

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 acima, Derrida declara que a questão do animal foi desde sempre sua questão principal. Minha interpretação - que seguirá uma visão analítica e reconstrutiva de Derrida - pretende tomar a sério e literalmente essa afirmação. Como a brincar com o acaso, o filósofo lembra na sua conferência *L’animal que donc je suis* terem sido três os temas dos eventos organizados em torno do seu pensamento em Cerisy: “os fins do homem”, “A passagem das fronteiras” e, finalmente, “O animal autobiográfico”, 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 (Derrida, 1999, p. 252). O que, afinal, isso poderia dizer?

Em *Le fins de l’homme*, Derrida dirige-se diretamente contra a interpretação existencialista do pensamento dos “três H’s” – Hegel, Husserl e Heidegger – iniciada por Alexandre Kojève, mas continuada e elevada a uma potência maior pelo pensamento de Jean-Paul Sartre. A epígrafe já descreve o movimento que tomará o texto, do 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) 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

¹ Doutor em Filosofia (PUCRS), Professor da ULBRA. Email: moysespintoneto@gmail.com.

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 social-democracia ou democracia cristã (idem, p. 138).

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). De outro lado, 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: 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” (idem, 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” (idem, pp. 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” (idem, 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).

Ao mesmo tempo, o título do ensaio homenageia obviamente esse notável livro de Pierre Clastres, *A sociedade contra o Estado*, tomando essa imagem anarquista (com a permissão do jogo de palavras, *an-arkhe-co*) como referência para também elucidar a estrutura do pensamento de Derrida a partir da mediação de Fabian Roberto Ludueña e sua geneologia da repressão da animalidade e da antropotecnia. O seminário tardio *La bête et le souverain* deixará bem 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. Venho tentando realizar uma leitura de Jacques Derrida que busca seguir rigorosamente seus conceitos, deixando um pouco de lado a faceta estilístico-poética da sua prosa. O motivo não é qualquer purismo da clareza nem escravidão do método - na verdade, há muito a ser pensado 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 na sua materialidade, para uma experiência da polidimensionalidade (como perceberam, por exemplo, os concretistas brasileiros, em especial Haroldo de Campos). No entanto, vejo que 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 mantenedor do sentido próprio como seu inverso simétrico (Derrida, 1967, p. 13; 1972b, p. 261 e 272-273).

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 - buscando ler estrutural e rigorosamente 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. Tentarei, portanto, desenvolver a ideia de *animot* - o animal que engendra o plural no singular - de modo mais analítico possível, buscando compreender em que

medida essa questão pôde ser nomeada pelo filósofo como sua 'decisiva' (Derrida e Roudinesco, 2004, p. 81).

3. Também contrariando uma certa vocação para a fragmentação que caracteriza as leituras do filósofo, defendo - talvez contra quase todo campo de interpretação - 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 na sua obra, de seu 'programa' (Derrida, 1967, p. 19). Esse novo sistema está, em primeiro lugar, ligado à desconstrução do programa teológico, ontológico e metafísico do Ocidente nos seus variados centros, logofalofonoantropocentrismo, por exemplo. Derrida anuncia isso no texto a partir do "fim do Livro e início da escritura".

"Da Gramatologia" tem uma tese forte marcada pelo seu contexto histórico (estruturalismo) e que, embora não tenha sido jamais negada, de certa forma é suavizada nas obras mais tardias do autor. Essa tese tem 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, pp. 11-14). Há uma relação fundamental no 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 (idem, pp. 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" (idem, pp. 40-41).

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 (idem, pp. 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" (idem, 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 "ilusão" que guiou a metafísica até agora, mas de uma forma que ela tomou (e que passou por metamorfoses) nas múltiplas possibilidades possíveis. 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:

Arkhê, 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).

A metafísica do Um, portanto, é uma metafísica da soberania. A pulsão totalizante do pensamento ocidental não é apenas um evento teórico. Platão não apenas 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 - funcionando a partir da soberania do Pai cuja legitimação está além do próprio *logos*, uma vez que o fundamenta. A *República* é o livro da *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, pp. 39-41). Como diz 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). Entendendo o programa platônico como projeto eugênico, o filósofo expõe, na 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) (idem, pp. 81-82).

A noção de centro enquanto (desejo de) Um ou Totalidade é que permite visualizar o suplemento. Ao mesmo tempo em que cobiçava a unidade e a totalidade, a metafísica ocidental, no mesmo movimento, não apenas gerava margens que escapam à totalização, mas igualmente o próprio centro enquanto fundamento da estrutura tinha que pertencer e não pertencer simultaneamente a ela. O Pai ou o Rei, assim, não são simplesmente imanentes ao *logos*, mas imanentes e transcendentos, suplemento do qual o *logos* necessita para que se possa garantir mediante uma legitimação externa. Na realidade, o que Giorgio Agamben demonstra nos seus trabalhos a partir da ideia de estado de exceção (correspondendo este à decisão soberana de Carl Schmitt), é exatamente esse 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, pólo "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.

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, pp. 138-139). Em *Glás*, surpreendentemente - numa passagem isolada e pouco mencionada pelos intérpretes, a não ser em um texto recente de Henry Staden - Derrida apresenta o recalque filosófico de Darwin e da animalidade do humano como a ferida narcísica por excelência. Também não por acaso a ideia de *alma* sempre foi a *arma* com que se manteve o pensamento colonial, seja na dominação e escravização dos negros e índios (que os cristãos debatiam ter ou não alma) e mais tarde dos africanos (privados de "razão") como 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.

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 fica recalcado 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 despercebido 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 IA, 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, pp. 200-201). Como os teólogos medievais, diz o filósofo por exemplo, “os biotecnólogos modernos se inquietam especialmente com os excrementos corporais, justamente o resíduo mais acabado da animalidade humana” (idem, p. 203). A singularidade, por isso, tende a desprender-se de toda forma corporal para somente preservar o padrão cognitivo como essência do humano (idem, 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.

O capitalismo contemporâneo é visto por Jonathan Crary sob o emblema 24/7 (24 horas, 7 dias por semana) (Crary, 2014, pp. 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) (idem, pp. 22-23). Essa forma de vida manifesta-se pelas indústrias da vida saudável que produzem não — como se esperaria — uma alimentação menos envenenada e mais diversificada 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” (idem, p. 12, 18-19). O capitalismo 24/7 é um regime de permanece *ofuscação*, um “clarão da iluminação de alta intensidade” que resulta em uma experiência de “estridência ininterrupta do estímulo monótono” (idem, 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 sua mitologia da singularidade (Crary, 2014, pp. 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.

6. Se é assim, não podemos considerar o aceleracionismo capitalista como uma grande guerra contra a animalidade? Muitos animais passam hoje por um inegável sofrimento – pela sobrevida 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 ainda hoje (Derrida, 1999, pp. 276-277). O *sofrimento da aceleração* também passa por eles. Derrida não deixou de afirmar sua convicção de que o sofrimento que 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, 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 Cray – 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:

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, pp. 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). 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 aceleracionismo 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. Sintomático, nesse sentido, 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, cosmovisões 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 existente, destruindo a consistência corpórea, a inscrição no mundo, em nome da descodificação do crescimento extensivo². O Ocidente niilista aprofunda seu movimento em direção à espiritualidade pura, sonhada nas plataformas digitais singularitanas, aniquilando o corpo físico enquanto animalidade. Mas sabemos 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 *rexiste* contra a necropolítica do Ocidente.

² Ver Viveiros de Castro, 2011, p. 356; Danowski e Viveiros de Castro, 2014, *passim*.

BIBLIOGRAFIA:

- Bataille, Georges (1975). *A Parte Maldita*. Trad. J. Guimarães. Rio de Janeiro: Imago.
- Clastres, Pierre (2011). *Arqueologia da Violência*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify.
- Crary, Jonathan (2014). *24/7: capitalismo tardio e os fins do sono*. Trad. Joaquim Toledo Jr. São Paulo: Cosac Naify.
- Danowski, D. e Viveiros de Castro (2014). *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie/Instituto Socioambiental.
- Derrida, Jacques (1967). *De la Grammatologie*. Paris: Les éditions de Minuit.
- _____ (1972). *Marges de la philosophie*. Paris: Les editions de minuit.
- _____ (1974). *Glas*. Paris: Galilée.
- _____ (1999). *L'animal que donc je suis*. In: **L'animal autobiographique**: autour de Jacques Derrida. Org: Marie-Louise Mallet. Paris: Galilée.
- _____ (2001). *Mal de Arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- _____ (2008). *Séminaire La bête et le souverain*, v. 1 (2001-2002). Paris: Galilée.
- _____ & Roudinesco, Elisabeth (2004). *De que amanhã... diálogo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Johnson, Christopher (1993). *System and writting in the philosophy of Jacques Derrida*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Latour, Bruno (2014). Para distinguir os amigos e inimigos no tempo do Antropoceno. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 57, n. 1.
- Ludueña Romandini, Fabian (2010). *La comunidad de los espectros*, 1. Antropotecnia. Buenos Aires: Mino Dávila.
- Malabou, Catherine (2007). *Les nouveaux blessés: de Freud à la neurologie, penser les traumatismes contemporains*. Paris: Bayard.
- Pinto Neto, Moysés (2013). *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.
- _____ (2015b). “Política no fim do mundo”. *PISEAGRAMA*, v. 8. Belo Horizonte: Rona Editora.
- _____ (2016). “Movimentos sociais na era do Antropoceno”. No prelo.
- Nicolelis, Miguel (2011). *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.

Srnicek, Nick e Williams, Alex (2015). *Inventing the future*. London/NY: Verso.

____ (2014). “Manifesto aceleracionista”. *Lugar Comum*, # 41. Disponível em: <http://uninomade.net/lugarcomum/41/>. Acesso em 27.3.2015.

____ (2013). “#Accelerate: Manifesto for an accelerate politics”. In: *#Accelerate: the accelerationism reader* (2014). Ed. Robin Mackay e Armen Avanessian. UK: Urbanomic.

Viveiros de Castro, Eduardo (2011). “O intempestivo, ainda”. In: *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac Naify.