

Quem é o soberano na natureza? Uma perspectiva ética entre Epicuro e Derrida

Zalboeno Lins⁵²

Resumo:

Este trabalho apresenta uma abordagem ética sobre a questão da soberania na natureza a partir de dois pensadores muito distintos entre si – tanto cronologicamente, quanto historicamente –, mas que, como iremos expor, podem ter convergência de pensamento mesmo em épocas tão apartadas e com profundas crises (políticas, sociais etc.). Esta reflexão está estruturada e descrita através de alguns trechos de obras dos dois autores, respectivamente *Carta a Heródoto*, de Epicuro e *O animal que logo sou (a seguir)*, de Jacques Derrida. O objetivo é investigar o conceito de soberania em cada autor e se há um elo temático entre os dois pensadores. E então, ao final, como o entendimento deste tema pode ajudar uma autêntica reflexão e um possível norteamento de bem viver e bem agir.

Palavras-chave: Derrida; Epicuro; Ética.

Abstract:

The current paper presents an ethic discussion about the question of sovereignty in the nature, considering the point of view of two philosophers so distinguished – chronological and historically – but they may have some points of possible convergence, despite the separated periods and both testified political and social crises. This reflection is supported in the author's works, respectively *Letter to Herodote* (Epicure) and *The animal I am* (Derrida). The main purpose of this work is an investigation about the concept of sovereignty in each author and if there is a thematic link between them. And so, in the end, the argumentation of how the understanding of this subject may help us towards an authentic reflection and a possible guidance of well-being and acting.

Keywords: Derrida; Epicurus; Ethics.

1. Introdução

O trabalho se inicia com um capítulo sobre o pensamento de Epicuro, acerca de suas ideias sobre a natureza e como ele entendia as relações ético-políticas. Nesta etapa, também vamos contextualizar as questões históricas de sua época com enfoque no tema da soberania. Na etapa posterior vamos trazer um panorama ampliado sobre a relação de soberania do homem com a natureza a partir da mitologia (o mito dos Centauros), da religião (com breve menção do que há sobre esta relação homem-animal nos registros bíblicos) e ainda no âmbito da Filosofia Política de Rousseau. Em seguida vamos apresentar o tema a partir da obra selecionada de Jacques Derrida.

⁵² Possui graduação em Comunicação Social - Jornalismo pela Universidade Católica de Pernambuco (1996). Especialização em Marketing e Logística, com atuação no setor de telecomunicações. Concluiu Mestrado em Tecnologia, com ênfase em sociologia do consumo no setor de telecomunicações no Brasil. Após o Mestrado, fez pós-graduação em Filosofia Antiga na PUC devido ao interesse pela Filosofia. Concluiu a Graduação em Filosofia (Faculdade de São Bento do RJ) em dez/2023. Concluiu em fevereiro de 2025 a defesa da Dissertação no Mestrado em Filosofia Antiga (iniciado em jan/2022) na UERJ, com o tema sobre o conceito da morte e felicidade em Platão, Epicuro e Epicteto. Prosseguiu com o Doutorado em Filosofia, também na UERJ, iniciado em março de 2025.

Conclui-se o artigo trazendo alguns pontos de vista sobre soberania e nossas relações ético-políticas com e na natureza. Vamos debater, a partir do conceito de cada autor, uma possível proposta de desierarquização social e se as questões que ambos levantam acerca das relações éticas e morais podem (hipótese) convergir sobre o que é soberania em cada um. Por fim, entende-se que a articulação das ideias desses dois pensadores poderá nos apontar uma direção para vivermos uma vida autêntica e em harmonia com a natureza (φύσις (*phýsis*)) que nos cerca e com tudo e todos nela contidos.

2. Epicuro e a soberania do átomo

“Você é um tipo que não tem tipo
Com todo tipo você se parece
E sendo um tipo que assimila tanto tipo
Passou a ser um tipo que ninguém esquece
O tipo zero não tem tipo”

(Noel Rosa – *Tipo Zero*)

Epicuro viveu num momento histórico de profundas transformações. E desde criança testemunharia fatos que marcariam seu pensamento, como veremos adiante. O filósofo nasce em 341 a.C., na ilha de Samos⁵³, conquistada por Atenas em 365 a.C. Era filho de Neócles, um mestre-escola, professor dos filhos dos colonos. E de Queréstrata, que tinha como ofício a reza na casa dos moradores da ilha, dos ritos mortuários e também era mântica. Teve três irmãos: Neócles, Chairedemos e Aristóbulo. Desde cedo, Epicuro acompanhava a mãe em suas atividades. Para Spinelli, nascia ali

sua opinião reformadora relativa ao temor humano perante os deuses e os ditames da religião. Visto que sua mãe também oficiava ritos fúnebres, ali também deparou constantemente com a morte, perante a qual (ainda garoto) administrou temores, e dos quais se propôs libertar. Ainda, neste sentido, outro “ganho” veio a somar-se à sua doutrina: diante da triste experiência do que *não mais é* (ou seja, a morte), tomou para si o propósito de vivenciar intensamente *o que ainda é* (a vida) (Spinelli, 2009, p. 22).

Epicuro, aos 14 anos, estudou com Nausífanos de Samos, discípulo de Demócrito. E também com Pânfilo, um platônico, mas por quem, segundo Cícero, “manifestou um surpreendente desprezo” (Spinelli, 2009 p. 28). Na sua trilha de aprendizado daquele período, o maior estímulo era uma lacuna não entendida por ele, porque, segundo Spinelli, “seus mestres não conseguiram lhe explicar o caos em Hesíodo” (Spinelli, 2009 p. 28). Mais uma vez Epicuro

⁵³ De Samos, temos também Pitágoras, Melisso, discípulo de Parmênides e Hipão, um pitagórico.

está diante de questões fundamentais em torno de crenças tradicionais e também da teogonia de Hesíodo, talvez mais um ponto de alicerce de suas ideias, diante dos questionamentos acerca da natureza e da relação do indivíduo com os deuses e com os outros.

Aos 18 anos, em 323 a.C., ano da morte de Alexandre, foi para Atenas, prestar o serviço militar⁵⁴. Após dois anos, retorna a Samos. Mas ele e sua família são expulsos por Pérdicas, general macedônico que assumiu o governo desta região, após a morte de Alexandre⁵⁵ e se mudam para Cólofon, terra do poeta Xenófanes, onde começa seu magistério. Após onze anos, em 310 a.C., muda-se para Mitilene, na Ilha de Lesbos. Depois de Mitilene, Epicuro vai para Lampsaco, local onde consegue de fato se estabelecer com seu ensino filosófico e, como ressalta Spinelli, “apesar da hostilidade dos platônicos, seu magistério começou efetivamente a ecoar, de tal modo que ali lançou as bases de sua doutrina” (Spinelli, 2009, p. 29). Muito provavelmente, esta peregrinação de Epicuro se deve à hostilidade dos platônicos pela doutrina do materialismo atômico.

E assim, com sua escola instituída e suas ideias renovadoras, como veremos mais adiante, atrai mais e mais discípulos, dentre os quais destacamos dois casais ricos, de Lampsaco: Leontes⁵⁶ e sua esposa Temista, e Idomeneu, casado com a irmã de Metrodoro, outro aluno do filósofo, que financiariam a escola-jardim de Atenas⁵⁷. Em 306 a.C., segundo Spinelli, “movidos por grande admiração e amizade pelo mestre” (Spinelli, 2009, p. 30), compraram a casa e o terreno em volta com o jardim, onde Epicuro fundou sua escola⁵⁸, ou sua comunidade de amigos, os ditos epicureus – uma escola diferente do “modelo” formal da época – pois ainda segundo Spinelli, Epicuro “jamais se apresentava aos seus adeptos e seguidores como um mestre isolado, mentor de um sistema filosófico doutrinário exclusivo; [...] em sua escola, não se fomentava uma elite pensante” (Spinelli, 2009, p. 33).

Percebemos assim, no seu modo pedagógico e pensamento filosófico, uma simplicidade do modo de vida de Epicuro: um sentido de partilha e de comunidade efetiva e de acessibilidade para o pensamento. Despertava em seus discípulos uma postura de serenidade diante da vida. Epicuro não intencionava produzir ciência, como nos moldes da época, mas por outro lado despertar o sentido de bem viver – em harmonia consigo e com os outros – sem temores e longe

⁵⁴ Conforme explicação de Spinelli, os jovens, nesta idade, a partir da “*lexiarchikón grammateíon*, com que asseguravam os direitos plenos de cidadania, de autoridade e comando (*archikós*), podendo assim participar da administração da justiça, isto é, gerir a coisa pública” (Spinelli, 2009, p. 23).

⁵⁵ Após a morte de Alexandre, o império é partilhado entre seus generais e a região de Samos fica com o macedônio Pérdicas.

⁵⁶ Plutarco se refere a Leontes “como o mais sublime discípulo de Epicuro” (Spinelli, 2009 p. 30).

⁵⁷ Situada, na época, entre o mercado e o Porto do Pireu.

⁵⁸ A escola de Mitilene se manteve ativa, mesmo após a ida de seu fundador para Atenas.

das perturbações. E neste sentido, até a própria estrutura da escola-jardim, onde os epicureus plantavam e cultivavam o que consumiam⁵⁹, permitia esse modo de vida. Porque é neste contorno ético-filosófico que Epicuro se destacou, pois de acordo com Spinelli, foi

uma filosofia prática no sentido de fomentar certa transformação qualitativa do *status quo* das relações humanas: um empenho no sentido de orientar a filosofia em vista de uma *ciência* humana útil (por ele mesmo denominada *pragmateia*), capaz de uma real qualificação do humano mediante a ação: na vida individual, no universo das relações consigo mesmo, das necessidades e das aspirações pessoais (Spinelli, 2009, p. 34).

Epicuro transgrediu em diversos aspectos: desde a formação de sua escola (aceitava homens e mulheres, sem distinção de gênero ou classe socioeconômica) até mesmo a ruptura com a principal ideia de pensamento dominante da época, a transcendência (o ideal platônico e a essência aristotélica). A partir de sua perspectiva atomista, tudo estava no aqui e agora. Tudo se dissolve em vazios. O que somos e o que podemos ser e fazer (agir) depende do uso de nossa razão e está contido no aqui e agora. E talvez ainda sua condição e origem (era pobre e um não-grego) tenha lhe permitido esse desprendimento, um afastamento das principais ideias predominantes, possibilitando assim uma liberdade de consciência, ou como Marx afirma: Epicuro desenvolveu “uma filosofia da autoconsciência” (Spinelli, 2009, p. 54).

Naquele contexto, o cidadão grego se vê tolhido de sua liberdade como cidadão da *πόλις* (*pólis*) grega. Aquele indivíduo não mais tomaria suas decisões políticas na *ἀγορά* (*ágora*). Um soberano, não grego (macedônio) seria o novo governante de todos os gregos. O homem grego passaria a louvar não os deuses, mas são obrigados a reverenciar um humano. O coletivo perde a primazia. A *pólis*, ideal de vida moral para o grego, perde sua centralidade. Uma época de crise de valores políticos, éticos e morais.

Por outro lado, com a “explosão” do helenismo para outras regiões, neste novo mosaico geopolítico, tivemos a possibilidade de outros pensadores fora de Atenas terem seu espaço de ensino. E com isso, pensadores como Epicuro ou Zenão puderam ter um lugar “na vitrine” da tradicional filosofia grega. Mas infelizmente tivemos a perda de boa parte das obras dos filósofos dessa época. Epicuro, por exemplo, segundo Spinelli, teria deixado “[...] cerca de trezentos livros (*biblíois*). 37 deles relativos à sua principal obra, a *Perì phýseôs*. Desses escritos, muito pouco chegou até nós, a não ser títulos, breves máximas e fragmentos de diferentes fontes [...]” (Spinelli, 2009, p. 52).

⁵⁹ Em sua maioria, os adeptos da escola-jardim eram vegetarianos.

A seguir vamos nos deter em alguns fragmentos selecionados, para a abordagem do tema da soberania em Epicuro (*Carta a Heródoto*) e como o entendimento desta questão pode ajudar numa autêntica reflexão e um possível direcionamento de bem viver e bem agir.

3. Epicuro como um farol na natureza

As ideias de Epicuro, como vimos, atraíram muitos discípulos. Numa época histórica de profundas transformações políticas, sociais e culturais, o indivíduo grego encontrava-se desnortado, numa sociedade marcada pelo excesso e ao mesmo tempo pelo declínio.

Com a invasão de Alexandre da Macedônia e o período helenístico subsequente, Atenas perdeu sua autonomia e um “bárbaro” tomou o governo. Um período de excessos – de ostentação, de domínio do outro – e de supervalorização do status social e, por outro lado, um distanciamento do autoconhecimento e da serenidade da alma. Um período histórico marcado por profundas transformações. Uma Grécia governada por um estrangeiro, com seus cidadãos privados de sua liberdade de expressão, como destaca Spinelli:

O cidadão grego passou a viver completamente desorientado, como que sem pátria, sem o *status* cívico *externo* para gerenciar. A esposa governava a casa e o marido, ou seja, o cidadão, a vida cívica da família, de modo que agora ele ficou sem saber o que fazer, desamparado perante a pólis e consigo mesmo. [...] A riqueza é ascendente; a pobreza, afluyente: expande-se facilmente, feito uma infecção, por todos os lados. Sem fausto e riqueza, carentes de fartura, os gregos viram-se logo na iminência de aprender a ser felizes com pouco, na penúria: a de modo algum deixarem de viver sem prazer. Quem vive sem prazer ou gosto de viver vive magoado, infeliz e insatisfeito. [...] Nesse contexto surgiu Epicuro, que perante as necessidades ordinárias da vida, passou a ensinar como seria possível, em meio às intempéries, ser feliz com apenas o necessário [...] (Spinelli, 2009, p. 94)

E após a morte do imperador, o território conquistado foi dividido entre seus generais e cada um passou a governar conforme lhe aprouvesse.

Neste cenário de dismantelamento ético surge a escola-jardim epicurista, que se diferenciava das principais escolas de Filosofia da época⁶⁰, principalmente por aceitar homens e mulheres, que tivessem ou não dinheiro. Assim como vimos, por voltar a atenção para o instante presente. Com o uso do λόγος, buscava o contentamento e um prazer equilibrado, direcionado para a felicidade, desde sempre tão desejada pelo homem, como nos fala a professora Fermani:

⁶⁰ Como a Academia de Platão e o Liceu de Aristóteles.

a onipresença do desejo de felicidade, que caracteriza todo ser humano, deve constituir o ponto de partida e, ao mesmo tempo, o horizonte imprescindível de toda reflexão sobre a felicidade. Todo homem deseja a felicidade, independentemente do significado que se atribua a esse termo e da estratégia que se utilize para a sua obtenção, mesmo que se acredite que a felicidade não existe, ou não seja alcançável pelo homem (Fermani, 2015, p. 22-23).

O pensamento epicurista, naquele momento histórico surge como um verdadeiro “farol” da filosofia antiga, quando retoma as ideias do atomismo e do cinismo. Epicuro, com seu “martelo filosófico”, propunha uma mudança de pensamento para uma atitude ética da imanência, em detrimento da transcendência das outras escolas. O filósofo ensinava que não há uma posteridade e enquanto cada humano estiver vivendo não precisa temer a morte, nem temer os deuses. Para ele, o tempo de agir, ser e pensar é agora e aqui, não há um devir. Um verdadeiro levante de pensamento e, por isso, o indivíduo deve buscar realizar-se (satisfazer-se) neste tempo presente. Não há posterioridade.

A Física de Epicuro tem como mecanismo uma construção inspirada no atomismo de Demócrito⁶¹, que concebeu o sistema a partir de dois elementos, o átomo e o vazio. Para ele, os átomos são corpos indivisíveis, invisíveis, imutáveis em si e só poderiam se alterar por um deslocamento mínimo. Os átomos também são eternos e infinitos em número. E o vazio, segundo elemento deste sistema, é o que separa os átomos uns dos outros, permitindo que o movimento entre estes seja possível. O vazio é também ilimitado e infinito.

O filósofo do jardim deixou estes princípios na sua *Carta a Heródoto*. E pela sua importância, para exemplificar os conceitos epicuristas da física atomista, selecionamos alguns trechos desta epístola:

Diga-se em primeiro lugar que nada é gerado do não ser; do contrário, tudo poderia ser gerado de tudo e nada precisaria de sementes. E, se o que desaparece fosse destruído e levado a não ser, todas as coisas pereceriam, por nada ser aquilo em direção a que se desintegrariam. Ademais, o todo sempre foi tal como agora é, e sempre tal será; pois nada há em direção ao qual se transforme; porque, para além do todo, nada há que possa lhe penetrar e produzir a mudança. E ainda <escólio>, o todo consiste <em corpos e vazios> (Epicuro, 2020, p. 94).

A explicação do mestre a Heródoto deixa bem evidente os princípios da física atomista: nada existe além de corpos e vazios. E mais adiante, ele completa afirmando que “os átomos

⁶¹ Demócrito de Abdera, nasce por volta de 460 a.C. e morre por volta de 370 a.C. Foi discípulo de Leucipo, de quem herda os princípios do atomismo.

movem-se continuamente” (Epicuro, 2020, p. 96), promovendo assim um número ilimitado de mundos. Sobre isto, Reale afirma que

Epicuro entende esse movimento originário dos átomos não como o mover-se em todas as direções de que falavam os antigos atomistas, mas como um movimento de queda para baixo no infinito espaço, devido, justamente, ao peso dos átomos, um movimento velocíssimo como o pensamento e igual para todos os átomos, pesados ou leves (Reale, 2011, p. 179).

Além deste movimento, Epicuro também se diferenciava dos atomistas tradicionais pois introduziu o conceito de *clínamen*⁶², ou pequeno desvio, que pode ocorrer a qualquer tempo deste movimento do átomo, que se encontra com outro átomo e sucessivamente se transforma. Segundo Reale,

o *clínamen* constitui, sem dúvida, a mais notável das inovações que Epicuro introduziu na física atomista; [...] no sistema do antigo atomismo, tudo acontece por necessidade; a sorte e o destino são soberanos absolutos; mas num mundo onde predomina o destino, não há lugar para a liberdade humana e, portanto, não há lugar para uma vida moral tal como Epicuro a concebe, e, assim, não há lugar para a vida do sábio (Reale, 2011, p. 181).

Um pouco mais adiante, o professor de Samos diz que os átomos são, em si, imutáveis, pois “não levam nenhuma qualidade das coisas que se mostram [...]. Pois toda qualidade muda; os átomos por sua vez em nada mudam [...]. Donde é necessário ser indestrutível e de natureza imutável.” (Epicuro, 2020, p. 54-55). Com isso, deduzimos que, para Epicuro, o átomo é imparcial e não carrega nenhum outro atributo.

Para Epicuro, a natureza tem sua soberania de racionalidade (*logos*) cósmica e, neste sentido, não se submete ou obedece a caprichos, como vemos no seguinte fragmento: “[...] nada em absoluto há na natureza, incorruptível e bem-aventurada, submetendo-se à decisão ou a qualquer perturbação. E que esse é absolutamente o caso, pode-se captar pelo pensamento” (Epicuro, 2020, p. 107).

Para Epicuro, mesmo a alma é uma composição de matéria que segue as mesmas premissas de transformação: “a alma é um corpo composto de partes sutis, disseminado pelo agregado por inteiro, que mais se assemelha a um sopro, tendo certa mistura de calor e a este se assemelhando em alguns aspectos, mas àquele em outros” (Epicuro, 2020, p. 103).

E por não haver este devir eterno da alma, a indicação epicurista do bem viver aqui e agora, buscando uma tranquilidade e um distanciamento das perturbações mais comuns, como

⁶² Ou declinação, do grego *παρέγκλισις*.

o tema da finitude, as superstições divinas ou o seu castigo, tem como objetivo em sua filosofia uma vida feliz, para si e com os outros em comunidade. Uma vez que seja entendido o funcionamento do universo, a partir dos princípios atomistas epicuristas, será possível um caminho de libertação dos temores mais comuns. Ao final da *Carta*, Epicuro enfatiza que:

a principal perturbação nas almas humanas se engendra no ter opinião de que são bem-aventurados e incorruptíveis, mas simultaneamente têm vontades, ações e motivos contrários àqueles atributos, e também, seguindo os mitos, no suspeitar ou esperar algo eterno terrível, ou temendo ainda a perda da própria sensibilidade no morrer, como se isso pudesse atingi-las, e no padecer tudo isso não por opiniões, mas por propensão irracional, donde, não limitado o terrível, colher igual ou mais prolongada perturbação do que se isso viesse de opiniões. A tranquilidade de alma é o libertar-se disso tudo e continuamente ter memória de todos os principais fatos (Epicuro, 2020, p. 81-82).

Como vimos acima, para o pensador de Samos, um filósofo naturalista-atomista, todo o funcionamento da natureza está baseado na decomposição de átomos e vazios, que se movimentam eternamente e continuamente. A nossa condição (humana e animal) é assim a finitude e, por isso, nós não deveríamos (homens) nos superiorizar diante de nenhum outro semelhante vivente – nem humano, nem animal. Com sua teoria atomista, Epicuro remove qualquer hierarquia e, por isso, talvez, deveríamos nos deslocar desta posição pretensamente superior. Para o filósofo, até a alma se dissolve.

Por que deveria me sentir/agir/pensar como indivíduo soberano diante de qualquer vivente deste Todo? Neste princípio, vemos também que a conscientização de que tudo na natureza se dissolve, exceto o ilimitado, pode (ou deveria) indicar um bem viver tranquilo [*αταραξία (ataraksía)*], longe dos medos, do temor da morte, da pseudo soberania e da arrogância. Afinal a nossa circunstância natural é o limite da finitude. Talvez a compaixão devesse nos redimir diante de qualquer outro vivente. Talvez.

Dando continuidade ao tema, no próximo capítulo, vamos trazer um panorama ampliado sobre a relação de soberania do homem com a natureza em outras áreas do conhecimento.

4. A pretensão de superioridade

“Tão selvagem e antissocial quanto eles. Tão relutante quanto eles em se misturar aos outros humanos”

(Violaine Bérot – *Feito bestas*)

Na história do homem, a figura do animal⁶³ aparece recorrentemente nas mitologias, nas fábulas, filmes e nos contos infantis. Neste sentido, o animal é uma representação metafórica, ora de força e vigor, ora de artimanhas para subjugação. Vejamos como exemplo inicial o mito dos Centauros, a partir da explicação de Bulfinch:

Esses monstros foram representados como seres que possuem cabeça de homem e o restante do corpo de cavalo. Os antigos gostavam demais dos cavalos para julgar que a mistura de sua natureza com a do homem pudesse resultar em degradação, por isso o centauro é o único dos monstros mitológicos da Antiguidade que possui boas qualidades. [...] Quíron foi ensinado por Apolo e Diana, e alcançou renome por sua grande habilidade na caça, medicina, música, além da arte da profecia. Os mais distintos heróis da história da Grécia foram seus discípulos, entre eles o menino Esculápio, que foi entregue aos seus cuidados por Apolo, seu pai. [...] Quíron foi o mais sábio e o mais justo de todos os centauros, e, quando morreu, Júpiter colocou-o no céu entre as estrelas, na forma da constelação de Sagitário (Bulfinch, 2013, p. 201-202).

A relevância do mito dos Centauros é significativa porque representa em termos imagéticos um equilíbrio de um ser que carrega a força do animal (cavalo) e o *logos* do homem. Uma simbologia que pode ser amplamente interpretada a partir desta dualidade; uma combinação, em tese, imbatível.

Já no âmbito da religião judaico-cristã, no Gênesis 1, 24-26, temos a narrativa da criação dos animais que deveriam “servir” ao homem, embora tenham surgido antes deste:

(24) Deus disse: “que a terra produza seres vivos segundo sua espécie: animais domésticos, répteis e feras segundo sua espécie”, e assim se fez. (25) Deus fez as feras segundo sua espécie, os animais domésticos segundo sua espécie e todos os répteis do solo segundo sua espécie, e Deus viu que isso era bom. (26) Deus disse: “ façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra” (BÍBLIA, 2002).

Neste último ponto é importante – para efeito do tema deste trabalho – destacar que os animais, segundo este relato da genealogia da criação, vieram antes dos homens, mas, ainda assim, deveriam ser nomeados e subjugados por estes. Sobre esta relação, voltaremos mais adiante, quando falarmos do tema em Derrida.

Temos em outras mitologias, como por exemplo na egípcia, a narrativa da relação homens vs. animais sagrados, como o gato sagrado Bastet ou o cachorro Anúbis, bem como nas mitologias africanas e as dos povos originários. O horizonte temático é extenso e cabe um posterior aprofundamento de pesquisa.

⁶³ Para fins conceituais deste trabalho, quando mencionarmos animal, nos referimos aos viventes não racionais. E quando falarmos homem, é o animal racional.

Em seguida, temos outro exemplo, desta vez nas fábulas de Esopo – que teria vivido entre os séculos VII e VI a.C. – e aqui transcrevemos uma destas fábulas, *O lobo e o cordeirinho refugiado no templo*:

O lobo estava perseguindo o cordeirinho, mas este se refugiou num templo. O lobo então se pôs a chamá-lo para fora e a dizer que o sacerdote, se o pegasse, o sacrificaria ao deus, mas o outro falou: “ora, para mim é preferível virar vítima do deus a ser liquidado por você”. *A história mostra que, para quem morrer está posto, é melhor a morte com reputação* (Esopo, 2017, p. 67).

Na literatura contemporânea não faltam exemplos, como Alice e seu gato, a partir da genial criação de Lewis Carroll. Ou ainda a *Revolução dos Bichos* de George Orwell. Mas a questão que prevalece e a que destacamos aqui, pois atravessa todas essas narrativas, é a visão representativa posta pelo homem do animal a seu serviço e inferiorizado. E disto decorrem algumas consequências éticas, como os maus tratos e a violência imposta. Este problema vem sendo bastante discutido ultimamente – tanto no aspecto jurídico, com legislação específica para tipificar o crime e garantir a proteção dos animais, quanto no âmbito socioeconômico, como, por exemplo, a vasta oferta de produtos veganos e não testados em animais. Porém, esperamos que isto não seja uma tendência momentânea do mercado de consumo.

O Brasil, em particular, carrega um histórico antigo de leis voltadas à proteção dos animais, como por exemplo o Decreto 24.645, publicado em 10 de julho de 1934⁶⁴, diz nos primeiros artigos que:

Art. 1º Todos os animais existentes no País são tutelados do Estado.

Art. 2º Aquele que, em lugar público ou privado, aplicar ou fizer aplicar maus tratos aos animais, incorrerá em multa de 20\$000 a 500\$000 e na pena de prisão celular de 2 a 15 dias, quer o delinquente seja ou não o respectivo proprietário, sem prejuízo da ação civil que possa caber (BRASIL, 1934, art. 1º; art. 2º).

Com isso, vemos que a relação entre animal e homem é, desde tempos imemoriais e nas mais diferentes culturas e épocas, de fascínio, espanto, idolatria e domínio. E apesar desta relação ser tão longa e ambígua, o homem, enquanto espécie, insiste em tentar impor a sua suposta soberania diante da natureza. Uma onça não “(des)onça” porque é uma onça na natureza. Não se considera nada além de ser uma onça, vivendo de acordo com todas as suas naturais prerrogativas. E por que o homem se desumaniza? Por que o homem se considera além disto?

⁶⁴ Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-24645-10-julho-1934-516837-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 31 de janeiro de 2026.

Por que o homem cria patamares e hierarquias de distinção entre seus semelhantes e os demais viventes?

O debate deste tema aqui proposto (soberania na natureza), pela sua relevância, tem desdobramentos em diversos campos do saber, na tentativa de entender/explicar esta relação de poder de um (homem) sobre o outro (tanto animal, quanto um semelhante).

Neste sentido, para ampliar a discussão, vamos trazer aqui um breve resumo das ideias do filósofo Jean-Jacques Rousseau e o seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Um texto angular no que se refere ao problema da hierarquia sociopolítica, econômica e de gênero, onde lemos, na segunda parte do tratado, de meados do século XVIII, o pensador afirmar que:

o verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. [...] Essa adequação reiterada dos vários seres a si mesmos e de uns a outros levou, naturalmente, o espírito do homem a perceber certas relações. Essas relações, que exprimimos pelas palavras grande, pequeno, forte, rápido, lento, medroso, ousado e outras ideias semelhantes, comparadas ao azar da necessidade e quase sem pensar nisso, acabaram por produzir-lhe uma certa espécie de reflexão, ou melhor, uma prudência maquinal, que lhe indicava as precauções mais necessárias à sua segurança (Rousseau, 1973, p. 265-266).

E mais adiante complementa que:

O hábito de viver junto fez com que nascessem os mais doces sentimentos que são conhecidos do homem, como o amor conjugal e o amor paterno. Cada família tornou-se uma pequena sociedade [...] Nesse novo estado, numa vida simples e solitária, com necessidades muito limitadas e os instrumentos que tinham inventado para satisfazê-las, os homens, gozando de um lazer bem maior, empregaram-no na obtenção de inúmeras espécies de comodidades desconhecidas por seus antepassados; foi o primeiro jugo que, impensadamente, impuseram a si mesmos e a primeira fonte de males que prepararam para seus descendentes [...] (Rousseau, 1973, p. 268).

Assim surge a propriedade privada e todas as consequências ético-políticas, como afirma o pensador:

Enquanto os homens se contentaram com suas cabanas rústicas, enquanto se limitaram a costurar com espinhos ou com cerdas suas roupas de peles, a enfeitar-se com plumas e conchas, a pintar o corpo com várias cores, a aperfeiçoar ou embelezar seus arcos e flechas, a cortar com pedras agudas algumas canoas de pescador ou alguns instrumentos grosseiros de música – em uma palavra: enquanto só se dedicaram a obras que um único homem podia criar, e a artes que não solicitavam o concurso de várias mãos, viveram tão livres, sadios, bons e felizes quanto o poderiam ser por sua natureza, e continuaram a gozar entre si das doçuras de um comércio independente; mas, desde o instante em que um homem sentiu necessidade do socorro de outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas

florestas transformaram-se em campos apazíveis que se impôs regar com o suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas (Rousseau, 1973, p. 270-271).

O texto de Rousseau tem pouco mais de trezentos anos. É um texto relativamente “recente”, considerando a história do sapiens. Porém, é um texto que aborda de maneira precursora o problema da propriedade privada e das desigualdades em uma sociedade que passava por profundas transformações. Uma “sociedade-ponte” para a contemporaneidade.

No capítulo seguinte, vamos apresentar alguns argumentos de Derrida, com trechos da referida obra sobre o tema da soberania na natureza.

5. Derrida e seus *animots*

“Os lobos, tramando contra o rebanho das ovelhas, uma vez que não conseguiram se impor sobre elas (por causa dos cães que as guardavam), reconheceram que era preciso fazer isso através de um ardil. E, enviando embaixadores, pediram que elas entregassem os cães, dizendo que aqueles eram os responsáveis pela inimizade, e que, se os deixassem em suas mãos, haveria paz entre eles. As ovelhas, não prevendo o futuro, os entregaram. E os lobos, depois de se imporem sobre esses, facilmente também o rebanho – que estava sem guarda – destruíram.”

(Fábula de Esopo – *Os lobos e as ovelhas*)

Começamos esta etapa do trabalho explicando já a palavra *animots*, neologismo do nosso pensador e ao mesmo tempo sua motivação para falar dos animais, como vemos em sua explicação:

Confesso assim a antiga obsessão de um bestiário pessoal e um pouco paradisíaco. Ela se apresentou muito cedo: projeto louco de constituir tudo o que se pensa ou escreve em zoosfera, o sonho de uma hospitalidade absoluta ou de uma apropriação infinita. Como acolher ou liberar tantos ANIMOTS em mim? (Derrida, 2011, p. 69-70).

É importante ainda, para melhor contornar o sentido desta palavra, a nota explicativa do tradutor: “ANIMOTS, em francês, pronuncia-se exatamente da mesma maneira que ANIMAUX, O PLURAL DE animal. ‘Mot’, em francês, quer dizer ‘palavra’.” (Derrida, 2011, p. 70). No entanto, consideramos também uma outra possibilidade de interpretação: *ánima* (*âni*ma = alma, em grego) + *mots*, aqui livremente interpretada como as palavras da alma. Não nos cabe aqui “acrescentar” algo que não está explicitamente expresso no texto do autor, mas

dada a polivalência (e a polissemia) de seu pensamento – talvez – não estamos nos afastando tanto de suas ideias. Esses *animots* que acompanham o pensamento de Derrida talvez sejam a maior “voz” para falar das relações éticas tão amplamente articuladas por ele nesta obra.

O texto que trazemos para abordar o tema foi um colóquio de 1997 em Cerisy⁶⁵. De início, Derrida fala de seu espanto ao se ver nu diante de um gato:

Mal-estar de um tal animal nu diante de outro animal, assim, poder-se-ia dizer uma espécie de *animal-estar*: a experiência original, única e incomparável deste mal-estar que haveria em aparecer verdadeiramente nu, diante do olhar insistente do animal, um olhar benevolente ou impiedoso, surpreso ou que reconhece (Derrida, 2011, p. 15-16).

Isto é um ponto de observação bastante apropriado para o tema: quem é quem nesta relação, onde o homem se incomoda com o animal por estar nu? A própria ideia da nudez já remete a um desamparo e a um estado de carência e fragilidade, que é da condição natural do homem. E neste sentido, mais adiante ele se pergunta:

Vergonha de quê, e diante de quem? Vergonha de estar nu como um animal. Acredita-se geralmente, mas nenhum dos filósofos que vou questionar daqui a pouco menciona isso, que o próprio dos animais, e aquilo que os distingue em última instância do homem, é estarem nus sem o saber. Logo, o fato de não estarem nus, de não terem o saber de sua nudez, a consciência do bem e do mal, em suma (Derrida, 2011, p. 17).

Derrida chama a atenção para uma ausência de consciência, por parte dos animais, da questão do bem e do mal e este ponto atravessa muitas camadas de discussão, também abordadas por ele na obra *A besta e o soberano*.

Na passagem acima, o animal não “sente” ou “percebe” que está nu: “não há nudez na natureza.” (Derrida, 2011, p. 17). Por outro lado, o homem carrega consigo múltiplas camadas morais, éticas, políticas e jurídicas, mas o ponto relevante para Derrida é que a roupa é uma técnica: “Nós teríamos então de pensar juntos, como um mesmo ‘tema’, o poder e a técnica. E o mal e a história, e o trabalho, e tantas outras coisas que o acompanham” (Derrida, 2011, p. 17-18). E no rastro dessa técnica do vestuário e da imposição de esconder a nudez trazemos o tema central que é a soberania, substantivo feminino que significa autoridade, mando, poder, supremacia e superioridade. E seu oposto é a insubordinação e a insignificância.

Voltando a Derrida e um ponto que ele articula, a partir de sua reflexão da visão entre ele e o gato, que é a alteridade. O pensador afirma que:

⁶⁵ Sua primeira participação no Colóquio de Cerisy foi em 1959, 32 anos antes.

O ponto de vista do outro absoluto, e nada me terá feito pensar tanto sobre essa alteridade absoluta do vizinho ou do próximo quanto os momentos em que eu me vejo visto nu sob o olhar de um gato. Quais as implicações dessas questões? Não é necessário ser um especialista para prever que elas engajam um pensamento do que quer dizer viver, falar, morrer, ser e mundo como ser-no-mundo ou como ser-aomundo, ou ser-com, ser-diante, ser-atrás, ser-depois, ser e seguir, ser seguido ou estar seguindo, lá onde *eu estou*, de uma maneira ou de outra, mas irrecusavelmente, *perto* do que chamam o animal (Derrida, 2011, p. 28-29).

Em seguida, ele enfatiza esse outro – qualquer outro – a partir do olhar do animal e traz uma citação de Lévinas, que também problematizou esta questão ética da alteridade:

Penso aqui nesses olhos que veem ou nesses olhos de vidente cuja cor seria preciso ao mesmo tempo *ver e esquecer*. Ao olhar o olhar do outro, diz Lévinas, deve-se esquecer a cor de seus olhos, dito de outra maneira, olhar o olhar, o rosto que vê antes dos olhos visíveis do outro. Mas quando ele lembra que ‘a melhor maneira de encontrar o outro é nem mesmo notar a cor dos olhos...’⁶⁶, ele fala então do homem, do próximo enquanto homem, do semelhante e do irmão, ele pensa no outro homem, e isso constituirá para nós, mais tarde, o lugar de uma grave inquietação (Derrida, 2011, p. 30).

Diante deste olhar profundo talvez ocorra uma mudez, um silêncio onde o humano se transmuta para além de seus limites. E olhar nos olhos de qualquer animal talvez sirva para dar a medida da condição de fragilidade do humano diante de toda a natureza. Não esqueçamos que dentro da palavra humano tem o *humus*, do latim “matéria em decomposição”.

Um pouco mais adiante o pensador traz um contraponto fundamental para nosso tema sobre como a questão do poder se coloca antes da questão moral:

Tal seria a lei de uma lógica imperturbável: ao mesmo tempo prometeica e adâmica, ao mesmo tempo grega e abraâmica (judaica-cristã-islâmica). Não cessaríamos de verificar sua invariância até nossa modernidade. Ora, quis referir-me à nudez diante do gato, há muito tempo, desde um tempo anterior, no relato da Gênese, desde o tempo em que Adão, aliás, Isch, proclama seus nomes aos animais antes da queda, nu mas antes de ter vergonha de sua nudez (Derrida, 2011, p. 44).

Esta observação contribui para entendermos, como vimos, em diferentes épocas, culturas e crenças, a tentativa de domínio impositivo do homem sobre a natureza (poder), antes mesmo da questão moral (nudez, por exemplo). Outro ponto de vista relevante que Derrida apresenta é a ideia de hierarquização do homem sobre a natureza, a partir da história do pensamento: “entre Santo Agostinho e Rousseau, na mesma e irrecusável filiação, na história diferenciada do *Ego Cogito Ergo Sum*, há Descartes. Ele nos espera com seus animais-máquinas” (Derrida, 2011, p. 45). Neste sentido, o pensador adverte sobre a aceleração intensificada, nos últimos dois séculos,

⁶⁶ Essa referência está em *Éthique et infini*, p. 79. Paris: Le Livre de Poche, 1984.

sobre a subordinação de que tudo (incluindo os animais) está à serviço do homem – com todas as implicações ético-político-econômicas:

No decurso dos dois últimos séculos, estas formas tradicionais de tratamento do animal foram subvertidas, é demasiado evidente, pelos desenvolvimentos conjuntos de *saberes* zoológicos, etológicos, biológicos e genéticos sempre inseparáveis de *técnicas* de intervenção *no* seu objeto, de transformação de seu objeto mesmo, e do meio e do mundo de seu objeto, o vivente animal: pela criação e adestramento a uma escala demográfica sem nenhuma comparação com o passado, pela experimentação genética, pela industrialização do que se pode chamar a produção alimentar da carne animal, pela inseminação artificial maciça, pelas manipulações cada vez mais audaciosas do genoma, pela redução do animal não apenas à produção e à reprodução superestimulada (hormônios, cruzamentos genéticos, clonagem etc.) de carne alimentícia mas a todas as outras finalidades a serviço de um certo estar e suposto bem-estar humano do homem (Derrida, 2011, p. 51).

Adiante, Derrida fala do que quer abordar nesta conferência, que é a “problemática filosófica do animal” (Derrida, 2011, p. 53). E em seguida ele complementa que “a questão *prévia e decisiva* seria a de saber se os animais *podem sofrer*. ‘*Can they suffer?*’” (Derrida, 2011, p. 54). Sobre isto, ele apresenta um importante ponto de congruência entre homens e animais, um âmbito onde todos estão postos e submetidos igualmente à autoridade da finitude:

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 da compaixão, à possibilidade de compartilhar a possibilidade desse não-poder, a possibilidade dessa impossibilidade, a angústia dessa vulnerabilidade e a vulnerabilidade dessa angústia (Derrida, 2011 p. 55).

Eis a ruptura da hierarquia para Derrida, entre homens e animais, pois compartilhamos uniformemente desta mesma condição de mortalidade diante dos ciclos da natureza e por isso, afirmamos, não deveríamos exercer/ser cruéis com nenhum ser vivente. Não há soberania diante da morte. Ponto. Não somos, por isso, superiores (enquanto pretensos mandatários) na natureza. Somos – homens e animais – todos sentenciados à finitude. A diferença, talvez, resida no *logos* e, por isso, mais ainda, deveríamos nos voltar para uma reflexão sobre nosso modo de agir e ser com os animais, com os semelhantes e com a natureza que nos cerca. Não apenas não fazer o animal sofrer, mas não fazer nenhum mal a ninguém outro. Qualquer outro. Para Derrida, o homem se torna uma besta quando sai do nível da civilidade e quando não aceita as diferenças. Aqui falamos da falta de empatia, que pode causar e ser o motor de impensáveis e inumeráveis atos de crueldade. Nesta via de regressão de civilidade, poderíamos trazer, infelizmente, uma infinidade de exemplos de homens e mulheres que perpetraram algum ato de crueldade.

Outra questão relevante que Derrida nos traz, neste sentido, é o elo comum do sofrimento e do medo que todos carregamos:

com essa questão (“*can they suffer?*”), não tocamos nesse bloco de certeza indubitável, nesse fundamento de toda a segurança que se poderia procurar por exemplo no *Cogito*, no “Penso, logo sou”. Porém, de uma outra maneira completamente diferente, confiamos aqui em uma instância igualmente radical, ainda que essencialmente diferente: o inegável. Ninguém pode negar o sofrimento, o medo ou o pânico, o terror ou o pavor que podem se apossar de certos animais e que nós, os homens, podemos testemunhar. [...] Mas, por agora, anotemos o seguinte: a resposta à questão “*can they suffer?*” não permite nenhuma dúvida. Aliás, ela nunca deixou lugar à dúvida; é por isso que nossa experiência dessa questão não é nem mesmo indubitável: ela precede o indubitável, ela é mais antiga que ele. Nenhuma dúvida, tampouco, sobre a possibilidade então, em nós, de um *elã* de compaixão, mesmo se ele é em seguida ignorado, reprimido ou negado, contido (Derrida, 2011, p. 55-56).

Em seguida, ele toca um outro tema ético muito sensível ao problema da imposição da violência ao outro, que é a piedade e alerta para a crise atual:

trata-se de uma guerra a propósito da piedade. Essa guerra não tem idade, sem dúvida, mas, eis minha hipótese, ela atravessa uma fase crítica. Nós a atravessamos e nós somos atravessados por ela. Pensar essa guerra na qual estamos, não é apenas um dever, uma responsabilidade, uma obrigação, é também uma necessidade, um imperativo do qual bem ou mal, direta ou indiretamente, ninguém poderia subtrair-se. Doravante mais do que se trata do que chamamos “pensar”. O animal nos olha, e estamos nus diante dele. E pensar começa talvez aí (Derrida, 2011, p. 57).

A compaixão talvez seja o elo que pode mudar radicalmente o *modus vivendi* entre todos os seres vivos. Aqui, o “com” + “*páthos*” está para além do sentido religioso, bastante deturpado, a nosso ponto de vista. O “com” + “*páthos*” é o sentir com; o agir “como se fosse”. No grego, um dos sentidos de *πάθος* é “o que se experimenta”, “experimenta algo que o outro sente” – eis então uma questão relevante que Derrida apresenta para o problema. A experiência, para ele, é a disseminação; é o âmbito onde ele retira a hierarquia e com isso coloca a todos (homens e animais) num mesmo patamar. É um conceito muito discutido por ele em diversas de suas obras e por isso não vamos nos prolongar muito. Para fins deste artigo, fiquemos com esse sentido. Por fim, uma última citação de nosso pensador, sobre a questão central da soberania que o homem tenta impor aos animais:

uma certa situação – do processo, do mundo, da vida entre esses vivos para a morte que são as espécies animais, os outros “animais” e os homens. Traços comuns ou análogos tanto mais dominantes que sua formalização, à qual nós nos entregamos aqui, permitirão fazer aparecer em todo o discurso sobre o animal, notadamente no discurso filosófico ocidental, a mesma dominante, a mesma recorrência de um esquema na verdade invariante. Qual? 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 (em um número não finito de predicados) 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, 2011, p. 83).

O “próprio do homem” é (ou deveria), como vimos, sua condição natural de finitude, não apenas num sentido da constatação disto, mas de reformulação ou desconstrução do seu modo de pensar e agir diante de qualquer ser vivente. Aqui retomamos também a questão da compaixão; esse “com” + “*páthos*” que nos remeteria ao lugar de experiência deste outro. E diante desta constatação vem a pergunta inicial de Derrida (2011, p. 92): “mas eu, quem sou eu?” (Derrida, 2011, p. 92). E muito provocativamente, o filósofo encerra seu livro/conferência com uma linha de reticências: “[.....]”.

Assim, fica a pergunta que ecoa – desde antes de Epicuro, passando por Derrida, até os nossos dias: quem é o soberano na natureza?

6. Uma onça não (des)onça. Por que o homem (des)humaniza?

“É que a vida na terra,
assim como a democracia,
é nossa última utopia.”

(Achille Mbembe)

Como vimos anteriormente, ao longo do que apresentamos, a questão da relação do homem com e na natureza é tão antiga quanto sua própria história. Em algumas épocas/lugares, uma relação de respeito, admiração e reverência. Em outras, uma relação de violência, de imposição e de crueldade. E tudo isso atravessa nossa história de vulnerabilidade física, social, política e econômica, com o biopoder de homens tentando se impor aos animais. Não deveria ser este nosso ponto de redenção? Mas a crueldade humana insiste em se impor na nossa sociedade, “para uma zona escura, onde excrementos se apresentam como discurso e a brutalidade mais primária faz as vezes de justiça” (Agualusa, 2026, p. 6), argumenta o escritor José Eduardo Agualusa.

A proposta inicial deste trabalho era apresentar uma perspectiva ética entre Epicuro e Derrida, considerando a pergunta quem é o soberano na natureza? E assim, a partir das passagens das referidas obras apresentadas, podemos afirmar que há uma convergência entre os dois pensadores sobre soberania na natureza.

A época de Epicuro, como vimos, foi de profundas transformações sociais e políticas e também de crises de valores morais. Suas ideias simples e inovadoras permanecem impressas

na história do pensamento. Muito embora não tenha sobrevivido boa parte de sua produção bibliográfica, o que temos (as três Cartas e as Sentenças) nos sugerem a autenticidade de um filósofo que aponta uma ética indicativa e não impositiva. Ele diverge das principais escolas gregas de sua época – tanto das ideias da transcendência platônica, como da essência aristotélica. Assim, Epicuro se apresenta em um vácuo de carência de orientação ético-moral e propõe um afastamento dos temores, dos castigos divinos e do medo da morte.

Por outro lado, em suas teorias da natureza e como um filósofo materialista, retira toda hierarquia com sua teoria atomista. Só o Todo, que é composto de átomos e vazios, permanece. O restante se decompõe – até mesmo a alma. Com isso podemos afirmar que não há soberania diante da morte. Não há soberania, exceto a da natureza, a do Todo. Não há possibilidade de soberania diante deste inelutável fim. A superioridade, neste caso, é o ciclo da natureza. A compaixão (“com” + “*páthos*”) talvez seja o elo que minimamente redime a condição humana diante da singeleza da condição animal⁶⁷. Nossa condição mortal deveria nos redimir. Deveria.

Os tempos de Derrida são outros, mas com tantas mazelas e crises éticas, morais, sociais e políticas quanto na época de Epicuro. E aqui, breve parênteses no tema do trabalho: tanto Epicuro, quanto Derrida eram estrangeiros e imigrantes. Um, nascido em Samos, uma ilha grega habitada por colonos, mudou-se para Atenas para fundar sua escola-jardim em 306 a.C. O outro, nascido em El Biar, na Argélia em 1930, mudou-se para a França em 1949 e lá seguiu até sua morte, em 2004. Ambos, também, como vimos, desierarquizam a relação do homem com a natureza pela convergência ontológica da finitude.

O texto de Derrida, de 1997, chega (e permanece) para nós como uma referência primordial no debate da relação ética homem vs. animal, dos questionamentos desta “soberania”. Mas toda soberania não seria, ela mesma, uma besteira (recorrendo ao adjetivo e substantivo advindos da besta)? O pensador percorre toda uma linha de referências cronológicas – desde tempos bíblicos até nossos dias – para pensar a relação entre o animal e o homem e colocá-los na mesma “gaveta”: a da finitude. Estamos todos nus, usando uma referência de onde Derrida partiu para sua conferência. Mas isto não quer dizer que a morte, em si, seja superior, porém que existe um ciclo natural da vida. Em face deste acontecimento inescapável, o que nos cabe é escolher (*logos*) continuamente, bem ou mal agir – consigo e com qualquer vivente. Neste ponto, encontramos o “lugar” de “imperturbabilidade da alma”, convergindo as ideias de Epicuro e Derrida.

⁶⁷ Neste sentido, como sugestão para uma reflexão muito delicada, o filme *Lições de liberdade*, de 2024, baseado numa história real entre um professor britânico que se muda para a Argentina dos anos 1970 e um pinguim. Do diretor Peter Cattaneo, aborda delicadamente esta relação de amizade, compaixão e aprendizado (do lado humano).

Nas tradições judaico-cristãs lemos que “não tenhais medo deles, portanto. Pois nada há de encoberto que não venha a ser descoberto, nem de oculto que não venha a ser revelado (Mt. 10, 26)” (BÍBLIA, 2002). Daí a pergunta: isto não deveria ser inato e vivido/pensado naturalmente por nós *sapiens*? Viver sem temores e continuamente voltados para repensar nossa forma de ser/agir com qualquer outro vivente. Afinal, só o homem é capaz de praticar e imputar atos de crueldade premeditadamente, como ouvimos na canção *Jesuíno galo doido*⁶⁸:

“Ô lele ô, lelé ô lelé ô a
Quem mata o que não se come
Não perde por esperar
Jesuíno galo doido
Viveu de filosofia
Um malandro diplomado
Nos prazeres da folia”

O tema proposto inicialmente para este trabalho – quem é o soberano na natureza? Uma perspectiva ética entre Epicuro e Derrida – pela relevância com nossa atualidade, não se esgota neste artigo. Há muitas possibilidades de interpretação e leituras entre esses dois pensadores, tão distantes temporalmente e tão congruentes em suas ideias acerca da soberania e natureza. Mas o que podemos afirmar, mais uma vez, é que não há soberania diante da morte e por isso deveríamos nos desnudar, nos “desarrogar” e olharmos para o outro vivente com compaixão (“com” + “*páthos*”).

Dedico este artigo a todos os animais com os quais pude partilhar a alegria assimétrica de suas existências. Cada “estrelinha” habita no meu arquivo de memória. Deixo, por fim, uma homenagem ao cão comunitário Orelha, cruelmente assassinado por quatro jovens abastados na Praia Brava, em Santa Catarina⁶⁹, em janeiro de 2026. Orelha não conhecia o mal. Nunca agiu com crueldade. Orelha estava nu diante dos homens que deliberadamente praticaram o mal e a violência contra ele.



70

⁶⁸ Composição: Antônio Carlos / Jocaí. Intérprete: Alcione.

⁶⁹ Mais detalhes deste caso em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/c1dkyzp9xv9o>. Acesso em 31 janeiro de 2026.

⁷⁰ Referência: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/c1dkyzp9xv9o>.

Referências

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

BULFINCH, Thomas. **O livro da Mitologia**: a idade da fábula. Tradução Luciano Alves Meira. São Paulo: Martin Claret, 2013.

DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão**. Tradução Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou (a seguir)**. Tradução Fábio Landa. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

EPICURO. **Sentenças vaticanas**. Tradução e comentários João Quartim de Moraes. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

ESOPO. **Fábulas**. Tradução de André Malta. São Paulo: Editora 34, 2017.

FERMANI, Arianna. **A vida feliz humana**: diálogos com Platão e Aristóteles. Tradução Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2015.

GAZOLLA, R. **O Ofício do filósofo estoico**: o duplo registro do discurso da Stoa. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

HESÍODO. **Teogonia**. Tradução Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.

PINA, Rute. ‘O que adolescentes fizeram com cão Orelha acontece todas as noites em muitas casas do Brasil, ao vivo no Discord’, alerta juíza Vanessa Cavalieri. **BBC News Brasil**, 2026. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/c1dkyzp9xv9o>. Acesso em: 31 jan. 2026.

REALE, Giovanni. **Filosofias helenísticas e epicurismo**. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola (História da filosofia grega e romana, vol. V), 2011.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Coleção os Pensadores. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril S.A, 1973.

SPINELLI, Miguel. **Os caminhos de Epicuro**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **Epicuro**: o filósofo da alegria. 3ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

VIOLAINÉ, Bérot. **Feito bestas**. Tradução Letícia Mei. São Paulo: Editorar Mundaréu, 2025.