

### 3

## O intruso: o inumano, o animal

*A Lagarta e Alice ficaram olhando uma para a outra algum tempo em silêncio. Finalmente a Lagarta tirou o narguilé da boca e se dirigiu a ela numa voz lânguida, sonolenta.*

*“Quem é você?” perguntou a Lagarta.*

*Não era um começo de conversa muito animador. Alice respondeu, meio encabulada: “Eu... eu mal sei, Sir, neste exato momento... pelo menos sei quem eu era quando me levantei esta manhã, mas acho que já passei por várias mudanças desde então.”*

*“Que quer dizer com isso?” esbravejou a Lagarta. “Explique-se!”*

*“Receio não poder me explicar”, respondeu Alice, “porque não sou eu mesma, entende?”*

Lewis Carrol

### 3.1

#### Acerca do intruso e da forma-Homem

No texto *O intruso*, Jean-Luc Nancy (2010a;2006) relata a experiência de um transplante de coração a que foi submetido, produzindo um pensamento sobre as relações entre um “eu” e um “outro”, esse “eu” que se descobre “mais duplo ou múltiplo do que nunca”, e que descobre ser o intruso dele mesmo. A intrusão, no caso, não se restringe a um corpo biológico individual, mas também diz respeito a um corpo social, como Nancy deixa claro logo no começo do texto:

O intruso se intruduz à força, por supresa ou por astúcia; em todo caso, sem direito e sem ter sido admitido de antemão. É preciso que haja o intruso no estrangeiro, sem o qual ele perde sua estranheza. Se ele já tem direito de entrada e de residência, se é esperado e recebido sem que nada dele fique à margem da espera e do acolhimento, ele não é mais o intruso, mas também não é, tampouco, o estrangeiro. Por isso, não é logicamente procedente nem eticamente admissível excluir toda intrusão na chegada do estrangeiro. (2010a.:11-12)<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Procurei traduzir as citações, ciente da dificuldade, mas coloco em nota de rodapé os trechos no original. De modo geral, me guiei pela tradução para o espanhol de Margarita Martínez (NANCY, 2006), mudando apenas um ou outro termo quando não achava equivalente para o português. Como as paginações das duas edições são muito próximas, as referências são relativas à edição em francês.

O intruso, todavia, não se define como um corpo estranho que vem de fora: a partir do momento em que o coração começa a falhar, ou, como diz Nancy, fica “fora de serviço”, o intruso se faz perceber dentro dele mesmo, fazendo perceptível algo que era antes “tão ausente quanto a sola dos pés na caminhada”:

Meu coração se convertia em meu estrangeiro: justamente estrangeiro porque estava dentro. Se a estranheza vinha de fora, é porque antes havia aparecido dentro. [...] Até aqui, ele era alheio por força de não ser sequer sensível, de não estar sequer presente. Doravante, ele desfalece, e essa estranheza me reconduz a mim mesmo. (NANCY, 2010a:17)<sup>2</sup>

Precisamente porque esse corpo, ao mesmo tempo habitual e estranho, se faz intruso, torna-se necessário extraí-lo. O corpo se abre – ou, antes, o intruso que nele se manifesta abre o corpo, pondo em questão o limite entre dentro e fora. Uma vez que encontra-se não mais fechado, tampouco completamente aberto, antes entreaberto, o corpo torna-se fenda (KIFFER, 2012:27), e se percebe passível de mutações e “contaminações”<sup>3</sup> de outros corpos; a certeza das identidades que antes balizavam tanto a noção de corpo quanto a de Sujeito, de um “Eu” autoidentitário e autocentrado, é intensamente perturbada. O próprio texto de Nancy encontra-se em uma zona de indiscernibilidade de gênero, pois passa por relato autobiográfico, ensaio, e, mesmo abordando temas ou problemas relativos à filosofia, é atravessado por questões ético-políticas que tangenciam outras disciplinas ou outros saberes.

Ao longo da narrativa, o abalo que sofre o corpo, portanto, afeta e reverbera diretamente nas noções de Sujeito e de humano em um deslocamento concomitante de *corpo* e *pensamento*, termos não mais apartados enquanto opositivos; movimento radical de desterritorialização do corpo dito “próprio” pelo

---

“L’intrus s’introduit de force, par surprise ou par ruse; en tout cas sans droit ni sans avoir été d’abord admis. Il faut qu’il y ait de l’intrus dans l’étranger, sans quoi il perd son étrangeté. S’il a déjà droit d’entrée et de séjour, s’il est attendu et reçu sans que rien de lui reste hors d’attente ni hors d’accueil, il n’est plus l’intrus, mais il n’est plus, non plus, l’étranger. Aussi n’est-il ni logiquement recevable, ni éthiquement admissible, d’exclure toute intrusion dans la venue de l’étranger.”

No caso do termo *étranger*, como explica Margarita Martínez, pode-se ler tanto “estrangeiro” quanto “estranho” ou “alheio”, de acordo com o contexto e a construção em que é usado. Do mesmo modo, *étrangeté* pode significar também “singularidade” ou “originalidade”; Martínez optou por “ajenidad”.

<sup>2</sup> “Mon cœur devenait mon étranger: justement étranger parce qu’il était dedans. L’étrangeté ne devait venir du dehors que pour avoir d’abord surgi du dedans. [...] Jusqu’ici, il était étranger à force de n’être même pas sensible, même pas présent. Désormais, il défaille, et cette étrangeté me rapport à moi-même.”

<sup>3</sup> Em um sentido “deleuzeano” do termo, isto é, não negativo, mas positivo, como encontros e passagens entre “meios” e/ou corpos heterogêneos (DELEUZE & GUATTARI, 1997).

contato com corpos estranhos que arrasta o pensamento a reconfigurar não só o entendimento de corpo, mas também o de humano como algo inacabado, aberto às intrusões e às forças do caos que abalam o conjunto de heterogeneidades que os compõem (humano e corpo); não mais o Sujeito que se acreditava finito, centrado e consciente, não mais o corpo concebido como uma unidade, sistema fechado, estrutura orgânica, senão um aglomerado molecular em movimento constante, multiplicidade. Não se trata, pois, somente da forma, mas de forças que atuam nos corpos e incidem sobre as formas.

O transplante, porém, tampouco resolve o problema da instrusão, pelo contrário: o coração implantado torna-se intruso, rejeitado pelo organismo que o recebe e ao qual o sistema imunológico mostra-se intolerante – “imunidade contrariada” (NANCY, 2010a:36). Não à toa, Nancy relaciona identidade com imunidade: reduzir uma significa reduzir a outra; assim, depois do transplante, ele passa a ter duas “identidades imunitárias” que não são compatíveis. No entanto, já não se pode extrair o novo coração, impossibilidade que desencadeia uma série de reações no corpo – um corpo que, a essa altura, como diz, já não é mais seu, mas também dos médicos e da família, que decidem e interferem sobre ele –, reações de uma “identidade imunitária que é um pouco sua assinatura fisiológica” (NANCY, 2010a:31).

Manifestam-se outros “estrangeiros” que estavam “adormecidos” nele, como o vírus da herpes; introduzem-lhe mais corpos alheios, além dos tubos, pinças, sondas; depois, os remédios; e lhe invade também um câncer provocado pelo tratamento – “o câncer é como a figura mastigada, curvada e estragada do intruso” (NANCY, 2010a:37)<sup>4</sup> –, obrigando-o a ter de lidar com mais intrusos, que não param de se multiplicar: quimioterapia, radioterapia, transfusões. Antes de ser reduzido a um corpo único ou a uma figura simbólica, o intruso mostra-se também uma multiplicidade, não podendo ser designado ou apropriado em uma totalidade.

No encontro com o inesperado, com o não calculado e com um outro que se faz notar sem se deixar assimilar ou interpretar, mas que impulsiona o corpo e o pensamento a um limite, o “sujeito” se abre ao imprevisível ao mesmo tempo em que o corpo é desterritorializado. Essa experiência-limite leva à problematização

---

<sup>4</sup> “[L]e cancer est comme la figure mâchée, crochue et ravageuse de l’intrus.”

de uma série de dicotomias, como eu/outro, dentro/fora, todo/parte, essência/aparência, corpo/pensamento, próprio/impróprio, que relacionam-se e de certo modo compõem o binarismo humano/inumano. Ao longo do texto, essas dualidades se enfraquecem enquanto opositivas, as fronteiras perdem a fixidez, mas não deixam de criar tensão. O inumano estaria, assim, no cerne mesmo do humano, o que deslocaria esses termos a um espaço no qual não seria já possível entendê-los enquanto termos dicotômicos com uma linha divisória bem demarcada.

A certa altura, ao falar sobre a relação entre vida e morte no processo de transplante, Nancy diz: “Isolar a morte da vida, não deixá-las entrelaçar-se intimamente, cada uma intrusa no coração da outra, eis o que nunca há de se fazer”. Em seguida, coloca: “Que vida prolongar, com que finalidade? Diferir a morte é também exibi-la, sublinhá-la” (2010a:23-4)<sup>5</sup>, tendo o correspondente de “*différer*” em português, “diferir”, a mesma duplicidade: fazer diferente, diverso, e adiar, prolongar. Nesse sentido, pensando a relação entre dois termos entendidos como opostos numa concepção metafísica dicotômica (relativa ao modo de pensar ocidental), diferir o inumano seria também exibi-lo; tentar negar ou recalcar o inumano é destacá-lo de outro modo, além de ser uma maneira de fixar formas rígidas do que é o humano. Não à toa, a reação comum nas sociedades disciplinares (como chamou Foucault o modo de organização social da modernidade) aos casos de manifestação de “loucura”, “perversões” e tudo o mais que a ideia de “humano” exclui, (ainda) é, senão encarceramento, ao menos algum tipo de punição<sup>6</sup>. O abalo do Sujeito moderno e das noções de “humano” e “humanismo” que o fundamentam (e que a própria ideia de sujeito está sempre a reiterar) ocorre desde sua concepção mesma, isto é, da tentativa de se delimitar tais noções operando a exclusão e a negação do que não constituiria o “Eu” ou o “próprio” do humano.

<sup>5</sup> “Isoler la mort de la vie, ne pas laisser l’une intimement tressée dans l’autre, chacune faisant intrusion au cœur de l’autre, voilà ce qu’il ne faut jamais faire. [...] [Q]uelle vie prolonger, dans quel but? Différer la mort, c’est aussi l’exhiber, la souligner.”

<sup>6</sup> Conforme mostrou Foucault em seus estudos acerca da loucura, da sexualidade e das prisões, e sua tese sobre o controle dos corpos pelo biopoder. Como apontou Deleuze (2010) acerca do pensamento de Foucault, o sistema disciplinar teria dado ligar às sociedades de controle; no entanto, estas não eliminaram as características das sociedades disciplinares, de maneira que seus aspectos, técnicas e estratégias se sobrepõem.

Esse composto que se produziu no pensamento moderno, Deleuze (2010) chamou-o de “forma-Homem”, a partir da análise Foucault em *As palavras e as coisas* (2007). Se, na idade clássica, as forças do homem se compunham com forças do infinito, e então o composto desse embate era a forma-Deus, a forma-Homem surge quando as forças do “homem” enfrentam forças da finitude: a vida, o trabalho e a linguagem. Foi a partir de uma mudança profunda, e mesmo de uma ruptura na episteme (a ordenação de um sistema discursivo de produção de saber), que o “Homem” pôde aparecer ao mesmo tempo como sujeito e objeto do saber:

Quando a história natural se torna biologia, quando a análise das riquezas se torna economia, quando sobretudo a reflexão sobre a linguagem se faz filologia e se desvanece esse *discurso* clássico em que o ser e a representação encontravam seu lugar-comum, então, no movimento profundo de uma tal mutação arqueológica, o homem aparece com sua posição ambígua de objeto para um saber e de sujeito que conhece: soberano submisso, espectador olhado [...] (FOUCAULT, 2007:430, grifado no original)

Nesse sentido, o “homem” não é senão *um modo de ser* (FOUCAULT, 2007:445). E a forma de vida “humana” tal como a conhecemos a partir da modernidade (que reverbera no senso comum e nas instituições modernas que coabitam a contemporaneidade), uma invenção historicamente recente e, ao que tudo indica, provisória. Cabe lembrar que o recorte geográfico e temporal de Foucault é bastante preciso: trata-se da cultura europeia a partir do século XVI. No entanto, é inegável que esta tenha sido a base da cultura ocidental moderna. Como se nota na citação acima, o surgimento do homem no centro do pensamento e da cultura não teria acontecido sem uma mudança radical na maneira como se concebe a linguagem, ou seja, se ela não tivesse se tornado também um objeto do saber. No pensamento clássico, a linguagem possibilitava uma manifestação translúcida do saber, como se fosse um reflexo das coisas (a injunção entre o ser e a representação). No pensamento moderno, ao passo em que torna-se objeto de saber, abre-se uma fenda que obscurece essa relação antes límpida e bem definida, tornando a linguagem (a língua) um instrumento relativamente confiável para o saber, mas não mais o lugar de encontro entre a representação e o ser, como antes, fazendo-se necessário uma hermenêutica que atenda a essa nova concepção.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Foi essa mudança de pensamento em relação à linguagem, no entanto, que fez surgir aquilo que veio a ser conhecido como “literatura”, instituição na qual o ser da linguagem, segundo Foucault, ainda cintila. A esse respeito, ver especialmente o Capítulo II, seção V “O ser da linguagem”, e o Capítulo VIII, seção V “A linguagem tornada objeto”. Nesta seção, Foucault já insinua o que Roland Barthes viria a apontar como o “fascismo da língua” (BARTHES, 2007:14), pois, quando a

Apesar de Foucault declarar a morte de uma “metafísica do infinito” inerente ao pensamento clássico (2007:436), o discurso não se teria apartado do que Derrida chamou de “metafísica da presença”:

Isso quer dizer, por um lado, que o pensamento metafísico tem toda sua linguagem organizada e enclausurada em torno da suposta presença ou do suposto presente de “algo”, uma origem, um fundamento, um princípio universal, etc., e, por outro, que a esse suposto “algo” presente encontra-se relacionado, de um modo necessário e estrutural, o próprio Homem. (DUQUE-ESTRADA, 2005:254)

Entende-se, assim, como o conceito e o valor de Homem são inseparáveis da metafísica da presença. Concomitante ao surgimento da forma-Homem na cena do pensamento ocidental, desenvolveu-se um humanismo que buscou delimitar e fundamentar o que seria “próprio” do humano a partir da determinação e da exclusão do que supostamente seria não-humano, ou inumano. O “humanismo” que conhecemos na cultura ocidental, portanto, não seria uma herança do Renascimento, como uma concepção evolutiva e continuísta do conhecimento nos teria feito acreditar, mas desenvolveu-se a partir do momento em que o homem passou a ocupar o lugar central na ordem do saber:

[O] homem moderno – esse homem determinável em sua existência corporal, laboriosa e falante – só é possível a título de figura da finitude. A cultura moderna pode pensar o homem porque ela pensa o finito a partir dele próprio [e não a partir do infinito, como na episteme clássica]. Compreende-se, nessas condições, que o pensamento clássico e todos os que o procederam tenham podido falar do espírito e do corpo, do ser humano, de seu lugar tão limitado no universo, de todos os limites que medem seu conhecimento ou sua liberdade, mas que nenhum dentre eles jamais conheceu o homem tal como é dado ao saber moderno. O “humanismo” do Renascimento, o “racionalismo” dos clássicos podem realmente ter conferido um lugar privilegiado aos humanos na ordem do mundo, mas não puderam pensar o homem. (FOUCAULT, 2007:438-9)

Não se trata apenas de uma abstração discursiva, como fica claro nesta passagem, mas da formação de todo um saber que buscou determinar o homem tendo em vista seu corpo e suas relações com o mundo (os seres, as coisas, as

---

linguagem passa a ser um objeto do conhecimento para a ele mesmo servir (ao discurso científico e às diferentes formas de saber), “os homens” teriam se enganado precisamente aí: “Expressando seus pensamentos em palavras de que não são senhores, alojando-as em formas verbais cujas dimensões históricas lhes escapam, os homens, crendo que seus propósitos lhes obedecem, não sabem que são eles que se submetem às suas exigências. As disposições gramaticais de uma língua são o *a priori* do que aí se pode enunciar. A verdade do discurso é burlada pela filologia.” (FOUCAULT, 2007:412) De onde, segundo Foucault, “o reflorescimento muito acentuado, no século XIX, de todas as técnicas de exegese”, não no intuito de “reencontrar uma fala primeira que aí [na linguagem] estivesse enterrada”, mas com o propósito de “inquietar as palavras que falamos, de denunciar o vinco gramatical de nossas ideias, de dissipar os mitos que animam nossas palavras, de tornar de novo ruidosa e audível a parte de silêncio que todo discurso arrasta consigo quando se enuncia.” (2007:412)

funções). É no limiar da modernidade, pois, que se desenvolve a noção do corpo biológico humano enquanto organismo e estrutura fisiológica: “à experiência do homem é dado um corpo que é seu corpo – fragmento de espaço ambíguo, cuja espacialidade própria e irreduzível se articula contudo com o espaço das coisas” (FOUCAULT, 2007:433). Tal noção de corpo estipula que cada órgão ou tecido corresponderia a uma função específica e a um estímulo determinado, um modo de pensar que não se restringiu ao corpo biológico, mas refletiu-se também nas interpretações orgânicas do corpo social. As concepções que o saber modela não se disseminam no corpo social apenas a nível discursivo, mas principalmente através de estratégias e técnicas de disciplina e normalização cujos pontos de aplicação primordiais são os corpos em suas materialidades mesmas (o que veremos mais atentamente no próximo capítulo, no que diz respeito ao saber sobre a “sexualidade humana”). É esse pensamento sobre o corpo que vemos entrar em crise na contemporaneidade, ao notar-se que

as forças que percorrem os corpos individual e social não convergem para uma conformação orgânica, coerente e harmoniosa de todos os seus elementos, mas implicam de imediato a constituição de uma multiplicidade de formas contingentes, de fatores singulares e fundamentalmente heterogêneos entre si. (PEIXOTO JUNIOR, 2005:59)

Entende-se, a partir daí, o impacto do intruso nos corpos individual e social, o abalo tremendo que produz. O intruso provoca, como destaca Nancy, “uma intrusão em nossa correção moral” (2010a:12)<sup>8</sup>, e sua aceitação supõe que ele deixe à margem, ou no limiar, sua “*étrangeté*”, termo que pode ser entendido como “estranheza”, “originalidade”, “singularidade”,<sup>9</sup> ou seja, aquilo que ameaça a integridade e a unidade do “Eu”, que pode arrastá-lo a uma zona de desconforto e incômodo. A condição de deixar à margem sua “*étrangeté*” põe a nu a hostilidade inscrita na simples “tolerância” a um corpo estranho/estrangeiro, especialmente no que diz respeito ao corpo social e político. Cabe mencionar que *O intruso* foi escrito a pedido de Derrida para um seminário sobre Hospitalidade/Hostilidade (KIFFER, 2012:26) – e poderíamos, aqui, entrar mais especificamente em diversos acontecimentos contemporâneos que não param de trazer essa questão à tona, como a situação de imigrantes, grupos étnico-raciais minoritários

<sup>8</sup> “Le plus souvent, on ne veut pas l’admettre: le motif de l’intrus est lui-même une intrusion dans notre correction morale (c’est même un exemple remarquable du *politically correct*)”.

<sup>9</sup> Opto por usar o termo em francês para não ter de reduzi-lo a uma única possibilidade de significação, deixando que transite entre essas traduções possíveis.

(índios, negros, asiáticos, latino-americanos), minorias “sexuais” (transexuais, transgêneros, intersex), cuja intensidade da “intrusão” pode ter maior ou menor grau dependendo do âmbito sócio-político em que ocorre. A intrusão desses corpos estranhos parece evidenciar o regime hierárquico e excludente em que funcionam – e se alinham – as formas do Estado, do Homem e do organismo, ao mesmo tempo em que afirma as possibilidades imanentes das “transformações no modo de produção de existência coletiva e individual” (PEIXOTO JUNIOR, 2005:58). Nesse sentido, as microfissuras que inevitavelmente se produzem nos corpos e os abrem a deslocamentos e transformações, manifestam um “fora imanente a todas as nossas tradicionais interioridades, aos nossos tradicionais territórios de referência” (Themudo *apud* PEIXOTO JUNIOR, 2005:58), possibilitando as recriações desses territórios.

Tamanha interferência de um corpo estranho em um corpo “próprio” leva ao questionamento da noção mesma de “próprio” e de propriedade, como mencionado no capítulo anterior: o que seria próprio de um corpo? Tenho um corpo ou sou um corpo? Qual o sentido de um corpo?, questionamentos que Nancy aborda em *58 indícios sobre o corpo* (2010b). Assim como o corpo, o texto de Nancy é uma composição de indícios (aforísticos) diferentes e por vezes contraditórios, um oxímoro, afirmando a impossibilidade de encerrar o corpo em um sentido único, de fechá-lo em si mesmo, como se houvesse um “si mesmo”: “o corpo escapa, nunca está assegurado, se deixa presumir, mas não identificar” (2010b:26). Para ser próprio, para que haja uma apropriação, o corpo deve ser antes um estranho (NANCY, 2010b:21). Estranho a si mesmo, como se a relação a si que sustenta a metafísica da presença (e os discursos que se fundamentam sobre ela e a disseminam nos corpos sociais e individuais) nunca se estabilizasse, jamais se fechasse.

A pergunta que o intruso provoca e instiga: “Eu? Quem, eu?” (NANCY, 2010a:13) é precisamente uma das questões que Derrida (1992a) aborda em uma entrevista travada com Nancy, intitulada “‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet” (“‘É preciso comer bem’ ou o cálculo do sujeito”), a propósito de uma pergunta que Nancy dirigiu a alguns filósofos franceses em 1986: “Quem vem após o sujeito?” (“Qui vient après le sujet?”). Derrida pergunta-lhe, antes de tudo, quem é o “quem” que pode dizer “eu mesmo”, e o que seria próprio desse

“quem”. Ou, antes, o que seria “próprio” de “alguém”? Sua primeira observação trata de problematizar esse “quem” da pergunta, ligando-o à arbitrariedade de uma gramática centrada no sujeito, ou que remeteria a um sujeito a todo momento. Ele sublinha a importância de Nietzsche ao apontar a ligação entre a gramática (ou a linguagem verbal, em um sentido mais amplo) e a metafísica (o que, segundo Foucault, ficou distanciado das questões filosóficas até que Nietzsche reivindicasse a necessidade de uma reflexão radical sobre a linguagem pela filosofia):

O que nós procuramos através da “questão ‘quem?’” não se ergue mais, talvez, da gramática, e mesmo de um pronome relativo ou interrogativo que remete sempre à função gramatical do sujeito. Como se desfazer desse contrato entre a gramática do sujeito ou do substantivo e a ontologia da substância ou do sujeito? (DERRIDA, 1992a:277)<sup>10</sup>

O que Derrida chama de “singularidade *différente*”<sup>11</sup> já não responderia, segundo ele, à forma gramatical “quem”. Essa é precisamente uma crítica de Derrida em relação a Nietzsche e Heidegger. Para ele, apesar desses filósofos terem dirigido seus esforços em direção a um descentramento do sujeito, não subtraíram o “quem” da questão que o envolve. Ao tentar dar um nome a isso que não é mais o sujeito, ele não se preocupa em definir “quem” ou “o que” vem após o sujeito, e, portanto, não pretende ocupar o lugar do sujeito nem mesmo criar um novo ou outro lugar para tal; pelo contrário, no deslocamento que efetua, já não haveria mais “lugar” para um sujeito ou o que quer que se venha a definir como um “quem” – o que há são rastros, *différences*, destinerrâncias<sup>12</sup> que de fato já não dizem respeito a um “quem”, mas a todos os viventes, entre os quais este que

<sup>10</sup> “Ce que nous cherchons à travers la “question ‘qui?’” ne relève peut-être plus de la grammaire, voire d’un pronom relatif ou interrogatif qui renvoie toujours à la fonction grammaticale de sujet. Comment se défaire de ce contrat entre la grammaire du sujet ou du substantif et l’ontologie de la substance ou du sujet?” (As traduções deste texto são de nossa responsabilidade)

<sup>11</sup> Opto por usar *différence* e seus derivados (*différente*, *différentiel* etc) no original por entender que não há tradução para o português que dê conta desse termo. Derrida cria-o a partir da “mutação” da palavra *difference*, de maneira que a diferença só se faz notar na escrita, uma vez que a pronúncia é a mesma.

<sup>12</sup> Noções que Derrida chama de “indecidíveis”, isto é, “o que habita as oposições conceituais [...] tornando-as possível, sem, contudo, se deixar compreender por elas ou, através delas, vir a constituir dialeticamente um terceiro termo” (DUQUE-ESTRADA, 2002:13). Desse modo, Derrida tenta escapar à apreensão da linguagem calcada na metafísica da presença que funciona a partir de dicotomias, ou seja, de termos que estão em oposição e calcados em uma hierarquia, tais como presença/ ausência, natureza/ cultura, humano/ inumano etc. O que ele aponta é que, mesmo nessas oposições, um termo só pode dizer respeito a um determinado domínio com base na sua contraoposição ao outro termo, e vice-versa, de modo que ambos só podem funcionar em uma estrutura de significação porque comportam, reciprocamente, um o rastro do outro (DUQUE-ESTRADA, 2002:27).

denominou-se como “ser humano”. Por isso, pode-se dizer que, apesar de tratar de temas como responsabilidade, alteridade, ex-apropriação, hospitalidade, seu pensamento já não se direciona mais ao sujeito, ou, antes disso, ao “humano”, pois as relações já não se restringem às relações humanas. Nietzsche e Heidegger, segundo ele, não teriam saído do âmbito do “homem” ou do “humano”; sem, com isso, desmerecer o movimento imprescindível dos filósofos precedentes relativo à problematização da figura do sujeito e da “forma-Homem”.

Derrida mostra-se bem claro em relação à sua posição: em primeiro lugar, é preciso “desomogeneizar” a referência ao sujeito; nunca houve “O Sujeito” – houve, sim, referências a ele que não são e jamais foram as mesmas. Não se tratava do mesmo “sujeito” para Marx, Freud, Heidegger, Lacan, Foucault, Althusser ou quem quer que tenha problematizado tal noção. O que eles contestavam, questionavam ou buscavam descentrar não era uma figura única e bem definida, senão um conceito que mostrava-se frágil em sua definição mesma, que nunca foi o mesmo para quem quer que tentasse defini-lo. É nesse sentido que Derrida afirma: “[o] sujeito é uma fábula” (1992a:279).

Não se trata, pois, de um “lugar”, mas de uma instância da qual tenta-se dar conta: “um ‘quem’ assujeitado pela problemática do rastro e da *différance*, da afirmação, da assinatura e do nome dito próprio, do *jet* (diante de todo sujeito, objeto, projeto) como *destinerrância* dos envios” (DERRIDA, 1992a:275)<sup>13</sup> Retenhamo-nos à questão do “nome dito próprio”, que ele chama, em seguida, de “nome próprio em ex-apropriação” (1992a:276). Nesse deslocamento da noção de sujeito, já não haveria mais “lugar” e sequer caberia um “próprio” – o que seria “próprio” dessa instância que outrora se nomeava “sujeito”, dessa “singularidade *différente*”?

Derrida fala em reapropriação como ex-apropriação, isto é, apropriar-se de alguma coisa já seria ex-apropriar-se por ela. Ele começa por contestar a noção de “enquanto tal” na relação a si – a ideia de sujeito não estaria separada de um “como tal”, de alguma coisa que se faz presente a si e no mundo. Uma vez que a relação a si não estaria separada de uma “distância a si” – pois, como aponta

---

<sup>13</sup> “[...] un ‘qui’ assiégé par la problématique de la trace et de la différence, de l’affirmation, de la signature et du nom dit propre, du *jet* (avant tout sujet, objet, projet) comme *destinerrance* des envois” (Grifado no original).

Nancy em uma pergunta, nunca houve *presença a si* que não colocasse em jogo a *distância a si* que essa presença requer –, a noção de subjetividade é problematizada; mesmo quando se fala de uma “inadequação” a si, continua-se a ligar a subjetividade ao homem. As noções de *rastro*, de *différance*, por sua vez, não comportariam um “como tal” e, portanto, a “presença” já não seria uma “presença a si”. Nesse sentido, Derrida fala em “efeitos” de subjetividade, e não numa subjetividade “enquanto tal”. Disso, decorre que

a lógica do rastro ou da *différance* determina a reapropriação como uma ex-apropriação. A re-apropriação produz necessariamente o contrário disso que aparentemente ela pretende. A ex-apropriação não é o próprio do homem. Pode-se reconhecer figuras diferanciais [*différentielles*] desde que haja relação a si em sua forma mais elementar (mas não há nada de elementar por essa razão mesma). (DERRIDA, 1992a:283)<sup>14</sup>

A relação a si como *différance*, pois, adiaria sempre essa presença, ou a relação que ela requer. A reapropriação como ex-apropriação significa que esse processo nunca se estabiliza, nunca se fecha numa forma, como a do sujeito. Isso porque a ex-apropriação, o rastro, a *différance* estão ligados à noção de “iterabilidade”. Nas palavras de Paulo Cesar Duque-Estrada, a “iterabilidade”

se liga à “différance” num sentido muito preciso: se a *différance* nos informa que não há a coisa enquanto tal mas sim o rastro, a iterabilidade nos informa que, desde o início, o que se dá não é a coisa, qualquer que seja ela, em sua presença, mas sim a referência a ela ou, poderíamos dizer, a sua re-tomada. Em outros termos, a noção de iterabilidade nos diz que o que é *primeiro* nunca é a coisa, mas sim a sua repetição – na palavra, no discurso, enfim, em alguma estrutura referencial. Sempre e desde o primeiro momento, o que se dá é a repetição de uma referência à coisa e não a coisa mesma. (DUQUE-ESTRADA, 2010b, s/p, grifado no original)

Não havendo nada “como tal” ou “enquanto tal” que se deva buscar – como num “sem-fundo” da interpretação –, a relação a si como presença a si já não seria mais possível. Ou seja, se só há referência à coisa e não a coisa mesma, apropriasse de quê, então, uma vez que já não se pode definir um “próprio” de alguma coisa? A noção de rastro e *différance* se afasta de um movimento de reapropriação uma vez que já não se pode apropriar-se de algo como um rastro ou uma *différance* e, como já não cabe a questão “quem” nessas noções, como determinar um “quem” que se apropria de algo?

<sup>14</sup> “La ‘logique’ de la trace ou de la différence détermine la réappropriation comme une ex-appropriation. La ré-appropriation produit nécessairement le contraire de ce qu’apparemment elle vise. L’ex-appropriation n’est pas le propre de l’homme. On peut en reconnaître les figures différentielles dès qu’il y a rapport à soi dans sa forme la plus ‘élémentaire’ (mais il n’y a pas d’élémentaire pour cette raison même).”

Nesse sentido, há uma ressonância (e uma potência) política evidente em tal pensamento – sua concretude estaria na potência mesma que ele guarda. Derrida afirma: “falo, aqui, de problemas bastante ‘concretos’ e ‘atuais’: a ética e a política do vivente” (1992a:299).<sup>15</sup> Não se trata de propostas políticas, muito menos de um “programa” – a ideia vai justamente em outra direção – mas de reconhecer que há aí uma mudança radical na maneira de pensar que afeta a estruturação de uma sociedade (já não concebida como um sistema orgânico), a maneira como essa “singularidade *différentiel*” se relaciona com o meio em que vive, ou as relações entre essa instância, outrora chamada “homem”, e outras forças.

Certamente, ao falar em reapropriação e ex-apropriação, Derrida não se restringe ao corpo, mas cabe salientar o desejo de apropriação dos corpos por parte de um poder político que se exerce e incide sobre tais, através, por exemplo, do ato de nomear. Como visto no capítulo anterior, essa tentativa de apropriação é também levantada por Derrida em *Aphorism Coutertime*, em relação ao nome dito “próprio”. Ao ressaltar que “um nome próprio não nomeia nada que seja humano, que pertença a um corpo humano, a um espírito humano, uma essência do homem” (cf. p. 35), apontando a “inumanidade” do nome (isto que acredita-se tão “próprio” do/ao homem), como foi dito, Derrida faz notar o descompasso ou o contratempo entre um “Eu”, um corpo dito “próprio” e a linguagem, que já não fixa os significados do corpo.<sup>16</sup>

Pensando a (re)apropriação como uma ex-apropriação, cabe perguntar se essa apropriação não seria, na verdade, uma tentativa sempre frustrada, malograda na finalidade de “apropriar-se do outro”, uma vez que impossível de efetivar-se. É claro que não se pode negar o controle dos corpos, do qual inúmeros exemplos são possíveis de serem listados, mas por essa tentativa ser sempre frustrada, de acordo com essa lógica, seria necessário o sacrifício – já que não se pode controlar, de fato, a produção desses corpos, apropriar-se deles completamente, pois sempre haverão corpos “desviantes”, “anormais”, “indesejados”, “não semelhantes”, seria preciso sacrificá-los para que se reforce a forma normatizada e

<sup>15</sup> “[J]e parle ici de problèmes très ‘concrets’ et très ‘actuels’: l’éthique et la politique du vivant”.

<sup>16</sup> Cf. Ana Kiffer: “Como fazer da linguagem uma linguagem outra que não fixe os significados do corpo ou sobre ele?” (KIFFER, 2010:38). No caso, Kiffer aborda a relação entre corpo e linguagem no livro *Ó*, de Nuno Ramos.

requerida por uma certa noção de “humano” e de “normalidade” caras à forma-Homem. A estrutura sacrificial, segundo Derrida, é inerente às culturas das sociedades ocidentais; não só ao “humanismo” que se desenvolveu a partir do século XIX, mas à maneira mesma de pensar dita metafísica, desde a Antiguidade clássica.

Quando afirma que “algo desse chamado do outro deve permanecer não-reapropriável, não-subjetivável, de certo modo não identificável, suposição sem pressuposto, para permanecer *do outro*, chamado *singular* à resposta ou à responsabilidade” (DERRIDA, 1992a:290),<sup>17</sup> ele toca precisamente no ponto que Nancy aborda no início de *O intruso*, da necessidade do estrangeiro manter-se intruso, caso contrário perderia sua “*étrangeté*” (cf. p. 40). A vinda do intruso não cessa de se fazer como intrusão, apesar de haver sempre a tentativa, o esforço de “naturalizá-lo”, normatizá-lo, apropriar-se dele. Por isso a intrusão não é desprovida de violência, mas a tentativa de “naturalizar” o intruso mostra-se ainda mais violenta. Uma vez que a apropriação é entendida como ex-apropriação, em um pensamento já não mais calcado na metafísica da presença, torna-se necessário sacrificar o sacrifício. Percebe-se, novamente, a força política inerente a esse modo de pensar, ou, para usar uma expressão de Foucault, ciente de suas diferenças com Derrida, esse “modo de vida”. (Ainda que seja inevitável “comer o outro” e se deixar comer pelo outro, essa antropofagia pode ser muito mais simbólica do que “real”).<sup>18</sup>

### 3.2 Acerca do humano e do animal

Os questionamentos e deslocamentos nos textos de Nancy e Derrida vêm a movimentar a desconstrução de alguns dos motivos da tradição metafísica, como a presença a si, a unidade, a identidade a si e o próprio<sup>19</sup>. Ex-apropriado por “si”, o “Eu” (já não mais um “eu”) questiona o que lhe é próprio e o que é próprio do

<sup>17</sup> “Quelque chose de cet appel de l’autre doit rester non réappropriable, non subjectivable, d’une certaine manière non identifiable, supposition sans suppôt, pour rester *de l’autre*, appel *singulier* à la réponse ou à la responsabilité.” (Grifado no original)

<sup>18</sup> E aqui poderíamos entrar em outra questão na qual não pretendo me desdobrar.

<sup>19</sup> Cf. Derrida em texto sobre Antonin Artaud e a contestação ao pensamento metafísico ocidental que provoca com a idéia de Teatro da Crueldade e em outros escritos (DERRIDA, 2009:287).

“humano”, isto é, que exclusões tais políticas do pensar implementam das quais decorre tanto sofrimento, pelas quais tantos corpos são sacrificados, tantas vidas desvalorizadas como indignas de serem vividas (vidas “não-humanas”), e tantas mortes indignas de serem lamentadas? A partir de uma experiência-limite, em que espaço poderia encontrar-se um eu ex-apropriado por si, um corpo inacabado que essas políticas já não dão conta de pensar? A que limite ou a quais limites arrasta o intruso, esse outro que é inapropriável porque completamente outro, mas que, por outro lado, não estaria senão no cerne do “humano”?

O humanismo, bem como a noção de “homem”, precisou sustentar-se sobre uma “vontade de verdade” que retroalimentava-se por uma via dupla, ou consiste em uma “dobra”: ao passo que deveria existir uma verdade da ordem do objeto, também deveria existir uma verdade da ordem do discurso e que permitiria sustentar essa verdade sobre o objeto; isto é, o discurso verdadeiro, ao mesmo tempo que valia-se (e ainda se vale) de dados empíricos, de uma “verdade empírica” como seu modelo e fundamento, também antecipa-se a essa verdade, “esboça-a de antemão e a fomenta de longe”: “A bem dizer, trata-se aí menos de uma alternativa que da oscilação inerente a toda análise que faz valer o empírico pelo transcendental” (FOUCAULT, 2007:441). Na injunção entre um discurso escatológico e uma análise positivista, o homem aparece “como uma verdade ao mesmo tempo reduzida e prometida”. Por outro lado, o homem não pôde ser pensado sem que se delineasse, como seu duplo ou irmão gêmeo, o impensado. Isto é, um Outro, ao mesmo tempo próximo e estranho (e talvez próximo porque estranho, estranho porque demasiado próximo), mas que não teria nascido do homem, nem nele, senão que “é-lhe, ao mesmo tempo, exterior e indispensável”, como uma “mancha cega a partir da qual é possível conhecê-lo”: “o inesgotável duplo que se oferece ao saber refletido como a projeção confusa do que é o homem na sua verdade, mas que desempenha igualmente o papel de base prévia a partir da qual o homem deve reunir-se a si mesmo e se interpelar até sua verdade” (FOUCAULT, 2007:451).

Tendo esse escopo em vista, Foucault questiona se “o homem” sequer existe verdadeiramente, se o homem não seria, então, uma “promessa inventada” sobre cuja inexistência o humanismo “dorme serenamente”; problema abordado por Nietzsche, cuja anunciada “morte de Deus” seria também a morte do Homem. A

dobra do discurso verdadeiro parece evidenciar, portanto, sua fragilidade mesma. É nesse sentido que Heidegger (1967) apontou a ligação entre humanismo e metafísica, como também a relação entre a linguagem e a metafísica (donde, para ele, a dificuldade de se escapar do pensamento metafísico e humanista na/pela linguagem):

Heidegger afirma que toda e qualquer forma de humanismo parte sempre de uma determinação prévia, não questionada, tomada como evidente, da essência universal do homem. Isso quer dizer que é a própria essência do homem, o seu ser próprio, o que, rigorosamente, nunca é pensado, mas sempre e já postulado, afirmado, pré-determinado de um modo ou de outro pelo humanismo. (DUQUE-ESTRADA, 2005:248-249)

Na tentativa de escapar ao humanismo e à determinação de “homem” que lhe é inerente, Heidegger cria um novo conceito para referir-se ao ser humano, *Dasein*, que já não seria da ordem da presença, mas de um “vir à presença”, um “vir a ser”. Com isso, ele pretende distanciar-se das filosofias centradas no homem e no sujeito, de uma forma de humanidade estabelecida e pretensamente essencial ao homem, para pensar “não mais o homem em sua unidade, em seu modo de ser-humano já determinado, mas sim a *referência ao ser* ou o estar referido ao ser, como proveniência de toda e qualquer forma de essencialização, ou seja, de todo vir-à-presença de um modo de ‘ser no mundo’” (DUQUE-ESTRADA, 2005:250).

Na *Carta sobre o humanismo*, que escreve em 1947 (cabe lembrar, logo após o fim da Segunda Guerra), em resposta à pergunta de Jean Beaufret: “Como dar novamente um sentido à palavra ‘Humanismo?’” (“Comment redonner un sens au mot ‘Humanisme?’”), Heidegger chama a atenção para a intenção de Beaufret não só em “conservar” a palavra “humanismo”, mas também em “reconhecer” que esta “perdeu o seu sentido”. Por isso, “restituir-lhe um sentido só pode significar: redimensionar o sentido da palavra” (HEIDEGGER, 1967:72). O filósofo questiona se sequer poderia-se chamar “humanismo” este pensamento “que se pronuncia contra todo humanismo vigente, mas sem advogar, de maneira alguma, o inumano” (1967:73); posicionamento destoante daquele de Evelyne Grossman, quando pergunta como criar um novo ou outro humanismo que tome em conta o inumano sem negá-lo ou recalá-lo (cf. p. 12). As questões apontam para caminhos diferentes, até mesmo contrários, ou conflitantes, uma vez que a recusa de Heidegger em pensar um humanismo que leve em conta o inumano – e que, aí sim, já não poderia ter esse nome – não coloca em questão a dicotomia

humano/ inumano, e, portanto, não desconstrói a noção de humano que possibilita essa divisão. Antes, ele crê numa *Humanitas* do *homo humanus* – e sua “fundamentação” – que acaba por reestabelecer, ainda que por outro viés, uma essência e uma hierarquia do “homem” em relação aos demais seres com os quais coexiste. “É a partir do *Dasein* que Heidegger determina a humanidade do homem” (DERRIDA, 1992a:283).

Derrida sublinha a importância da crítica heideggeriana ao humanismo, ao conceito e ao valor de homem, e seguiu-a, nesse sentido; no entanto, distancia-se dela quando ressalva que tal crítica continua a insistir *no* homem e não deixa de ser um pensamento *do* homem, de modo que “não abala a estrutura referencial da presença a si, intrínseca ao conceito e ao valor de homem” (DUQUE-ESTRADA, 2005:251). Segundo Derrida, há um problema inerente ao humanismo que consiste na perspectiva antropocêntrica que o sustenta (bem como ao “conhecimento humano”). Nesse sentido, ele refere-se à História, por exemplo, como a autobiografia do homem desde uma subjetividade antropocêntrica (DERRIDA, 2011:60).

Em uma conferência proferida no ano de 1946 (também imediatamente após o fim da Segunda Guerra), Jean-Paul Sartre<sup>20</sup> se vê diante da mesma questão colocada a Heidegger. A certa altura, ao criticar um humanismo baseado em valores morais transcendentais, ou aquele “que toma o homem como meta e como valor superior”, Sartre aponta para o absurdo da autoavaliação que o homem aplica a si:

Tal humanismo é absurdo, pois só o cachorro ou o cavalo poderiam emitir um juízo de conjunto sobre o homem e declarar que o homem é admirável – o que eles não têm a mínima intenção de fazer, que eu saiba, pelo menos. Mas não podemos admitir que um homem possa julgar o homem. [...] O culto da humanidade conduz a um humanismo fechado sobre si mesmo [...] e, temos de admiti-lo, ao fascismo. (SARTRE, s/d:18)

Apesar da crítica que faz ao humanismo, Sartre busca, todavia, reformular ou redimensionar o termo, ligando-o à filosofia existencialista, e acaba por determinar uma essência outra (em palavras gerais e muito resumidamente, de que o homem se constrói na sua existência mesma, a partir de suas escolhas, nas quais deve engajar toda a humanidade, decidindo o que ele é e o que são os outros),

<sup>20</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Arquivo em formato digital, s/d. Disponível em: [http://stoa.usp.br/alexcarneiro/files/1/4529/sartre\\_existencialismo\\_humanismo.pdf](http://stoa.usp.br/alexcarneiro/files/1/4529/sartre_existencialismo_humanismo.pdf).

acreditando em uma verdade absoluta que “consiste no fato de eu me apreender a mim mesmo, sem intermediário”. No entanto, é curioso notar, nesta passagem, que a valoração do “homem” só poderia ser feita, segundo ele, por uma alteridade radical, isto é, de uma perspectiva não humana, e, para isso, usa dois animais como exemplo.

Na determinação do que seria “próprio” do humano, não só pelo pensamento moderno, como também (em termos gerais) pela tradição do pensamento metafísico ocidental, “o animal” foi precisamente o termo que figurou como principal opositor do “homem”, como aquilo que definiria o não humano ou as fronteiras do humano. Heidegger observa que o termo “metafísica da subjetividade” seria uma redundância, uma vez que a metafísica, no Ocidente, teria como característica principal o desvelamento ou desdobramento sucessivo de diferentes noções de subjetividade *humana*, forjadas sempre a partir da divisão entre humano e animal (CALARCO, 2008:43). Derrida retoma essa observação para apontar a ligação entre a metafísica da subjetividade e a metafísica da presença, uma vez que o conceito de subjetividade estaria irredutivelmente ligado à presença e à autoidentidade (CALARCO, 2008:11). Nesse sentido, a crítica ao humanismo (e à sua articulação com a metafísica) não necessariamente põe em questão o antropocentrismo. Para Derrida, há não só uma presunção, como também uma “segurança ingênua” quando este que se denomina “o homem” autoriza a si mesmo a agrupar, sob um único termo, “o Animal”,

uma multiplicidade heterogênea de viventes, mais precisamente (pois dizer “viventes” é já dizer muito ou quase nada) uma multiplicidade de organizações das relações entre o vivente e a morte, das relações de organização e de não-organização entre os reinos cada vez mais difíceis a dissociar nas figuras do orgânico e do inorgânico, da vida e/ou da morte. Ao mesmo tempo íntimas e abissais, essas relações não são jamais totalmente objetiváveis. Elas não permitem nenhuma exterioridade simples de um termo em relação ao outro. (DERRIDA, 2011:61)

Segundo Matthew Calarco, Heidegger já havia apontado o antropocentrismo inerente à tradição metafísica (no texto “A doutrina sobre a verdade em Platão”), mas na *Carta sobre o humanismo* acaba deixando de lado essa relação, limitando-se a apontar a ligação entre humanismo e metafísica (CALARCO, 2008:45). Em “A doutrina de Platão sobre a verdade”, Heidegger entende o humanismo como o estabelecimento de uma concepção de subjetividade humana ligada a um antropocentrismo geral. Calarco nota que, para Heidegger, nos diferentes

humanismos sempre tratou-se de colocar o humano “em um lugar central entre os viventes” e o que estaria em questão nesse “projeto metafísico” é “tomar os seres humanos e encaminhá-los a seu destino moldando seu comportamento moral, razão, senso cívico e daí em diante” (CALARCO, 2008:44).<sup>21</sup> Esses aspectos variam e ganham valores distintos dependendo da versão do humanismo que se leve em conta; no entanto, o objetivo permanece comum. Desde então, os humanismos se diferem pelo modo como atualizam a *humanitas*; apesar de, como visto em Foucault, o fato de atribuir ao humano um lugar central dentre os viventes não corresponder necessariamente a um pensamento *do* homem e *sobre* o homem enquanto sujeito e objeto do saber, o que seria uma particularidade do humanismo moderno.

O problema do “antropocentrismo implícito”, como define Calarco (2008:9), que subjaz ao humanismo e ao “conhecimento humano”, não é simplesmente o de ater-se a uma determinada perspectiva humana, mas de pretender, a partir dela, formular verdades universais e absolutas sobre as coisas e os seres (ou viventes), determinar e delimitar o humano em relação ao animal, com vias a definir suas respectivas essências, acachapando uma enorme heterogeneidade de formas e modos de vida sob a categoria geral de “animal”. O problema surge quando se busca definir essências ou criar conceitos “universais” partindo de oposições binárias (sempre arbitrárias e violentas).

Giorgio Agamben (2002;2006) denominou esse processo de “produção do humano mediante as oposições homem/animal, humano/inumano” (2006:75)<sup>22</sup> de “máquina antropológica”. Em *O aberto: o homem e o animal*, ele traça uma genealogia da noção de “humano” e da relação humano/animal através de épocas e pensadores diferentes, desde Aristóteles, passando pela teologia medieval (com Tomás de Aquino), pelo início do conhecimento científico moderno, até os pensamentos de Heidegger, Alexandre Kojève e Georges Bataille. Ateremo-nos a alguns aspectos somente. Agamben mostra como a separação entre homem e animal deu-se primordialmente a partir de incertezas em vez de uma divisão clara e bem definida. Apesar da noção de “homem” estar ligada a uma transcendência, conforme a genealogia proposta, haveria um movimento de aproximação e

<sup>21</sup> “[...] and what is at stake in this metaphysical project is to take human beings and lead them to their destiny through the shaping of their moral behavior, reason, civic sense and so on.”

<sup>22</sup> As referências serão relativas à edição em espanhol.

distanciamento em relação ao animal, pensado de maneiras diferentes por teólogos e filósofos. No entanto, salienta Agamben: “talvez não só a teologia e filosofia, mas também a política, a ética e a jurisprudência estão desdobradas e em suspenso na diferença entre o homem e o animal” (2006:48);<sup>23</sup> assim, ele defende que “perguntar-se de que maneira – no homem – o homem foi separado do não-homem e o animal do humano é mais urgente do que tomar posição sobre as grandes questões, sobre os designados valores e direitos humanos” (AGAMBEN, 2006:35).<sup>24</sup> O modo de vida humano, portanto, é determinado a partir de e com vistas a essa divisão, e, talvez, exatamente por isso o “humano” tenha sido sempre fruto de cisões e fraturas, uma figura cindida, antes de um ser solidamente constituído.

Agamben assinala pelo menos duas máquinas antropológicas, ou duas variantes da mesma máquina, que funcionariam distintamente, ainda que com um mesmo propósito, mediante processos interdependentes de exclusão e inclusão. A máquina dos modernos funcionaria “excluindo de si como (ainda) não humano um já humano, isto é, animalizando o humano, isolando o não-humano no homem” (2006:75),<sup>25</sup> ao passo que a máquina “dos antigos” funcionaria de um modo simétrico, porém inverso: “Se na máquina dos modernos o fora se produz mediante a exclusão de um dentro e o inumano, animalizando o humano, aqui, o dentro se obtém mediante a inclusão de um fora, o não homem através da humanização de um animal” (2006:76).<sup>26</sup> Mas, sejam quais forem o funcionamento e os critérios dessa divisão, “o humano está sempre já pressuposto” (2006:75), de modo que a máquina acaba por produzir, inevitavelmente, na articulação entre os termos, uma zona de indeterminação, um “espaço de exceção” que, por sua vez, está sempre vazio, “e o verdadeiramente humano que deve produzir-se é tão só o lugar de uma decisão incessantemente

<sup>23</sup> “Tal vez no tan sólo la teología y la filosofía, sino también la política, la ética y la jurisprudencia están desplegadas y suspendidas en la diferencia entre el hombre y el animal.” (As traduções deste texto são de nossa responsabilidade)

<sup>24</sup> “[...] preguntarse en qué modo – en el hombre – el hombre ha sido separado del no-hombre y el animal de lo humano es más urgente que tomar posición acerca de las grandes cuestiones, acerca de los denominados valores y derechos humanos.”

<sup>25</sup> “[...] excluyendo de sí como no (todavía) humano un ya humano, esto es, animalizando lo humano, aislando lo no-humano en el hombre”

<sup>26</sup> “Si en la máquina de los modernos, el afuera se produce mediante la exclusión de un adentro y lo inhumano, animalizando lo humano, aquí el adentro se obtiene mediante la inclusión de un afuera, el no-hombre a través de la humanización de un animal”

atualizada, em que as cesuras e suas articulações estão sempre novamente deslocalizadas e deslocadas” (2006:76).<sup>27</sup>

Caberia mencionar, por exemplo, o surgimento da classificação taxonômica *Homo sapiens* para diferenciar o homem na categorias dos primatas em que foi incluído. Segundo Agamben, Lineu (o “fundador da taxonomia científica moderna”) tinha “uma queda pelos macacos”, e dizia não identificar qualquer diferença genérica entre o símio e o homem que estivesse conforme à história natural, a não ser por uma, que ele mesmo definiu: “o homem não tem nenhuma identidade específica, exceto a de *poder reconhecer-se*”, o que significa que “o homem é o animal que tem que reconhecer-se humano para sê-lo” (AGAMBEN, 2006:57, grifado no original). Seria esse, para Lineu, o sentido do adágio “conhece-te a ti mesmo” (“*nosce te ipsum*”), que ele inscreve junto ao nome genérico Homo (classificação dada aos animais antropomorfos), abreviando posteriormente com o termo “*sapiens*”. “*Homo sapiens* não é, portanto, nem uma substância nem uma espécie claramente definida; é, antes, uma máquina ou um artifício para produzir o reconhecimento do humano” (AGAMBEN, 2006:58).<sup>28</sup>

Para Agamben, a importância de compreender o funcionamento de ambas as máquinas não se dá com vistas a eleger uma, mas, ao contrário, a detê-las: “Tornar inoperante a máquina que governa a nossa concepção do homem significará, portanto, não buscar novas articulações – mais eficazes ou mais autênticas –, senão exhibir o vazio central, o hiato que separa – no homem – o homem e o animal, arriscar-se nesse vazio: suspensão da suspensão” (2006:167);<sup>29</sup> pois sabe-se os desdobramentos sangrentos de tais máquinas. Com elas, e através de seu funcionamento, justificou-se todo tipo de massacres, homicídios e holocaustos. A violência é inerente a elas não só em suas

<sup>27</sup> “Como todo espacio de excepción, esta zona esta zona está en verdad perfectamente vacía, y lo verdaderamente humano que debe producirse es tan sólo el lugar de una decisión incesantemente actualizada, en la que las cesuras y sus rearticulaciones están siempre de nuevo deslocalizadas y desplazadas.”

<sup>28</sup> “*Homo sapiens* no es, por lo tanto, ni una sustancia ni una especie claramente definida; es, más bien, una máquina o un artifício para producir el reconocimiento de lo humano.” Cabe, também, lembrar a ironia com que o conto de Kafka “Um relatório para uma academia” acaba por aludir a essa determinação e à teoria evolutiva: o macaco que torna-se humano ao adquirir o domínio da linguagem verbal – e ao reconhecer-se como tal.

<sup>29</sup> “Volver inoperante la máquina que gobierna nuestra concepción del hombre significará, por lo tanto, ya no buscar nuevas articulaciones – más eficaces o más autênticas –, sino exhibir el vacío central, el hiato que separa – en el hombre – el hombre y el animal, arriesgarse en este vacío: suspensión de la suspensión”

consequências materiais, mas no intuito mesmo de determinar todas as formas de vida não-humanas sob o signo do “animal”. Em certo sentido, pois, o animal seria esse Outro que coloca o modo de existência humano (majoritário e normativo) em questão, que faz “aqueles que denominam-se como homens” questionarem se os discursos existentes – científicos ou filosóficos – seriam sequer adequados ou dariam conta da multiplicidade de formas de vida e de perspectivas encontradas entre os viventes que classificam como “animais” (CALARCO, 2008:5).

Para Calarco, esse antropocentrismo é irreduzível, mas há “maneiras mais ou menos dogmáticas de ser antropocêntrico, e cada uma tem consequências mais ou menos problemáticas” (2008:28).<sup>30</sup> Essa irreduzibilidade fora apontada por Nietzsche, para quem “não podemos enxergar além de nossa esquina” (2001:278), criticando a pretensão de um olhar completamente livre de uma perspectiva epistemológica antropocêntrica, sem apontar, todavia, a perspectiva humana como a única possível, ou mesmo como superior. No entanto, cabe ressaltar que essa referência à cultura ocidental de então, à perspectiva “demasiado humana” do pensamento moderno, ou mesmo do pensamento metafísico, em termos mais amplos, não pode ser universalizada para todas as culturas (principalmente as não ocidentais).<sup>31</sup> Nietzsche fala em um “grande tremor”,<sup>32</sup> que seria essa incapacidade do “homem” (ocidental) de pensar através e além dos limites do humano, e cujos valores são colapsados pela própria “imodéstia e inocência hiperbólica” (CALARCO, 2008:41). Nietzsche não acredita que se possa afastar a perspectiva humana da perspectiva antropocêntrica porque não seria possível separar corpo e pensamento, isto é, a percepção do mundo ao redor passa pelo

<sup>30</sup> “But there are more or less dogmatic ways of being anthropocentric, and each way has more or less problematic consequences” (Tradução nossa)

<sup>31</sup> Poderia aqui debruçar-me mais extensamente sobre a noção de “perspectivismo”, como a de “perspectivismo ameríndio” pensada pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, ou sobre os estudos de Carlos Castañeda acerca do pensamento/ modo de vida dos xamãs mexicanos; no entanto, não poderei seguir este caminho na presente pesquisa, ficando para um desdobramento futuro. Cabe mencionar, contudo, que Viveiros de Castro mostrou como nas culturas de diferentes povos ameríndios esse pensamento do homem e do humano tal qual se dá na cultura ocidental não existe, isto é, há um entendimento outro sobre a relação entre o humano e os viventes chamados “animais” por nossa cultura, pelo qual assume-se que existem diversas perspectivas que não podem ser classificadas e hierarquizadas a partir de uma única interpretação (nota-se como é complicado referir-se a outras culturas nos termos da “nossa”).

<sup>32</sup> “Não podemos enxergar para além de nossa esquina: é uma curiosidade desesperada querer saber que outros tipos de intelecto e de perspectiva *poderia* haver [...] O mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*. Mais uma vez nos acomete o ‘grande tremor’ [...]” (NIETZSCHE, 2001:278, grifado no original).

corpo e pelas relações que se estabelece com ele. Veremos adiante como essa concepção pode ser questionada.

Acerca de um pensamento perspectivista, Jakob von Uexküll, etologista do início do século XX, certamente teve muito a contribuir. Suas investigações, segundo Agamben, “expressam o abandono sem reservas de toda perspectiva antropocêntrica nas ciências da vida e a radical desumanização da imagem da natureza” (2006:79).<sup>33</sup> A teoria *Umwelt* (termo que significa “mundo ao redor”, ou “ambiente”, “meio”) de Uexküll, consiste em mostrar que não há um só mundo abrangendo todos os viventes hierarquicamente ordenados, senão espécies que se guiam por noções diferentes de tempo e espaço, em “uma variedade infinita de mundos perceptivos, todos igualmente perfeitos e conectados entre si, como em uma gigantesca partitura musical e, apesar disso, incomunicados e reciprocamente excludentes, em cujo centro estão pequenos seres familiares e, ao mesmo tempo, remotos” (AGAMBEN, 2006:80).<sup>34</sup>

Agamben nota a preferência de Uexküll por organismos minúsculos, como moscas, carrapatos, ouriços, amebas “porque sua unidade funcional com o ambiente parece aparentemente tão afastada da do homem e dos animais denominados superiores” (AGAMBEN, 2006:80).<sup>35</sup> Mesmo quando se fala em animais, o mais comum é pensar nos animais providos de um sistema nervoso próximos do “humano” (como o cavalo e o cachorro citados por Sartre, ou mesmo o macaco de Lineu), o que também explicaria uma certa tendência a “humanizar” certos animais. Já os corpúsculos que, muitos deles, mal podemos ver, seriam, pode-se dizer, “menores” não só em tamanho, como também hierarquicamente, de acordo com certa visão “evolutiva” antropocêntrica.

Uexküll, por sua vez, não atribui um privilégio particular ao “*Umwelt*” humano e sequer o concebe como sendo um só para todos os humanos (UEXKÜLL, 2010:66-8;109). Os *Umwelt*, ou “mundos-ambientes”, além disso, são constituídos, segundo ele, por uma série de “portadores de significado” ou

<sup>33</sup> “[...] sus investigaciones expresan el abandono sin reservas de toda perspectiva antropocéntrica en las ciencias de la vida y la radical deshumanización de la imagen de la naturaleza”

<sup>34</sup> “[...] Uexküll propone, en cambio, una infinita variedad de mundos perceptivos, todos igualmente perfectos y conectados entre sí como en una gigantesca partitura musical y, a pesar de ello, incomunicados y reciprocamente excluyentes, en cuyo centro están pequeños seres familiares y, al mismo tiempo, remotos”

<sup>35</sup> “[...] porque su unidad funcional con el ambiente parece aparentemente tan alejada de la del hombre y los animales denominados superiores”

“marcas”: elementos que teriam significados e funções diferentes para cada espécie e, portanto, não seriam os mesmos elementos para todos os seres. Toda relação com o “mundo-ambiente” é uma relação de aproximação e distanciamento que não envolve apenas a visão, mas também o tato (assim, ele fala em espaços visuais, táteis e actanciais).

Tanto Calarco quanto Agamben observam que Heidegger aproximou-se da teoria de Uexküll no esforço de pensar o ser do animal desde uma perspectiva não-antropocêntrica. No entanto, sua tese de que o homem seria “formador de mundo”, o animal “pobre de mundo” e a pedra “sem mundo” parece denunciar a problemática de tal empreendimento, apesar do aspecto radical que assume esse posicionamento por afastar-se das noções filosóficas dominantes acerca da “animalidade” (CALARCO, 2008:28).<sup>36</sup>

Deleuze & Guattari (1997) também se inspiraram na teoria *Umwelt* ao criarem os conceitos de “meio”<sup>37</sup> e de território em “Acerca do Ritornelo”, um dos capítulos de *Mil platôs*. Eles tomam a ideia de ritornelo, oriunda da música, para falar sobre processos de territorialização e desterritorialização. O ritornelo seria um agenciamento territorial; ele é territorializante, e os “muros sonoros”, compostos de músicas ou ruídos, enfim, de sons, marcariam os territórios, mas permitiriam, ao mesmo tempo, uma desterritorialização – o “ritmo”, para eles, nada tem a ver com cadência, é a diferença que pode operar uma desterritorialização do ritornelo, uma reabertura ao caos. Os ritmos fazem os meios e ao mesmo tempo os põem em conexão. Uexküll também se referia às relações entre “mundos-ambientes” e entre o vivente e os elementos de cada ambiente como relações entre elementos musicais. Nos contatos entre mundos, haveria uma “paradoxal coincidência” de uma “cegueira recíproca” (AGAMBEN, 2006:83) que faz esses mundos se conectarem e se excluïrem. Para Deleuze & Guattari, os meios guardam limiares de percepção relativos, mas não estão fechados, sendo passíveis de contaminações e mutações, pois trata-se de

<sup>36</sup> Trata-se, no caso, do curso de Heidegger dos anos de 1929 e 1930 intitulado “Conceitos fundamentais da metafísica”, que tornou-se referência no pensamento sobre a “questão do animal”. As conceitualizações de Heidegger certamente mereceriam um detalhamento maior; no entanto, não poderei me debruçar sobre elas neste trabalho, ainda que não pudesse deixar de mencioná-las.

<sup>37</sup> O termo “*milieu*”, em francês, teria mais proximidade ao de “*Umwelt*” por transitar entre as significações de “meio”, “ambiente” e “mundo ao redor”.

afrontamentos de forças, intensidades: forças do caos, forças terrestres, forças cósmicas.

No entanto, em Uexküll trata-se do mundo da *physis*, ao passo que Deleuze & Guattari passam do mundo da *physis* ao mundo do caos. O território se faz sobre o caos, ele não preexiste – o que preexiste é o caos.<sup>38</sup> Além disso, tais conceitos não dizem respeito ao “humano” ou ao “animal”, mas às relações entre viventes, que passam por intensidades, forças, alianças, contágios, afetos, de modo que as fronteiras entre humano e animal já não poderiam ser rigorosamente fixadas. Os “afetos”, nessa perspectiva, não são da ordem do “sentimento” humano, mas da capacidade de afetar e ser afetado nessas relações, da “efetuação de uma potência de matilha que subleva e faz vacilar o eu” (DELEUZE & GUATTARI, 1997:21).

Os contatos entre os meios e os processos de desterritorialização dariam margem aos devires, ou seja, intensidades que passam “entre” os termos em jogo. É por isso que, segundo eles, “mais do que distinguir espécies animais, é preciso distinguir estados diferentes” (DELEUZE & GUATTAR, 1997:25). Trata-se de limites, margens múltiplas e heterogêneas, bordas que é preciso alcançar, mas que não são nunca as mesmas, que não têm nunca as mesmas dimensões, uma vez que os movimentos de territorialização e desterritorialização não param de interferir nos meios, que por sua vez tocam-se e contaminam-se.

De acordo com Deleuze & Guattari, há três maneiras de ver os animais (1997:21): 1) como animais familiares, que “pertencem” aos humanos (os animais domésticos, “individuos”, “edipianos”); 2) como seres com características e atributos a serem estudados em vias de classificar e estruturar determinadas formas de vida (os “animais de Estado”); 3) como demoníacos, ou bandos, matilhas, atrelados a devires que impedem um esquema familiar ou classificatório, e portanto já não dizem respeito a um “próprio” – pelo contrário, não são “apropriáveis”. As distinções não se dão, pois, por espécies ou gêneros, mas por modos de relação que tensionam os limites da fronteira humano/animal: “os animais definem-se menos por noções abstratas de gênero e de espécie que pelo

---

<sup>38</sup> Conforme observou a professora Ana Kiffer no curso “Os limites do literário”, transcrito no primeiro semestre letivo de 2011 como parte do programa de Pós-graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade. A relação entre os conceitos de Deleuze & Guattari e a teoria de Jakob von Uexküll também me foram apresentadas no referido curso.

poder de serem afetados, pelas afecções de que são ‘capazes’, pelas excitações a que reagem no limite de sua potência.” (DELEUZE, 2002:33)

O devir, para Deleuze & Guattari, não seria o mesmo que tornar-se um animal, visto que é passagem entre os termos, de maneira que estes não se fixam, já não são a mesma coisa quando se está em devir. Por exemplo, se um homem entra em um devir-rato, já não é um homem, mas tampouco o rato em questão é ainda um rato, pois também entra em devir – processo que não se refere a uma subjetividade, muito menos a uma subjetividade humana. E, se subleva e faz vacilar o eu, é porque “[n]o devir não há passado, nem futuro, e sequer presente; não há história”. (DELEUZE & PARNET, 1998:39). Não se trata, todavia, nem de regressão nem de evolução, mas de “involuir”, isto é, de estar sempre *entre* elementos heterogêneos postos em jogo, no meio. É por isso que os devires estão sempre à margem ou em ruptura com as instituições. Um animal, em um devir, é sempre uma multiplicidade, não podendo ser apropriado como um ser Uno.

Do mesmo modo como a relação com o “mundo-ambiente” ou com o “meio” passaria pela relação entre o corpo e o espaço, os devires passam pelos corpos – são intensidades que os atravessam e arrastam a outras percepções. É nesse sentido que poderíamos vislumbrar a possibilidade de perspectivas não humanas e não antropocêntricas nos devires. Deleuze fala dos devires justamente como “zonas de indiscernibilidade” (quando já não se é um coisa nem outra). Ele vê, na pintura de Francis Bacon, por exemplo, a *carne* como essa zona de indiscernibilidade, de indecidibilidade entre o homem e o animal: “Não se trata de combinação de formas, mas de um fato comum: o fato comum do homem e do animal” (DELEUZE, 2007:29). Citando uma fala de Bacon em entrevista ao crítico David Sylvester, Deleuze refere-se à vianda como uma zona comum do “homem” e do “bicho”: “Sempre fui muito tocado pelas imagens de abatedouros e de vianda, e para mim elas estão estritamente ligadas a tudo o que é a Crucificação... É claro, nós somos vianda, somos carcaças em potência. Se eu vou a um açougue, sempre acho surpreendente não estar lá, no lugar do animal...” (Bacon *apud* DELEUZE, 2007:31-2).<sup>39</sup> Não se trata de um sentimentalismo para com o animal, tampouco de uma reivindicação de “direitos”, mas dessa “zona de

---

<sup>39</sup> Não pretendo dedicar-me a uma análise dos trabalhos de Bacon, mas cabe lembrar que a crucificação é um tema recorrente em sua obra, da onde a referência nesta fala.

indiscernibilidade mais profunda que toda identificação sentimental: o homem que sofre é um bicho, o bicho que sofre é um homem. É a realidade do devir” (DELEUZE, 2007:32). E então já não se trata da “minha” carne, ou do “meu” corpo. A carne, assim como tensiona e esgarça a fronteira entre humano e animal, também o faz entre o “eu” e o “outro”. No devir, nessa zona de indiscernibilidade, não há lugar para propriedades.

No corpo-vianda não há rosto, senão cabeça. O rosto, como vimos no capítulo anterior, codifica, identifica um corpo, evoca toda uma subjetividade, uma história, é uma “organização estruturada”. E não se trata, para Deleuze, de pensar o corpo como um organismo, estrutura anátomo-fisiológica, mas como um corpo “intenso, intensivo” (2007:51). Nesse âmbito, ele ressalta o movimento, em Bacon, de “escovar o rosto” para fazer surgir a cabeça, que faz parte do corpo: “As deformações pelas quais o corpo passa são também os *traços animais* da cabeça” (2007:28, grifado no original); isto é, não as formas, mas as forças que as atravessam e deformam. Nota-se, assim, a tensão que se estabelece entre o humano e o inumano, entre uma forma de vida humana (a forma-Homem, pode-se dizer) e a potência do informe (KIFFER, 2008a:242), de uma vida informe não humana; ou, antes, as inumanidades como imanentes ao “humano”. Não se trata do corpo calculado, representado, mas do corpo vivido – o que atravessa toda a experiência de Nancy em *O intruso*. Nesse intuito, recorro à ideia de “corpo extremo” que Ana Kiffer (2012) usa para falar do encontro entre regimes heterogêneos na arte contemporânea. Segundo ela,

um corpo extremo não é exclusivamente da ordem do invivível, do indizível, a ser pensado sob o prisma do trauma ou do testemunho. Um corpo extremo, como essas noções des-sentimentalizadas, e mesmo inumanas quiseram sugerir é também uma maneira de exercício tênue sobre um limite. Um limite não seria um traço rígido [...], mas esse espaço de apagamentos, de passagens, de deslocamentos: espaço possível e efêmero de uma combinação entre regimes heterogêneos. (KIFFER, 2012:23)

No caso de Nancy, o corpo extremo é pensado, de fato, a partir de uma experiência-limite, em que qualquer possibilidade de representação seria falha – a certa altura, ele diz: “a coisa excede minhas possibilidades de representação” (NANCY, 2010a:25). No entanto, o corpo extremo, tal como o define Kiffer, também não se ofereceria apenas na ordem da representação, e tampouco se restringiria ao testemunho do vivido. Se a intrusão se faz não apenas no corpo, como também na “correção moral”, o deslocamento e a reavaliação dos valores

morais que a definem como intrusão talvez permitissem que uma experiência ligada à noção de corpo extremo não passasse pela violência, mas por esse “espaço possível e efêmero de uma combinação entre regimes heterogêneos”. O corpo extremo, para Kiffer, é um operador conceitual que tem uma dupla valência: indica uma situação limite (esse é seu uso mais conhecido), mas indica também a passagem entre uma matéria e outra. A ideia de uma “deformação” (mas que não se reduz a isso) se daria nessa passagem entre matérias, nas extremidades de um material se transformando em outro, como, em Bacon, a carne transformando-se em corpo – no caso, “fazer surgir a carne” na tensão entre força e forma que desfaz o rosto, que desfaz o corpo como estrutura organizada, fechada, “pois o organismo não é a vida, ele a aprisiona” (DELEUZE, 2007:52).

Sob esse aspecto, Deleuze aponta uma relação entre Bacon e Artaud. Kiffer explica: “o rosto representaria – no interior da história da arte e da cultura ocidental latina – o ícone expressivo por excelência. Ainda: ícone mental, desprovido, portanto, de corpo” (2003:203). Por isso, não se trataria tanto da cabeça como o ícone, tal como aponta Agamben (cf. p. 34), mas do rosto. Ou, ainda, em vez da composição corpo-cabeça em Deleuze, o corpo-face, em Artaud: “Para Artaud, trata-se de um combate para devolver o rosto ao corpo. Para encontrar a sua face” (KIFFER, 2003:203). Face, para Artaud, não seria o mesmo que rosto, mas algo a que se deve dar corpo “no interior desse campo de morte que é o rosto”, o que o leva afirmar: “o rosto humano ainda não encontrou a sua face” (KIFFER, 2008:202).<sup>40</sup> Trata-se, para Artaud, como para Deleuze, de liberar a vida da forma-Homem em que foi aprisionada (GROSSMAN, 2010:56), do corpo “morto” fixado em uma forma cercada de normas: “Conhecemos o programa de Deleuze: dissolução do eu em prol de uma subjetividade não pessoal, não identitária, em prol do que ele chama ‘potências impessoais’ e que incluem, não é preciso dizer, isso que excede o homem. Não a forma, mas a força, o acontecimento” (GROSSMAN, 2010:55).<sup>41</sup>

<sup>40</sup> É nesse sentido, também, que Artaud se lança a experiências entre outras culturas em busca de “posições de enunciação diferentes daquelas da subjetividade ocidental” (GROSSMAN, 2010:50). A esse respeito, ver, por exemplo, *O Teatro e seu Duplo* (São Paulo: Martins Fontes, 2006).

<sup>41</sup> “On connaît le programme de Deleuze: dissolution du moi au profit d’une subjectivité non personnelle, non identitaire, au profit de ce qu’il nomme les “pouissances impersonnelles” et qui incluent, il va sans dire, ce qui outrepassé l’homme. Non pas la forme, mais la force, l’événement.” (Tradução nossa)

Isto, para Deleuze, não estaria separado de uma ética (trata-se, justamente, de uma ética) que já não diria respeito à moral que define os valores do humano ou do humanismo. Ao comentar o pensamento de Espinosa, ele nota que a Ética se apresenta como “uma tipologia dos modos de existência imanentes”, enquanto a Moral “relaciona sempre a existência a valores transcendentos” (2002:29). A Ética, pois, diz respeito a relações outras com o “mundo-ambiente”, com o “meio”, a outros modos de vida:<sup>42</sup> “A consideração dos gêneros e das espécies implica ainda uma ‘moral’; enquanto a *Ética* é uma *etologia* que, para os homens e para os animais, considera em cada caso somente o poder de ser afetado” (DELEUZE, 2002:33). É nesse sentido que Deleuze refere-se aos viventes (ainda que use o termo “indivíduo”, mas já não se trata, aqui, exclusivamente do “humano”) como “graus de potência”, isto é, “potência para agir” ou “potência para padecer”, que variariam de acordo com as afecções que os atravessam.

A dimensão ética da “questão do animal” atravessa a discussão de Derrida em *O animal que logo sou: (a seguir)*. Cabe apontar que, em francês, o presente do indicativo do verbo ser (“*être*”), conjugado na primeira pessoa do singular, “*suis*”, tem exatamente a mesma grafia e a mesma pronúncia do verbo seguir (“*suivre*”), de modo que deve-se ler esta frase do título como “O animal que logo sou/sigo”. Essa ambiguidade revela o descompasso, o contratempo em que o “sujeito da enunciação”, digamos, entra em relação a si,<sup>43</sup> ou a que é levado, ao encarar o rosto do Outro.<sup>44</sup> O rosto, então, não é o mesmo que aquele em Deleuze: trata-se do *olhar* do outro, desse outro que encara o sujeito e põe em questão seu modo de existência. No caso, Derrida é surpreendido por um gato (com o qual convive, porém a que não se refere como “seu”) olhando-o nu, como se o observasse. É a partir desse “ver-se visto nu sob um olhar cujo fundo resta sem fundo”, olhar “ininterpretável” e “ilegível”, que a questão se coloca para ele:

<sup>42</sup> Trataremos melhor da noção de “modo de vida” no capítulo 5.

<sup>43</sup> A certa altura de *O intruso*, Nancy questiona: “Quem, ‘eu’?, esta é precisamente a pergunta, a velha pergunta: qual é esse sujeito da enunciação, sempre alheio ao sujeito de seu enunciado, em relação ao qual é forçosamente o intruso, e, entretanto, forçosamente o motor, a embreagem ou o coração?” (“Qui, ‘je’?, c’est précisément la question, la vieille question: quel est ce sujet de l’énonciation, toujours étranger au sujet de son énoncé, dont il est forcément l’intrus et pourtant forcément le moteur, l’embrayeur ou le cœur” (2010a:13).

<sup>44</sup> Aqui, Derrida estabelece um diálogo com Emmanuel Levinas, como também aponta Calarco. Ambos fazem a ressalva de que o rosto do Outro, para Levinas, seria um rosto humano (DERRIDA, 2011:30), enquanto que, para eles, trata-se de pensar no Outro que põe um modo de existência (humano) em questão também como “o animal”.

Que me dá a ver esse olhar sem fundo? Como todo olhar sem fundo, como os olhos do outro, esse olhar dito “animal” me dá a ver o limite abissal do humano: o inumano ou o a-humano, os fins do homem, ou seja, a passagem das fronteiras a partir da qual o homem ousa se anunciar a si mesmo, chamando-se assim pelo nome que ele acredita se dar. (DERRIDA, 2011:31)<sup>45</sup>

Para Derrida, é preciso, antes de tudo, desnaturalizar os termos “homem” e “animal”, mostrando que são conceitos forjados para marcar a separação entre “aqueles que se chamam de homens e o que os ditos homens, aqueles que se nomeiam homens, chamam o animal” (2011:59). Esse olhar do outro, do “animal”, obriga-o a abandonar a concepção “humana” de animal e a pôr seu entendimento em suspenso. Já não se trata, no caso, de delimitar o gênero ou a espécie daquele que o olha: “É verdade que eu o identifico como um gato ou uma gata. Porém, antes mesmo dessa identificação, ele vem a mim como *este* vivente insubstituível” (DERRIDA, 2011:26, grifado no original), que, tampouco, pode ser apreendido em uma unidade.

Derrida recusa a tese de um “continuismo biologista” entre “os que se denominam homens e o que estes chamam animais”: seria ingênuo e simplista, segundo ele, não crer nas discontinuidades e heterogeneidades, numa ruptura e mesmo em um abismo entre os termos. Heidegger também falava em uma “diferença abissal” (CALARCO, 2008:22), marcando que a estrutura relacional e afetiva com o mundo não era a mesma para o animal e para o humano. No entanto, essa diferença, para Heidegger, acaba servindo para dar às relações humanas (ou antes, ao *Dasein*) um estatuto “superior” às do animal, o que consistiria, ainda, em um esforço de certo modo humanista (CALARCO, 2008: 24-5). Para Derrida, por outro lado, trata-se de desfazer a ideia de que o limite seria uma linha una e indivisível, senão uma “fronteira múltipla e redobrada”, margens heterogêneas entre relações que “não são jamais totalmente objetiváveis”. Trata-se, também, de contestar a ideia de que, “para além da borda *pretensamente* humana”, pode-se reduzir uma heterogeneidade de viventes ao termo “animal”, o que concerne a “uma outra lógica do limite”, uma “*limitrofia*”, como ele chama: “Não apenas porque se tratará do que nasce e cresce no limite,

---

<sup>45</sup> Nesse trecho, Derrida faz menção a dois Colóquios de Cerisy anteriores acerca de seu trabalho, intitulados, precisamente, “Os fins do homem” e “A passagem das fronteiras”. *O animal que logo sou* é sua fala de abertura em um terceiro colóquio dedicado a ele, “O animal autobiográfico”. Derrida aponta para uma certa ordenação curiosa entre os três, evidente na sequência dos títulos.

ao redor do limite, mantendo-se pelo limite, mas do que alimenta o limite, gera-o, cria-o e o complica” (DERRIDA, 2011:57).

A linguagem, em Derrida, mostra-se uma questão central, como ele faz questão de marcar: “É uma palavra, o animal, é uma denominação que os homens instituíram, um nome que eles se deram o direito e a autoridade de dar a outro vivente” (2011:48). Ele cria, portanto, outro termo em lugar de “animal”: “*animot*”, que, em francês, soa como o plural de “animal”, “*animaux*”. Desse modo, ao referir-se a “*animot*”, Derrida pretende marcar três aspectos que estão entrelaçados: 1) a resistência a homogeneizar uma multiplicidade de viventes que “não se deixa[m] reunir em uma figura única da animalidade simplesmente oposta à humanidade” (2011:87); 2) a problematização da “experiência referencial da coisa *como tal*”, e a conseqüente separação entre o homem e o animal pela “linguagem nominal da palavra” (2011:88); 3) a necessidade de “aceder a um pensamento [...] que pense de outra maneira a ausência do nome ou da palavra, e de outra maneira que uma privação” (2011:89).

Essa autoridade que o homem se atribuiu teria sido (auto)concedida na cultura ocidental há muito tempo: já no mito da Criação, de acordo com o *Gênese* (livro, lembre-se, comum às religiões judaico-cristãs), Deus cria o homem e lhe dá o poder de *assujeitar* (Derrida sublinha) os animais ou de colocá-los sob sua autoridade; assim, o homem teria sido criado para assujeitar, dominar, domar, adestrar, domesticar os animais criados antes dele, os demais viventes (DERRIDA, 2011:37). O ato de nomear seria, pois, imprescindível a essa dominação, como se fosse uma “segunda criação”, fazendo surgir aquilo que se nomeia.

Cabe mencionar, de passagem, que Lineu, na criação da taxonomia *Homo Sapiens*, ainda que tenha se dedicado a uma investigação “naturalista”, não deixou de apontar o homem como o animal predileto de Deus, ou, mais precisamente, o animal que Deus “quis adotar como seu predileto” (Lineu *apud* AGAMBEN, 2006:54). Como vimos em Agamben, e Derrida não deixa de ressaltar, a identificação, o reconhecimento do homem como tal por si mesmo se dá a partir da identificação desse outro que se denominou “o animal”, “com vistas a ser o que eles dizem ser, homens, capazes de responder e respondendo em nome de homens” (DERRIDA, 2011:62). 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, consistiria precisamente numa falha de propriedade” (DERRIDA, 2011:83), consistiria, portanto, no vazio de uma falta a partir do qual ele reivindica sua propriedade e sua superioridade, privando de resposta, de poder responder ou do *poder* de responder esse outro que ele denomina “o animal e/ou os animais”. Tal aspecto seria, adverte Derrida, um traço comum no discurso sobre o animal, “notadamente no discurso filosófico ocidental” (2011:83); e, ainda, “falar tranquilamente do Animal no singular genérico” mostra-se uma concordância entre o discurso filosófico e o senso comum (2011:76-77).

Esse assujeitamento do animal, é preciso lembrar, teve “proporções *sem precedentes*”, não só ao longo de toda a história do “homem”, mas, segundo Derrida, especialmente nos últimos dois séculos, aproximadamente, quando o animal torna-se objeto 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” (2011:51, grifado no original). Época que coincide com o limiar do conhecimento moderno e do surgimento do “homem” como sujeito e objeto do saber, tal qual apontado por Foucault. Estaríamos, desse modo, em uma transformação também “sem precedentes” na relação com o que chamamos “o animal e/ou os animais”: para Derrida, não se pode mais negar seriamente a negação da violência às quais o homem sujeitou os animais, especialmente nesses últimos dois séculos (2011:52). E, pode-se acrescentar, não só os animais, como também todos os viventes que não se adequaram à concepção normativa de “humano”, que estariam “à margem” do humano, muitos dos quais vistos como “animais” em uma concepção que confere valor superior ao homem e segue justificando inúmeras atrocidades. Afinal, “[d]ever-se-ia aceitar dizer que todo assassinato, toda transgressão do ‘Não matarás’, só pode visar ao ‘homem’, e que em suma só há crimes ‘contra a humanidade’?” (DERRIDA, 2011:88).

É nesse sentido que Derrida fala em compaixão, e em levar a sério a compaixão. Não se trata de reivindicar os direitos dos animais,<sup>46</sup> ou de uma

---

<sup>46</sup> Não pretendo entrar na discussão dos direitos dos animais, mas pode-se apontar pelo menos dois problemas nesse discurso: primeiro, para ganhar voz nas esferas políticas e legislativas, o discurso

“identificação sentimental” com o animal; não se trata tampouco de tornar-se responsável *pele* animal que sofre, ou que nos olha, mas *diante de*. Afecção como potência para agir, e não como potência para padecer: “O animal nos olha, e estamos nus diante dele. E pensar começa talvez aí” (DERRIDA, 2011:49). Trata-se, para Derrida, de uma política “que é preciso referir a essa experiência da compaixão” (2011:53). É a compaixão do pintor quando olha as carcaças no açougue, esta “piedade para com a vianda” (DELEUZE, 2007:31), o “fato comum” do homem e do bicho. Derrida resgata a pergunta que o filósofo Jeremy Bentham fez há dois séculos: “Eles podem sofrer?”, pergunta que permite deslocar a questão do animal/ dos animais, ou da relação humano/ animal, uma vez que não se trataria mais de delimitar um “poder”, uma capacidade ou um atributo (poder falar, poder racionalizar, poder pensar) que qualificaria o humano e o diferenciaria do animal, mas de um poder *não* poder, “uma possibilidade sem poder, [...] a possibilidade de compartilhar a possibilidade desse não poder, a possibilidade dessa impossibilidade” (DERRIDA, 2011:55). De onde o inegável da questão, para Derrida: ninguém pode negar o sofrimento, e nem a negação desse sofrimento – vulnerabilidade da vianda como a carne que “conservou todos os sofrimentos” (DELEUZE, 2007:31).

Nota-se como a “outra lógica do limite”, bem como a ideia de corpo extremo como o que permite essa passagem entre heterogeneidades atravessam, sob certos aspectos e de maneiras diferentes, os pensamentos de Deleuze, Derrida e Nancy. Porém, como aponta Ana Kiffer, “sabemos, e sob esse aspecto o livro de Nancy é paradigmático e irreduzível, que um encontro ou passagem entre heterogêneos é algo mais radical, mais intrusivo, do que a euforia do híbrido ou a nostalgia do puro poderia expressar” (2012:24). Caberia pensar de que maneiras é possível criar esses corpos, essas passagens, suscitar acontecimentos que transtornem a lógica do “eu” e do próprio. Afinal, nas palavras de Deleuze,

---

dos direitos dos animais se alinha ao discurso identitário de minorias, ou antes usa estratégias de políticas identitárias, o que faz, no entanto, com que ele se isole e seja visto como “mais uma causa” (menor), uma vez que precisa se embasar em conceitos estabelecidos de animalidade e em (supostos e pretensos) interesses dos animais, ao invés de ressaltar o quanto estão interligadas as questões identitárias das minorias (raça, gênero, classe); outra dificuldade desse discurso diz respeito ao antropocentrismo tácito inerente às instituições políticas e legais, que faz com que os direitos dos animais acabem reproduzindo os preceitos que as sustentam – ou seja, a animalidade e os interesses dos animais são determinados de acordo com uma norma, uma lógica e ideais antropocêntricos (CALARCO, 2008:7-8). Ademais, mesmo os animais incluídos nos “direitos” são aqueles que, sob o crivo antropocêntrico, apresentam primordialmente traços próximos daqueles entendidos como “humanos” (consciência, sensibilidade etc.).

[o] problema não é ser isto ou aquilo no homem, mas antes o de um devir inumano, de um devir universal animal; não tomar-se por um animal, mas desfazer a organização humana do corpo, atravessar tal ou qual zona de intensidade do corpo, cada um descobrindo suas próprias zonas, e os grupos, as populações, as espécies que o habitam. (2010:21)

Permitir, também, que as microfissuras abertas nos corpos possam recriar certos territórios, possibilitando novos modos de existência e convivência nos âmbitos individual e coletivo. Talvez o Outro a que se referia Foucault, duplo exterior e indispensável ao pensamento, tenha assomado sobre “o homem”, multiplicado-se e feito-o, finalmente, questionar as bases mesmas do pensamento que o determina como “homem”. O outro como completamente outro, como alteridade absoluta, ou (e, talvez, também) como esse que não pode ser delimitado como estando dentro ou fora, interior ou exterior, mas cuja proximidade pode tornar-se, de todo modo, “insuportável” (DERRIDA, 2011:30). O outro como múltiplo, mas uma multiplicidade que, ao mesmo tempo em que arrasta o “Eu” (já não mais “Eu”) para “fora”, “é a continuação de uma outra multiplicidade que o trabalha e o distende a partir de dentro” (DELEUZE & GUATTARI, 1997:33). De modo que tornam-se inúteis questões como: “Para onde você vai? De onde você vem? Aonde quer chegar?” (DELEUZE & GUATTARI, 1995:37). Antes, seria preciso perguntar-se “Quem, eu?” – pergunta que não decorre de uma reflexão abstrata, senão de um movimento que se dá no corpo; em Nancy, de uma fissura que se abre no corpo mesmo; em Derrida, de um olhar-se para si, estando nu, pelos olhos de um “animal” (espécie de espelho que distorce, que devolve a “mim” um estranho de/a “mim mesmo”), e diante do qual ele sente vergonha por estar desnudo, e sente vergonha por essa vergonha, pelo pudor “humano” do saber-se pudico.<sup>47</sup> Despir-se dos “próprios”, “operação de desarmamento que consiste em *se* colocar de maneira simples, nua, frontal, tão diretamente quanto possível” (DERRIDA, 2011:48, grifado no original); desfazer-se da forma “humana”, desnudar-se para descobrir as espécies que nos habitam: exigência ou aspecto comum que se percebe no limiar do pensamento “contemporâneo”, como uma condição para começar a pensar.

---

<sup>47</sup> Questão que veremos melhor no capítulo seguinte.