**Curso Derrida**

**Aula 12**

Em uma entrevista de 1972, Derrida afirma: “nada do que tento seria possível sem a abertura das questões heideggerianas”[[1]](#footnote-1). Tal afirmação não poderia ser diferente, já que sabemos como o projeto mesmo de desconstrução da metafísica encontra suas raízes em Heidegger. No parágrafo 6 de *Ser e tempo,* Heidegger fala da necessidade de uma destruição (*Destruktion*) da ontologia nos seguintes termos:

Deve-se obter para a própria questão do ser a transparência de sua própria história, então é preciso dar fluidez à tradição empedernida e remover os encobrimentos que dela resultaram. Nós entendemos esta tarefa como a destruição do conteúdo transmitido pela antiga ontologia, tarefa a ser levada a cabo pelo fio condutor da questão do ser até chegar às experiências originárias em que se obtiveram as primeiras e, a partir de então, diretoras determinações do ser[[2]](#footnote-2).

Ou seja, a possibilidade do desvelamento da questão do ser passa por remover os encobrimentos produzidos por uma tradição na qual encontramos a história da ontologia. Tal tradição deve ser destruída para que experiências originárias possa ser recuperadas. Esta destruição não se comporta de maneira simplesmente negativa em relação ao passado, mas visa o “hoje”, o modo predominante de definir a história da ontologia. Isto significa que esta destruição é forma de operar uma genealogia que possa revelar o que tal história comporta de obscuro. Uma obscuridade que viria do fato de tal história ser fundada na produção de conceitos que marcam com o selo do esquecimento o “sentido do ser”. Sentido este que exigiria a recuperação de uma historicidade própria ao ser.

A este respeito, lembremos como Heidegger afirma: “O ente é em seu ser apreendido como ‘presença’, ou seja, é entendido em referência a um modo temporal determinado, o ‘presente’”[[3]](#footnote-3). Se o ente apreende-se enquanto presença, o ser exige um modo temporal que seja de uma ordem distinta daquilo que se concebe como presença para um sujeito. O que demonstra como a destruição a qual alude Heidegger passa principalmente pelo conceito de tempo. Trata-se de se perguntar pela mutação pela qual passou o conceito de tempo para que ele acabasse por produzir o encobrimento da temporalidade originária do ser. Isto exige o reconhecimento de uma diferença ontológica fundamental entre a temporalidade dos entes, própria ao presente, e este que seria própria do ser.

A sua maneira, Derrida tentará mostrar como esta diferença ontológica ainda está aprisionada no interior da metafísica. Daí a tarefa de: “abrir-se a uma diferança que não seja ainda determinada, na língua do ocidente, como diferença entre o ser e o ente”[[4]](#footnote-4). Isto implica afirmar que a diferença entre ser e ente ainda não é diferença que animaria a própria procura de Heidegger. O que exige que a desconstrução de Derrida volte-se, de forma privilegiada, contra o conceito heideggeriano de ser. É esta crítica, como vemos uma crítica central ao projeto da desconstrução, que encontraremos em um texto como *Os fins do homem.*

Mas antes de começarmos a discutir nosso texto, tentemos sistematizar aquilo que Derrida compreende como a estratégia geral da desconstrução:

Deve-se pois avançar um duplo gesto, segundo uma unidade ao mesmo tempo sistemática e como que separada dela mesma, uma escritura desdobrada, ou seja, ela mesmo multiplicada, o que chamei em *A dupla sessão* de uma ‘dupla ciência’: de uma parte, atravessar uma fase de inversão (renversement). Insisto muito e a todo momento na necessidade desta fase de inversão que se procura rapidamente desqualificar. Reconhecer esta necessidade, é reconhecer que, em uma oposição filosófica clássica, não estamos nos referindo à coexistência pacífica de um face a face, mas a uma hierarquia violenta. Um dos dois termos comanda outro (axiologicamente, logicamente etc.), ocupa o lugar acima. Desconstruir a oposição é inicialmente, em um dado momento, inverter a hierarquia. Negligenciar esta fase de inversão é esquecer a estrutura conflitual e subordinadora da oposição[[5]](#footnote-5).

Não se trata pois de simplesmente procurar suspender a estrutura binária que constitui a história da ontologia (inteligível e sensível, forma e matéria, um e múltiplo, essência e aparência, movimento e repouso, etc.). Tal oposição é sempre uma hierarquia, uma submissão e não haverá nenhuma possibilidade de transformação de nossas formas de pensar sem que, antes, tal hierarquia seja quebrada. No entanto, não se quebra uma hierarquia suspendendo-a por procuração. Uma hierarquia é quebrada quando ela é inicialmente invertida, em um processo que em muito lembra a tópica nietzscheana da transvaloração de valores. A inversão da hierarquia quebra a aderência natural de certas posições ao poder, mostrando como os lugares de poder não estão naturalmente vinculados a seus portadores, expondo assim a violência que sustentou a perenidade de tal configuração. No entanto, Derrida reconhece:

Dito isto – e por outro lado – permanecer nesta fase é ainda operar sobre o terreno e no interior do sistema desconstruído. Faz-se necessário também, através desta escritura dupla, estratificada, defasada e defasante, marcar a distância entre a inversão que coloca a baixo o que estava no alto, desconstruindo a genealogia sublimante ou idealisante, e a emergência disruptiva de um novo ‘conceito’, conceito do que não se deixa mais, nunca se deixou, compreender no regime anterior[[6]](#footnote-6).

Os procedimentos de inversão não são feitos tendo em vista a preservação dos lugares. Eles são uma estratégia de decomposição. Assim, as relações subalternas são tematizadas não para garantir lugares de poder àquilo que até então fora excluído, recalcado e reprimido. Na verdade, elas são recompostas para permitir a emergência do que nunca se deixou compreender no regime anterior de determinação conceitual. Mas esta emergência não implica alguma forma de superação dialética da oposição binária em direção a um terceiro termo.

Derrida lembrará, por exemplo, que a noção de *pharmakon* não é nem o remédio nem o veneno, nem o bem nem o mal; o *suplemento* não é nem um mais nem um menos, nem o fora nem o complemento de um dentro, nem o acidente nem a essência; o *grama* não é nem o significante nem o significado, nem um signo nem uma coisa, nem uma presença nem uma ausência. Esses são conceitos produzidos pela desconstrução que visam fazer emergir um horizonte pós-metafísico.

**Crítica da metafísica e antropologia**

Mas esta emergência de um horizonte pós-metafísico exige retomar a crítica daquilo que seria o fundamento da metafísica. Neste caso, Derrida insistirá na seguinte equação: toda metafísica encontra seu fundamento em uma antropologia. Ela sempre será solidária de um modo de ser do humano, de uma imagem atual do humano. Há uma espécie de sono antropológico a marcar a metafísica ocidental. Um sono do qual devemos acordar. Gostaria de dar alguns passos atrás a fim de discutir de maneira mais adequada este ponto.

Comecemos por lembrar mais uma vez como, da gramatologia, Derrida diz que ela “ não deve ser *uma das ciências do homem,* porque coloca de início, como sua questão própria, a questão do *nome do homem”* (Derrida, 2008, p.104). Esta frase é altamente significativa, pois anuncia a « questão própria » da gramatologia, aquilo que determina o seu campo. Se uma reflexão do tipo gramatológico deve necessariamente colocar em questão o nome do homem, é porque, até agora, todo esforço para conceber as condições de possibilidade de uma objetividade em geral e de uma ciência capaz de satisfazer certas normas de validade, encontrou necessariamente seu fundamento em uma certa antropologia.

 Sabemos que a *Gramatologia* se esforça em mostrar que as noções estruturalistas de signo e significante (entendido como imagem acústica) são profundamente ligadas a uma “época histórico-metafísica” que se trata de ultrapassar. De fato, Derrida acredita que *onde quer que seja feito o uso da noção de signo, encontraremos sempre um elo fundamental com a metafísica.* Podemos dizer que para Derrida qualquer metafísica é uma metafísica do signo, sendo sempre uma redução da linguagem à dimensão do signo, o que nos leva a afirmar que há uma antropologia subjacente ao conceito de signo. Mas se é preciso responder brevemente à complexa questão acerca do que Derrida entende por “signo”, talvez possamos simplesmente antecipar: o signo é um modo de presença das coisas. Donde a tese: “A metafísica ocidental, como limitação do sentido do ser no campo da presença, produz-se como a dominação de uma forma linguística [ligada ao império do signo] ” (idem, p.28).

 É conhecida a definição clássica que vê, no signo, aquilo que representa *alguma coisa* para *alguém.* Tudo se passa como se Derrida nos lembrasse de que esta re-presentação é, na verdade, a constituição do regime geral de visibilidade dos objetos, a constituição de uma forma “de presença em geral” (Derrida, 1994, p.64) a partir das idealidades responsáveis pela produção do sentido. Esta forma geral é, por outro lado, a maneira através da qual “alguém” pode aparecer como fundamento para a determinação de “alguma coisa”. Isso nos explicaria a razão pela qual a reflexão sobre o signo privilegia sempre a linguagem falada. Seja no estruturalismo, seja na fenomenologia, o signo é fundamentalmente o signo falado. Pois falar das coisas é necessariamente impor um domínio técnico sobre o objeto do qual eu falo. Falar das coisas significa colocá-las diante de mim, pô-las em uma espécie de espaço virtual do qual eu sou o fundamento. Neste sentido, a objetividade do objeto seria aquilo que, no objeto, submete-se a meu discurso, como se o meu discurso (que não é apenas o discurso de uma consciência empírica, mas o de um sujeito transcendental) fosse o meio de instituição da objetividade. Pois o discurso tira as coisas do *aqui e agora* para colocá-las em um espaço ideal de pura presença, que deixa de possuir a forma da mundaneidade. Neste espaço, eu descubro que “minhas palavras são ‘vivas’, porque parece que elas não me deixam: não caem fora de mim, para fora de minha respiração, em um afastamento visível; não deixam de me pertencer, de estar à minha disposição, ‘sem acessório’” (idem, p.86) .

 Neste sentido, o “nome do homem” que a gramatologia quer colocar em questão designa este “alguém” capaz de fundar um modo de presença e de constituição da objetividade. Além dos atributos que normalmente determinam a humanidade do homem (como autonomia, autenticidade, unidade, etc.), o “homem” que fala essa linguagem dos signos, é, necessariamente, o nome de um modo de ser, o nome de um regime que constitui a presença dos objetos e da auto-afecção. Esse homem pode procurar incessantemente seu fim, ele pode incessantemente tentar superar sua finitude ou fazer-se desaparecer, mas seus movimentos serão sempre dependentes desta linguagem da qual ele é o suporte. Assim, para Derrida, nós não acordaríamos de um certo “sono antropológico” que assombrou o pensamento francês dos anos sessenta, a não ser com a condição de que se aprenda a criticar a linguagem que protege esse sono contra a aurora de um para além do humanismo.

 Podemos identificar aqui o que constitui a peculiaridade de Derrida. Por um lado, parece que Derrida apenas retoma uma temática corriqueira ao pensamento francês dos anos sessenta. Considerem-se, por exemplo, três livros publicados no decorrer dos anos de 1966-1967: *As palavras e as coisas* de Michel Foucault, *Escritos* de Jacques Lacan e a *Gramatologia.* É inegável que a problemática comum concernente às ciências do homem parece ter êxito, ainda que essa problemática conduza a programas muito diferentes. Sendo assim Lacan dirá “não há ciência do homem, porque o homem da ciência não existe, mas apenas seu sujeito” (Lacan, 1998, p.873). Donde a ideia que “o objeto da psicanálise não é o homem; é aquilo que lhe falta” (Lacan, 2003, p.218).

 Em um artigo que não passou despercebido, Georges Canguilhem quanto a ele  afirmava: « É inevitável que, ao se propor como teoria geral da conduta, a psicologia tome para si alguma ideia de homem. Deve-se então permitir à filosofia perguntar à psicologia de onde ela tira esta ideia e se não seria, no fundo, de alguma filosofia »[[7]](#footnote-7). Tudo se passa como se Lacan tivesse entendido que esta ideia de homem no coração da psicologia fosse o núcleo de uma normatividade fundadora de uma “época histórico-metafísica”, para falar como Derrida. Época nomeada por Lacan “era história do Eu”[[8]](#footnote-8), a qual a psicanálise desejaria superar.

 De sua parte, Foucault se perguntava se não seria necessário “renunciar a pensar o homem, ou, para ser mais rigoroso, pensar mais de perto este desaparecimento do homem — e o solo de possibilidade de todas as ciências do homem — na sua correlação com nossa preocupação com a linguagem?” (Foucault, 2000, p. 535). Uma renúncia que para o Foucault arqueólogo das ciências humanas já estaria em marcha na psicanálise e na etnologia. Pois a psicanálise e a etnologia eram os modelos de uma *episteme por vir* que já se anunciava, uma *episteme* liberada da figura normativa do homem, uma *episteme* das ciências do inconsciente “não porque atingem no homem o que está por sob a sua consciência, mas porque se dirigem ao que, fora do homem, permite que se saiba, com um saber positivo, o que se dá ou escapa à sua consciência” (idem, p. 524-525). O inconsciente proveria assim o sistema estrutural das regras, normas e leis que determinam a “constituição originária da objetividade”.

 Ora, para Derrida, falta ao Lacan dos *Escritos* e ao Foucault das *Palavras e as coisas* uma compreensão mais clara do regime de linguagem pressuposto pelo inconsciente freudiano. Pode-se dizer que Derrida aceita a ideia lacaniana segundo a qual o inconsciente é estruturado como linguagem. Mas ele quer mostrar de que maneira, em Freud, esta linguagem que estrutura o inconsciente não se organiza segundo o modelo estruturalista, isto é, segundo o primado do significante, do discurso e da voz. Ao contrário, Freud nos obrigaria a desenvolver um conceito de linguagem próximo do que Derrida tenta pensar na *Gramatologia*: um conceito de linguagem fundado na noção de “escritura psíquica”. Escritura presente nos sonhos e na memória, capaz de “tornar enigmático o que se julga conhecer pelo nome de escritura” (Derrida, 2009, p.293); escritura capaz de sustentar o fundamento crítico do regime de presença e de auto-afecção arraigado em nossa época histórico-metafísica, fundamento crítico disto que nos aparece como procedimento de “constituição originária da objetividade”.

 Contudo, a fim de melhor compreender a aposta de Derrida, é antes necessário retornar às intenções daqueles que, numerosos nos anos 60, viam no nome do homem o resultado mais visível da metafísica oculta no coração das ciências humanas. Isso permitirá que a peculiaridade de Derrida seja melhor compreendida.

**Franceses, ainda um esforço se quiseres sair do psicologismo**

Duas problemáticas mesclam-se intimamente no interior do debate francês da época: a do transcendental e a do inconsciente. O pensamento francês dos anos sessenta resulta, na verdade, de uma convergência de programas que têm em comum a vontade de liberar a reflexão transcendental dos limites de uma filosofia da consciência através do questionamento sobre o nome do homem. Isso exigiria, por um lado, a denúncia do psicologismo e do antropologismo presentes nos projetos classicamente transcendentais ainda dependentes do âmbito das filosofias da consciência. A reflexão transcendental teria sido contaminada por uma “confusão entre o empírico e o transcendental” onde “a análise pré-crítica do que é o homem em sua essência converte-se na analítica de tudo o que pode dar-se em geral à experiência do homem” (Foucault, 2000, p. 472).

 A crítica dessa confusão pode surgir, em Derrida, como uma necessidade de apagamento. Assim, ele escreve: “ é preciso talvez pensar que o que descrevemos aqui como trabalho da escritura elimina a diferença transcendental entre origem do mundo e estar-no-mundo. Elimina-a produzindo-a” (Derrida, 2009, p.312). Compreendemos que o trabalho da escritura apaga a diferença transcendental na medida em que expõe a confusão genética entre o ôntico e o ontológico. A escritura demonstra os pressupostos ônticos que determinam a forma da ontologia.

 Por outro lado, o esgotamento das filosofias da consciência conduz a uma reflexão sistemática acerca do inconsciente. Esse esgotamento dar-se-ia, na verdade, devido à sua incapacidade de levar em conta o caráter fundador de uma dimensão propriamente inconsciente capaz de determinar a forma do pensamento ( há toda uma discussão à propósito do que devemos compreender aqui por “determinar”).

 Este contexto explica por que é encontrada, na antessala do projeto gramatológico, uma renovação da interrogação transcendental através do recurso, dentre outros, a uma reconstrução filosófica do conceito freudiano de inconsciente. Alguns leitores de Derrida talvez se surpreendam com esta afirmação. Eles se recordarão da intenção de Derrida de “*esgotar* seriamente a problemática ontológica e transcendental, atravessar paciente e rigorosamente a questão do sentido do ser, do ser do ente e da origem transcendental do mundo” (Derrida, 2008, p.61). Mas não se pode esquecer que esse esgotamento foi realizado em vista da abertura para o que “comanda toda objetividade do objeto e toda relação de saber” (idem, p. 69), isto é, para a “formação da forma” (idem, p. 77). Ocorre à Derrida falar da meditação da escritura como uma “ metarracionalidade” ou “metacientificidade” (idem, p. 109). Sendo assim, tudo se passa como se o esgotamento *de um determinado regime* de questionamento transcendental pudesse e devesse abrir a via em direção a uma região capaz de indicar, ao mesmo tempo, um fundamento para a crítica da razão e de regimes de saber, e de fornecer um método de constituição dos objetos da experiência que deixam de depender das estruturas formais de síntese, unidade e identidade, inicialmente acessíveis através da auto-afecção da consciência de si. Região onde podemos encontrar “um campo transcendental autônomo do qual todo sujeito atual pode abster-se” ( Derrida, 1999, p.84). Região em que podemos dizer:

“Transcendental seria a Diferença (...) Transcendental seria a certeza pura de um Pensamento que, não podendo se colocar em direção a um Telos que se anuncia já avançando sobre a Origem que indefinidamente se reserva, não aprendeu jamais que ele seria sempre porvir ” (idem, p.171)

 Estamos, certamente, bastante longe da clássica definição do transcendental como o conjunto de determinações formais das condições de possibilidade de toda objetividade possível, isto é, das condições que permitem estabelecer o regime de validade de toda representação do objeto por uma consciência ideal. Se o transcendental aparece como a “Diferença”, se ele aparece como um campo do qual todo sujeito atual pode abster-se, é porque ele não mais permite a categorização e a constituição dos objetos da experiência a partir das estruturas formais presentes na auto-afecção da consciência de si. A auto-afecção da consciência de si não mais provê o princípio que permite a ligação (*Verbindung*) do diverso da intuição sensível nas representações do objeto. Este transcendental que podemos derivar do projeto da gramatologia poderia apenas abrir um regime de disseminação sem retorno ou, se quisermos nos servir de um termo de Derrida, um regime “de inquietude transcendental” (Derrida, 2003, p. 13) que fragiliza a identidade dos sujeitos e dos objetos.

 Dessa forma, Derrida pode defender que a vida psíquica é instaurada pela constituição de uma cena além de qualquer divisão entre sujeito ( pois “o conceito de sujeito (consciente ou inconsciente) remete necessariamente para o de substância – e portanto de presença” (Derrida, 2009, p. 336)) e objeto, entre proximidade e distância, entre significado e significante. Uma cena “que não se deixa ler a partir de nenhum código” (idem, p. 307) pois ela é a manifestação absoluta da irredutibilidade de uma diferença que não mais poderá ser controlada pelos métodos de codificação.

**Os fins do homem**

Voltemos então nossos olhos a *Os fins do homem.* Mas nos voltemos lembrando desta afirmação de Derrida: “Tenho muitas vezes o sentimento de que a problemática heideggeriana é a defesa a mais ‘profunda’ e mais ‘potente’ do que tento colocar em questão sob o título de pensamento da presença”[[9]](#footnote-9).

 O texto de Derrida começa através da constatação de que o humanismo tornara-se, logo após o pós-guerra, um eixo dominante do pensamento francês. Humanismo este que, sob a figura principal de Sartre, insistia que a realidade humana fornecia uma certa unidade àquilo que seria o fundamento do pensar. No entanto: “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[[10]](#footnote-10).

 Derrida insiste que esta vaga humanista se apoiava na leitura antropológica, e equivocada, de três autores: Heidegger, Hegel e Husserl. No entanto, a desconstrução da metafísica proposta por Heidegger visava, de forma explícita, o humanismo:

Todo humanismo se funda sobre uma metafísica ou torna-se ele próprio o fundamento dela. Toda determinação da essência do homem que já pressupõe, quer ela o saiba ou não, a interpretação do ente sem colocar a questão relativa à verdade do Ser é metafísica. É por isso que, se se considera a maneira como é determinada a essência do homem, o próprio de toda a metafísica revela-se no fato de ela ser ‘humanista’. De igual modo, todo o humanismo permanece metafísico[[11]](#footnote-11).

Esta é uma forma de afirmar que não pode haver metafísica sem uma antropologia de base, que a metafísica é na verdade a realização de uma forma de vida cujas coordenadas encontram-se marcadas no interior de uma antropologia. Neste sentido, é evidente que Derrida assume explicitamente o postulado de Heidegger. Seu projeto de desconstrução irá seguir as coordenadas deste modelo de crítica da metafísica consolidadas por Heidegger. Mas Derrida insistirá na tarefa de pensar o fim do homem para além da maneira hegeliana de superar a finitude do homem em uma dialética do reconhecimento com sua “teleologia na primeira pessoa do plural”[[12]](#footnote-12).

Isto implica criticar o próprio Heidegger por ele ter sido pretensamente incapaz de desvincular o pensamento do próprio do homem da questão da verdade do ser. Ou seja, trata-se de afirmar que uma certa antropologia insidiosa de fato permanece em Heidegger e que a desconstrução deve ser capaz de nos levar para fora dela, como condição necessária para a efetivação de um pensamento da diferença que não se reduza à diferença ontológica. Derrida afirmará que o pensamento de Heidegger será guiado pelos motivos do ser como presença e da proximidade do ser à essência do homem. Ou seja, o sono antropológico também embalaria a filosofia do *Dasein*. Não é apenas o ente que é constituído à imagem do homem. Também o ser em sua proximidade, em seu acesso ainda segue as coordenadas de uma antropologia que não tem coragem de dizer seu nome.

 O que é ameaçado na extensão da metafísica e da técnica, diz Heidegger, é a essência do homem. Ou seja, para além do humanismo e de sua associação à metafísica, é a essência do homem que acaba sendo marcada pelo selo do esquecimento. Trata-se de reinstaurar o homem em sua essência. Por isto, Heidegger poderá afirmar:

Assim a humanitas permanece no coração deste pensamento, porque o humanismo consiste nisto: refletir e velar (Sinnen und Sorgen) para que o homem seja humano e não inumano (unmenschlich), isto é, fora da sua essência[[13]](#footnote-13).

Esta é uma maneira de dizer, ao menos segundo Derrida, que se pensamos contra o humanismo, é porque o humanismo não situa suficientemente alto a humanitas do homem. Pois a autenticidade do homem é o relacionar-se com o sentido do ser. Por isto, Derrida pode jogar com o duplo sentido da palavra “fim” e dizer que o fim do homem era, na verdade, sua finalidade, sua real destinação enquanto homem.

Esta é uma maneira de insistir na solidariedade entre a crítica heideggeriana e aquilo que ela procura criticar. Sabemos que, contra a temporalidade decaída que marca a metafísica, Heidegger acredita poder mobilizar a temporalidade originária: “Ora, oposição do original e do derivado não é ainda metafísica? A reclamação da arquia em geral, quaisquer que sejam as precauções de que rodeemos este conceito, não é a operação ‘essencial’ da metafísica?”[[14]](#footnote-14). Pois esta é a maneira que Derrida encontra de afirmar que a delimitação heideggeriana consiste a elevar-se do presente a um pensamento mais original do ser como presença.

1. DERRIDA, Jacques; *Positions,* p. 18 [↑](#footnote-ref-1)
2. HEIDEGGER, Martin; Ser e Tempo, p. 87 [↑](#footnote-ref-2)
3. Idem, p. 95 [↑](#footnote-ref-3)
4. DERRIDA, idem, p. 19 [↑](#footnote-ref-4)
5. DERRIDA, Jacques; idem, p. 57 [↑](#footnote-ref-5)
6. Idem, p. 57 [↑](#footnote-ref-6)
7. Canguilhem, Georges; *Etudes d’histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie,* Paris: Vrin, 2002 [↑](#footnote-ref-7)
8. Lacan, 1966, p. 283 [↑](#footnote-ref-8)
9. DERRIDA, Jacques; Positions, p. 75 [↑](#footnote-ref-9)
10. DERRIDA, Jacques; Margens da filosofia, p. 155 [↑](#footnote-ref-10)
11. HEIDEGGER, Martin; Carta sobre o humanismo, p. 47 [↑](#footnote-ref-11)
12. DERRIDA, Jacques; idem, p. 161 [↑](#footnote-ref-12)
13. HEIDEGGER, Martin; Carta sobre o humanismo [↑](#footnote-ref-13)
14. DERRIDA, Jacques; Margens da filosofia, p. 101 [↑](#footnote-ref-14)