

A Animalidade contra o Estado

Moysés Pinto Neto¹

151

“A ‘questão-da-animalidade’ não é uma questão entre outras, naturalmente. Se a considero decisiva, como dizem, já há tanto tempo, em si mesma e por seu valor estratégico, é que, difícil e enigmática por si mesma, ela representa também o limite sobre o qual se apagam e determinam todas as outras grandes questões, e todos os conceitos destinados a cingir o ‘próprio do homem’, a essência e o futuro da humanidade, a ética, a política, o direito, os ‘direitos do homem’, o ‘crime contra a humanidade’, o ‘genocídio’ etc.”.

Jacques Derrida

1.

Na epígrafe citada acima, Derrida declara que a questão do animal foi desde sempre sua questão principal. É preciso tomar a sério e literalmente essa afirmação. Como a brincar com o acaso, o filósofo lembra em sua conferência *L’animal que donc je suis* naquelas frases que podem passar despercebidas terem sido três os temas dos eventos organizados em Cerisy em torno do seu pensamento: “os fins do homem”, “A passagem das fronteiras” e, finalmente, “O animal autobiográfico” (DERRIDA, 1999, p. 252). É como se a passagem do humanismo se desse exatamente na direção do animal, ou dos animais, contingência que cria uma imagem do seu trajeto intelectual. O que, afinal, isso poderia dizer?

¹Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul com período sanduíche no Centre for Research in Modern European Philosophy (Kingston – UK). Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Luterana do Brasil (ULBRA).

Em *Le fins de l'homme*, Derrida dirige-se diretamente contra a interpretação existencialista do pensamento dos “três H’s” – Hegel, Husserl e Heidegger –, que foi iniciada por Alexandre Kojève, mas continuada e elevada a potência maior pelo pensamento de Jean-Paul Sartre. A epígrafe já descreve o movimento que tomará o texto, abordando o humanismo fundante de Immanuel Kant (o homem *existe*, e Derrida grifa a palavra, como um fim em si mesmo), passando por Sartre (a ontologia nos permite determinar os fins últimos da realidade humana) e indo até Michel Foucault “O homem é uma invenção” (DERRIDA, 1972a, p. 131). A tradição humanista francesa, no existencialismo cristão ou ateu, ao encampar a transcendência humana diante da história, seria ainda o reflexo da ontoteologia, mantendo a unidade metafísica entre Deus e o Homem, mesmo que ateu. O humanismo ou o antropologismo seria o solo comum dos existencialismos, ateus ou cristãos, da filosofia, espiritualista ou não, dos personalismos de direita ou esquerda e do marxismo de estilo clássico, assim como – do ponto de vista das ideologias políticas – do marxismo (novamente), da socialdemocracia ou democracia cristã (1972a, p. 138).

152

Como de hábito, o movimento desconstrutivo expõe a dobradiça (*brisure*) no pensamento dos “três H’s”. De um lado, Hegel, Husserl e Heidegger jamais poderiam ser nivelados com o humanismo metafísico da antropologia filosófica da recepção francesa: a *Fenomenologia do Espírito* não está relacionada com qualquer coisa que se nomeie “homem”, mas com a “experiência da consciência”; a crítica do antropologismo, tanto empírico quanto transcendental, é sabidamente um dos motivos primordiais da filosofia de Husserl; e Heidegger, finalmente, descarta explicitamente que sua ontologia se reduza ao espaço da realidade humana, dirigindo o pensamento contra o humanismo metafísico (DERRIDA, 1972a, p. 140). Todavia, mesmo afastando a interpretação antropológica dos H’s, Derrida não deixa de sublinhar os diversos momentos em que o privilégio antropocêntrico aparece em cada um deles. Hegel, ao “superar” (*Aufhebung*, *relève*) o humano no seu horizonte finito, filia-se ao discurso metafísico do *telos*, ligando sua teleologia a uma escatologia, uma teologia e uma ontologia que pensam “a verdade do homem”. O “nós” hegeliano, diz

Derrida, “é a unidade do saber absoluto e da antropologia, de Deus e do homem, da ontoteologia e do humanismo” (1972a, p. 144, tradução livre). Em Husserl, igualmente, apesar de toda precaução contra o antropologismo, “a humanidade é ainda o nome do ente que se anuncia o *telos* transcendental, determinado como Ideia (no sentido kantiano) ou ainda como Razão” (p. 145-146). Finalmente, mesmo Heidegger tendo contrastado seu pensamento com a antropologia filosófica na *Carta sobre o Humanismo*, a humanidade continua com o privilégio no acesso à “Verdade do Ser” (p. 148). O privilégio humano, aqui, aparece a partir do “próprio”, daquilo a que só o ser humano tem o acesso. O horizonte do saber absoluto, que reassume o rastro na *parousia* e se reapropria de toda diferença, apagando-a no *logos* total, é chamado, aliás, de “metafísica do próprio” (DERRIDA, 1967, p. 41). Toda propriedade, no entanto, é uma demarcação que estabelece um outro a si própria, no caso, o animal. Este torna-se um *teorema*, uma “coisa vista e que não vê” (DERRIDA, 1999, p. 265).

153

Ao mesmo tempo, o título do presente ensaio homenageia obviamente o notável livro de Pierre Clastres, *A sociedade contra o Estado*, tomando essa imagem anarquista como referência para também elucidar a estrutura do pensamento de Derrida a partir da mediação de Fabian Roberto Ludueña Romandini e sua genealogia da repressão da animalidade e da antropotecnia. O seminário tardio *La bête et Le souverain* deixará clara a conexão que foi se elucidando ao longo dessa trajetória, dessa passagem de fronteiras, em que a desconstrução da metafísica intensifica o animal como resposta à “ordem da ordem”, à matriz hierárquica fundamental que rege o Ocidente (e seu etnocentrismo) enquanto filosofia teórica e, ao mesmo tempo, filosofia política.

2.

Ensaia-se aqui uma leitura de Jacques Derrida que busca ler criptograficamente seus conceitos, deixando um pouco de lado a faceta estilístico-poética e performativa da sua prosa. O motivo não é qualquer purismo da clareza nem escravidão do método – na verdade, há muito a se

refletir sobre essa superfície do pensamento de Derrida que é a palavra poetizada, no sentido de uma hipercondensação de sentido que permite abrir a palavra, inclusive em sua materialidade, para uma experiência da polidimensionalidade (como perceberam, por exemplo, os concretistas brasileiros, em especial Haroldo de Campos). No entanto, muitas vezes essa apropriação não ultrapassa o sentido metafórico do texto derridiano, perdendo uma riqueza analítica que, se tomada a sério, pode conduzir a horizontes ainda mais potentes que a metáfora – espaço que, por sinal, Derrida identificava como tradicionalmente logocêntrico (mitologia branca) na medida em que era mantenedor do sentido próprio como seu inverso simétrico (DERRIDA, 1967, p. 13; 1972b, p. 261 e 272-273).

154

Isso balança, por óbvio, o contraste entre filosofia e literatura, tumultuando a divisão de trabalho entre o conceito e a metáfora. Quebrar o tabu em torno da “dificuldade” dos textos de Derrida (BERNARDO, 1992) – buscando ler estruturalmente a plasticidade dos conceitos – significa, portanto, não simplesmente mutilar o pensamento a fim de fazê-lo "sério", mas levá-lo até o limite/limiar experimental que ele propôs. Tentar-se-á, portanto, desenvolver a ideia de *animot* – o animal que engendra o plural no singular – do modo mais analítico possível, procurando compreender em que medida tal questão pôde ser nomeada pelo filósofo como sendo sua 'decisiva' (DERRIDA e ROUDINESCO, 2004, p. 81).

3.

Contrariando também certa vocação para a fragmentação que caracteriza as leituras do filósofo, defende-se que *De la grammatologie*, em especial 'A escritura antes da letra' (*L'écriture avant la lettre*), é o principal eixo para análise daquilo que o próprio Derrida nomeou, em um ato singular em sua obra, como sendo seu 'programa' (DERRIDA, 1967, p. 19). Esse novo sistema está, em primeiro lugar, ligado à desconstrução do programa teológico, ontológico e metafísico do Ocidente em seus variados centros, logofalofonocarnoantropocentrismo, por exemplo. No texto, tal ideia é anunciada por Derrida a partir do "fim do Livro e início da escritura".

Da Gramatologia tem uma tese forte marcada por seu contexto histórico (estruturalismo) e que, embora não tenha sido jamais negada, de certa forma perde protagonismo nas obras mais tardias do autor. Tal tese possui a seguinte estrutura: o privilégio da linguagem é a consumação da metafísica enquanto movimento de idealização que suprime suas próprias origens materiais, tornando-se instância arconte do Livro (DERRIDA, 1967, p. 11-14). Há uma relação fundamental entre o privilégio da *phone* enquanto "idealidade" estética (uma vez que o som é desmaterializado), o significado enquanto inteligibilidade pura e a vontade teológica de apagar a origem histórico-material para afirmar um *logos* absoluto (1967, p. 22-23). Assim, a metafísica estaria ligada umbilicalmente ao fonetismo: o pensamento filosófico constrói suas categorias a partir desse eixo linguístico-estético-teológico. Esse encadeamento ocidental faria parte da busca histórica do sentido do ser enquanto presença pelo *logos* como instância transparente, ainda que inevitavelmente caindo na "corrupção" da exteriorização do sentido por meio da escritura. Por isso, o logocentrismo é definido como "metafísica da escritura fonética" (p. 40-41).

155

A "metafísica" ocidental, entendida sempre com o sentido de ontoteologia, alimenta-se do infinitismo teológico platônico-cristão que Heidegger havia apresentado, reprimindo as dimensões da morte, da temporalidade e da finitude em nome da crença na "imortalidade da alma". A partir do ponto estratégico do signo, Derrida procura demonstrar como a metafísica sempre privilegiou uma relação de espelhamento entre *logos* e significado, mediados pelo significante exterior (e por isso inferior) (DERRIDA, 1967, pp. 46-47). Trata-se de uma oposição que coloca uma idealidade natural, eterna e universal, de um lado, e uma materialidade decaída, corrompida e temporal, de outro (1967, p. 51, 55). A ideia de significado puramente ideal mantém viva, apesar da "queda no significante", a oposição: "a face inteligível do signo permanece voltada para o lado do verbo e da face de Deus" (p. 71).

A ideia de Livro da Natureza converge para a repressão da diferença (*différance*) por parte da metafísica ocidental. Seu efeito é conter o fluxo diferencial a fim de economizá-lo sob a forma unificante. Não se trata

apenas de um "erro" ou de uma "ilusão" que guiou a metafísica até agora, mas de uma forma que ela tomou (e que passou por metamorfoses) nas múltiplas virtualidades. A mitologia logocêntrica valoriza, do platonismo à modernidade, os valores da ordem, unidade, presença, imortalidade e homogeneidade, construindo a partir da sua estrutura vertical uma hierarquia ontológica isomórfica à hierarquia política. A detenção do jogo na economia do Pai-Logos – ou seja, do platonismo – é sempre comandada pelo que poderíamos nomear de "princípio arcôntico" formando o "arquivo filosófico". O princípio arcôntico *rege* essa estrutura:

Arkhé, lembremos, designa ao mesmo tempo o *começo* e o *comando*. Este nome coordena aparentemente dois princípios em um: o princípio da natureza ou da história, *ali onde* as coisas *começam* – princípio físico, histórico ou ontológico –, mas também o princípio da lei *ali onde* os homens e os deuses *comandam*, *ali onde* se exerce a autoridade, a ordem social, *nesse lugar* a partir do qual a *ordem* é dada – princípio nomológico. (DERRIDA, 2001, p. 11)

156

A metafísica do Um, portanto, é uma metafísica da soberania. A pulsão totalizante do pensamento ocidental não é apenas um evento teórico. Platão não somente delimitou o campo do que é e não é filosófico, excluindo, por exemplo, os sofistas e deixando permanentemente de lado os atomistas, mas igualmente fez um modelo do real a partir do Estado hierarquizado – que funciona a partir da soberania do Pai, cuja legitimação está além do próprio *logos*, uma vez que o fundamenta. A *República* é o livro de filosofia do Estado. Pode-se entender a relação de Derrida com a teologia, portanto, na mesma linha dos escritos de Jean-Luc Nancy, Giorgio Agamben e outros autores que procuram pensar o fenômeno da secularização como um processo de deslocamento de estruturas teológicas que, contudo, não as elimina, exigindo por isso que o respectivo debate não seja simplesmente recalcado, para que também não seja simplesmente ingênuo (AGAMBEN, 2002, p. 39-41). Como salienta Ludueña Romandini, "...o programa antropotecnológico d'*A República* não deve ser analisado como um programa utópico, mas como uma enunciação paradigmática de uma tecnologia governamental..." (LUDUEÑA ROMANDINI, 2010, p. 75, tradução livre). Assim, entendendo o programa platônico como projeto eugênico, o filósofo argentino expõe, em sua ampla genealogia do poder

soberano, toda política ocidental como zoopolítica que regula o corpo biológico da cidade através do *ius exponendi* (decisão sobre a vida e a morte do nascido) (LUDUEÑA ROMANDINI, p. 81-82).

A noção de centro enquanto (desejo de) Um ou Totalidade é que permite visualizar o suplemento. No mesmo movimento em que cobiçava a unidade e a totalidade, a metafísica ocidental gerava margens que não apenas escapavam à totalização, mas ocasionavam que igualmente o próprio centro, enquanto fundamento da estrutura, deveria pertencer e não pertencer simultaneamente a ela. O Pai ou o Rei, assim, não são simplesmente imanentes ao *logos*, mas imanentes e transcendententes, suplemento do qual o *logos* necessita para que possa se garantir mediante uma legitimação externa. Na realidade, o que Giorgio Agamben demonstra em seus trabalhos a partir da ideia de estado de exceção (correspondendo este à decisão soberana de Carl Schmitt) é exatamente o suplemento que está simultaneamente *dentro e fora* da estrutura, como um centro que precisa ser a *arkhe* do poder (AGAMBEN, 2002, p. 35-36). Não se trata, portanto, de conceder (senão retoricamente) ao Um seu desejo de totalização, apresentando um fora como contraponto. Trata-se de mostrar que o próprio Um não pode se constituir senão com o suplemento não apenas da sua ponta marginal, mas igualmente do seu eixo, seu polo "central", que está ao mesmo tempo dentro e fora da estrutura. Por isso, "a besta e o soberano", figuras supostamente antípodas, são simétricas (na topologia suplementar dentro-fora) e assimétricas (na relação de poder). O círculo torna-se uma elipse.

157

4.

Ora, essa direção sublimatória-idealizante que sempre conduz a uma imaterialidade eterna e imortal, tal como a *alma* platônico-cristã, é exatamente aquilo que diferencia, segundo a tradição ocidental, o humano do animal (DERRIDA, 1999, p. 138-139). Em *Glas*, em uma passagem isolada e pouco mencionada pelos intérpretes, surpreendentemente Derrida apresenta o recalque filosófico de Darwin e da animalidade do humano

como a ferida narcísica por excelência. Também não é por acaso que a ideia de alma sempre foi a arma com que se manteve o pensamento colonial, seja na dominação e escravização dos negros e índios na América (sobre quem os cristãos debatiam ter ou não alma) e mais tarde (no período imperialista) dos africanos (considerados como privados de "razão"), seja na simetria com a superioridade humana em relação ao animal. Esse lugar – que também já foi da razão, do espírito e da linguagem – é aquele que define o 'propriamente humano' nas antropologias filosóficas de matriz kantiana, sempre afirmando algo que escapa à natureza, uma transcendência humana que torna seu proprietário o soberano da própria natureza. A alma, assim, é sempre esse atributo superior, intangível e imaterial, que permite ao humano se colocar como atributo próprio de alguns, estabelecendo o tipo de hierarquia piramidal que configura o pensamento do Estado. O filósofo platônico, aliás, enquanto representante da cabeça, é aquele que deve governar a polis.

158

O animal, a besta, par assimétrico do soberano, por outro lado, é aquele que carrega os atributos selvagens – a guerra, talvez dissesse Clastres, ou a máquina de guerra, diriam Deleuze e Guattari (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 333) – que ficam recalcados na tentativa de totalização que configura a filosofia do Estado. Na sua manobra sublimatória e idealizante, o pensamento do Estado reprime o material, o corpo e, por isso, aquilo que é associado ao animal. A desconstrução da oposição entre selvagem e civilizado é a mesma torção que ocorre entre animal e humano, corpo e alma, material e espiritual, entre outras que percorrem o pensamento derridiano. Exatamente por isso, o recalque do animal – confinado ao papel de não-humano ou, como diz Heidegger, 'pobre de mundo', entendendo essa pobreza como pior que a total ausência de mundo da pedra – é o recalque filosófico por excelência, enquanto reflexo da operação de unificação sublimatória que constitui o *logos* ocidental e seu par homólogo, o Estado soberano.

5.

Não passa despercebida a Fabian Ludueña Romandini a íntima solidariedade entre o projeto político da metafísica tradicional e o transhumanismo, antropologia especulativa que ilumina o capitalismo contemporâneo. A tendência idealizadora que busca apagar no *logos* a escritura (isto é, a inscrição no mundo, a materialidade) corresponde ao apagamento do corpo na alma (segundo o autor, trata-se do “poder pneumático”). Assim, o projeto antropotecnológico que alimenta a mitologia da “inteligência artificial”, as novas biotecnologias, a biologia molecular e a nanotecnologia, em grande parte envolve um redesenho artificial do corpo humano, promovendo a domesticação total que as antropotécnicas não foram capazes de lograr totalmente desde a emergência do *homo sapiens* (LUDUEÑA ROMANDINI, 2010, p. 200-201). Como os teólogos medievais, exemplifica o filósofo argentino, “os biotecnólogos modernos se inquietam especialmente com os excrementos corporais, justamente o resíduo mais acabado da animalidade humana” (p. 203). A singularidade, por isso, tende a desprender-se de toda forma corporal para somente preservar o padrão cognitivo como essência do humano (p. 206). Trata-se de um curioso ponto de encontro entre a ponta da tecnologia e o imaginário das *hard sciences*, de um lado, e a própria matriz ontoteológica sobre a qual se ergueu o Ocidente, fundada na operação de sublimar o corpo na pura idealidade, eliminando a finitude.

159

O capitalismo contemporâneo é visto por Jonathan Crary sob o emblema 24/7 (24 horas, 7 dias por semana) (2014, p. 18-19). O ritmo ininterrupto se acopla nas tecnologias de informação e coloniza a vida como um todo, tornando onipresente o trabalho e desrespeitando as barreiras “naturais” (isto é, a longa economia da Terra, da vida e da espécie humana), tendo como tipo ideal o “ciborgue” desafetado, um infinito reservatório de informação com capacidade acelerada de processamento e sem os *constraints* da mortalidade (isto é, do corpo humano e sua finitude) (p. 22-23). Essa forma de vida manifesta-se através das indústrias da vida saudável que produzem não uma alimentação menos envenenada e mais diversificada, como se esperaria, ou a diminuição do ciclo do trabalho e do

estresse, mas a *resistência corporal* do indivíduo a partir do consumo de drogas que aumentam sua capacidade produtiva ou de adaptações corporais que fabricam plasticamente a ilusão de "juventude eterna" (p. 12; 18-19). O capitalismo 24/7 é um regime de permanente *ofuscação*, um "clarão da iluminação de alta intensidade" que resulta em uma experiência de "estridência ininterrupta do estímulo monótono" (p. 43). O Vale do Silício é a Igreja desse novo regime, inclusive com sua promessa de imortalidade. O capitalismo 3.0 composto pelas tecnologias de informação abastece-se do transhumanismo e de sua mitologia da singularidade (p. 44-46). O indivíduo desafetado— na verdade, submetido a uma extrema violência neurológica e, portanto, sob efeito traumático (MALABOU, 2007) – promove uma espécie de "sublimação repressiva" na qual o próprio corpo é abstraído, uma operação de esvaziamento total na qual o espírito, transformado pela indústria do silício em plataforma de dados, recebe sua recompensa paradisíaca pelo sofrimento mundano na redenção transhumanista. Cria-se uma modalidade de sublimação que cancela o próprio corpo, deslocando a "alma" para um material mais resistente, sua versão ciborgue, ou para a pura abstração imaterial.

160

6.

Se assim for, não podemos considerar o capitalismo como uma grande guerra contra a animalidade? Muitos animais passam hoje por um inegável sofrimento, com sobrevivida artificial, infernal, em condições monstruosas, fora de todas as normas supostas para a vida, e exterminados na sobrevivência ou na superpopulação mesma, ou ainda pelos sofrimentos terríveis feitos pela violência química, industrial, hormonal, genética e tantas outras formas que insuportavelmente continuam se proliferando (DERRIDA, 1999, p. 276-277). O "sofrimento da aceleração" também passa por eles. Derrida não deixou de afirmar sua convicção de que o sofrimento pelo qual passam os animais numa escala industrial, científica e técnica "não será suportável por muito tempo, de fato ou de direito" (DERRIDA e ROUDINESCO, 2002, p. 83). No entanto, essa máquina de exaustão que

explora os corpos animais não é a mesma que, seguindo o rastro da biopolítica (arcaica e contemporânea, platônico-cristã e transhumanista), quer extirpar a animalidade nos próprios humanos? A guerra contra a animalidade não é também uma guerra colonial contra os extramodernos, contra tudo que representa o selvagem e bestial em relação ao mundo totalizante do capitalismo aceleracionista?

Em *Glas*, o desejo humano aparece como trabalho do conceito em direção à idealidade, superação da superação (*rèleve de la rèleve*), verdade da idealidade (DERRIDA, 1974, p. 139). Na era digital, em que a escritura parece – um tanto quanto paradoxalmente – apagar sua materialidade (no “virtual”), a superação (*Aufhebung*, *rèleve*) pelo trabalho parece concretizar o desejo de apagar o rastro na idealidade absoluta, eliminando o corpo como *constraint* no caminho glorioso (o animal não apaga seus rastros, segundo a filosofia moderna, diz Derrida [1999, p. 283]). O trabalho, confundido com a própria vida, estende-se vertiginosamente esmagando a animalidade primitiva por meio da domesticação dos corpos. A “parte maldita” que habitou o baixo materialismo de Bataille, despesa sem reserva que a própria epopeia hegeliana não soube resolver, é soterrada pela higienização do espaço da transparência total. A preguiça, a contemplação, o sono – esferas que estão fora da “produção”, segundo nos ensinou Bataille e cuja extinção hoje estuda Crary – não são também parte da animalidade que o capitalismo 24/7 quer absorver ou simplesmente exterminar? Veja-se a descrição desse “novo mundo” pelo neurocientista Miguel Nicolelis, logo que apresenta ao leitor seu livro:

161

Exemplos como esses oferecem apenas uma pequena amostra do que será viver num mundo muito além das fronteiras do nosso eu, um mundo onde o cérebro humano se libertará, enfim, de sua sentença de prisão de milhões de anos, cumprida, desde tempos imemoriais, numa cela orgânica constritiva e limitada, vulgarmente conhecida como corpo. (NICOLELIS, 2011, p. 26)

Libertar-se do corpo não é se libertar, enfim, da animalidade? Em nome de quê? Se os animais são multiplicidade viva de mortais, como Derrida explica ao engendrar o plural no singular (*animot*), não é também isso que o projeto unidimensional do capitalismo contemporâneo – sem

qualquer oposição, antes complementariedade com o Estado – quer extirpar? Esse uno que cobiça o total, na metafísica unificadora do Estado que corre em direção ao espírito absoluto, não se abastece também do desejo como falta que os extramodernos, em contrapartida, não compartilham?

7.

Pierre Clastres compreendeu que havia no Estado uma estrutura especial que fabricava a falta (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 310-319). “O que diferencia o Ocidente”, diz ele,

é o capitalismo, enquanto impossibilidade de permanecer no aquém de uma fronteira, enquanto passagem para além de toda fronteira; é o capitalismo enquanto sistema de produção para o qual nada é impossível, exceto não ser para si mesmo seu próprio fim... A sociedade industrial, a mais formidável máquina de produzir, é por isso mesmo a mais terrível máquina de destruir. (CLASTRES, 2011, p. 86)

162

Mais que nunca, sua afirmação “produzir ou morrer”, que definia a particularidade do Ocidente na capacidade de produzir etnocídios, acaba sendo tomada em sentido literal no capitalismo contemporâneo. Esse *telos* confunde-se com a própria glória que apaga seus rastros quando consumada, vencendo a mortalidade na sua forma divina final. A cobiçada transparência integral do *logos* recebe sua versão contemporânea na compulsão produtiva que, na consumação do niilismo ocidental, busca realizar o projeto da alma sem corpo. É sintomático, então, que o realismo especulativo esteja tão obcecado em descrever um mundo desabitado, o deserto frio do espaço composto pelo vazio das idealidades matemáticas.

Esse é o sentido mais vigoroso do retorno das ontologias contemporâneas: guerra entre mundos, não apenas entre discursos ou mesmo entre seres humanos. As multiplicidades extramodernas, cosmologias que equacionam de modo distinto a relação com a Terra e com a alteridade em geral, sendo aniquiladas por um impulso colonial irresistível que monetariza todo o existente, destruindo a consistência corpórea, a

inscrição no mundo, em nome da descodificação do crescimento extensivo.² O Ocidente niilista aprofunda seu movimento em direção à espiritualidade pura, sonhada nas plataformas digitais singularitanas, aniquilando o corpo físico enquanto animalidade. Sabemos, entretanto, que a fênix hegeliana, como mostra Derrida tantas vezes, deixa suas cicatrizes no mundo, mesmo que tente constantemente apagar as próprias cinzas do incêndio. Esse corpo animal é a testemunha de que não há idealidade sem o suporte material. O suposto espírito intangível não existe sem sugar a energia, sem exaurir os corpos dos seres diversos que habitam e da própria Terra enquanto tal. A superfície na qual estão inscritos – a *khora* terrestre– sofre o impacto do produtivismo em aceleração. A Terra pode ser, em contrapartida, a resposta da animalidade explorada nesse processo, levando-nos a uma metamorfose radical que desequilibra a posição privilegiada da mitologia eurocêntrica e estatal, platônico-cristã, capitalista e transhumanista. Na guerra entre terranos e humanos, a animalidade é a força viva que resiste contra a necropolítica do Ocidente.

² Ver VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 356; DANOWSKI e VIVEIROS DE CASTRO, 2014, passim.

REFERÊNCIAS

BATAILLE, Georges. *A Parte Maldita*. Trad. J. Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

BERNARDO, Fernanda. “O dom do texto - a leitura como escrita (o Programa Gramatológico de J. Derrida)”. *Revista Filosófica de Coimbra – 1*.1992.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

CRARY, Jonathan. *24/7: capitalismo tardio e os fins do sono*. Trad. Joaquim Toledo Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

DANOWSKI, Déborah & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie/Instituto Socioambiental, 2014

DERRIDA, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Les éditions de Minuit, 1967.

_____. *Marges de la philosophie*. Paris: Les editions de Minuit, 1972.

_____. *Glas*. Paris: Galilée, 1974.

_____. “L'animal que donc je suis”. In: MALLET, Marie-Louise (Org.). *L'animal autobiographique: autour de Jacques Derrida*. Paris: Galilée, 1999.

164

_____. *Mal de Arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2008.

_____. *Séminaire La bête et Le souverain*, v. 1 (2001-2002). Paris: Galilée, 2008.

DERRIDA, Jacques & ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã... diálogo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

JOHNSON, Christopher. *System and writting in the philosophy of Jacques Derrida*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

LATOUR, Bruno. “Para distinguir os amigos e inimigos no tempo do Antropoceno”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 57, n. 1, 2014.

LUDUEÑA ROMANDINI, Fabian. *La comunidad de los espectros, 1. Antropotecnia*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2010.

MALABOU, Catherine. *Les nouveaux blessés: de Freud à la neurologie, penser les traumatismes contemporains*. Paris: Bayard, 2007.

PINTO NETO, Moysés. *A escritura da natureza: Derrida e o materialismo experimental*. Tese de doutoramento. Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do RS. Porto Alegre, 2013.

NICOLELIS, Miguel. *Muito além do nosso eu: a nova neurociência que une cérebro e máquina - e como ela pode mudar nossas vidas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SRNICEK, Nick e WILLIAMS, Alex. *Inventing the future*. London/NY: Verso, 2015.

_____. “Manifesto aceleracionista”. *Lugar Comum*, # 41. Disponível em: <http://uninomade.net/lugarcomum/41/>. Acesso em: 27/3/2015.

_____. “#Accelerate: Manifesto for an accelerate politics”. In: MACKAY, Robin; AVANESSIAN, Armen (Orgs.). *#Accelerate: the accelerationism reader* (2014). UK: Urbanomic, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O intempestivo, ainda”. In: CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

RESUMO:

O ensaio busca decifrar a enigmática afirmação de Jacques Derrida de que a animalidade teria sido sua “questão decisiva”. Para tanto, supõe que a desconstrução passa pelo questionamento do privilégio da idealidade – manifestada na imaterialidade fônica (fonocentrismo) – em *Da Gramatologia*, a fim de demonstrar como a metafísica sempre desenhou uma trajetória gloriosa em que a soberania absoluta corresponde ao apagamento do rastro. Mostra então, a partir de Ludueña Romandini, como a antropotecnia transhumanista do capitalismo contemporâneo é a consumação do *telos* da metafísica platônica, que busca uma existência eterna e sem corpo. O animal, nesse sentido, é essa corporalidade recalcada pelo pensamento filosófico, diante da qual o Estado e o capitalismo sempre estiveram em guerra para a domesticação ou para o extermínio.

Palavras-chave: Animal; Corpo; Rastro; Antropotecnia; Transhumanismo; Imortalidade.

ABSTRACT:

The essay seeks to decrypt the enigmatic statement of Jacques Derrida that animality would have been his "decisive question". To that end, it supposes that deconstruction goes through the questioning of ideality privilege in "Of Grammatology"- manifested by the phonemic immateriality (phonocentrism) -, to demonstrate how metaphysics has always designed a glorious trajectory in which absolute sovereignty corresponds to the erasure of the trace. It shows, from Ludueña Romandini, how the transhumanist anthropotechnology of contemporary capitalism is the consummation Platonic metaphysics' telos, which seeks an eternal existence without body. The animal, in this sense, is this corporality repressed by philosophical thought, before which the state and capitalism have always been at war for domestication or extermination.

Keywords: Animal; Body; Trace; Anthropotechnics; Transhumanism; Immortality.

Recebido em: 26/8/2019

Aceito em: 14/10/2019