



OS FINS DO HOMEM SEGUNDO JACQUES DERRIDA

Adriano Negrís¹
Marcelo José Derzi Moraes²

 <https://doi.org/10.33871/27639657.2023.3.1.7793>

RESUMO: O presente artigo tem como objetivo apresentar a viabilidade de desconstrução do pensamento humanista, sob a perspectiva do filósofo franco-argelino Jacques Derrida. A partir dessa leitura derridiana poderemos vislumbrar não só a constituição metafísica que organiza os conceitos de homem e do humanismo, mas também entender como Derrida acena para a possibilidade de uma abertura para se pensar um deslocamento daquilo que o pensador franco-argelino chamou de “*nós-os-homens*”.

Palavras-chave: Desconstrução; Metafísica; Humanismo.

THE ENDS OF MAN ACCORDING TO JACQUES DERRIDA

ABSTRACT: This article aims to present the feasibility of deconstructing humanist thought, from the perspective of french-algerian philosopher Jacques Derrida. From this derridian reading we will be able to glimpse not only the metaphysical constitution that organizes the concepts of man and humanism, but also understand how Derrida beckons to the possibility of an opening to think about a displacement of what the french-algerian thinker called “*we-the-men*”.

Keywords: Deconstruction; Metaphysics; Humanism.

INTRODUÇÃO

Dentro do atual panorama ético-político internacional, ainda faz algum sentido o debate sobre o humanismo? Não viveríamos hoje um esgotamento do humanismo? Ainda seria possível sustentar um pensamento do homem?

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. Pós-doutorando pelo PPGIL – UERJ. E-mail: adrianonegris@gmail.com

² Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. Professor Adjunto do Departamento de Educação da Faculdade de Formação de Professores - FFP e do Programa de Pós-graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva - PPGBIOS da Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ. É coordenador do Grupo de Estudos Negritudes e Transgressões Epistêmicas - Gente (CNPq). E-mail: marcelojdmoraes@hotmail.com





Não obstante a dificuldade dessas questões, podemos constatar que o nosso cenário global descortina uma paisagem de incessantes conflitos e expurgos étnicos, agravamento do fundamentalismo religioso e novos movimentos xenofóbicos. É isso apenas para citar alguns exemplos. Assim, a insistência na questão do humanismo não é simples fruto de uma escolha arbitrária. É bom recordar que os acontecimentos que tiveram lugar no início deste século, bem como aqueles ocorridos durante todo o *breve século XX*³, certamente já justificariam o debate sobre o humanismo⁴. Basta dizer que o século XX foi o período histórico em que mais homens foram entregues à morte por decisão de outros homens. E os eventos ocorridos durante a primeira década deste século não indicam um horizonte mais promissor.

Nesse sentido, parece que os problemas que eclodem no horizonte ético-político contemporâneo, tais como os conflitos de identidade, intolerância e hostilidade em relação ao outro, remontam suas raízes no humanismo, ou mesmo nos remete a um ideal de concretização de uma essência do homem⁵. Nunca se falou tanto de direitos humanos como em nossa época. Direitos esses que são inerentes e outorgados a toda pessoa humana. Mas, de fato, quem será o sujeito desses direitos humanos?

Em nosso contexto de trabalho podemos dizer que somos herdeiros de uma questão vigente ainda nos dias atuais – *o que é o homem?* O que significa, nos dias de hoje, o

³ Período histórico compreendido entre 1914 a 1991. O breve século XX é marcado por uma tríplice repartição: A Era da Catástrofe (1914-1945): período que a humanidade vivenciou duas Guerras Mundiais; A Era de Ouro (1946-1970): período de extraordinário crescimento e transformação social, anos que provavelmente mudaram de maneira mais profunda a sociedade humana que qualquer outro período de brevidade comparável; Nova Era da Catástrofe: período de grandes incertezas e crises para as grandes áreas do mundo, notadamente na África, na ex-URSS e nas demais partes socialistas da Europa (HOBBSAWN, 1995, p. 15).

⁴ *Comment redonner un sens au mot Humanisme?* Essa foi uma das perguntas elaboradas por Jean Beaufret e dirigidas à Heidegger. Nesse contexto tratava-se de repensar o sentido do humanismo após todos os eventos que se sucederam durante a Segunda Guerra Mundial. No ano de 1946, Heidegger responde a questão *Comment redonner un sens au mot Humanisme?* sob a forma do opúsculo *Sobre o Humanismo*, publicado em 1947.

⁵ Na obra *A comunidade quem vem* Giorgio Agamben destaca a ligação entre a ética e o “compromisso” de concretização de uma suposta essência do homem. No referido texto o filósofo italiano diz: O facto de onde deve partir todo o discurso sobre a ética é o de que o homem não é nem terá de ser ou de realizar nenhuma essência, nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico. É a única razão por que algo como uma ética pode existir: pois é evidente que se o homem fosse ou tivesse de ser esta ou aquela substância, este ou aquele destino, não existiria nenhuma experiência ética possível- haveria apenas deveres a realizar (AGAMBEN, 1993, p. 38).



humanismo? O que representa um pensamento que apreende e universaliza cada singularidade por meio da fórmula: *nós-os-homens*?

Se de um lado nos é legada a questão do homem, de outro lado (e de alguma maneira), também somos herdeiros do pensamento da desconstrução, aquele transmitido por meio das obras do filósofo Jacques Derrida. Em poucas palavras, o herdeiro, *ser-na-condição-de-herdeiro*, implica em receber, usar e gozar aquilo que transmite a partir do evento morte. Nesse movimento há uma troca, transmissão, uma passagem, enfim, uma tradição. Entretanto, para o pensamento da desconstrução, o herdar representa mais do que um simples receber ou dispor.

A leitura desconstrutora entende a herança como uma tarefa, um trabalho de se situar na *latitude essencial de liberdade*⁶ daquilo que recebemos como herança e, a partir de então, conduzir um manejo inventivo desse mesmo legado. Isso significa que uma herança nunca é dada por completo, mas está sempre por vir.

Dessa maneira, escrever sobre a desconstrução e o humanismo, segundo nosso filósofo, envolve um gesto que deve provocar um abalo radical nas estruturas fundantes de um determinado pensamento. Entretanto, Derrida também reconhece que devido à força da estrutura dominante, realizar um trabalho desconstrutivo sempre envolve o risco de que as eventuais transgressões a esse sistema dominante se tornem “falsas saídas” (DERRIDA,

⁶ O termo empregado em nosso texto é de Geoffrey Bennington. Apesar de Bennington cunhar a expressão para advertir sobre a tarefa de leitura de um texto, podemos transpô-la, sem maiores problemas, para nossos propósitos. Afinal, a leitura de um texto já é realizada desde logo a partir da condição de herdeiro. Acharmos interessante transcrever o trecho o qual Bennington pensa a questão da leitura, mas que também é possível pensarmos em termos de herança. Observe-se: Nenhum texto pode eleger como *necessária* alguma leitura particular de si mesmo (o texto das leis talvez o mais claro exemplo aqui: as leis tentam excluir qualquer leitura outra que não aquela “intencionada” pelo legislador, tentam constranger a leitura a *essa única* leitura, mas demonstram, nos extraordinários esforços que se encontram ali envolvidos, a impossibilidade mesma desta tarefa); mas, da mesma forma, nenhum texto pode abrir-se a *qualquer* leitura (nenhum texto é *absolutamente indeterminado* quanto às suas possibilidades de leitura). Os textos pedem leitura, *clamam por leitura*, mas não por qualquer leitura; eles deixam aberta uma latitude essencial de liberdade, que é o que precisamente constitui a leitura *como* leitura, algo mais que uma passiva decifração. Não haveria prática ou instituições de leitura sem essa abertura, e sem *o permanecer* em aberto dessa leitura (a hermenêutica é o sonho de fechamento dessa abertura). [...] Segue-se que a leitura tem o dever de respeitar não apenas os “desejos” do texto (sua leitura mais obviamente mais obviamente programada de si mesmo), mas também a abertura que abre uma margem de liberdade em relação a tais desejos, e sem a qual tais desejos não poderiam sequer ser registrados ou reconhecidos. [...] Um texto é um texto apenas quando minimamente legível nesse sentido, e isso significa que pode ser sempre lido *diferentemente* no que diz respeito à forma como ele gostaria de ser lido (BENNINGTON, 2004, p. 12-13 – grifos do autor).



1991, p. 176). Dada essas ponderações, Derrida comenta sobre duas estratégias desconstrutoras.

A primeira estratégia seria aquela mais associada a um “estilo heideggeriano”, que consiste numa desconstrução sem mudança de terreno, ou seja, repetindo “o implícito dos conceitos fundadores e da problemática original, utilizando contra o edifício os instrumentos ou pedras disponíveis na casa, o mesmo é dizer, também, na língua” (DERRIDA, 1991, p. 176). O risco de se trilhar por esse caminho é justamente o de se operar segundo a lógica de um movimento de aprofundamento, de modo que os conceitos e a estrutura que pretendíamos abalar ou deslocar permaneceria ainda mais sólida e protegida.

No segundo tipo de estratégia, diversamente da anterior, há uma opção pela “mudança de terreno”. Com essa tática procederíamos de maneira mais radical, irrompendo e instalando-se para fora da estrutura dominante. O perigo dessa última manobra é de manter-se envolvido pela ilusão de que com essa ruptura estaríamos habitando um novo solo, quando, na verdade, estamos ainda presos ao antigo terreno, apenas encobertos como uma nova “roupagem”.

Ao descrever essas possíveis estratégias de abalo, Derrida também nos alerta dos perigos que envolvem cada uma dessas escolhas. Para que possamos trilhar por um caminho em que de fato a desconstrução do signo homem possa vir a acontecer, talvez não fosse conveniente adotar uma estratégia, mas sim *estratégias*, no plural. Nesse sentido, convém adotarmos diversos e múltiplos “estilos” para que possamos nos manter alertas e vigilantes quanto aos riscos da eventual clausura que compromete a primeira estratégia desconstrutiva, bem como evitar a ilusão e cegueira que circundam a segunda tática. Com relação às estratégias acima descritas, os riscos que elas suscitam e a necessidade de se concatenar diversos estilos desconstrutivos, Derrida é bastante enfático:

É evidente que estes efeitos não chegam para anular a necessidade de uma “mudança de terreno”. É evidente também que entre essas duas formas de desconstrução a escolha não pode ser simples e única. Uma nova escrita deve tecer e entrelaçar os dois motivos. O que significa dizer que é necessário falar várias línguas e produzir vários textos simultaneamente. Queria sobretudo sublinhar que o estilo da primeira desconstrução é preferencialmente o das questões heideggerianas, o outro é o que domina atualmente na França. Falo propositadamente de estilo dominante: porque há também rupturas e mudanças de terreno no texto de tipo heideggeriano; a “mudança de terreno” está longe de



NEGRIS, A.

MORAES, M. J. D.

perturbar toda a paisagem francesa a que me refiro; porque é de uma mudança de “estilo”, dizia-o Nietzsche, que nós talvez necessitemos; e se há estilo, Nietzsche não recordou, ele só pode ser plural (DERRIDA, 1991, p. 176-177).

Feitas as devidas observações, não podemos esquecer de destacar que abalar as estruturas do pensamento homem (essencialmente metafísico como veremos adiante) não significa aniquilar os conceitos que gravitam em torno da antropologia filosófica, pois esses conceitos clássicos são erigidos e fundados na nossa linguagem que, por sua vez, é, por excelência, metafísica. O que podemos realizar através da desconstrução é a subtração da hierarquia em que tais conceitos estão estruturados, tentando rearranjá-los de modo que os elementos suprimidos ou recalcados apareçam e um novo sentido possa emergir a partir da antiga estruturação⁷.

Cumprе ressaltar, ainda, que os movimentos de desconstrução e deslocamento deverão contestar a autoridade da ideia de uma essência relativa ao conceito de homem, ou a ideia de um próprio do homem. Além disso, a desconstrução derridiana procura intervir nos limites das fronteiras desse conceito de homem, buscando entender em que medida ele nos remete ao processo de identificação (*nós-os-homens*) e ao mesmo tempo de exclusão (o que está fora do humano, o animal, o inumano).

Por fim, podemos dizer a finalidade de acompanharmos o desenvolvimento do pensamento de Derrida acerca do homem, sobre os fins do homem, não será outra senão entender a desmontagem dos alicerces que sustentam um tipo de antropologia filosófica clássica, para que possamos compreender seus limites e, ainda, entender como esse pensamento do homem se inscreve de forma sub-reptícia na estrutura do pensamento filosófico contemporâneo.

⁷ No texto *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas*, Derrida já indica a inviabilidade de criticar a linguagem, a não ser que isso seja realizado desde a própria linguagem, procedendo, assim, ao feitiço de uma *doxa*. Nessa obra nosso autor diz: *não tem nenhum sentido abandonar os conceitos da metafísica para abalar a metafísica; não dispomos de nenhuma linguagem – de nenhuma sintaxe e de nenhum léxico – que seja estranho a essa história; não podemos enunciar nenhuma proposição destruidora que não se tenha já visto obrigada a escorregar para a forma, para a lógica e para as postulações implícitas daquilo mesmo que gostaria de contestar. Para dar um exemplo entre tantos: é como a ajuda do conceito de *signo* que se abala a metafísica da presença* (DERRIDA, 2009, p. 410 – grifo do autor).



2. OS FINS DO HOMEM

Para tratar do assunto aqui proposto, tomaremos como fio condutor de nossa exposição o texto de Jacques Derrida chamado *Os Fins do Homem* (DERRIDA, 1991), elaborado no ano de 1968 para num colóquio internacional de filosofia em Nova Iorque. Em linhas gerais, poderíamos dizer que nesse texto Derrida investiga quais os caminhos que a questão do homem havia tomado até então, e especula sobre os novos rumos que essa questão poderia adotar.

É interessante observar que Derrida inicia seu diagnóstico sobre a situação do homem a partir de uma ambiência que metaforicamente denominou de “França”⁸. Ao partir desse “lugar”, Derrida identifica a constituição de traços de uma interpretação dominante sobre a questão do homem. Em termos cronológicos essa perspectiva predominante começou a tomar forma por volta do fim da segunda grande guerra mas, de alguma maneira, ainda persiste em nossa época. Essa perspectiva apresentava-se inicialmente sob a designação de existencialismo⁹ e, não obstante as suas mais diversas modulações, era (e ainda é) uma vertente filosófica essencialmente humanista.

Para ser mais preciso, Derrida aponta que a questão do homem e do humanismo começa a ganhar força na França dos anos 60, após a tradução do *Dasein*¹⁰ heideggeriano

⁸ A expressão representa uma estrutura histórico-filosófica de pensamento que ganhou forma a partir do movimento filosófico existencialista e que ainda subjaz em nossos dias. Talvez a metáfora seja melhor explicada nas próprias palavras de Derrida: A questão do “homem” põe-se de maneira muito atual na França, segundo vias altamente significantes e numa estrutura histórico-filosófica original. Aquilo a que a partir de alguns indícios eu chamarei portanto a “França”, ao longo desta exposição, será apenas o lugar não-empírico de um movimento, de uma estrutura e de uma articulação da questão “do homem” (DERRIDA, 1991, p. 153).

⁹ Sobre o termo existencialismo, merece destaque a nota produzida por Robert Wicks: Alguns filósofos importantes do século XIX são chamados de “existencialistas”, mas os termos “existencialista” e “existencialismo” vieram principalmente da França de meados da década de 1940. Foram introduzidos, essencialmente, por Gabriel Marcel em 1945 com referência a Sartre e tornaram-se termos usuais logo depois graças, em grande medida, ao discurso público de Sartre em 1946 intitulado “O existencialismo é um humanismo” (Sartre 1948) (WICKS, 2012, p. 193).

¹⁰ É de notório conhecimento que a palavra alemã *Dasein* carrega consigo inúmeros problemas de tradução. Por esse motivo, optou-se pela manutenção do termo no original. No entanto, segue o seguinte esclarecimento: o termo alemão *Dasein* está correlacionado com a palavra latina *Existentia*. *Existentia* pretende designar o simples fato de que algo é. Na tradição filosófica alemã (principalmente em Kant e Hegel) *Dasein* assumiria esta última conotação. De outra parte, a palavra *Dasein* também é empregada no uso cotidiano no sentido de designar a simples presença de algo diante de nós, algo dado à nossa frente.



por “realidade humana”, expressão assumida por Sartre em *L'Être et le Néant* (1943). O termo adotado por Sartre possibilitava deixar de lado as heranças metafísicas e as tentações substancialistas nelas inscritas. Para além disso, atitude de Sartre marcava uma reação contra um certo humanismo intelectualista ou espiritualista que havia se instaurado na cena filosófica francesa (Brunschvicg, Alain, Bergson, etc). Entretanto, “essa neutralização de toda e qualquer tese metafísica quanto à unidade do *antropos*, era na verdade uma herança fiel da fenomenologia transcendental de Husserl e da ontologia fundamental de *Ser e Tempo*” (DERRIDA, 1991, p. 154).

Durante esse período, conta Derrida, o humanismo (ou antropologismo) era empregado como base de sustentação para os seguimentos do existencialismo, seja ele ateu ou cristão. As filosofias de inclinação existencialista, por sua vez, se escoravam numa leitura antropológica das obras de Hegel, Husserl e Heidegger. O que causa maior estranhamento a Derrida quanto a esse fato é que uma leitura antropológica tanto de Hegel, de Husserl e Heidegger, constituía um verdadeiro e grave contrassenso. Para Derrida as obras desses filósofos foram lidas de maneira distorcida, desfigurada, na medida em que se reconheceu em Hegel, Husserl e Heidegger demasiado depressa uma centralidade da figura do homem. O efeito dessa prática interpretativa não poderia ser outro senão reconduzir o pensamento desses três filósofos para o arcabouço da velha metafísica humanista.

Em *Os fins do homem*, Derrida demonstra que a *Fenomenologia do espírito* de Hegel, a fenomenologia husserliana e o pensamento do Ser de Heidegger, na verdade, provocam um certo deslocamento na noção clássica do conceito de homem, arraigada de traços metafísicos. Esses “deslocamentos” poderiam ser sintetizados em três pontos, cada qual, marcado por uma tentativa de *superação do humanismo*.

O primeiro foco de superação do humanismo estaria presente na filosofia de Hegel. Como nos mostra Derrida, a *Fenomenologia do Espírito* pretende frisar a cisão, ou mesmo a distinção, entre a experiência da consciência e a antropologia. A “ciência da experiência da consciência, ciências das estruturas da fenomenalidade do espírito relacionando-se com ele mesmo, ela distingue-se rigorosamente da antropologia” (DERRIDA, 1991, p. 156). Não é por outro motivo que na *Enciclopédia, a Fenomenologia do espírito* é situada depois da



Antropologia, já que a consciência, a fenomenalidade do espírito relacionando-se com ele mesmo excede, e muito, os limites da antropologia.

O segundo indício de superação da antropologia clássica encontra-se no pensamento de Husserl. Com seu método fenomenológico, Husserl faz vir à tona as estruturas transcendentais da consciência que, sem bem compreendidas, jamais admitem sua redução ao conceito de homem. As estruturas transcendentais que aparecem com o método da fenomenologia não encontram ressonância de fundo na sociedade, nem na cultura, nem na linguagem, nem mesmo na “alma” ou “psique do homem”. E ainda, como sublinha Derrida, “da mesma forma que se pode, segundo Husserl, imaginar uma consciência sem alma (*seelenloses*), de igual modo se pode – e *a fortiori* – imaginar uma consciência sem homem” (DERRIDA, 1991, p. 157)¹¹.

Sobre a recepção da filosofia de Husserl nos meios acadêmicos após o fim da Segunda Guerra Mundial, Derrida realiza uma interessante e cuidadosa observação; diz ele:

É portanto espantoso e muito significativo que, no momento em que a autoridade do pensamento husserliano se introduz e se instala na França depois da guerra, e aí se torna inclusive uma espécie de moda filosófica, a crítica do antropologismo se mantenha totalmente desapercibida ou, em todo caso, sem efeito. Uma das vias mais paradoxais desse desconhecimento interessado passa por uma leitura redutora de Heidegger. É porque se interpretou a analítica do *Dasein* em termos estritamente antropológicos que, às vezes, se limita ou se critica Husserl a partir de Heidegger e se deixa tombar para a fenomenologia tudo o que não serve para a descrição antropológica. Essa via é ainda mais paradoxal pois segue um caminho de leitura que também foi o de Husserl. De fato, foi como um desvio antropologista

¹¹ A grande parte dos esforços de Husserl se concentra retirar da estrutura transcendental da consciência os resíduos de uma atitude natural, sob as mais diversas formas de psicologismo. É de importância singular a lição deixada por Emmanuel Lévinas sobre esse tema. Em *Descobrir a existência com Husserl e Heidegger* o filósofo lituano diz: Com efeito, foi contra a noção de um eu, suporte dos estados psicológicos, que as *Logische Untersuchungen* se declararam. Na *Ideen*, o eu não desempenha esse papel. Ele não é apreensível enquanto ser. Nada se pode dizer de sua natureza nem das suas qualidades. Ele é uma forma de viver as intenções que se relacionam com ele de maneiras diversas. Só se pode descrever a forma como as intenções se relacionam com o eu ou, mais propriamente, dele emanam. *O eu é uma forma e uma maneira de ser e não um existente*. Na imanência das intenções, ele é uma transcendência *sui generis* que não poderia ser comparada com a transcendência de um objecto. Não constituída, mas constituinte. Aquilo que está constituído no eu devido à sua própria história é o seu carácter e os seus hábitos. É por seu intermédio que ele se pode assemelhar a um objecto, embora de uma estrutura espacial, e se torna pessoa. A pessoa não é idêntica ao «eu» transcendental que é a origem de qualquer acto. Actividade prática voluntária constitui uma sua especificação e pressupõe a actividade pura do eu. «Eu despertado» na atenção, determina igualmente a passividade da consciência não atenta, do pensamento implícito. A consciência refere-se ao eu, uma vez que essa passividade comporta uma marca positiva – deve-se ao facto do eu se desviar do pensamento que dele emana (LÉVINAS, 1999, p. 52).



NEGRIS, A.

MORAES, M. J. D.

da fenomenologia transcendental que Husserl precipitadamente interpretou *Sein und Zeit* (DERRIDA, 1991, p. 157).

Como último ponto, Derrida relembra que Heidegger na *sua Carta sobre o Humanismo* (2009) trata da questão do humanismo segundo o pensamento do Ser. Isso significa que o pensamento de Heidegger não pode assumir como um dos seus alicerces a antropologia que, em sua visão, é notadamente metafísica (como veremos a seguir). Logo, não seria equivocado dizer que o projeto heideggeriano de destruição da ontologia clássica é também dirigido contra o humanismo, tal como ele é disseminado pela tradição.

Uma vez passada a onda humanista e antropologista que envolveu a filosofia na primeira metade do século XX, acreditar-se-ia num refluxo que determinaria a releitura dessas três filosofias, subtraindo delas todo esquema humanista ou antropológico. Todavia, esse fenômeno não ocorreu, pelo menos, numa escala considerável. E ainda, o que aos olhos de Derrida parece ser o mais grave é a existência de um esforço interpretativo para aprisionar Hegel, Husserl e Heidegger junto à velha metafísica humanista. Vejamos como nosso autor comenta esse fenômeno:

A crítica do humanismo e do antropologismo, que é um dos motivos dominantes e condutores do pensamento francês atual, longe de procurar as suas fontes ou sua garantia nas críticas hegeliana, husserliana ou heideggeriana do mesmo humanismo ou do mesmo antropologismo, parece, pelo contrário, por um gesto por vezes mais implícito do que sistematicamente articulado, amalgamar Hegel, Husserl e – de maneira mais difusa e ambígua – Heidegger, como a velha metafísica humanista (DERRIDA, 1991, p. 158).

Para Derrida os pensamentos de Hegel, Husserl e Heidegger de fato não repetem o gesto metafísico clássico, pois, segundo nosso autor, essas filosofias têm algo que promove uma superação da antropologia, visto que nelas não podemos enxergar a repetição da noção tradicional de homem. Entretanto, para Derrida, não obstante a presença de um movimento de deslocamento do humanismo nas obras de Hegel, Husserl e Heidegger, estes filósofos ainda persistem no pensamento do homem, reinscrevendo assim uma outra forma antropologia, mais refinada e de cunho filosófico mais denso.

Assim, considerando todas essas nuances sobre a questão homem, é essencial nos colocarmos aqui a indagação proposta por Derrida: o que é que hoje nos autoriza a



considerar como essencialmente antropocêntrico tudo o que, na metafísica ou nos limites da metafísica, acreditou poder criticar ou delimitar o antropologismo? (DERRIDA, 1991, p. 159).

A seguir, tentaremos desenvolver a questão acima mencionada, abordando seus principais aspectos à luz do pensamento de Derrida, destacando, principalmente, o seu diálogo com filosofia de Martin Heidegger. A ênfase no diálogo com Heidegger não é arbitrária. Apesar de entender que em Hegel e Husserl¹² também há um deslocamento do humanismo, Derrida se detém mais tempo com Heidegger, pois, certamente o filósofo da Floresta Negra pensa de maneira mais radical contra o humanismo¹³. Contudo, se Heidegger

¹² Na ótica de Derrida, Hegel e Husserl promovem uma “superação” do homem, mas suas filosofias ainda permanecem no interior dos limites metafísicos. Em *Os fins do homem*, Derrida apresenta argumentos pontuais para defender sua posição. Vejamos, em síntese, primeiramente aqueles expendidos acerca de Hegel: Derrida diz que é necessário reconhecer que em Hegel as relações entre a antropologia e fenomenologia não são de simples exterioridade evitada a confusão de uma leitura simplesmente. Na terceira parte da *Enciclopédia* de Hegel, a A fenomenologia do espírito está localizada depois da Antropologia. O último capítulo da Antropologia, diz Derrida, define a forma geral da consciência. A consciência, o fenomenológico, é portanto a *verdade* da alma, ou seja, do que constitui precisamente o objeto da antropologia. Lembra Derrida que a palavra alemã *Aufheben* é superar, no sentido em que “superar” significa simultaneamente deslocar, elevar, substituir e promover num único e mesmo movimento. A consciência é a *Aufheben* da alma ou do homem, a fenomenologia é a “superação” da antropologia. Ela *já não* é mas *é ainda* uma ciência do homem. Neste sentido, todas as estruturas descritas pela fenomenologia do espírito – assim como tudo aquilo que se articula na Lógica – são as estruturas daquilo que assumiu a superação do homem. Sem dúvida, aponta Derrida, esta relação equivocada de superação marca o fim do homem, o homem passado, mas também, de imediato, o cumprimento do homem, a apropriação de sua essência. *É o fim do homem finito*. O fim da finitude do homem, a unidade do finito e do infinito, o finito como superação de si. A superação ou a ultrapassagem do homem é o seu *télos* ou o seu *eskhaton*. A unidade desses dois *fins* do homem, a unidade da sua morte, do seu acabamento, do seu cumprimento, é envolvida no pensamento grego do *télos*, o qual é também discurso sobre *eidos*, sobre a *ousia* e sobre a *aletheia*. Um tal discurso em Hegel como em toda a metafísica, coordena indissociavelmente a teleologia com uma escatologia, com uma teologia e com uma ontologia. *O pensamento do fim do homem, portanto, está sempre já prescrito na metafísica, no pensamento da verdade do homem* (DERRIDA, 1991, p. 159-161). Em relação à Husserl, Derrida esclarece que apesar da crítica ao antropologismo, a ideia de “humanidade” ainda é o lugar onde se anuncia o *télos* transcendental, determinado como Ideia (no sentido kantiano) ou ainda como Razão. Tanto para Husserl quanto para Hegel a razão é história e não há história senão da razão. É o homem como *animal rationale* que, na sua determinação metafísica mais clássica, designa o lugar do desdobramento da razão teleológica, isto é, da história. A fenomenologia transcendental seria, para Derrida, o acabamento último dessa teleologia da razão que atravessa a humanidade. Assim, conclui Derrida, sob a autoridade dos conceitos fundadores da metafísica, é que Husserl acorda, restaura, afetando-os de um indicio ou de aspas fenomenológicas, a crítica do antropologismo empírico mais não é do que a afirmação de um humanismo transcendental. O fim do homem (como limite antropológico fatural) anuncia-se ao pensamento após o fim do homem (como abertura determinada ou infinidade de telos) O homem é o que tem relação com o seu fim, no sentido fundamentalmente equívoco desta palavra (DERRIDA, 1991, p. 162-163).

¹³ Quando indagado sobre a possibilidade da palavra humanismo readquirir um novo sentido, o filósofo alemão Martin Heidegger identificou na pergunta o propósito de conservar a palavra “humanismo”. Além disso, ele se perguntou se de fato ainda necessitamos sustentar este signo que atende pelo nome de humanismo. No texto *Carta sobre o Humanismo* (2009), Heidegger aponta que toda a forma de humanismo tem como evidente uma



assim o faz, em contrapartida, o faz almejando uma revalorização da essência e dignidade do homem.

3 O HOMEM E O PENSAMENTO DO SER

No texto *Os Fins do Homem*, Derrida reconhece que, mesmo após a introdução do pensamento de Heidegger na França, a filosofia francesa de um modo geral se manteve cega à crítica heideggeriana ao humanismo. A leitura da analítica do *Dasein* exposta em *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 2008) em termos estritamente antropológicos obstruiu um dos principais objetivos da obra, que consiste em acentuar o fato de que a antropologia e o humanismo não podem ser o horizonte de interpretação do modo de ser do único ente capaz de se interrogar sobre o sentido do ser – o *Dasein*.

Para Heidegger a antropologia se mantém “miope” quanto à diferença ontológica – diferença entre o ser e o ente – pois desde suas origens já concebe o homem como animal racional. Isso significa dizer, em termos heideggerianos, que o homem sempre foi explicado como evidência ôntica e não sob a perspectiva ontológica. Segundo Heidegger

As origens relevantes para a antropologia tradicional, a definição grega e o paradigma teológico atestam que, ao se determinar a essência deste ente “homem”, a questão de seu ser foi esquecida. Ao invés de questioná-lo, concebeu-se o ser do homem como “evidência”, no sentido *de ser simplesmente dado* junto às demais coisas criadas. Essas duas vertentes se entrelaçam na antropologia moderna com o ponto de partida metodológico da *res cogitans*, a consciência (*Bewusstsein*), o conjunto das vivências. Como, no entanto, as *cogitationes* permanecem

concepção da essência universal do homem que não é interrogada. No desenvolvimento filosófico, ético e político do humanismo, a verdadeira essência do homem permanece sob encobrimento. A antropologia concebe a humanidade do homem como algo evidente, como um ente simplesmente dado à presença, deixando velada e até mesmo impossibilitando a investigação sobre a verdadeira da *essência do homem como referência ao ser*. Não é por outro motivo que Heidegger afirma que o humanismo e a metafísica constituem uma unidade indissociável. Citemos o próprio Heidegger: 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. Por isso a característica própria de toda metafísica – e precisamente no tocante ao modo em que se determina a Essência do homem – é ser “humanista”. Em consequência, todo humanismo permanecerá sempre metafísico. Ao determinar a humanidade do homem, o humanismo não só não questiona a re-ferência do Ser à Essência do homem. Ele até impede tal questionamento uma vez que, devido à sua proveniência da metafísica, nem o conhece nem o entende (HEIDEGGER, 2009, p. 37).



ontologicamente indeterminadas, sendo tomadas implicitamente como algo “evidente” e “dado”, cujo “ser” não suscita nenhuma questão, a problemática antropológica fica indeterminada quanto a seus fundamentos ontológicos decisivos (HEIDEGGER, 2008, p. 94).

Na visão de Derrida, o projeto heideggeriano de destruição (*Destrukion*) da metafísica tradicional concentra seus esforços na eliminação da diferença entre o ser e o ente, bem como de toda a forma de humanismo – o qual se mostra essencialmente metafísico. Assim, o que seria importante para Derrida no pensamento de Heidegger é a ruptura que ele promove com o antropocentrismo sustentado pelas filosofias do sujeito, que incessantemente gravitam em torno de uma humanidade do homem já previamente determinada. Aqui, citemos uma passagem de *Os Fins do Homem* na qual Derrida reconhece a profundidade e a radicalidade das críticas de Heidegger ao humanismo:

Qualquer questionamento do humanismo que não se una antes de mais à radicalidade arqueológica das questões esboçadas por Heidegger e que não desenvolva as indicações que ele fornece sobre a gênese do conceito e do valor de “homem” (retomada da paidéia grega na cultura romana, cristianização da humanistas latina, renascimento do helenismo nos séculos XIV e XVIII, etc.), toda a posição meta-humanista que se não mantenha na abertura destas questões permanece historicamente regional, periódica e periférica, juridicamente secundária e dependente, por muito interesse e necessidade que ela possa aliás possuir enquanto tal. (DERRIDA, 1991, p. 168-169).

Para Derrida qualquer pretensão de se questionar a humanidade do homem deve, necessariamente, dar conta dos limites traçados por Heidegger. Pensar à maneira da antropologia clássica é pensar, sem dúvida, a partir da unidade inseparável humanismo-metafísica, que definitivamente inviabiliza o questionamento sobre a própria história do conceito de homem¹⁴. Também podemos observar que a escrita de Derrida se mostra

¹⁴ Na *Carta sobre o Humanismo* também podemos notar a mesma orientação. Na *Carta*, Heidegger diz: O primeiro humanismo, o romano, e todo humanismo, que, desde então, tem surgido, pressupõe evidente a “essência” universal do homem. O homem é considerado como *animal rationale*. Tal determinação não é apenas a tradução latina do *Zoon logon exon* grego mas também uma interpretação metafísica. Essa determinação da Essência do homem não é falsa. Todavia, é condicionada pela metafísica. [...] A metafísica não questiona a Verdade do Ser em si mesmo. Daí também nunca colocar a questão, de que modo a Essência do homem pertence à Verdade do Ser. Essa questão, a metafísica não apenas ainda não colocou. Ela é inacessível à metafísica, enquanto metafísica. O Ser continua a esperar, que Ele mesmo se torne, para o homem, digno de ser pensado (HEIDEGGER, 2009, p. 38-39 – grifo do autor).



particularmente sensível à avaliação crítica de Heidegger. Nesse sentido, Paulo Cesar Duque-Estrada, no texto *Derrida e a crítica heideggeriana do humanismo* vai nos dizer que

Heidegger afirma – e a escrita de Derrida mostra uma grande sensibilidade a esse respeito – que toda e qualquer forma de humanismo parte sempre de uma determinação prévia, não questionada, tomada como evidente, da essência universal do homem. [...] Ainda nesse sentido, a escrita de Derrida mostra-se também particularmente sensível à avaliação crítica de Heidegger quanto à consolidação, ao longo da história da metafísica, de um positivismo que, ao se fixar cada vez mais sobre o ente, mergulhando num esquecimento progressivo da diferença entre o ente e o ser do ente, acaba confinando os critérios de rigor do pensamento no plano da boa argumentação lógica, universal e objetiva em torno do ente (DUQUE-ESTRADA, 2005, p. 249).

Como é possível observar, até o momento podemos dizer que Derrida possui afinidade com as críticas elaboradas por Heidegger em relação ao humanismo. Derrida vê no pensamento heideggeriano a superação e a limitação da metafísica tradicional. Se assim é, então como compreender que o pensamento do ser de Heidegger ainda possa estar confinado no fechamento de uma metafísica da *presença*¹⁵?

Como estamos notando ao longo deste texto, em *Os fins do Homem* Derrida realça que as filosofias de Hegel e Husserl são marcadas pelo fim do *antropos*, uma vez que ultrapassam a concepção metafísica de homem. No entanto, justamente onde essas filosofias prescrevem um limite à antropologia clássica, ao mesmo tempo, reinscrevem um pensamento voltado para humanidade do homem. O exemplo salutar dessa prática, diz Derrida, é a filosofia sartreana.

Como herdeiro de Hegel, Husserl e Heidegger, o pensamento de Jean-Paul Sartre supera a ideia de homem herdada da antropologia. Entretanto, de acordo com Derrida, o projeto sartreano, partindo de uma interpretação antropológica do *Dasein* heideggeriano,

¹⁵ A expressão “metafísica da presença” é utilizada por Derrida para caracterizar todo pensamento (filosófico, histórico, social, religioso) orientado pelos valores de presença (“um aqui”) e de tempo presente (“um agora”). Lembremos que para Derrida a metafísica colocou a presença (e o privilégio de uma temporalidade marcada pelo presente), designada por *eidos*, *arché*, *telos*, *energeia*, *ousia* (essência, existência, substância, sujeito), *aletheia* (transcendentalidade, consciência, Deus, homem), como forma matricial do ser como identidade a si, ou seja, o ser como forma soberana, fechado em si, absoluto, capaz de autoconservação e isento de “contaminação” pelo outro. Considerada como ponto de origem, centro e fundamento de toda estrutura, a função da presença – significado transcendental – foi a de sempre orientar, equilibrar e organizar a estrutura do pensamento metafísico.



tinha a pretensão de substituir a noção clássica de homem pela noção neutra e indeterminada de “realidade-humana”¹⁶ como projeto existencial. Como explica Derrida,

apesar da desejada neutralização das pressuposições metafísicas, é necessário reconhecer que a unidade do homem não é interrogada em si mesma. Não apenas o existencialismo é um humanismo como solo e horizonte daquilo que Sartre chama então a sua “ontologia fenomenológica” (é o subtítulo de *L' être et le néant*) mantém-se como unidade da realidade-humana. Enquanto descreve as estruturas da realidade-humana, a ontologia fenomenológica de Sartre é uma antropologia filosófica (DERRIDA, 1991, p. 154).

Então, para Derrida, o rompimento com a antropologia além de ter deixado a questão da essência do homem intocada¹⁷, inseriu a noção de que a humanidade do homem

¹⁶ Não obstante a complexidade do tema, arriscamos a dizer, a título de uma pequena nota, que a realidade humana em Sartre se constitui a partir da imbricação Para-si/ Em-si. Em termos ontológicos, a presença da consciência diante de si instaura a distância de si com relação a si mesma, distância esta definida como nada de ser. Segundo Sartre: O ser da consciência, enquanto consciência, consiste em existir à distância de si como presença a si, e essa distância nula que o ser traz em seu ser é o Nada. Logo, para que exista um *si*, é preciso que a unidade deste ser comporte seu próprio nada como nadificação do idêntico. [...] Não *encontramos*, não *descobrimos* o nada à maneira pela qual podemos encontrar, descobrir um ser. O nada está sempre *em-outro-lugar*. É uma obrigação para o Para-si existir somente sob a forma de um em-outro-lugar com relação a si mesmo, existir como um ser que se afeta perpetuamente de uma inconsciência de ser. Por outro lado, esta consciência não remete a outro ser; não passa de uma perpétua remissão de si, do reflexo ao refletidor, do refletidor ao reflexo. [...] Assim, o nada é esse buraco no ser, essa queda do Em-si rumo a si, pela qual se constitui o Para-si. Este ato perpétuo pelo qual o Em-si se degenera em presença a si é o que denominaremos de ato ontológico. O nada é o ato pelo qual o ser coloca em questão seu ser, ou seja, precisamente a consciência ou Para-si. Estando o ser-Em-si isolado de seu ser por sua total positividade, nenhum ser pode ser pode produzir ser e nada pode chegar ao ser pelo ser, salvo o nada. E mesmo esta possibilidade original só aparece no ato absoluto que a realiza. O nada, sendo nada de ser, só pode vir ao ser pelo próprio ser. Sem dúvida, vem ao ser por um ser singular, que é a realidade humana. Mas este ser se constitui como realidade humana na medida em que não passa do projeto original de seu próprio nada. A realidade humana é o ser, enquanto, no seu ser e por seu ser, fundamento único do nada no coração do ser (SARTRE, 2013, p. 127-128). Sobre a referida passagem, vale transcrever a lição de Gerd Bornheim: O para-si nada acrescenta ao em-si; o ser me cerca por todos os lados, mas dele permaneço separado – separado por nada, e um nada que não pode ser transposto. Portanto, de um lado, o para-si é presença imediata ao ser, e, de outro, há uma distância infinita entre o para-si e o ser. O mundo se constitui nessa ambiguidade radical: “em tudo eu me reconheço entre mim e o ser como nada que *não* é o ser”. Por isso, em definitivo, “o mundo é humano”. Quando quero apreender o ser só encontro a mim mesmo e aquilo que, em certo sentido, eu faço do ser (BORNHEIM, 2005, p. 79).

¹⁷ Para fins de esclarecimentos reproduzimos na íntegra toda a argumentação exposta em *Os fins do homem* quanto ao humanismo-metafísico de Sartre: No final de *L' être et le néant*, quando Sartre coloca, de modo programático, a questão da unidade do ser (o que, nesse contexto, quer dizer da totalidade do ente), quando dá a essa questão o título de “metafísica” para a distinguir da ontologia fenomenológica que, quanto a ela, descrevia a especificidade essencial das regiões, é evidente que essa unidade metafísica do ser, como totalidade do em-si e do para-si, é precisamente a unidade da realidade-humana no seu projeto. O ser em-si e o ser para-si eram *ser* e essa totalidade do ente, na qual se compunham, ligava-se a ela *me~ma*, relacionava-se e aparecia a ela mesma pelo projeto essencial da realidade-humana. O que assim se tinha nomeado, de forma pretensamente neutra e indeterminada, mais não era do que a unidade metafísica de homem e de Deus, a



estaria voltada para o cumprimento de um *telos* (seja no desenvolvimento de uma razão histórica ou na consecução de um projeto existencial); no caso, o homem seria o que tem relação como o seu fim (o homem seria o lugar do desdobramento da razão teleológica, isto é, da história)¹⁸. Não é por outro motivo que Derrida observa que

Quaisquer que sejam as rupturas marcadas por essa antropologia hegeliano-husserliano-heideggeriana em relação às antropologias clássicas, há uma familiaridade metafísica que não é interrompida com aquilo que, tão naturalmente, religa o nós do filósofo ao “nós-homens”, ao nós no horizonte da humanidade. [...] a história do conceito de homem nunca é interrogada. 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. 154-155).

Na visão de Derrida, as obras *Ser e Tempo* e *Carta sobre o Humanismo*, assim como os escritos posteriores de Heidegger ilustram bem o co-pertencimento metafísico-humanista como uma versão da onto-teo-logia. No entanto, é na tentativa de escapar de todas as determinações metafísicas do homem que Heidegger de maneira sutil e profunda irá reter na sua filosofia a insistência do homem, uma vez que o pensamento do ser¹⁹ é inseparável

relação do homem a Deus, o projeto de se fazer Deus como projeto constituinte da realidade-humana. O ateísmo nada modifica nessa estrutura fundamental. O exemplo da tentativa sartreana comprova notavelmente a proposição de Heidegger segundo a qual “todo o humanismo permanece metafísico”, sendo a metafísica o outro nome da onto-teologia (DERRIDA, 1991, p. 155).

¹⁸ Como comentamos em nota anterior sobre Husserl. Além disso, nas palavras de Derrida: O homem é o que tem relação como o seu fim, no sentido fundamentalmente equívoco desta palavra. Desde sempre. O fim transcendental só pode aparecer e desdobrar-se sob a condição da mortalidade, de uma relação com a finitude como origem da idealidade. O nome do homem sempre se inscreveu na metafísica entre estes dois fins. Só tem sentido nessa situação escato-teológica. (DERRIDA, 1991, p. 163).

¹⁹ O pensamento do ser como aquilo que é mais próprio do homem implica algumas consequências que são enumeradas por Michel Haar. Vejamos como esse autor as relaciona. Haar diz: primeira – a relação com o ser é segunda; ela enxerta-se na relação vinda do ser: em todos os seus percursos o homem responde, recebe, *administra* (a imagem é de Heidegger; ele é *Verwalter*, diz ele da liberdade) domínios de *possibilidades* já acessíveis; segunda – o homem é mantido no interior da relação primeira, quer o queira quer não, quer o saiba quer não; esta «manutenção» ou esta «utilização» (*Brauch*) que o ser faz dele determina uma necessidade: o homem «é necessário» ao ser; o ser «provê-se deste dom» (*begabt sich*) que é o homem; terceira – o pensamento não é contudo um decalque da relação primeira, pois que é aquilo pelo qual o homem se tem nesta relação, referindo-se-lhe interpretando o ente como tal, quer dizer, pensando-o metafisicamente («O homem tem-se na relação... enquanto se comporta (*verhält*) como homem a respeito do ente como tal», diz a frase citada por completo); a relação vinda do ser não é por si própria completa, acabada, enquanto o homem não a *pensa*; ele leva-a assim à sua plenitude; tal é a própria definição de pensamento: «o pensamento leva à sua plenitude (*vollbringt*) a relação do ser com a essência do homem». Mais a frente Haar continua: o facto de a relação com o ser ser imanente à relação vinda do ser tem, de um modo geral, como consequência submeter radicalmente o pensamento – ao qual se reconduz a relação segunda – ao «poder» do ser. O homem só pode pensar porque o ser se dispõe a fazê-lo. «O ser pode o pensamento». Na expressão «o pensamento do ser», o genitivo é ao



daquilo que é mais próprio homem – a verdade do ser. Aqui esclarecemos que “próprio” não indica outra coisa senão aquilo que é comum, familiar, mais próximo ao homem.

Qual a estratégia utilizada por Derrida para demonstrar que Heidegger permanece na clausura de uma metafísica da *presença*? No texto *Os Fins do Homem* Derrida efetua um recorte de algumas passagens de *Ser e Tempo* e da *Carta sobre o Humanismo* para revelar que no desenvolvimento da filosofia heideggeriana há uma espécie de *magnetização* do próprio do homem – mútua atração entre o pensamento do homem e a verdade do ser. Segundo Derrida, Heidegger por meio do conceito de *proximidade* anuncia uma atração, um retorno à questão do homem que até então Heidegger pretendia superar. Por isso, é importante destacar a observação feita por Derrida:

Tendo-se renunciado a colocar o *nós* na dimensão metafísica do “nós-os-homens”, tendo-se renunciado a carregar o *nós-homens* de determinações metafísicas do próprio do homem (*zôon logon ekon etc*), mantém-se que o homem – e direi mesmo, num sentido que em breve se esclarecerá, o *próprio do homem* –, o pensamento do próprio do homem é inseparável da questão ou da verdade do ser. É-o nos caminhos heideggerianos por aquilo a que poderíamos chamar uma espécie de magnetização (DERRIDA, 1991, p. 164).

Cabe ressaltar que no presente trabalho não temos a pretensão de reconstruir todo caminho percorrido por Derrida através das diversas obras de Heidegger. Apenas tentaremos expor, de maneira concisa, o resultado da análise de Derrida sobre a questão da essência do homem no pensamento de Heidegger.

Nos parágrafos de abertura de *Ser e Tempo* Derrida indica que o ente que *nós somos*, na sua *ek-sistência*, possui uma proximidade a si e uma proximidade ao ser. Dentro desta lógica, *nós* desde sempre já possuímos uma pré-compreensão do ser e é por essa razão que podemos formular a pergunta sobre o sentido do ser.

Esse “*nós*”, segundo Derrida, por mais sutil que seja, insere a questão do ser na linguagem metafísica tradicional. Quem seria esse “*nós*”? A resposta não poderia ser outra a não ser: “*nós-homens*”. Nesse ponto, devemos chamar atenção para o fato de que esse “*nós*”,

mesmo tempo «subjectivo» (segundo a metafísica imamente a gramática!), no sentido em que o pensamento é *vom Sein ereignet*, «acontecimento do ser», e «objectivo», «escuta do ser» (*auf das Sein hört*) (HAAR, 1990, p. 153-154).



por mais discreto que seja, “inscreve a estrutura dita formal da questão do ser no horizonte da metafísica e mais amplamente no meio linguístico indo-europeu à cuja possibilidade está essencialmente ligada a origem metafísica” (DERRIDA, 1991, p. 165). É na proximidade a si e na proximidade ao ser que Derrida enxerga um distanciamento do humanismo e do antropologismo clássico e, ao mesmo tempo, uma permanência do homem.

O método fenomenológico empregado por Heidegger irá demonstrar que o ente que possui como modo de ser o questionar e a compreensão para o sentido de ser é o ente que a cada vez nós somos – o *Dasein*. É a proximidade a si, ou a presença a si desse ente que permite eleger o *Dasein* como ente privilegiado para a compreensão do ser. Neste sentido, o modo de acesso à questão do ser necessita de uma analítica prévia do modo de ser desse ente que nós somos. Logo, a analítica existencial do *Dasein* – que permitiu inúmeros desvios antropológicos na obra de Heidegger – torna-se imprescindível.

Contudo, se esse ente que nós próprios somos é a via de acesso privilegiada à questão do sentido do ser, não é menos verdadeiro que o signo “*homem*” deve ser entendido e preservado entre aspas com a finalidade de indicar o liame entre discurso metafísico e o *Dasein* heideggeriano. Como observa Derrida, se o *Dasein* não é o homem, não pode deixar de ser outra coisa senão o homem. O *Dasein* é uma repetição da essência do homem que permite recuar aquém dos conceitos metafísicos da *humanitas* (DERRIDA, 1991, p. 167).

Assim sendo, apesar de todos os deslocamentos e abalos que Heidegger provoca sobre o edifício metafísico e, em particular, sobre o próprio conceito de sujeito, o *Dasein* heideggeriano, este ente que nós somos e que se caracteriza pela compreensão do ser, acaba ocupando o lugar do sujeito, preservando deste último certos traços que lhe são essenciais, como, por exemplo, e em primeiro lugar, aquele da relação a si.

A analítica existencial também demonstra que o modo de ser do *Dasein* é orientado pelo primado ôntico-ontológico. Dessa maneira, o que é mais próximo ônticamente do *Dasein* na mesma medida lhe é o mais distante ontologicamente. Daí o erro da metafísica tradicional que sempre tomou o ser (o mais distante) pelo ente (o mais próximo). Não é por outra razão que a antropologia e o humanismo sempre se mantiveram no nível ôntico e jamais se interrogam sobre o modo de ser desse ente que “*nós somos*”. Após a chamada



viragem (*Kehre*), a tarefa Heidegger consiste em reduzir essa distância ôntico-ontológica por meio do pensamento da verdade do ser.

A proximidade do homem ao ser garante não só a possibilidade de uma ontologia fundamental, mas também restaura a essência e a dignidade do homem. O homem conquista sua essência quando se instaura na referência ao ser. Permanecer na referência ao ser é manter-se na clareira do ser, aberto à escuta para a fala do ser.

Dessa forma, o que é próprio do homem é a proximidade ao ser e é exatamente por essa proximidade que o homem restitui sua essência e dignidade. Na *Carta sobre o Humanismo* Heidegger dirá que o humanismo (leia-se: a metafísica) não eleva o pensamento até a dignidade mais própria do homem. Por esse motivo a oposição de Heidegger à metafísica reside no fato de que o humanismo não situa suficientemente alto a *humanistas* do homem.

Para Heidegger a estrutura do cuidado (*Sorge*) como antecipar-se-a-si, estando já em um mundo, em meio aos entes, permite ao *Dasein* alcançar o fenômeno mais originário da verdade (*Da-Sein*). A orientação do cuidado reside no encaminhamento do homem em direção à verdade do ser para que nesse movimento seja restaurada a essência do homem. A crítica de Derrida ao pensamento de Heidegger se dirige essencialmente ao jogo de proximidade e propriedade do pensamento do ser. O que é próprio do homem é a proximidade ao ser. A proximidade ao ser é sua essência e humanidade mais elevada. Porém a co-propriedade ontológica do homem e do ser só pode ser pensada por meio da linguagem²⁰. Como o ser não é um ente, a interpretação do sentido do ser somente pode ser realiza através da metáfora ôntica. Por isso Derrida afirma que se Heidegger desconstruiu radicalmente a autoridade do presente na metafísica, foi para nos conduzir a pensar a presença do presente. Mas o pensamento dessa presença mais não faz do que metaforizar,

²⁰ A Linguagem após a *Kehre* conquista extrema relevância no pensamento de Heidegger. Com a intenção de expressar a linguagem como essência do homem Heidegger criou a famosa metáfora: "A linguagem é a casa do Ser. Em sua habitação mora o homem. Os pensadores e poetas lhe servem de vigias. Sua vigília é consumir a manifestação do Ser, porquanto, por seu dizer, a tornam linguagem e a conservam na linguagem" (HEIDEGGER, 2009, p. 24-25).



por uma necessidade profunda e à qual se não escapa por uma simples decisão, a linguagem que ele desconstrói (DERRIDA, 1991, p. 172).

Quando Heidegger constrói a trama do pensamento do ser pelo jogo de *propriedade–referência–proximidade*, colocando o “destino” do homem como próprio do ser, Heidegger nada mais faz do que reinscrever na linguagem do ser, ainda que forma sub-reptícia, a categoria metafísica do *telos*. Essa inseparabilidade *ser – homem* no jogo de magnetização é cristalizada por Derrida de forma exemplar:

No pensamento e na língua do ser, o fim do homem estava desde sempre prescrito e essa prescrição não fez mais sempre do que modular o equívoco do *fim*, no jogo do *télos* e da morte. Na leitura deste jogo, pode-se entender em todos os sentidos o seguinte encadeamento: o fim do homem é pensamento do ser, o homem é o fim do pensamento do ser, o fim do homem é o fim do pensamento do ser. O homem é desde sempre o seu próprio fim, isto é, o fim do seu próprio. O ser, é desde sempre, o seu próprio fim, isto é, o fim do seu próprio (DERRIDA, 1991, p. 175).

Diante desse contexto, o que Derrida pretende enfatizar é que mesmo rasurando o texto metafísico, Heidegger não abandona a categoria do ser e com isso repete alguns dos componentes da metafísica da *presença* que ele mesmo critica (SOLIS, 2009, p. 39).

Dentro da abordagem sugerida neste texto, podemos dizer que o *Dasein* heideggeriano supera o horizonte do homem prescrito por uma antropologia filosófica, construída sobre uma base metafísica. Também lembramos que o pensamento de Heidegger tenta demonstrar que o ser é o mais próximo do homem e o homem o próximo do ser, sendo o próprio do homem aquilo que lhe é o mais próximo – o ser²¹. Essa co-propriedade e proximidade do ser e do homem é a tida como uma inseparabilidade, mas como alerta Derrida, “foi sem dúvida como inseparabilidade que *seguidamente*, na metafísica, pensou-se as relações do ente (substância ou *res*) com seu predicado essencial (DERRIDA, 1991, p. 174).

²¹ Quanto a esse modo de ser do homem na proximidade, Derrida salienta: Esta proximidade não é a proximidade ôntica e é necessário ter em conta a repetição propriamente ontológica desse pensamento do próximo e do longínquo. Mantém-se que o ser que não é nada, que não é um ente, não pode ser dito, não pode dizer-se senão na metáfora ôntica. E a escolha desta ou daquela metafórica é necessariamente significativa. É na insistência metafórica que se produz então a interpretação do sentido do ser. E se Heidegger desconstruiu radicalmente a autoridade do presente na metafísica, foi para nos conduzir a pensar a presença do presente. Mas o pensamento dessa presença nada mais faz do que metaforizar, por uma necessidade profunda e à qual se não escapa por uma simples decisão, a linguagem que ele desconstrói (DERRIDA, 1991, p. 172).



Portanto, sob a ótica de Derrida, se por um lado o pensamento do ser delimita o humanismo e a metafísica, por outro lado, ele permanece um pensamento do homem. A questão do sentido do ser não promove um deslocamento do homem ou do nome do homem, mas, ao contrário, procura restaurar ou revalorizar a essência e a dignidade do homem. De acordo com o pensamento derridiano, o movimento de revalorização da essência do homem não é outro senão aquele de aprisionamento característico da metafísica da *presença*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho tivemos a oportunidade de acompanhar o desenvolvimento da abordagem derridiana acerca do humanismo, bem como as críticas quanto àquelas filosofias que pretensamente proclamam “os fins do homem”. A perspectiva da desconstrução sobre tal temática se mostrou necessária na medida em que é capaz de evidenciar como o pensamento antropológico é uma dimensão da metafísica e, ainda, talvez o mais importante, como de maneira muito sutil as filosofias de Hegel, Husserl e Heidegger ainda estão imersas dentro dos limites metafísicos que tanto se esforçaram para ultrapassar.

Pelo que tivemos a oportunidade ver, a tarefa de desconstrução da questão do humanismo não significa a destruição/eliminação/apagamento de toda a determinação metafísica, ideológica e ético-político que a história do conceito de homem suporta sobre si. Ao contrário, o trabalho de desconstrução visa enfatizar a origem, os limites históricos, as fronteiras culturais e linguísticas do conceito aqui em debate, com a finalidade de incrementar a responsabilidade para com aquele que é o foco de nossa maior preocupação, o Outro, a alteridade.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Ed. Presença, 1993.



NEGRIS, A.

MORAES, M. J. D.

BENNINGTON, Geoffrey. **Desconstrução e Ética**. In. *Desconstrução e Ética – ecos de Jacques Derrida*. Org. Paulo Cesar Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, São Paulo: Editora Loyola, 2004.

DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. Trad.: Maria Beatriz. 4ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009.

_____. **Espectros de Marx**. Trad.: Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

_____. **Força de Lei**. Tradução: Leyla Perrone-Moises. São Paulo, Editora WMF Martins Fontes, 2007.

_____. **Gramatologia**. Trad.: Miriam Shneiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora Perspectiva, 2008.

_____. **Margens da Filosofia**. Trad.: Joaquim Torres Costa. São Paulo: Editora Papyrus, 1991.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. **Derrida e a crítica heideggeriana do humanismo**. In: *Jacques Derrida: Pensar a Desconstrução: Evandro Nascimento (org)*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005. pgs. 245-256.

BORNHEIM, Gerd A. **Sartre: metafísica e existencialismo**. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

HAAR, Michel. **Heidegger e a essência do homem**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Derrida e o Labirinto de Inscrições**. Porto Alegre: Editora Zouk 2008.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução revisada e apresentação de Márcia Sá Cavalcante Schuback; pós-fácio de Emmanuel Carneiro Leão. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **Sobre o Humanismo**. Introdução, tradução e notas: Emmanuel Carneiro Leão. 3ª ed. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro LTDA. 2009.

HOBBSAWN, Eric. **A era dos extremos: o breve século XX**. 1941-1991. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.



NEGRIS, A.

MORAES, M. J. D.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura.** Trad. Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006.

LÉVINAS, E. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger.** Lisboa: Instituto Piaget, 1999 (En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris: J. Vrin, 1994).

MORAES, Marcelo José Derzi. **Democracias espectrais: por uma desconstrução da colonialidade.** Rio de Janeiro: Editora Nau, 2020.

SARTRE, Jean -Paul. **O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica.** Tradução de Paulo Perdigão, Petrópolis: Vozes, 1997.

SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. **Arquitetura da desconstrução e desconstrução em arquitetura.** Rio de Janeiro: Editora UAPÊ, 2009.

WICKS, Robert. **Existencialismo francês.** in: DREYFUS L. Hubert. WRARHALL (Orgs.). *Fenomenologia e Existencialismo.* Trad. Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Ed. Loyola, 2012.

Recebido: 02/05/2023

Aprovado: 04/06/2023