspectiva como possibilidade de um deslocamento, esse ponto supremo por onde nos observa um outro absoluto (outro que não é da minha espécie, o outro que não é como eu mas onde, por isso mesmo, me posso ver refletido com mais intensidade). Alcançar essa visão do humano (fora do humano) talvez só seja possível como exercício de imaginação, como uma possibilidade latente (possibilidade poética, artística, filosófica, científica), mas a possibilidade dessa visão é já uma visão possível.

Numa zona de contacto com o poema de Carlos Drummond de Andrade podemos ver a pergunta que Derrida faz no primeiro capítulo: “O animal que eu sou, fala?” (Derrida, 2002, p. 62). Só é possível reflexionar sobre os limites entre o animal e o humano através de uma linguagem humana. Aquilo que perturba tanto qualquer homem despido diante de um animal que o olha é a possibilidade de que sempre tenha sido observado sem disso ter consciência, a possibilidade de que a sua natureza seja completamente transparente, compreendida, categorizada por um eu absoluto que o observa fixamente desde o começo, sem um julgamento ou preconceito meramente humano; a possibilidade de que ele não esteja apenas despido, mas também numa situação de extrema fragilidade, diante de um olhar animal, que o observa de cima a baixo. Mas não será esse olhar diferente daquele que o homem sempre dirigiu aos animais? Um olhar que hierarquiza, quando aquilo que, precisamente, Derrida nos ensina é a pensar e a olhar sem hierarquizar, a ver sem categorizar, porque tal como nos dizem Deleuze e Guattari “Todo limite é ilusório e toda determinação é negação” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 156). O que importa reter é, pois, a criação de uma confluência, de um olhar que se toca, de uma zona de começo, de certa sobreposição de experiências, de observar cruzamentos significativos entre o “eu” e o “outro”:

Existe entre a palavra “eu” e a palavra “animal” todo o tipo de cruzamentos significativos. Eles são ao mesmo tempo funcionais e referenciais, gramaticais e semânticos. Dois singulares genéricos, primeiro: o “eu” e o “animal” designam no singular, precedido de um artigo definido, uma generalidade indeterminada. O “eu” é qualquer um, e qualquer um deve poder dizer “eu” para se referir a si, à sua própria singularidade. Qualquer um que diga “eu” ou se coloque como “eu” é um vivente animal. (Derrida, 2002, p. 90)

De Descartes a Heidegger, o animal tem sido visto de acordo com as suas faltas, com aquilo que não tem, com as suas carências em relação ao humano. O pensamento filosófico ocidental sempre tratou de ver no animal uma falta: falta de lógica, de linguagem, de fogo, de riso, de choro, ou de capacidade de sepultar os seus mortos; mas essa falta diz-nos que todas estas

são figuras pelas quais o homem se caracteriza. Carentes de lógica, os animais ficam excluídos do plano cartesiano, eles não têm lugar no *Cogito ergo sum*. Descartes fala-nos desde a perspectiva do que não é animal; ele diz: “O animal que eu não sou”, ao que Derrida responde “O animal que logo sou”. Desde a perspectiva cartesiana, o homem afirma-se essencialmente por ser oposto ao animal, pela sua experiência polarizada. Derrida afirma-nos que a História da Filosofia deverá um dia incluir a categoria de Filosofia animal, um género que, diz-nos, Descartes fez todo o possível por não integrar. Descartes procurou anular a experiência que Derrida teve no banho, anular um encontro com um olhar que não fosse unidirecional. Todo o pensamento cartesiano apela para um homem que vê um animal que não o pode ver, para a impossibilidade de um encontro. Esta perspectiva cartesiana manteve-se viva em Kant, Heidegger, Levinas e Lacan.

Em *Crítica da Razão Pura*, Kant define o homem como aquele que pode ter uma representação de um “Eu”. O facto de poder dizer “Eu” eleva-o sobre todos os outros seres do planeta; sem uma linguagem o animal não pode dizer “Eu”, não pode construir uma representação deste “Eu”. Kant sustenta a ideia de que há um poder do homem sobre as *coisas*, sobre os animais vistos como coisas sem racionalidade. Esse é o poder do “Eu”, que pouco ou quase nada se separa do *Cogito ergo sum* cartesiano, é a primeira pessoa que falta ao animal. Este “Eu” kantiano conecta-se mais ao poder de pensar que ao poder de estar na linguagem; manifesta-se como um “Eu penso” semelhante ao *Cogito ergo sum*. Aquilo que Derrida começa por desconstruir é esta ideia mesma de pensamento: os animais sonham, reagem de forma semelhante aos homens diante do espelho, sentem pudor, vergonha, afastam-se quando sabem que vão morrer. Podia ser criada uma lista quase infinita de características e figuras próprias do humano no animal. Os conceitos de pensamento, lógica e linguagem teriam de ser repensados filosoficamente. Como nos afirmam Deleuze e Guattari (1992), novas vibrações são necessárias, novas possibilidades de devires conceptuais têm que ser traçadas. O contacto de Derrida com a obra de Deleuze e Guattari é profundo, intenso, conecta-se a uma forma de repensar grande parte da tradição filosófica cartesiana, de criar conceitos que correspondam a novas necessidades, de voltar a articular e fazer nascer ideias a partir daquilo que se deixa de mover, que fica estancado, que, perdendo a sua vibração, exige novas conexões para se sustentar. Podemos ver também desta forma o conceito de dignidade, tema central de que nos fala Giovanni Pico Della Mirandola e cujo conceito Kant aproveita de forma semelhante. Este conceito tem que ser expansivo, ir mais longe, acender e acelerar à sua volta. A questão não é já puramente filosófica, mas envolve agora direitos vitais, direitos universais dos animais. Talvez o que tenha de ser repensado é a dignidade, a

dignidade como um olhar que nivela pela mesma pulsação. Se este conceito foi tão revitalizado ao longo dos séculos, e sobretudo tão repensado no século XX, tem que seguir a sua viagem inclusiva e cruzar olhares. Derrida afirma-nos que dizer “o animal que logo sou” pode ser considerado um insulto porque dizer “animal” é já um insulto. Podemos perguntar-nos, então, quando nasceu essa visão? Quando foi sedimentada essa construção humana em que o animal é um insulto? *O animal que logo sou* procura responder a essas perguntas através de um percurso pelo pensamento ocidental. Para isso, tem que retroceder até tempos bíblicos, até à origem de um discurso que inevitavelmente influenciará aqueles que o seguiram, até aos bestiários medievais, até à fábula e à representação dos animais na literatura – os seus símbolos, o seu imaginário e os seus códigos. Se para Kant o animal é aquele que não pode dizer “Eu”, para Levinas, o animal é aquele que está privado de uma resposta, aquele que não responde e que nunca respondeu. Para Levinas, a morte é o momento em que o outro já não responde; o animal encontra-se assim localizado do lado da morte. Desta forma, o pensamento de Levinas somente segue uma linha começada por Descartes, uma linha que engrossa e que se propaga, que se sedimenta. De Levinas a Heidegger, o homem é aquele que se afastou de um estado de natureza e de privação, onde o animal ainda se encontra.

Há uma tradição cartesiana do animal sem linguagem e sem resposta que se manifesta ainda em Lacan e em Heidegger. Para Lacan, o animal está privado do inconsciente e da linguagem. Nesta conceção, o homem é um animal, mas um animal que fala e que é movido por um desejo que se conecta ao seu inconsciente. Lacan afirma-nos que não há desejo e não há inconsciente fora do humano, ao que Heidegger acrescenta: o animal é privado de lógica e de ética, e está excluído, inclusive, da sua própria morte. O animal tem um final, mas não morre porque não tem consciência da morte, não está incluído em toda a construção do discurso do ser-para-a-morte. Aquilo que, em muitos momentos da sua obra, Heidegger nega ao animal é o seu *Ser*. Nesta linha de pensamento cartesiano, o animal é, como Derrida nos afirma, um *outro* sem alteridade, um outro que nunca é completamente *outro*, mas sim “uma máquina que não fala, que não tem acesso ao sentido, que só pode, quanto muito, imitar “significantes sem significado” (Derrida, 2008, p. 117).

Se a tradição fortalecida com o *Cogito ergo sum* sedimenta a ideia de um animal que não faz parte de uma alteridade é porque essa tradição hierarquiza e privilegia no outro a presença fantasmal de um “Eu”; é também porque essa tradição não privilegia a diferença como motor fundamental da alteridade. Todo e qualquer processo de alteridade só pode ser criado a partir de um exercício de despersonalização, de um processo de transfusão plena,

de um devir. Isso explica a heteronímia, o grande momento de sede do outro na literatura. Só através de uma experiência de reposicionamento no “Outro” se pode entender verdadeiramente o “Eu”. Só a diferença permite completar uma imagem de nós mesmos; só o outro nos constrói e nos torna possíveis. Só através da possibilidade de o homem ser olhado pelo boi, daquele que não é como ele, é que ele se pode afirmar como espécie. O outro não cessa nunca de nos criar, de nos tornar possível; na nossa experiência humana, o animal é o grande outro, o outro verdadeiro.

O animal que logo sou quebra com a tradição cartesiana do animal sem linguagem e sem resposta. O animal-outro ou o outro como animal surgem nesta obra como uma presença que é sentida como alguém que nos observa, que sempre nos observou e do qual nunca se soube com exatidão aquilo que via. Essa é, tal como nos afirma Derrida, a verdadeira alteridade, a verdadeira possibilidade do outro. O que Derrida nos afirma neste livro é que só nos podemos ver verdadeiramente a nós mesmos através de uns olhos de animal que nos observa fixamente. Só nos podemos entender, construir e criar através daqueles olhos que não são os do nosso irmão, os do nosso amigo ou os da nossa filha. Trata-se de completar um olhar, um círculo e uma concordância: só nos podemos ver nuclearmente nessa possibilidade. Para ver a nossa natureza mais profundamente, temos que olhar e ser vistos por aqueles olhos-espelho que são o outro absoluto.

A Alteridade é sempre uma afirmação de vida na vida do outro e por isso conecta-se diretamente a uma ideia de erotismo, de dissolução das formas, de uma quebra com a tessitura do óbvio, de rompimento com toda a categorização; o erotismo e a alteridade nivelam-se pela mesma procura. Voltando a Gilles Deleuze e Félix Guattari (1992), o que a alteridade procura, na sua sede do outro, é provar como todo o limite é ilusório. Aquilo que a possibilidade permite é ver mais longe e mais profundamente; paradoxalmente, ver cada vez mais a partir de dentro, completar e possibilitar uma unidade. Derrida propõe-nos repensar o homem através de um repensar a natureza animal. As perguntas que nascem deste livro são talvez as mesmas com que se enfrentou todo o pensamento filosófico desde as suas origens, mas a sua apresentação é definitivamente nova: o olhar que as procura responder constitui uma lição de humildade dentro da história do pensamento humano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Andrade, C. D. (2004). *Poesia Completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.

Deleuze, G. & Guattari, F. (1992). *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34.

Derrida, J. (2008). *The animal that therefore I am*. New York: Fordham University Press.

Derrida, J. (2002). *O animal que logo sou*. São Paulo: UNESP.

Heidegger, Martin (1987) *Carta sobre o humanismo*. Lisboa: Guimarães Editora.

Lacan, Jacques (1978). *The four fundamental concepts of Psycho-analysis*. New York: Norton & Company.

Levinas, E (2003). *Humanism of the Other*. Illinois: University of Illinois Press.

Mirandola, Giovanni Pico Della (2006). *Discurso sobre a dignidade do homem*. Lisboa: Edições 70.

Kant, Immanuel (2001). *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.