

“PENSAR COMEÇA TALVEZ AÍ”: DERRIDA E A QUESTÃO ANIMAL

“THINKING PERHAPS BEGINS THERE”: DERRIDA AND THE QUESTION OF THE ANIMAL

Guilherme Cadaval ¹

Resumo: O presente trabalho busca pensar a questão acerca do animal no pensamento do filósofo franco-argelino Jacques Derrida. Partindo do pressuposto de que a tese do logocentrismo é, como afirma Derrida, antes de tudo uma tese sobre o animal, procuramos demonstrar de que maneira a desconstrução do privilégio concedido ao logos ao longo da história da filosofia no ocidente implica, como um aspecto estrutural necessário, uma certa indagação acerca do animal, como aquele vivente sempre enxergado desde a sua falta de logos. As implicações ético-políticas de uma tal indagação ficam evidentes quando pensamos a “estrutura sacrificial” que essa falta que constitui o animal representa: estar fora do logos significa, ao menos, ser um vivente reduzido à corporalidade, sendo esta entendida tão somente como disponibilidade para o exercício de um poder por parte daquele que, possuidor do logos, ascende à categoria de soberano. Tal concepção de soberania é um traço distintivo do que se chamou, ao longo de mais de dois milênios, filosofia. Por filosofia se entende, então, um certo gesto soberano de exclusão e rebaixamento do outro, seja este outro o animal, seja ele a escritura. Tal qual o animal, também a escritura é enxergada desde a sua falta de logos, desde a sua distância com relação à origem do sentido. Animal e escritura se aproximam ou se assemelham, então, aos olhos da filosofia, como a perpétua ameaça de um fora sobre o qual não é totalmente possível exercer sem perda a soberania, o que leva à sugestão de que pensar começa talvez aí.

Palavras-chave: Derrida; Animal; Logocentrismo; Linguagem.

Abstract: The present work seeks to think about the question regarding the animal in the thinking of the Franco-Algerian philosopher Jacques Derrida. Assuming that the thesis of logocentrism is, as Derrida claims, above all a thesis about the animal, we try to demonstrate how the deconstruction of the privilege granted to logos throughout the history of philosophy in the West implies, as a necessary structural aspect, a certain inquiry about the animal, as that living being always seen since its lack of logos. The ethical-political implications of such a question become evident when we think of the “sacrificial structure” that this lack that constitutes the animal represents: being outside the logos means, at least, being a living being reduced to corporeality, which is understood only as availability

¹ Doutor em Filosofia pelo IFCS-UFRJ. Atualmente realiza pesquisa de pós-doutoramento na UERJ. Este estudo foi financiado pela FAPERJ – Fundação Carlos Chagas de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, Processo SEI 260003/019662/2022. E-mail: guilherme.bo@gmail.com

for the exercise of power by the one who, possessing the logos, ascends to the category of sovereign. This conception of sovereignty is a distinctive feature of what has been called, for more than two millennia, philosophy. By philosophy we understand, then, a certain sovereign gesture of exclusion and demotion of the other, whether this other is the animal or writing. Just like the animal, writing is also seen from its lack of logos, from its distance in relation to the origin of meaning. Animal and writing come together or resemble each other, then, in the eyes of philosophy, as the perpetual threat of an outside over which it is not entirely possible to exercise sovereignty without loss, which leads to the suggestion that thinking perhaps begins there.

Keywords: Derrida; Animal; Logocentrism; Language.

Dentre as muitas questões que saltam aos olhos na leitura de Gramatologia, livro inaugural do pensamento de Jacques Derrida, a questão acerca do animal, dos animais, provavelmente não é uma delas. Embora o animal esteja lá presente, mesmo em diversas passagens, ele não é, a princípio, o que se poderia chamar um tema central desta obra.

Mas, duas falas proferida pelo filósofo franco-magrebino trinta anos mais tarde, num colóquio em Cerisy La Salle, cujo mote era "O animal autobiográfico", nos autorizariam a pensar que este possivelmente não seja o caso. Talvez a Gramatologia tenha, afinal, ao menos como um pano de fundo, a questão do animal: "O logocentrismo é antes de mais nada uma tese sobre o animal, sobre o animal privado de logos, privado do poder-ter o logos" (DERRIDA, 2002, p. 54). E, um pouco mais a frente: "desde que em verdade escrevo [...] [a] questão do vivente e do vivente animal [...] terá sido para mim a grande questão, a mais decisiva" (DERRIDA, 2002, p. 65).

Sem dúvida nenhuma, duas afirmações marcantes, ousadas, intrigantes, mesmo inquietantes. Será realmente possível pensar que o animal esteve, desde o início, "desde que escrevo", no centro das preocupações de Derrida? O logocentrismo é, de fato, em seu princípio, uma tese sobre o animal? No limite, tão clássico quanto a própria origem da Filosofia, entre o humano e o animal, como entre o poder e a privação, residirá a questão "mais decisiva"?

Evidentemente, o problema do logos, e do logocentrismo, remete mais imediatamente ao projeto gramatológico. Ele concentra, num certo sentido, toda a leitura que Derrida faz da história da filosofia no ocidente. Logos, palavra polissêmica que testemunha o surgimento do que então se chamou com o nome de filosofia, e que traduz-se por linguagem, palavra, pensamento, discurso, razão. Logos diz, não há dúvida, o próprio do homem. Reúne em torno

de si todos os significantes que concorrem para dar a este animal entre animais uma posição de destaque, uma superioridade hierárquica que jamais poderia ser verdadeiramente questionada ou desbancada, que não é nunca ameaçada pelas artimanhas secretas de nenhuma espécie concorrente, a não ser que o homem mesmo, num descuido, subitamente se veja nu, se veja visto nu por um sem número de espécies às quais falta, precisamente, o senso da nudez.

Logos diz, com efeito, o próprio do homem naquilo que o distingue em geral dos demais viventes, naquilo que, para ele, aparece imediatamente como um poder, pois indica a presença a si de um animal autobiográfico, o único dentre os viventes a ser capaz de responder por si próprio, capaz de dizer "eu" nisso se dando uma identidade e um lugar; o resultado da tarefa paradoxal que a natureza colocou para si com relação ao homem, a de criar um animal capaz de fazer promessas, capaz de responder por si como porvir.²

Esse centramento no logos – portanto, na razão, no pensamento, na linguagem e consequentemente na voz, como representante primeira da proximidade a si do pensamento – é o que autoriza, para a Gramatologia, o rebaixamento da escritura como exterioridade sensível, sua condenação como significante do significante, cópia da cópia. Tal como o animal, a escritura não responde por si, ela é incapaz de resposta, uma vez que avança na ausência daquele que a investiu de sentido, podendo, por vezes, até mesmo ser levada a dizer o que nunca se intencionou que ela dissesse, o que nunca ali teria sido cristalizado como intenção de sentido.

O que interessa ter em conta é que essa condenação da escritura – que, para Derrida, é uma espécie de unanimidade na história da filosofia, de Platão a Hegel – ela parece andar lado a lado com a condenação do animal. Se a história da filosofia é, lida sob uma certa perspectiva, a história de uma fala plena, viva e presente a si, embora sempre precisando se imunizar contra a ameaça do suplemento perigoso da escritura a qual falta o logos, ela é

² Cf. NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2009, p. 43. Trata-se do primeiro parágrafo da segunda dissertação da Genealogia, onde Nietzsche está indagando precisamente acerca da origem, ou da formação da responsabilidade em geral. Em jogo aí encontram-se duas "faculdades opostas": a memória, naturalmente, e o esquecimento. De fato, a memória atua contra o esquecimento, suspendendo a atuação dessa força quase irresistível, a fim de abrir caminho, em "determinados casos", para a possibilidade da promessa. Em tudo o mais, no entanto – e especialmente no que diz respeito às funções corporais: o "multiforme processo de nossa nutrição corporal", o "barulho e a luta do nosso submundo de órgãos serviais a cooperar e divergir", em suma, "o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido" – a força contrária da memória não atua, permanece muda. O silêncio parece incidir justamente sobre aquilo que nos faria, *aos nossos olhos*, aparecer como animais entre animais, essa existência corporal, "biológica" ou "fisiológica", entregue a um trabalho mais ou menos mecânico, cego. A responsabilidade – o poder de resposta – parece ter lugar justamente a partir do silenciamento daquilo que em nós, de qualquer maneira, nunca responderia propriamente. Mas Nietzsche afirma que, sem a atuação do esquecimento, não haveria "presente". Quer dizer, por outras palavras, não haveria, por exemplo, o lugar, o espaço, o instante no qual um sujeito qualquer pudesse dizer "Eu", com isso como que apropriando-se de si. A existência da resposta, portanto, da autêntica, humana resposta, pressupõe, como sua condição de possibilidade, uma espécie de ausência abissal de resposta, um silêncio animalesco. Mas é sempre bom se precaver contra a "ilusão acústica de que onde nada se ouve *nada existe*...". Cf. NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1995, p. 53 (grifos do autor).

também, de outro lado, a história do humano, deste que pode chamar a si mesmo “homem”, buscando se imunizar contra aquele – ou melhor, aqueles, sempre no plural – a quem ele chama “animais”. Como diz Derrida:

Todos os filósofos que interrogaremos (de Aristóteles a Lacan, passando por Descartes, Kant, Heidegger, Levinas), todos, dizem a mesma coisa: o animal é privado de linguagem. Ou, mais precisamente, de resposta, de uma resposta a distinguir precisa e rigorosamente da reação: do direito e do poder de “responder”. E, pois, de tantas outras coisas que seriam o próprio do homem. (DERRIDA, 2002, p. 62)

Contudo, o que Derrida busca demonstrar, é que este gesto de expulsão, de exclusão, de imunização, de afastamento para fora da interioridade do logos, este gesto é fundamental, original, estrutural no que diz respeito ao que seja “homem”:

O homem só *se denomina* homem ao desenhar limites excluindo o seu outro do jogo da suplementariedade: a pureza da natureza, da animalidade, da primitividade, da infância, da loucura, da divindade. O aproximar-se destes limites é simultaneamente temido, como ameaça de morte, e desejado, como acesso à vida sem *différance*. A história do homem *denominando-se* homem é a articulação de *todos* estes limites entre si. Todos os conceitos que determinam uma não-suplementariedade (natureza, animalidade, primitividade, loucura, divindade, etc.) carecem, é evidente, de qualquer valor de verdade. Pertencem – assim como, por sinal, a própria ideia de verdade – a uma época da suplementariedade. Só tem sentido dentro de uma clausura do jogo. (DERRIDA, 2006, p. 298; grifos do autor)

Este animal possuidor de logos, de razão e de linguagem, do poder de responder, e, portanto, de nomear a si mesmo, o poder de dizer “eu” e dar a si próprio um nome – ele só pode realmente nomear-se “homem”, na medida em que já terá excluído dessa interioridade tornada plena um outro, que é, como que simultaneamente, enxergado desde a sua privação daquilo mesmo que, como se em troca, define o ser-homem. Tudo se passa como se a possibilidade de o homem falar, este seu poder absolutamente determinante de dispor das coisas na sua ausência, simbolizando-as e delas se apropriando para além de qualquer existência num aqui e agora, residisse também em que este que ele chama animal fosse privado de fala, de linguagem. O nome do homem como possuidor do logos pressupõe o nome do animal como vivente identificado pela sua privação de logos. Esta privação é o que legitima, aos olhos do homem, a nomeação de uma multiplicidade irreduzível de viventes sob um único nome genérico: animal, como todo aquele cuja resposta possível é simplesmente indistinguível, não pode ser verdadeiramente separada da mera reação.³

³ É interessante, aqui, remeter ao livro de Vinciane Despret, *O que diriam os animais?* Cito um trecho do texto “As cabras concordam com as estatísticas?”: “Por um lado, ao reduzir a maneira como o animal leva em conta a presença do observador a uma ‘reação’, os autores reforçam a concepção de um animal passivo, totalmente determinado por causas que estão além

O logocentrismo seria, antes de mais nada, uma tese sobre o animal, na medida em que este centramento no logos necessita, para distinguir-se, para distinguir o homem diante da natureza, de um outro que é enxergado desde uma falta, por aquilo de que ele é privado. O centro sempre pressupõe, afinal, uma margem. Por não poder responder, por habitar, tal como a escrita, a exterioridade da razão e da linguagem, o animal é visto sem ver. Ele é nomeado sem poder responder, participa do jogo da linguagem como aquele que nunca pode falar por si, o sempre ausente, espécie de morto em vida. E é muito curiosa, então, a experiência que Derrida apresenta logo no início de *O animal que logo sou*. Pois se trata de uma experiência que diz respeito, de fato, a essa tese do logocentrismo, mas de maneira a contestar o privilégio absoluto do logos.

Trata-se da experiência de uma vergonha quando, indo ao banheiro tomar banho, sendo seguido por seu gato, se vê visto, nu, diante do animal, que, ao constatar a nudez daquele homem a sua frente, arranha a porta, como se pedindo para que o deixem ir embora. A vergonha, sempre tão humana, de se ver visto nu pelo outro, a vergonha de não poder esconder-se, não poder velar-se, dissimular-se por detrás de qualquer coisa que nos encubra – da linguagem, por exemplo.⁴ Uma tal experiência é inteiramente estranha à história da

dele e sobre as quais não tem nenhum controle. Por outro – e os dois estão relacionados –, considerando a habituação como um método destinado a diminuir a ‘reatividade’ dos animais à presença do observador, ofusca-se o fato de que os animais têm uma parte ativa – e até muito ativa – no encontro. Essa diminuição da reatividade é, de fato, apenas o efeito mais aparente de outra coisa; ela não explica nada, mas pede para ser explicada. [...] Renunciar à reatividade implica considerar que os animais levam ativamente em conta uma proposta que lhes é feita e respondem a ela, o que engaja o pesquisador de uma outra maneira. [...] Nos termos empregados por Isabelle Stengers para expressar essa diferença, o cientista ficará *obrigado* pela resposta; ele terá de responder a ela e responder por ela”. DESPRET, 2021, p. 234 e 236 (grifos da autora). Essa tese clássica da “reatividade” dos animais seria, ao que tudo indica, bastante frágil. Diante de uma pesquisa de campo, o pesquisador não poderia assumir a postura de uma parte socialmente insignificante do meio ambiente do “objeto” que investiga. Com efeito, há uma negociação aí, entre o pesquisador e o animal, que *obriga* o primeiro a uma resposta. Nesse sentido, não seria possível tomar simplesmente um animal, ou um grupo de animais – de cabras, por exemplo – como “representativos” de toda a espécie, mas como “representantes”, mais ou menos ajustados, mais ou menos interessados na relação em curso. Que a resposta do animal à mera presença do pesquisador em seu meio não venha sob a forma linguística – a única forma que consideramos legítima e adequada a uma resposta – não significa, a priori, que não haja resposta, antes, significa que o engajamento na relação, o “diálogo”, por assim dizer, é de outra natureza. Pedimos licença para citar outro trecho do livro de Despret, esse do texto “Os animais assumem compromissos?”: “Quando os animais brincam, eles fazem uso do registro pertencente a outras esferas de atividade: atacam, mordem, rolam pelo chão, deitam-se, lutam, perseguem-se, rosnam, ameaçam, fogem. São os mesmos gestos das relações de predação, de agressão ou de conflito, mas com outro significado. Se os mal-entendidos são raros, é porque a brincadeira só existe com base em um acordo, que não cessa de ser expresso e atualizado: ‘Agora é de brincadeira’. É esse acordo que dá sentido e existência à brincadeira”. DESPRET, 2021, p. 137.

⁴ Retemos novamente ao livro de Despret, desta vez ao texto “A mentira seria uma prova de boas maneiras?”. A autora relata um estudo conduzido em 1978 por David Premack e Guy Woodruff, “Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind?”. Diz ela: “O experimento, segundo os dois pesquisadores, foi conclusivo. Se o experimentador procura uma guloseima cujo esconderijo o chimpanzé conhece, geralmente este o ajuda se entende que o humano vai oferecê-la a ele. Mas, se o humano a guarda para si, no experimento seguinte constata-se que o animal vai mentir para ele. Isso indica, por um lado, que o chimpanzé capta o fato de um humano ter intenções e, por outro, que aquilo que o chimpanzé sabe da situação não corresponde ao que o humano sabe dela. O macaco percebe, então, que o que o humano tem em mente é diferente do que ele próprio sabe”. DESPRET, 2021, p. 170. Cabe retornar, também, às primeiras páginas de *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, de Nietzsche, no qual o surgimento do homem está envolvido justamente com a utilização do intelecto – esta faculdade que o distingue em geral dos demais viventes – para a mentira e a dissimulação. A linguagem, propriedade determinante do ser homem, aparece aí justamente como o instrumento privilegiado – não da busca pela verdade, mas da dissimulação, a última e mais potente arma para a sobrevivência de um animal que, por outro lado, resta completamente

filosofia, ao pensamento entendido sob o registro do logos. O animal, afinal, não vê. Não tem – não teria – nem o sentido da nudez, nem o sentido da visão humana, como um olhar indagador, questionador, inquiridor, mesmo julgador e censorador. Mas esta experiência de ver-se visto nu pelo animal que não responde, ela oferece uma outra perspectiva, outra possibilidade de leitura da história da filosofia, na medida em que, diz Derrida, tal história teria sido constituída por

[...] pessoas que sem dúvida viram, observaram, analisaram, refletiram o animal mas nunca se *viram vistas* pelo animal [...]; mas mesmo que se tenham visto vistas, um dia, furtivamente, pelo animal, elas absolutamente não o levaram em consideração (temática, teórica, filosófica); não puderam ou quiseram tirar nenhuma consequência sistemática do fato de que um animal pudesse, encarando-as, olhando-as, vestidas ou nuas, e, em uma palavra, sem palavras *dirigir-se a elas*; absolutamente não tomaram em consideração o fato de que o que chamam “animal” pudesse *olha-las e dirigir-se a elas lá de baixo*, com base em uma origem completamente outra. (DERRIDA, 2002, p. 32; grifos do autor)

Acontece que a ausência de uma tal experiência, ou de seu tratamento teórico, da sua “elevação” a status de questão autenticamente, legitimamente filosófica, é constitutiva da filosofia. Não se trata de mero acaso ou distração, não é um acidente que o animal não tenha sido levado em conta, mas uma necessidade de primeira ordem. Na medida em que minha identidade de homem se constitui, dentre tantos outros fatores, na exclusão do animal da esfera desse poder que me é próprio, na medida em que minha identidade atravessa o animal vazio de si para retornar a mim que sou pleno, imaginar que o animal possa, “lá de baixo, com base em uma origem completamente outra”, me olhar e dirigir-se a mim, colocando-me, sem palavras, algo que talvez sequer pudéssemos chamar propriamente uma “questão”, é completamente inconcebível, abalaria a minha própria identidade, minha relação a mim que o atravessa sem reconhece-lo, sem leva-lo em conta senão pela falta, pela privação.

Podemos pensar, tomando uma noção que Derrida utiliza em seus textos mais tardios, que a relação do humano consigo mesmo – esta presença a si que é a essência do que quer dizer logocentrismo – não é uma relação originária, pura, natural, mas *imunitária*⁵. Ser humano significa, também, imunizar-se contra o animal, contra esta possibilidade para mim inapreensível de este animal, este gato, olhar-me, nu ou vestido, e sem palavras dirigir-se a mim, sob alguma forma que eu não sou capaz de identificar, algum apelo que eu absolutamente não posso nomear, para cujo nome, se pode haver um, o poder do logos se

indefeso diante da natureza. Cf. NIETZSCHE, F. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Tradução: Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

⁵ “[...] ser sujeito é imunizar-se contra o outro (os direitos só seriam possíveis a partir da indicação dos limites de cada indivíduo)”. CRAGNOLINI, 2014, p. 144.

apresenta sempre e a cada vez insuficiente. A relação do humano consigo é imunitária, pois é também uma defesa em relação a este vivente inteiramente outro que, por outro lado, na sua ausência – que talvez não seja uma ausência de fato, mas expressa apenas o limite de meu próprio poder –, me constitui, constitui minha interioridade. Expulso o outro de mim como inferior, mas a minha superioridade só pode vir a se formar sob o gesto dessa expulsão.

Participar, assim, do que seja “ser humano”, significa estabelecer uma interioridade que irá se relacionar de uma certa maneira – de maneira imunitária – com o seu fora. Significa estabelecer a superioridade hierárquica, a soberania absoluta do corpo humano, do corpo individual, é certo, mas principalmente do corpo coletivo. Pois o gesto que exclui o animal da linguagem, da razão, da resposta, é um gesto imunitário que cria, em troca, para o homem, a sua dimensão política, social, dando-lhe o escopo de seu poder como possibilidade de dispor da vida daqueles que se encontram no exterior dessa dimensão.⁶

Derrida nos lembra, na entrevista *Posições* que, quando se trata de pensar uma oposição de valores, tal como a que vigora entre o “homem” e o “animal”, é preciso lembrar que não estamos diante da “coexistência pacífica de um *face a face*, mas [...] [de] uma hierarquia violenta. Um dos dois termos comanda (axiologicamente, logicamente, etc.), ocupa o lugar mais alto” (DERRIDA, 2001, p. 48). A relação do “dentro” com o “fora”, do homem com o animal, não está baseada em nenhuma naturalidade pacífica, mas em uma hierarquização sempre violenta. Tal hierarquia é violenta, tanto “simbólica”, quanto “realmente”. Este comando que o termo que ocupa o lugar mais alto exerce não é apenas “lógico” ou “axiológico”, quer dizer, teórico, mais ou menos abstrato. E, no caso da relação entre o homem e o animal, esta dupla situação, ao mesmo tempo real e simbólica, aparece talvez com maior evidência.

Neste ponto, podemos introduzir um termo cunhado por Derrida, que dá sequência a sua longa lista de centrismos, dialogando diretamente com o já conhecido logocentrismo. Trata-se de um termo que não recebeu um tratamento mais sistemático por parte de Derrida. Até onde sabemos, ele aparece duas vezes apenas, em uma entrevista chamada *É preciso comer bem, ou o cálculo do sujeito* e, posteriormente, em uma das conferências do colóquio de Cerisy (foram quatro no total), no qual Derrida apresentou *O animal que logo sou*, e que não tem ainda tradução para o português. Trata-se do *carnofalocentrismo*. Cito um trecho

⁶ Como coloca Preciado, acerca de sua relação com a cachorra Philomène: “Philomène e eu somos filhos do Antropoceno. Nossa relação continua marcada por laços de dominação: legalmente, eu teria direito a submetê-la, prendê-la, abandoná-la, vendê-la. Mas nós nos amamos”. PRECIADO, 2019, p. 118-119. Minha relação com o animal, especialmente o animal “doméstico”, ainda que atravessada pelo amor, pelo afeto, enquanto eu mesmo for um sujeito humano, um indivíduo detentor de direitos, sempre será da ordem de uma dominação, independente de meus sentimentos, de minha vontade.

da entrevista *É preciso comer bem*, logo antes de o carnofalocentrismo entrar em cena pela primeira vez:

Tem-se uma responsabilidade para com o vivente em geral? A resposta é sempre não, e a questão é formulada, posta de tal maneira que a resposta seja necessariamente “não” em todo o discurso canonizado ou hegemônico das metafísicas ou das religiões ocidentais, incluindo as formas mais originais que esse discurso pode assumir hoje em dia, por exemplo, em Heidegger ou em Levinas [...]. Gostaria, sobretudo, de pôr à luz [...] a estrutura *sacrificial* dos discursos aos quais estou me referindo. Não sei se “estrutura sacrificial” é a expressão mais justa. Trata-se, em todo o caso, de reconhecer um lugar aberto, na estrutura mesmo desses discursos que são também “culturas”, para uma matança não criminal: com ingestão, incorporação ou introjeção do cadáver. Operação real, mas também simbólica, quando o cadáver é “animal” [...], operação simbólica quando o cadáver é “humano”. (DERRIDA, 2018, p. 176)

O cerne do que podemos entender por “carnofalocentrismo” encontra-se na questão desta “estrutura sacrificial”. A morte do animal, sua morte real pela mão do homem, não assumiria a dimensão simbólica de um assassinato, de uma matança de fato criminal. Pois o animal, evidentemente, uma vez que é privado de logos, não participa da comunidade política, não tem uma existência social para além de sua espécie⁷. Esta é uma das consequências – ou melhor, um dos pressupostos do logocentrismo. O vivente privado de logos, privado do poder-ter o logos, aquele que não pode responder por si, habita a exterioridade da comunidade política de humanos, cujo pressuposto é sempre a capacidade de linguagem em geral – de modo que seu corpo, ou seu cadáver, aparece como coisa, como disponibilidade para o exercício da soberania propriamente humana, de dar a vida e a morte, de excluir a matança do animal do âmbito simbólico do assassinato, da matança criminal. O logocentrismo é, pois, necessariamente carnívoro, uma vez que, *desde a sua presença a si*, enxerga outros corpos como legitimamente matáveis.

Patrick Llored, professor de filosofia e pesquisador de ética animal na Universidade de Lyon, em um artigo no qual investiga as implicações éticas e políticas do carnofalocentrismo, diz o seguinte: “O sacrifício carnívoro presente no carnofalocentrismo quer portanto dizer duas coisas: matar o animal para come-lo. Matando

⁷ Quanto a essa situação os animais domésticos, especialmente o cão, ocupariam um lugar distinto: “[...] como nos recorda Donna Haraway, durante os últimos nove mil anos o *Canis lupus* e o *Homo sapiens* construíram-se mutuamente como ‘espécies companheiras’. O cão é o animal que cruza o umbral do humano não para ser comido, mas para comer com o humano. Houve um tempo em que fomos presas do *Lupus* e o transformamos, *nos transformamos*, com o predador, em predadores-companheiros. Como foi que isso aconteceu? Esse é, sem dúvida, um dos processos políticos mais extraordinários e singulares que ainda precisamos entender”. PRECIADO, 2019, p. 119 (grifos do autor).

o animal para come-lo, sacrificando-o, o homem do sexo masculino consolida permanentemente seu poder de forma fundamentalmente política” (LLORED, 2016, p. 64) ⁸.

Por isso é tão importante atentarmos às duas dimensões dessa estrutura sacrificial que Derrida menciona, a real e a simbólica. No trecho citado acima de *É preciso comer bem*, ele faz uma provocação bastante explícita a esse respeito: “a quem se faz crer que nossas culturas são carnívoras porque as proteínas animais seriam ‘insubstituíveis?’” (DERRIDA, 2018, p. 176). Ou seja, a quem se faz crer que a matança animal e o carnivorismo são ações tão somente baseadas em necessidades corporais, fisiológicas, não tendo absolutamente nenhum traço político? O cadáver do animal é, ao mesmo tempo, fonte “real” de alimento, e fonte “simbólica” do poder político, soberano, do homem sobre todos os seres vivos. Alimentar-se não é, no que diz respeito ao animal humano, nunca um ato meramente biológico, fisiológico, mas uma postura política, assumida e exercida com tal frequência que chega a quase desaparecer enquanto tal.

De fato, na citação de Gramatologia com que iniciamos este texto, tudo o que ali se opunha ao homem estava de antemão excluído da esfera política: a animalidade, a primitividade, a infância, a loucura. Poder-se-ia acrescentar aí vários outros predicados. Com efeito, “em nossos países, quem teria alguma chance de vir a ser um chefe de Estado e de aceder então ‘ao comando’ declarando-se publicamente, e portanto exemplarmente, vegetariano. O chefe deve ser comedor de carne” (LLORED, 2016, p. 179). É claro que não se trata de uma lei absoluta, mas advogar, exemplarmente, pelo vegetarianismo, defender o não-consumo de carne animal, seria uma postura conflituosa em relação ao lugar de comando, lugar mais alto do poder político, da figura do soberano. A soberania se exerce, afinal, no consumo da carne, na livre disposição da vida e da morte. O que seria de um chefe que se recusa a matar? Que toma a atitude *exemplar* de preservar a vida mesmo daqueles viventes que serviriam, estariam destinados a sustentar a vida da comunidade humana que o chefe a princípio representa.

Mas o que torna ainda mais urgente, premente, um outro pensamento acerca deste vivente não-humano seria, segundo Derrida, uma certa transformação que perpassa os dois últimos séculos. Diz ele:

⁸ Llored segue, afirmando “poder político que se exerce sobre os animais, mas também sobre as mulheres. Isso significa que é pelo sacrifício carnívoro que a dominação masculina se exerce sobre as mulheres; não há, portanto, qualquer sentido para Derrida em pensar separadamente o poder político de origem masculina, a violência carnívora que se exerce sobre os animais e a dominação masculina que se exerce sobre as mulheres por intermédio deste último”. É preciso lembrar, evidentemente, que o “carnocentrismo” é, para Derrida, sempre um “carnofalocentrismo”. A predominância do consumo de carne animal, do domínio e da matança carnívora, é inseparável da predominância do falo. Não podemos, contudo, tratar devidamente desta temática no âmbito do presente artigo.

[...] além da caça, da pesca, da domesticação, do adestramento ou da exploração tradicional da energia animal [...] [no] decurso dos dois últimos séculos, estas formas tradicionais de tratamento dos animais foram subvertidas, é demasiado evidente, pelos desenvolvimentos conjuntos de *saberes* zoológicos, etológicos, biológicos e genéticos sempre inseparáveis de *técnicas* de intervenção *no* seu objeto, de transformação do seu objeto mesmo, e do meio e do mundo de seu objeto, o vivente animal: pela criação e adestramento a uma escala demográfica sem nenhuma comparação com o passado, pela experimentação genética, pela industrialização do que se pode chamar a produção alimentar da carne animal, pela inseminação artificial maciça, pelas manipulações cada vez mais audaciosas do genoma, pela redução do animal não apenas à produção e à reprodução superestimulada (hormônios, cruzamentos genéticos, clonagem, etc.) de carne alimentícia mas a todas as outras finalidades a serviço de um certo estar e suposto bem-estar humano do homem” (DERRIDA, 2002, p. 51; grifos do autor)

Essa transformação da violência exercida sobre os animais, a escala sem precedentes da produção industrial de alimentos, as experimentações genéticas, etc., caminham lado a lado com o florescer de uma compaixão para com os animais. Derrida cita, logo em seguida, o utilitarista inglês Jeremy Bentham, que, há mais de dois séculos, em *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*, coloca a questão dos animais sob um outro enfoque. Ao invés de perguntar se os animais podem falar ou raciocinar, ele se pergunta: podem os animais sofrer? O centro da questão é deslocado, de um fascínio com relação ao poder e ao poder-ter, para um outro tipo de poder, de fato, um poder destituído de poder: “Eles podem sofrer?” consiste em se perguntar: ‘Eles podem *não* poder?’. E o que dizer desse não-poder? Da vulnerabilidade sentida a partir desse não-poder? Qual é este não-poder no âmago do poder? [...] Poder sofrer não é mais um poder, é uma possibilidade sem poder” (DERRIDA, 2002, p. 55; grifos do autor).

A questão muda de figura, uma vez que, a partir dela, já não se enxerga o outro desde aquilo que lhe falta e que nós mesmos possuímos. Enxerga-se, a partir da questão “podem os animais sofrer?”, ao menos em princípio, uma certa comunhão, como se uma contiguidade, entre este animal que chama a si mesmo homem, e aqueles a quem ele chama apenas “animal”. Mas, é claro, o logocentrismo pode sempre se reinstalar muito rapidamente, se imaginamos um centro do sofrimento, reconhecendo-o como sofrimento humano, e apenas então o estendermos aos animais. A questão permanece aí, a soberania do homem, seu poder de classificar o outro segundo aquilo que lhe concerne, segue sendo o centro produtor de hierarquias.⁹

⁹ Nesse sentido, é interessante citar um trecho do artigo de Anahí González: “Portanto, se a resposta tradicional ao vínculo entre o humano e o animal estabelece que, ontologicamente os humanos estão separados dos animais de modo taxativo e estes caem ‘essencialmente’ fora do domínio ético-político, a questão, então, é como entender a ética a partir da desconstrução do humanismo. Se o humano foi destituído, esta já não pode aparecer associada à categoria de natureza humana. Porém, a dificuldade reside em pensar o lugar dos animais na ética sem refundar uma comunidade de semelhantes, a

Será possível pensar uma ética incondicional para com os animais, que seja destituída, por outro lado, da soberania humana? Pensar, por exemplo, em “direitos dos animais”, como faz Peter Singer¹⁰, e como faz a Declaração Universal dos Direitos dos Animais, projeto apresentada à ONU em 1978,¹¹ ou seja, pensar os animais segundo essa categoria demasiado humana do “direito”, o qual pressupõe um Estado de leis, um Estado soberano constituído de sujeitos soberanos, não será ainda uma atitude antropocêntrica – por mais necessária e interessante que possa ser? As mesmas instituições que exercem sua soberania a partir da livre disposição sobre os corpos dos animais, sobre a sua vida e a sua morte, poderão, serão realmente capazes de pensar eticamente estes seres não-humanos? Como diz Patrick Llored: “O Estado é canibal ou não é Estado”.

Será possível, haverá espaço, por exemplo, para se pensar uma hospitalidade para com o animal? Uma hospitalidade que não desague em uma familiaridade¹² – como a proximidade de um animal “doméstico” – mas que busque resguardar a experiência de uma estranheza de certo modo abissal, como a do gato que, conquanto ainda possa ser chamado doméstico, divide conosco uma habitação, partilhe a comida, nos olha lá de baixo, desde uma origem totalmente outra, desde um olhar inapropriável por qualquer domesticidade. Uma hospitalidade, portanto, também ela incondicional, ou seja, que escaparia à ordem da calculabilidade, da “programaticidade”, como não pode deixar de ser a ordem do Direito.¹³ Embora, evidentemente, a categoria do Direito, a noção de lei, não deva ser descartada. Como coloca Mónica Cragolini:

A hospitalidade incondicional com o animal indica um modo de ser-com, mas, na medida em que trata o outro como recém-chegado, não permite “políticas concretas” em sintonia com a questão animal. Indica, todavia, um espaço de pensamento da outridade que “possibilita” (em sua impossibilidade) um âmbito jurídico capaz de lidar com leis condicionadas por uma hospitalidade (com o) animal. (CRAGNOLINI, 2014, p. 144)

A chegada do animal, na sua estranheza, constitui um acontecimento que desajusta, desloca a ordem vigente do direito, não porque a interrompa, mas porque a leva a se repensar,

partir de uma operação de extensão ou inclusão desde o centro até a margem. É dizer, deve-se evitar instalar uma determinada concepção do ser humano no centro da reflexão ética para logo estende-la aos animais não-humanos”. GONZÁLEZ, 2016, p. 129-130 (a tradução é minha a partir do original em espanhol).

¹⁰ Cf., SINGER, P. *Libertação Animal*. Tradução: Marly Winckler e Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

¹¹ Disponível em: <https://www.mamiraua.org.br/pdf/e9b4b78d53d8ade06367be893d9bd826.pdf> [acesso em 15/09/23]

¹² “Como observa Paco Vidarte, a familiaridade é a hospitalidade que se pratica em relação ao próprio”. CRAGNOLINI, 2014, p. 135.

¹³ Cf., acerca da questão da calculabilidade, do cálculo, e da relação entre Direito e Justiça: DERRIDA, J. *Força de lei*. Tradução: Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.

a repensar, quem sabe, uma certa erotização do poder ¹⁴ que faz o animal aparecer como coisa, como disponibilidade, tornando a relação com o animal da ordem do sacrificial.

Com efeito, no interior de uma estrutura legal humana, por mais que se busque pensar os direitos *dos* animais, talvez a relação do homem com o animal permaneça sendo, de fato, talvez sempre seja sacrificial. Justamente na medida em que a ordem do direito pressupõe sempre uma certa calculabilidade geral, ao menos a possibilidade desse cálculo, dessa conta que reduz e remete a estranheza do encontro com o outro a uma espécie de equivalência, a qual apaga, em alguma medida, o outro na sua estranha singularidade a fim de fazê-lo aparecer socialmente, como indivíduo no interior de um conjunto. Nesse sentido, é imprescindível remeter a “questão animal” à discussão proposta por Derrida em *Força de Lei*, e à heterogeneidade, o descompasso que ali se apresenta entre o Direito e a Justiça.

Isso porque o “sofrimento da desconstrução [...] é talvez a ausência de regra, de norma e de critério seguro para distinguir [...] direito e justiça. [...] Trata-se de julgar aquilo que permite julgar, aquilo que se autoriza o julgamento” (DERRIDA, 2010, p. 5). A relação com o animal, neste sentido, se apropriada simplesmente pela forma de um “direito” como um “fazer justiça” ao animal, deixa restar não indagado aquilo que, na justiça, sempre parece escapar, uma vez que não pode ser simplesmente presentificado, condicionado pela atribuição de um direito positivo, e isso ainda que uma tal tarefa possa, mesmo deva ser inescapável.

Esse “não indagado”, de fato, não seria um “ainda não indagado”. Seria, antes, uma certa impossibilidade mesma da indagação, de qualquer forma demasiado humana do indagar. Mas trata-se de uma impossibilidade tal que não interdita simplesmente o caminho que ainda é preciso fazer em direção ao animal, e sim que funciona como a própria condição de possibilidade de um certo caminhar, um certo caminhar, por assim dizer, espinhoso, no qual a nossa linguagem se espanta, se fere, abisma-se, pois que “é também a poesia...” (BATAILLE, 1993, p. 13).

Se o discurso filosófico – a linguagem dos filósofos – do que chamamos ocidente foi historicamente aquele cuja soberania sempre esteve condicionada pelo seu exercício violento sobre viventes não humanos, talvez seja de uma mudança de linguagem – de estilo – que se trate no que diz respeito à “questão animal”. Como falar do/o/ao/para animal, que não é nem

¹⁴ “Para transformar nossa relação com o planeta Terra numa relação de soberania, de dominação e de morte foi preciso iniciar um processo de ruptura, de externalização, de desafeição. Erotizar nossa relação com o poder e deserrotizar nossa relação com o planeta. Convencer-nos de que estávamos fora, de que éramos outro”. PRECIADO, 2019, p. 118. Pensa-se o poder, nesse sentido, não apenas como mando, como a capacidade de ter a minha vontade obedecida, mas como uma postura que coloca aquele que é atravessado por um poder numa certa exterioridade em relação àquele sobre quem o poder seria exercido. Erotizar nossa relação com o poder significa, pois, instalar-se na oposição entre um sujeito e um objeto, entre um agente e aquele que é agido. Daí ser tão difícil imaginar para o animal – aquele que, fora do poder, aparece como disponível para o seu exercício – qualquer tipo de agência.

uma coisa, nem um homem? Este cuja falta daquilo que reconheceríamos de bom grado como visão ainda é, no entanto, um certo ver que nos inquieta, um ver sem ver, uma espécie de visão que não podemos admitir – caso queiramos ainda sustentar o privilégio da nossa própria –, mas que tampouco podemos descartar, pois nos indaga, nos apela, nos solicita de alguma maneira que não estamos sequer seguros de poder descrever, a qual talvez não saibamos responder:

Só há uma diferença entre o absurdo das coisas vistas sem o olhar do homem e o das coisas entre as quais o animal está presente: é que o primeiro nos propõe de início a aparente redução das ciências exatas, enquanto o segundo nos abandona à tentação viscosa da poesia, pois, não sendo o animal simplesmente coisa, não é para nós fechado e impenetrável. (BATAILLE, 1993, p. 13)

Como um ouriço¹⁵, enovelado no meio da rua, e que *poderia* bem ser uma coisa, mais uma coisa entre outras coisas – por exemplo, uma pedra entre pedras, um resto de toco – que eu mesmo chutaria, ou removeria com delicadeza, sempre diante da sua indiferença, que não me inquieta com nenhuma súplica, nenhum pedido, nenhum olhar, nenhuma obrigação senão a de movê-la de meu caminho que segue para além dele e mais ou menos imperturbado. Mas um ouriço que me fura, me espeta e, ferido, preciso, junto a ele, tirar satisfação. Erotizo minha relação com o ouriço ao cobrar dele alguma sorte de resposta ou responsabilidade? Por outro lado: satisfaço-me? Suas explicações não me bastam e talvez eu diga a mim mesmo, na tentativa do apaziguamento derrotado, “afinal, é apenas um ouriço, ele não sabe o que faz”.

E, no entanto, a ferida, o corte, a mágoa permanece para além do espinho, na ausência de qualquer espinho. Ainda me pego ansiando pela resposta que já terá vindo, deste animal que me encara, que resiste mesmo à morte que eu poderia dar-lhe desde o direito soberano do meu simples ser humano. A sua não resposta já terá sido para mim sempre uma resposta que sobrevive à morte mesma, na medida em que abre o vazio de sentido que permanece sendo um certo sentido do vazio, da profundidade que me escapa, mas da qual eu mesmo já não posso escapar, ainda que a preencha com todas as palavras, com o desespero de toda a minha linguagem, de uma linguagem poética que se enovela como um ouriço espinhoso na estrada, pois “o pensamento do animal, se pensamento houver, cabe à poesia, eis aí uma tese, e é disso que a filosofia, por essência, teve de se privar. É a diferença entre um saber filosófico e um pensamento poético” (DERRIDA, 2002, p. 22).

¹⁵ Derrida trabalha com a imagem do ouriço no texto *Che cos'è la poesia?*. Cf. DERRIDA, Jacques. “Che cos'è la poesia?” Tradução de Tatiana Rios e Marcos Siscar. *Inimigo Rumor*, n. 10, p. 113-116, 2001.

A chegada do animal, na sua estranheza, nunca produz o animal em si, o “próprio animal”. Ela perturba, ao contrário, as nossas próprias referências, aquilo ao que chamamos, justamente, “próprio”. Daí a importância de se pensar a tese do logocentrismo como uma tese acerca do animal. Na medida em que indaga, coloca, problematiza, experimenta e se abisma com ou nos limites do “homem”, a desconstrução do logocentrismo – de fato, do carnofalogocentrismo – implica em demonstrar como a nossa linguagem, sob o registro do logos – ou melhor, na suposição do logos como valor máximo e arconte do caminho – contribui para interditar certas experiências possíveis de um mundo nunca simplesmente humano, um mundo cuja ausência do humano talvez não possamos verdadeiramente imaginar, se não no abandono a uma mentira poética: “O animal nos olha, e estamos nus diante dele. Pensar começa talvez aí” (DERRIDA, 2002, p. 57).

Referências

BATAILLE, G. *Teoria da religião*. Tradução: Sergio Goes de Paula & Viviane de Lamare. São Paulo: Editora Ática, 1993.

CRAGNOLINI, M. *Hospitalidade (com o) Animal*. In: “Jacques Derrida: entreatos de leitura e literatura”. Roberto Said, Luiz Fernando Ferreira Sá (Orgs.). Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2014, pp. 131-146.

DERRIDA, J. *O animal que logo sou*. Tradução: Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

_____. *Che cos'è la poesia?* Tradução de Tatiana Rios e Marcos Siscar. In: *Inimigo Rumor*, n. 10, p. 113-116, 2001.

_____. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Tradução: Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. “*É preciso comer bem*” ou o cálculo do sujeito. Tradução: Denise Dardeau e Carla Rodrigues. In: *Revista Latinoamericana do Colégio Internacional de Filosofia*, nº 3, 2018, pp. 149-185.

_____. *Gramatologia*. Tradução: Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2006.

_____. *Posições*. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

DERRIDA, J. *The animal that therefore I am*. Translation: David Wills. New York: Fordham University Press, 2008.

DESPRET, V. *O que diriam os animais*. Tradução: Letícia Mei. São Paulo: Ubu Editora, 2021.

GONZÁLEZ, A. *Una lectura deconstructiva del régimen carnofalocéntrico: hacia una ética animal de la diferencia*. In: *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*. nº 69, 2016, pp. 125-139.

LLORED, P. *O outro feminismo (a inventar) de Derrida: as implicações éticas e políticas do carnofalocentrismo*. In: *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*. Tradução: Marianna Poyares e Luíza Novaes Telles Ribeiro. v. 9, nº 2, 2016, pp. 61-76.

NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1995

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2009.

NIETZSCHE, F. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Tradução: Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

PRECIADO, P. "Amor no Antropoceno". In: *Um apartamento em Urano: crônicas da travessia*. Tradução: Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Editora Zahah, 2020.

Data de submissão: 15/09/2023

Data de aprovação: 05/01/2024

"PENSAR COMEÇA TALVEZ AÍ": DERRIDA E A QUESTÃO ANIMAL

GULHERME CADAVAL