

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA - UFJF
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO – PPCIR
MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Túlio Fernandes Brum de Toledo

**A DESCONSTRUÇÃO DE DERRIDA E A NATUREZA QUE LOGO
SOMOS**

Juiz de Fora

2021

TÚLIO FERNANDES BRUM DE TOLEDO

**A DESCONSTRUÇÃO DE DERRIDA E A NATUREZA QUE LOGO
SOMOS**

Projeto de dissertação apresentado ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião. Área de concentração: Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões

Juiz de Fora
2021

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Toledo, Túlio Fernandes Brum de.
A desconstrução de Derrida e a Natureza que logo somos / Túlio Fernandes Brum de Toledo. -- 2021.
128 f.

Orientadora: Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões
Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2021.

1. Desconstrução. 2. Antropoceno. 3. Natureza. 4. Alteridade. 5. Hospitalidade. I. Simões, Maria Cecília dos Santos Ribeiro, orient. II. Título.

TÚLIO FERNANDES BRUM DE TOLEDO

**A DESCONSTRUÇÃO DE DERRIDA E A NATUREZA QUE LOGO
SOMOS**

Projeto de dissertação apresentado ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião. Área de concentração: Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo

Aprovado em ___ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA

(Dr.)^a Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões
Universidade Federal de Juiz de Fora

(Dr.) Edson Fernando de Almeida
Universidade Federal de Juiz de Fora

(Dr.)^a Mônica Giraldo Hortegas
Fundação São José (FSJ)

AGRADECIMENTOS

À CAPES e ao CNPQ pelas bolsas concedidas, que possibilitaram a realização deste trabalho.

Ao Departamento de Ciência da Religião da UFJF, professores e funcionários, pelo apoio e respeito com que sempre fui recebido.

À professora Cecília Simões, minha orientadora, agradeço o carinho e os ensinamentos fundamentais para a realização deste trabalho, com sua prática de abertura à diversidade e às mais distintas formas de alteridades.

Aos membros da banca, que também foram meus professores e fizeram parte dessa trajetória.

Ao grupo de pesquisa RENATURA, ao professor Clodomir Andrade e aos demais amigos, que foram essenciais no aprofundamento e na reflexão perante o mundo da Natureza.

À Luana Telles, minha eterna e linda companheira.

À minha mãe e irmã por estarem sempre presentes me incentivando e apoiando e ao meu pai que agora descansa em outro plano existencial.

RESUMO

Esta dissertação se desenvolve no intuito de evidenciar a crise do Ser do *antropoceno* através de uma aproximação entre o pensamento do filósofo Jacques Derrida e outros pensadores que se permitiram um olhar diferenciado perante o mundo natural. Com sua proposta da desconstrução, Derrida traça toda uma impossibilidade de uma origem rígida para o conhecimento ao contestar os limites do pensamento centralizado causador de uma extrema ruptura entre o Ser da individualidade da *presença* e toda a potência heterogênea das incontáveis alteridades. Criticar todo condicionamento oriundo de certo *logocentrismo* é possibilitar a abertura das práticas de sentido para uma nova atuação da era geológica dos humanos e seu relacionamento com o outro, com o *animot* e com a multiplicidade de viventes. Deste modo, a desconstrução e o *rastro* da Natureza adentram também na problemática da educação e da ciência que precisariam reorientar seus próprios paradigmas metodológicos a fim de propiciar uma ressignificação dos sentidos humanos perante sua própria atuação no mundo. O estudo tem como objetivo compreender a importância de libertar o conhecimento de toda uma centralidade idealizada, condicionante e condicionadora, através de certos conceitos fundamentais como a *différance* e o *deserto* que evidenciarão a característica imanente do pensamento de pertencimento a um perpétuo fluxo de movimento sem uma origem limitada. A desconstrução aqui aparece como um mergulho profundo em busca de uma alteridade totalmente outra, uma alteridade que se mistura na interdependência da Natureza. O procedimento adotado é especificamente uma pesquisa bibliográfica de reflexão filosófica e poética, mediante uma análise das crises sociais e ambientais e uma busca de reorientação da *práxis* humana diante de sua morada Terra. A desconstrução invoca a responsabilidade de um repensar do agir humano que possibilite e garanta um *porvir* mais consciente da própria humanidade.

Palavras-chave: Desconstrução. Antropoceno. Natureza. Alteridade. Hospitalidade.

ABSTRACT

This dissertation is developed in order to highlight the crisis of the *anthropocene* Being through an approximation between the thinking of the philosopher Jacques Derrida and other thinkers who allowed themselves a different look at the natural world. With his proposal of deconstruction, Derrida traces an entire impossibility of a rigid origin of knowledge by contesting the limits of centralized thought causing an extreme rupture between the Being of the individuality of *presence* and all the heterogeneous potency of countless othernesses. To criticize any conditioning arising from a certain *logocentrism* is to enable the opening of practices of meaning to a new role in the geological age of humans and their relationship with the other, with the *animot* and with the multiplicity of living beings. In this way, the deconstruction and the trail of Nature also enter into the problematic of education and science, which would need to reorient their own methodological paradigms in order to provide a re-signification of human senses regarding their own performance in the world. This study aims to understand the importance of freeing knowledge from an idealized, conditioning and conditioning centrality, through certain fundamental concepts such as *différance* and *desert*, the immanent characteristic of the thought of belonging to a perpetual flow of movement without a limited origin. Deconstruction here appears as a deep dive in search of a totally different otherness, an otherness that blends into the interdependence of Nature. The adopted procedure is specifically a bibliographical research of philosophical and poetic reflection, through an analysis of the social and environmental crises and a search for reorientation of the human *praxis* in face of its Earth dwelling. Deconstruction invokes the responsibility of rethinking human action that enables and guarantees a more conscious future for humanity itself.

Keywords: Deconstruction. Anthropocene. Nature. Otherness. Hospitality.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	07
1 A DESCONSTRUÇÃO	
1.1 Jacques Derrida	12
1.2 O jogo da escritura	24
1.3 Movimento perpétuo da différence	37
2 DESCENTRALIZAÇÃO DO PENSAMENTO	
2.1 Natureza domesticada	46
2.2 Multinaturalismo decolonial	57
2.3 Depistemologia na ciência	69
3 ALTERIDADE ABSOLUTA	
3.1 Caminhando com a Natureza	82
3.2 O rastro natural	93
3.3 Hospitalidade incondicional	107
CONSIDERAÇÕES FINAIS	118
REFERÊNCIAS	121

INTRODUÇÃO

Minha jornada pela desconstrução, a princípio, não possuía roteiro determinado, fundamentação conceitual e nem estruturação científica, era apenas um incômodo presente em minha identidade. Outros talvez chamassem de angústia, náusea, mas, para mim, ela se manifestava como um suspiro fluido que cada vez mais me atraía para seu rastro natural de perpétuo movimento. A desconstrução ainda não tinha nome definido, mas já estava presente como uma fagulha sempre aberta em minha estrutura individualizada.

A desconstrução, ainda como uma leve brisa, me impulsionava a partir em busca de conhecimento e dos limites do mesmo, o que motivaria meu ingresso na UFJF (Universidade Federal de Juiz de Fora), na Ciência da Religião, onde os traços da metodologia sistemática começariam a ser apreendidos. A Ciência da Religião, enquanto produtora de conhecimento democrático, possui as religiões e as espiritualidades diversas como objeto de pesquisa, assim como o respeito pela diversidade e pelo diálogo na construção do saber. Sabe-se que o sentimento religioso ou espiritual perpassa todas as camadas existenciais do indivíduo e tem a capacidade de estruturar e influenciar práticas de sentido nos mais diversificados âmbitos, como político, educacional, social, cultural, portanto, esta ciência – assim como todo o campo científico - está imersa nos mais distintos e dinâmicos jogos das relações do Ser e possui a inerente responsabilidade como orientadora da *práxis* humana de estar sempre se reorientando e respondendo às demandas temporais da humanidade.

Assim, a Ciência da Religião se apresentava como um convite para um belo jogo de abertura ao *outro*, como uma busca pela plena hospitalidade com uma heterogênea alteridade que, no início, assumia apenas a forma do rosto do outro, como o *viságe* de Lévinas, limitando o movimento da dissolução da identidade direcionado apenas à face do humano, mas a desconstrução, ainda sem nome, começaria a se manifestar em outra etapa do processo da dissolução do pensamento centralizado e, assim, de uma identidade egóica enquanto Ser isolado. A percepção perante o universo social e cultural enquanto indivíduo pertencente a um processo histórico linear já começaria a ser vagorosamente reorientada, as culturas começariam a metamorfosear-se em outras Naturezas.

Aos poucos, a desconstrução ia assumindo múltiplas aparências que se manifestavam nas práticas pedagógicas proporcionadas pela CRE (Ciência da Religião). O diálogo interreligioso como um primeiro contato com a ideia de hospitalidade já evocava a ideia de uma relação e recepção além das formas conceituais, ao mesmo tempo em que o universo dos povos originários, da sabedoria oriental e da cristologia - enquanto o amor puro como o

verdadeiro ensinamento de Jesus - se apresentavam como uma libertação das instituições e dos sistemas dogmáticos rigidamente estruturados, enfim, o pensamento e a reflexão começariam a navegar por um universo de múltiplas relações em uma exuberante apresentação da Natureza e da diversidade que fazem parte da história do Ser humano que historicamente foram sempre deixadas e jogadas para as margens do conhecimento. O uivo de uma camada ontológica de Natureza começava a pulsar.

Diante deste cenário de crise da era geológica dos humanos, a desconstrução foi se revelando e assumindo novas facetas e preocupações. Derrida e sua proposta de uma não-identidade foram ganhando forma em minha proposta de reflexão e de reorientação dos sentidos perante o mundo natural e suas alteridades. A desconstrução como um não-conceito começava a se aventurar por um universo orgânico de relações e, apesar de não assumir essa característica direta no pensamento de Derrida, sempre esteve de alguma forma diluída na construção de sua proposta filosófica nas formas do *rastro*, do *deserto*, do *animot* e da *hospitalidade incondicional*.

Assim, esta dissertação, dividida em três etapas, foi se desenvolvendo e ganhando forma. Em um primeiro momento, uma jornada pela vida de Derrida será apresentada como um convite para se adentrar no cenário de onde proliferou a ideia do movimento da desconstrução. Derrida já se deparava com o problema da identidade (judeu, árabe, francês) desde sempre e o mesmo lhe acompanhou em toda sua trajetória de (de)construção de um pensamento dinâmico que se propôs a balançar a rigidez e a centralidade de todos os *centrismos*. Foi realizada uma reflexão sobre os principais conceitos, aqui elencados, do autor franco-magrebino, tais como, *différance*, *logocentrismo* e toda sua crítica em relação à impossibilidade de uma escritura acabada que seria detentora de uma verdade última responsável pelo jogo dos significantes e dos significados, evocados por Derrida na composição de sua proposta de fissurar toda espécie de centralidade. No primeiro capítulo, aparecem como gestos iniciais de Derrida a desconstrução da ideia de origem e a dissolução da metafísica da *presença* evidenciando a sua ruptura com um pensamento originado de um ponto fixo e idealizado pela razão do Ser do *antropoceno*.

A partir daí, decorrem os desdobramentos da sua obra impulsionados pela ideia de um *não-lugar* da *différance* e do *jogo* dos significantes. Esta primeira parte trata-se de conceitos que irão acompanhar toda a trajetória da argumentação aqui apresentada. A *différance* como um *quase-conceito* que se apresenta como uma proposta de dissolução de uma noção de uma *escritura* encerrada, finalizada, abrindo e expandido as possibilidades do jogo de manifestação do pensamento e do conhecimento como um todo, essa seria a intencionalidade

da desconstrução, abrir o pensamento para sua própria reorientação. Derrida e sua arte de criar *quase-conceitos* aparecem para ampliar o perpétuo movimento de toda conceituação ao evidenciar os limites de uma estrutura de pensamento refém das amarras do Ser da *presença*. Desta forma, o primeiro capítulo concentra-se na experiência da desconstrução como uma inspiração inicial para um jogo de ressignificação do pensamento, ao deslocar conceitos e significados antes aprisionados pela tradição sistemática histórica. O pensamento sem centro se abre para a dimensão da totalidade das relações. A partir desta ideia de *différance* como um *não-lugar*, as estruturas que regem o pensamento centralizado se libertariam da intencionalidade da metafísica da *presença* e de um sentido originário que condiciona o conhecimento a uma clausura do *logocentrismo*. Objetiva-se, portanto, neste primeiro momento, apresentar os *rastros* da desconstrução a fim de propor uma vivência de outra experiência do pensamento proposta por Derrida.

Em um segundo momento, a desconstrução aparece com sua perpétua movimentação balançando as estruturas hierarquizantes históricas que organizam o conhecimento lógico e dual humano, buscando dissolver práticas de sentido preconceituosas como *eurocentrismo*, *colonialismo*, *falocentrismo*, *etnocentrismo*, enfim, toda sistematização centralizada e centralizadora que limita e impede a reorientação e a ressignificação das relações humanas com o mundo natural e suas alteridades. Aqui, a desconstrução adentra no percurso da domesticação da Natureza ao longo da historicidade humana. Neste segundo capítulo, a desconstrução assume a forma de uma análise e de uma jornada através do adestramento que o Ser do *antropoceno* impusera às suas alteridades e à sua própria camada ontológica de Natureza.

O projeto derridiano se encontra e dialoga com as ideias de autores que direcionavam seus sentidos, de forma distinta, para suas relações com o mundo natural. A desconstrução que se movimentava no âmbito da problemática da escritura e da intencionalidade de um centro idealizado, aqui, adentra no universo da dissolução de um humano que se fechou dentro da objetificação de um mundo das coisas, onde, autores como Bataille e Hadot aparecem contestando esse lugar, no qual, a *intimidade* e a *animalidade* enquanto camadas ontológicas do Ser foram arrancadas e transformadas em manuais técnicos e objetos do saber científico. A *physis* enquanto mistério e um perpétuo processo da Natureza passou a assumir uma condição externa e personificada, detentora de segredos que precisavam ser descobertos pelo escrutínio metodológico da razão.

Nesta etapa, ao percorrer a história da objetificação do Ser e da Natureza, adentra-se na era das revoluções mecanizadas do período moderno onde a razão do Ser da *presença* se

manifestava com ainda mais *soberania* perante tudo aquilo que não pertencera à sua centralidade. A desconstrução evocaria aqui a necessidade de ruptura e dissolução dos *centrismos* exclusivistas e hostis que teimam em classificar e rotular a diversidade das manifestações do conhecimento e dos viventes de acordo com sua vontade e hierarquia. Autores como Hall e Quijano aparecem também para contestar a ideia de um colonialismo - *etnocêntrico* e *eurocêntrico* - que estrutura e define a significação das identidades e das relações do indivíduo moderno a partir de idealizações lineares, evolucionistas e, por vezes, positivistas.

O segundo capítulo avança com o pensamento da desconstrução ao sair da estruturação teórica do pensamento de Derrida para adentrar nos impactos causados historicamente pela centralização e limitação das práticas de sentido. Ao denunciar o sentido reduzido oriundo de uma metafísica da *presença*, a dissertação avança para a dissolução dos efeitos ocasionados por certo *logocentrismo* que operou o entendimento do saber humano diante do mundo e dos objetos, saber este que transformou o próprio mundo em objeto. Nesta etapa, evidencia-se a dualidade histórica (humano x Natureza) em que o pensamento se estabeleceu como uma crítica à mesma; uma crítica que se expande ao universo da técnica e das ciências e suas extensões políticas e educacionais.

Ao se observar tanto o sistema de pensamento logocêntrico quanto as metodologias científicas e educacionais, percebe-se que muitos destes se encontram enclausurados dentro de esquemas e estruturas que, por vezes, deixam de fora da construção do conhecimento justo e democrático toda a potência de uma multiplicidade de Naturezas. Derrida, assim como diversos autores que se propuseram a reorientar seus sentidos perante o mundo natural marcam, principalmente, a urgência da era geológica dos humanos de fissurar um sistema fechado oriundo de uma tradição histórica evolucionista e linear, na qual se desenvolveram e se estabeleceram práticas de sentido condicionadas pelo ego da centralidade e da *soberania* da identidade. As ciências – e a ciência da religião - como ferramentas legais que auxiliam o processo responsável pela formação plena de todo indivíduo não podem se esquivar da responsabilidade de disseminar conhecimento de forma que respeite toda a diversidade étnica, cultural, social e religiosa, na busca pelo aprofundamento do pensamento em direção ao reconhecimento de heterogêneas manifestações de viventes, lugar este, onde realidades e alteridades outras assumiriam seu devido papel como potências e possibilidades existenciais. Antes de ser ciência e método, o indivíduo é Natureza.

No último momento desta dissertação, invoca-se a reflexão sobre as escolhas futuras a serem tomadas pelo Ser do *antropoceno* e suas urgentes questões e necessidades existenciais

enquanto espécie pertencente ao organismo Terra. Esta invocação seria pra decidir sobre como será nossa reaproximação perante o mundo natural, se será por meios contemplativos, de gratidão, respeito e interdependência ou se será por vias de reação perante a iminente ameaça à vida humana na Terra. Admiração ou reflexo de sobrevivência? Escolhas importantes terão que ser tomadas e a desconstrução se apresenta como movimento auxiliar reflexivo para a tomada das mesmas. Reorientar as práticas de sentido e a atuação humana no planeta é imprescindível, seja por qual caminho a humanidade insista em seguir. Até o momento presente, na história da humanidade, o que se apresenta é o total descaso com a Natureza e com sua diversidade de espécies - e aqui o humano também se inclui como apenas mais uma espécie num múltiplo manancial de vidas - que, reflete nas ações do humano e também na geração de suas diversas crises, como as sociais, ambientais, a crise de imigração, intolerância, violência, racismo e seu total desrespeito com o ecossistema terrestre. O tempo da mudança e da ressignificação do agir humano se faz presente e urgente, quais passos a humanidade decidirá seguir? Entre a poesia da Natureza ou sua ira, acredito que a escolha não seja tão difícil assim.

Neste terceiro e último capítulo, o pensamento da desconstrução assume duas estratégias, antes diluídas e agora mais demarcadas. A primeira seria de evidenciar e evocar a interdependência sensível do humano perante o mundo natural através de um exercício contemplativo e poético da pertença dos viventes a um organismo rizomático de plena Natureza, onde autores aqui apresentados em consonância com Derrida, como Krenak, Thoreau, Viveiros de Castro, Holderlin, Emerson e outros, trazem essa reflexão sobre a possibilidade de uma percepção sensibilizada e, de certa forma, reorientada perante a Natureza e sua diversidade de alteridades que nos ajudariam a fissurar o afastamento histórico do Ser do *antropoceno* perante sua própria morada. A segunda estratégia seria invocar o aspecto terrífico da força da Natureza enquanto uma reação às práticas predatórias e parasitárias do habitar humano na Terra. Da proposta poética e da admiração e respeito perante a totalidade natural mergulhamos no instinto de sobrevivência puramente reativo às crescentes ameaças e crise sociais e ambientais que a era geológica dos humanos está adentrando. Autores como Ingold, Latour e Stengers aparecem evidenciando a urgente e necessária ressignificação das ações humanas como espécie racional que possui plena condição de ditar outros rumos para sua experiência de vivência terrena.

O conhecimento limitado brota a partir das vivências e das intencionalidades que correspondem a um paradigma do Ser presentificado, mas, antes do Ser se estabelecer como centralidade rígida, ele habita o *rastro* da Natureza de fluidez interdependente. O Ser é

Natureza dinâmica. Mesmo o fenômeno (aquele da fenomenologia husserliana) já se apresentaria condicionado, condicionado pela *presença* logocêntrica do observador. A desconstrução busca reconhecer esse deserto pulsante pré-fenômeno e possibilitador do fenômeno, um *não-lugar* de fluxo criativo essencial em que inexistente a centralidade, onde o relacionamento com as mais diversas manifestações de alteridades seria absoluto. Um *não-lugar de hospitalidade incondicional*. Da *animalidade* adormecida à Natureza completamente domesticada, esses são os problemas inadiáveis a serem enfrentados pela humanidade, enquanto espécie plenamente responsável pelo declínio das condições de vida no planeta. A desconstrução é um convite para o reconhecimento e o reencontro com uma *hospitalidade incondicional* que se manifesta como uma acolhida às alteridades heterogêneas e um despertar dos sentidos para uma nova relação com o mundo.

1 A DESCONSTRUÇÃO

1.1 Jacques Derrida

Para começar a pensar sobre a obra de Derrida, o primeiro passo é estabelecer o sentimento que sempre o acompanhou, o de *estrangeiro*, conceito esse que aborda a separação do Eu do *outro*, o de fora, como uma Natureza que foi transformada em estrangeira. Derrida era um judeu, em terras árabes, colonizadas por franceses. Qual era sua identidade? Um estrangeiro de si mesmo. “O nascimento de Derrida num certo Oriente o torna um dos mais relevantes pontos de intercessão entre duas partes do globo. Partes estas – oriente e ocidente – cujos limites geopolíticos começam a ser desconstruídos simultaneamente” (PEETERS, 2013, p. 19).

Desconstruir não seria apenas reproduzir as palavras de Derrida, mas, sim, se deixar levar pela amizade e respeito profundo inserido em sua filosofia. Reescrever, repensar, expandir o próprio pensamento, permeado sempre pelo sentimento de responsabilidade que o filósofo buscava e defendia. Responsabilidade essa expressa numa readequação de nosso habitar a Terra e numa reorientação de nossa relação perante todas as formas de alteridade. “Não consideramos mais a biografia de um filósofo um corpus de acidentes empíricos deixando um nome e uma assinatura fora de um sistema, o qual, por sua vez, seria oferecido a uma leitura filosófica imanente, a única considerada filosoficamente legítima” (DERRIDA *apud* PEETERS, 2013, p. 23).

Oriundo de uma família judia, em 15 de julho de 1930 (ano em que a Argélia celebraria seu processo de colonização pela França), na cidade de El-Biar (o poço, em árabe), nas colinas e subúrbio de Argel, nasce o pequeno Derrida. Lugar em que morou até os 19 anos e que só iria deixar, mesmo com as idas e vindas em período de férias, para sua preparação e formação docente na França. “Com seus 300 mil habitantes, sua catedral, seu museu e suas grandes avenidas, ‘Argel, a branca’, é como que a vitrine da França na África. Os ‘muçulmanos’ ou ‘nativos’ – como em geral eram designados os árabes – são ligeiramente minoritários com relação aos europeus” (PEETERS, 2013, p. 35). Uma Argélia que já demonstrava todos os efeitos da colonização que evidenciava a desigualdade social, tanto no plano dos direitos políticos quanto no plano da qualidade de vida.

Desde o início da colonização, o povo judeu foi considerado como um aliado em potencial pela força de ocupação francesa, o que levou a uma diferenciação e a um afastamento dos muçulmanos que ali residiam, os quais, mesmo com problemas, até então, se misturavam numa multidão heterogênea (árabes e judeus). Outro incidente político que os separou ainda mais foi o decreto Crémieux (1870), que naturalizou 35 mil judeus que viviam na Argélia. Essa medida não acabou com o antissemitismo que ali existia e, mesmo com o decreto, os grupos estavam mais demarcados e mais separados, havendo preconceito com o povo judeu, hora por parte de alguns franceses, hora por parte de alguns grupos árabes. A cultura francesa adentrava com firmeza em solos outros, “o árabe é considerado uma língua estrangeira, cujo aprendizado, embora possível, nunca é encorajado. Quanto à realidade argelina, é absolutamente negada” (DERRIDA *apud* PEETERS, 2013, p. 36). A história que lhes era ensinada era a francesa e a cultura da Argélia se tornou quase inexistente nas salas de aula. Pouco a pouco, uma história e uma geografia estrangeira lhes eram empurradas: “as crianças aprendem a declamar todos os nomes das capitais francesas” (PEETERS, 2013, p. 36).

Junto com o início das mazelas oriundas da Segunda Guerra Mundial que se iniciava em terras não distantes, Derrida aos 09 (nove) anos, em Argel, perde seu irmão mais novo, Norbert, vítima de uma meningite tuberculosa. Nas palavras de Derrida isso iria acarretar numa “fonte de um espanto incansável” (DERRIDA *apud* PEETERS, 2013, p. 41). Ainda nesse ano difícil de 1940 (com os barulhos das bombas que anunciavam a guerra), medidas antissemitas começavam a se alastrar por todo lado: proibição de judeus exercerem certas profissões, em especial funções públicas, e a presença cada vez maior do militarismo nas escolas. Derrida contava: “quando chegava minha vez eu era substituído no ato de hastear a bandeira” (DERRIDA *apud* PEETERS, 2013, p. 42), mas o que mais causou impacto naquele

momento foi a revogação do decreto Crémieux, em que boa parte dos judeus, que há 70 anos haviam sido considerados cidadãos franceses, deixariam de ser, uma espécie de exclusão e reclusão, um exílio interior, o que provocara uma instabilidade na identidade judaica de Argel, efeito sentido pelo pequeno Jacques. O que Derrida era? Árabe, judeu, francês?

Ainda em 1942, as opressões não cessavam, o percentual de judeus aceitos nas escolas de Argel era de apenas 7%, professores e funcionários de origem judaica estavam sendo afastados, dia após dia. Toda essa arbitrariedade atingira também os alunos que estavam sendo expulsos e recebiam aquela notícia com grande impacto, inclusive Derrida. Que identidade seria essa que merecia tanta violência? A política francesa na Argélia era bem mais rígida do que na própria França. Neste mesmo ano, Argel sofre um intenso bombardeio, Derrida tinha 13 (treze) anos e observava das colinas de El-Biar o espetáculo tão horrendo. Este período marca o início do distanciamento de Derrida com os hábitos judaicos, cujo interesse só iria retornar em idade avançada. Em 1943 o decreto Crémieux voltava a vigorar, o que trouxe certo alívio momentâneo para o povo judeu ora perseguido.

Já no pós-guerra, Jacques fora influenciado por um professor da *hypokhâgne* (dois anos preparatórios para o concurso de admissão na *École Normale Supérieure*), Jan Czarnecki e, assim, tem-se início sua jornada de aprofundamento em reflexões filosóficas. Heidegger, Rousseau, Nietzsche e Kierkegaard, já faziam parte da rotina de estudos de Derrida, o que proporcionava um contato profundo com a questão da angústia que sempre se fazia presente em sua vida, como um sentimento compreensível forjado em períodos caóticos de guerra. “A experiência do nada antes da negação, combinava muito bem com meu *pathos*¹ pessoal, muito mais que a fria disciplina Husserliana, à qual só cheguei bem mais tarde. Eu vibrava com aquele *pathos*, sentido na época, logo depois da guerra” (DERRIDA *apud* PEETERS, 2013, p. 60).

Derrida começava a rabiscar os traços do que seria sua linha filosófica de estudos, movimento esse que se manifestava como um alargamento das rígidas fronteiras do pensamento estabelecido por certa centralidade do discurso, onde, desde o início, tendo a Academia francesa como ponto de partida, já brotavam os primeiros indivíduos contrários ao seu excesso de liberdade, nas palavras de um professor: “voltará quando se dispuser a aceitar a regra de não inventar onde é preciso informar. Uma reprovação prestará um serviço ao candidato. Aceitar as regras e não inventar” (DERRIDA *apud* PEETERS, 2013, p. 78). Em 1952, finalmente, após duas reprovações, Derrida conseguia ingressar na *École Normale*

¹ *Pathos* entendido aqui como emoções.

Supérieure. No ano posterior, a leitura de Husserl e a filosofia fenomenológica começavam a ocupar a mente e o coração do jovem filósofo de Argel.

No ano de 1954 ocorre uma grande tentativa de revolução e liberdade da Argélia francesa, revolta liderada pelas mãos da FLN (Frente de Libertação Nacional). Mesmo fracassando, o conflito foi trágico, durando cerca de longos 08 (oito) anos, deixando toda uma geração argelina com ainda mais marcas de guerras. Derrida que intercalava os estudos na França e as férias em Argel, também sentia fortemente as influências e o impacto dos tempos conturbados. Em 1956, Derrida termina a *Agrégation* (concurso do Estado, do qual os aprovados saem aptos a ensinar nos Liceus) que também foi um período em que Derrida iniciou seu relacionamento de idas e vindas com os Estados Unidos, viagens estas que iriam perdurar e proporcionar grandes frutos ao longo de sua jornada, porém, enquanto isso, a situação de Argel não estava nada boa, em uma de suas cartas Derrida traçava o panorama:

Este país está numa imobilidade terrível. Nada acontece, nada, nada, que faça pensar num movimento político ou na evolução de uma situação. Simplesmente atentados diários, mortes às quais nos habituamos e de que falamos como de uma chuva antipática. Mas é sempre a mesma inconsciência política, a mesma cegueira [...] Frenesi, dinamismo redobrado, orgia acelerada do comércio, especulação a respeito de um futuro que não engana ninguém, alegria falsa: as praias, os bares, as ruas estão apinhadas (DERRIDA *apud* PEETERS, 2013, p. 116).

Derrida, de volta à França, começava a debruçar-se profundamente nas obras de Husserl, onde começava a farejar a problemática do condicionamento da *écriture* (que deve ser traduzida como “escritura”, mas também pode ser “escrita”). Projeto este que se tornaria a tese de doutoramento de Derrida, com a orientação do professor Jean Hyppolite. Iniciava-se a tradução e os comentários de *A origem da geometria*, de Husserl.

Quero traduzir A origem da geometria e trabalhar em cima desse texto. Porque havia uma observação breve e elíptica sobre a escrita, sobre a necessidade de as comunidades de cientistas constituírem objetos ideias comunicáveis a partir de intuições do objeto matemático, Husserl dizia que apenas a escrita podia dar a esses objetos ideais sua idealidade final, que apenas ela lhes permitiria entrar na história de alguma maneira: sua historicidade lhes advinha da escrita (DERRIDA *apud* PEETERS, 2013, p. 124).

Buscar identificar a existência de um *rastró* (conceito que veremos mais à frente) que reside antes das manifestações dos objetos se tornava a jornada de Derrida. Ele pronunciava sua primeira conferência em Cerisy (comunidade francesa), em 1959, cuja data é marcada por

dois fatos importantes. O primeiro: o filósofo troca seu prenome Jackie por Jacques, nome que o acompanharia até sua morte. O segundo fato é que aparece pela primeira vez um conceito que iria marcar profundamente toda a trajetória de Derrida: surgia então a *différance*². Nesse ínterim, Argel sofria uma importante mudança, em tempos ainda de instabilidade, a independência novamente começava a se anunciar, mas não sem causar turbulências nos partidários da Argélia francesa.

Para Derrida, Husserl e a fenomenologia nunca romperam com a promessa de possibilidades de filosofar. A desconstrução surgiria, então, apenas para tornar o terreno ainda mais fértil, ao fugir de uma limitação do pensamento que acabara por sofrer uma espécie de esterilização oriunda da centralidade do *logos* que empurrou para as *margins* toda a potência e possibilidade de conhecimento. A fertilidade aqui buscada, nesta jornada pela desconstrução derridiana³, é a de semear o reencontro com uma Natureza que fora afastada da estrutura ontológica do Ser do *antropoceno*⁴ (era geológica dos humanos, a humanidade como centralidade da existência). Para resgatar o sentimento de coletividade interdependente plenamente relacional é preciso dissolver discursos e práticas centralizadas, pré-coloniais, coloniais e também pós-coloniais. “Convencido de que ele vai ao fundo das coisas e de uma maneira tão radical, tão complexa que, ao mesmo tempo, me deixa absolutamente na aporia e me abre todo um pensamento que eu não tivera” (Carta de Michel Foucault a Derrida, 11 de fevereiro de 1964, p. 173).

Em 1965, sem deixar o projeto da desconstrução de lado, pois de certa forma as propostas estão interligadas, Jacques começava a percorrer os caminhos da *gramatologia*, ou a ciência da escritura, ciência essa que iria muito além de apenas analisar e criticar o pensamento estruturalista ou as questões da linguística. A proposta de Derrida começava a ganhar cada vez mais corpo, robustez, proporcionando assim seu mergulho reflexivo no nível ontológico e estrutural do indivíduo, o que possibilitava ao pensamento se aventurar longe da

² *Différance*, “grafada com ‘a’ em vez de ‘e’, corresponde, entre outras coisas, à necessidade de chamar a atenção para a importância da escrita/escritura não mais considerada simples representação da fala, mas compartilhando uma origem comum com esta” (PEETERS, 2013, p. 142).

³ Derridiano ou Derridiana, adjetivos usados pela primeira vez por Gérard Granel, em sua obra *Jacques Derrida e a rasura da origem*.

⁴ “O Antropoceno é uma época, no sentido geológico do termo, mas ele aponta para o fim da ‘epocalidade’ - enquanto tal, no que concerne a espécie. Embora tenha começado conosco, muito provavelmente terminará sem nós: O Antropoceno só deverá dar lugar à outra época geológica muito depois de termos desaparecido da face da Terra. Nosso presente é o Antropoceno; este é o nosso tempo. Mas este tempo presente vai se revelando um presente sem porvir, um presente passivo, portador de um karma geofísico que está inteiramente fora de nosso alcance anular - o que torna tanto mais urgente e imperativa a tarefa de sua mitigação” (LATOURET, 2013, p. 109).

centralidade do Ser como *presença* e do sentido estrito da linguagem como manifestação da mesma centralidade.

Quando escolhi essa palavra, ou quando ela se impôs a mim, [...] eu não pensava que lhe atribuiriam papel tão central no discurso que me interessava na época. Entre outras coisas, eu desejava traduzir e adequar à minha proposta o termo heideggeriano *Destruktion*. Naquele contexto, ambos significam uma operação que incide sobre a estrutura ou a arquitetura tradicional dos conceitos fundadores da ontologia ou da metafísica ocidental. Em francês, porém, o termo ‘*destruction*’ implicava muito visivelmente uma aniquilação, uma redução negativa (DERRIDA *apud* PEETERS, 2013, p. 205).

Dessa forma, Jacques direcionou sua atenção para o termo francês *déconstruction*⁵, que se apresentava muito mais fiel à sua proposta de reorientação do nível ontológico do indivíduo. Derrida expressava mais uma vez a necessidade de romper com a “ética da presença” e a “nostalgia da origem”. Ele salientava a importância das constantes trocas e substituições que os signos poderiam assumir ao serem libertos de toda espécie de centralidade. No ano de 1967, Jacques lança outra obra de muita importância, *A voz e o fenômeno*, que abordava a problemática do signo e abria uma nova reflexão sobre a fenomenologia de Husserl:

A forma mais genérica de nossa questão é assim prescrita: será que a necessidade fenomenológica, o rigor e a sutileza da análise Husserliana, as exigências às quais ela corresponde e que devemos primeiro interpelar, não dissimulam por outro lado uma pressuposição metafísica? (DERRIDA *apud* PEETERS, 2013, p. 225).

Portanto, nesta obra *A voz e o fenômeno*, Jacques se esforça para levantar a reflexão sobre a possibilidade de um condicionamento que o pensamento sofre e “da dependência que nos cumpre admitir entre o que chamamos de pensamento e um certo jogo de signos, marcas ou rastros” (PEETERS, 2013, p. 225). O discurso estruturalista para o pensamento derridiano permanecia preso, “por toda uma camada de sua estratificação, e às vezes a mais fecunda, na metafísica – no logocentrismo – que ao mesmo tempo se pretende, como se afirma tão precipitadamente, haver superado” (DERRIDA *apud* PEETERS, 2013, p. 226).

Em meio às crises perante a academia de filosofia francesa, em 1966, Derrida ia aumentando gradativamente suas idas e vindas aos Estados Unidos, sendo que, neste ano,

⁵ **Dicionário clássico Littré:** *déconstruction*: 1. Desmembrar as partes de um todo. 2. Desconstruir versos (em gramática). 3. Desconstruir-se, perder sua construção (p. 205).

ficaria por um período de dois meses para atuar como professor convidado em Johns Hopkins. “Esse ritmo frenético não o impede de apreciar o modo de ensino americano e seu caráter confortável e tranquilo, o extremo oposto da tensão permanente que prevalece na *École Normale*” (PEETERS, 2013, p. 255). Derrida encontrou nos Estados Unidos um solo potente, porém pouco explorado de reflexão e abertura filosófica. E lá, aos poucos, semeava a *desconstrução*. Em 1968, Derrida se afastou ainda mais, pelo menos provisoriamente, da Universidade francesa, ao perder seu orientador de tese, Jean Hyppolite, que morreu vítima de um infarto fulminante, fazendo com que Jacques passasse cada vez mais tempo em solo americano.

A proximidade com o pensamento de Heidegger ao longo de sua jornada de reflexão rendeu a Jacques algumas críticas. Algumas vinham de autores no cenário francês, outras já surgiam em solo americano, onde já se desenvolvia certo grupo de resistência e oposição à *déconstruction*. Algumas críticas chegavam ao ponto de estabelecer raízes nazistas ao movimento derridiano. Derrida sempre foi fascinado pela profundidade do pensamento de Heidegger, mas nunca cessou em lhe fazer certas críticas e sempre buscou estabelecer uma distância bem demarcada em relação aos ideais políticos do alemão, mesmo evitando e preferindo, em diversos momentos, ficar de fora da temática da guerra do terceiro Reich. Enxergar o projeto Derridiano por esse viés é não ter nem arranhado a superfície do pensamento da desconstrução.

Derrida sustenta que o texto de Heidegger é de extrema importância para ele, constituindo um avanço inédito, irreversível, e ainda estamos muito longe de explorar todos os seus recursos críticos. Isso não o impede de haver assumido, em todos os ensaios que publicou um distanciamento com relação à problemática heideggeriana (DERRIDA *apud* PEETERS, 2013, p. 279).

Polêmica esta, que voltaria a assombrar Derrida em anos posteriores com a morte de seu amigo Paul de Man, como veremos mais à frente.

Derrida sempre fez questão de abordar a luta que travava contra a hegemonia do *Falocentrismo*⁶ e, por isso, acabou por desenvolver um sentimento de hospitalidade por parte de alguns movimentos feministas, sobretudo nos Estados Unidos. “Uma aliança entre Derrida e as mulheres, tão frequentemente ignoradas pela tradição filosófica ocidental, não demora a se firmar” (PEETERS, 2013, p. 302). A questão da mulher como “outra”, de fora, estrangeira, era exatamente a contestação da hierarquia do *falo* que expressava Derrida, se

⁶*Falocentrismo*: é a centralidade do logos e do falo como ponto de origem do pensamento.

opondo aos limites machistas que se desenvolveram no pensamento humano. A mulher agora seria um símbolo de oposição que desqualificava o projeto hermenêutico que postulava o sentido verdadeiro e único de um texto ligado a uma estrutura patriarcal. A ruptura de centros hierarquizantes e exclusivistas sempre foi o objetivo da desconstrução, ao propor a libertação do horizonte de sentido e toda sua potencialidade e possibilidades das mãos do Ser centralizado. Derrida procurava mostrar que *logos* e *falo* são duas manifestações de um “único e mesmo sistema, inseparável da tradição metafísica ocidental: ereção do logos paterno” (DERRIDA *apud* PEETERS, 2013, p. 333), o “discurso”, o homem, “o nome próprio”, “o rei”, a lei, o Eu. Entre Derrida e o que logo viria a ser designado como “estudos femininos”, disseminava-se uma verdadeira proximidade harmônica.

A desconstrução filosófica sempre considerou urgente reanalisar as estruturas institucionais, principalmente na prática educacional e nas reflexões do âmbito político. Movimento esse que se mostrava necessário devido a uma maior preocupação social quando se observava, em 1974, um regresso do aparelho universitário francês em direção às forças conservadoras, um exemplo era o curso de filosofia que se tornara um dos alvos do novo corpo político que se engendrava. Enquanto na França Jacques enfrentava desafios, sua popularidade nos Estados Unidos só aumentava (1976). Paul de Man foi um grande aliado para disseminação do pensamento do filósofo de Argel. “Sua influência nos Estados Unidos cresce a cada dia, com todas as aberrações e intransigências que isso implica” (DERRIDA *apud* PEETERS, 2013, p. 361). Mesmo existindo alguns críticos que sempre tentavam empurrar a desconstrução para o relativismo, o projeto derridiano alavancava e fazia brotar, cada vez mais, as potências de pensamento que antes haviam sido jogadas para as *margens* e mantidas lá. Estudos femininos, pesquisas de gênero, abertura para uma reflexão literária diferenciada, diversos questionamentos étnico-raciais, temáticas essas que encontravam na desconstrução uma energia positiva de contraponto à hegemonia *etnofalocêntrica* do discurso.

No início dos anos 80, a França já apresentava um período de grandes mudanças. Sartre, Lacan (assim como a escola Freudiana de Paris), Roland Barthes, todos morrem, deixando um clima de transformação latente no ar que modificaria a esfera ideológica francesa rapidamente. “Já fragilizado desde meados dos anos 1970, o marxismo dá lugar a um liberalismo igualmente arrogante” (PEETERS, 2013, p. 384). Década essa que proporcionava outra experiência marcante e no mínimo curiosa à jornada de Derrida, ele seria levado para a cadeia em Praga. Jacques havia ido à Tchecoslováquia para um seminário, porém a situação política do local era delicada, tornando-os não tão receptivos a pensamentos libertários e

críticos vindos de fora. Dia 29 de dezembro de 1981, Derrida nos conta: “Eu imaginaria todo tipo de roteiros possíveis: interpelação, expulsão do território, mas nunca tinha pensado numa maquinação daquele tipo, do tipo drogas” (DERRIDA *apud* PEETERS, 2013, p. 407). Derrida fora interceptado no aeroporto com uma mala cheia de entorpecentes que supostamente haviam sido implantados. Os serviços tchecos não imaginavam a repercussão que a notoriedade de Derrida causaria. Uma chuva de manifestações se alastrou rapidamente, o que desencadeou inúmeros protestos em poucas horas, na mídia, nos ministérios e até nas Academias. No final do dia, Gustáv Husák (presidente tcheco) foi informado de que a França exigia a libertação imediata do filósofo, “nem Praga nem Moscou desejavam abrir uma crise diplomática” (PEETERS, 2013, p. 411). Derrida foi solto na noite de 31 de dezembro, na véspera do ano novo, e nenhum processo criminal foi aberto contra ele.

Pessoalmente, o que desejo guardar dessa sequência, e desejo que guardem, é que se trata de uma maquinação destinada antes de tudo a intimidar e desencorajar todos aqueles que, intelectuais ou não, pretendem dirigir-se à Tchecoslováquia, em particular para testemunhar sua solidariedade àqueles que, lá, signatários ou não da Carta, lutam pelo respeito aos direitos humanos. Sim, são eles quem eu gostaria de saudar, porque eles lutaram em condições literalmente heroicas, isto é, obscuras e anônimas (DERRIDA *apud* PEETERS, 2013, p. 412).

Observando a realidade e a vital necessidade do estudo de filosofia na França e no mundo, Derrida se juntou aos outros pensadores e deram início, em 1982, ao Colégio Internacional de Filosofia, um “centro de pesquisa e formação em pesquisa intercientífica, de modo a estimular as ideias inovadoras, aberto à acolhida das pesquisas e das experiências pedagógicas, inéditas” (DERRIDA *apud* PEETERS, 2013, p. 418). A preocupação era constante na tentativa de sempre manter viva a potência de possibilidades que habita o pensamento, livre das amarras do *logocentrismo*. A desconstrução se apresentava como uma reorientação do modo humano de ser e agir no mundo. Adentrar no movimento desconstrucionista é abrir-se para a possibilidade de reconstrução da própria morada identitária, não mais individualizada e afastada do mundo natural e relacional, mas uma reorientação da estrutura ontológica agora semeada pela interdependência e pela *hospitalidade incondicional*. “Com paciência. Não se trata, como no caso de uma leitura comum, de ‘compreender’. Trata-se de outra coisa, de um avanço meticuloso do pensamento, de uma contemplação do detalhe, da letra, do tempo silencioso” (DERRIDA *apud* PEETERS, 2013, p. 447).

Para Jacques Derrida, a desconstrução permaneceria, acima de tudo, uma maneira de refletir e reorientar o pensamento. Não se trata de uma doutrina, mas de uma maneira fluida de repensar a estruturação e a historicidade que o conhecimento está ancorado. É analisar “os seus conceitos, os seus pressupostos e a sua axiomática, e de fazê-lo não apenas de maneira teórica, mas igualmente interrogando as suas instituições, as suas práticas sociais e políticas, em suma, a cultura política do Ocidente” (NASCIMENTO *apud* PEETERS, 2013, p. 452). A polêmica envolvendo Heidegger voltava a assombrar a proposta da desconstrução, desta vez nos Estados Unidos. Os anos de 1987 e 1988 foram períodos de intensos debates entre Derrida e algumas entidades americanas, compostas muitas das vezes por “filósofos positivistas, humanistas conservadores e marxistas radicais” (PEETERS, 2013, p. 478). A morte de seu amigo “de Man” foi um fator importante e relevante para que os críticos pudessem recolocar combustível na tentativa de associação errônea entre a desconstrução e o nazismo e isso ocorreu devido a alguns artigos que Paul de Man publicara no passado.

Por que fingem não enxergar que a desconstrução é tudo menos um niilismo ou um ceticismo, como continuam a dizer com frequência apesar de tantos textos demonstrarem o contrário explícita e tematicamente. Por que denunciar como irracionalismo tão logo alguém que faz uma pergunta sobre a razão, suas formas, sua história, suas mutações? Como anti-humanismo, tão logo surge à primeira pergunta sobre a essência de homem e sobre a construção do seu conceito? Resumindo, tem-se medo de quê? A quem pretendem amedrontar? (DERRIDA *apud* PEETERS, 2013, p. 478).

Nazismo, niilismo, relativismo e anarquismo foram algumas das alcunhas que tentaram empurrar para Derrida, confrontos esses, travados e defendidos ao longo de sua história. Não foram poucos os contrários ao seu pensamento, mas também não foram poucos os apoiadores que se encantavam pela coragem da desconstrução e pelos inúmeros engajamentos políticos audaciosos, como a luta a favor dos imigrantes, dos *sem-documento*, assim como a luta pelo reconhecimento do casamento homoafetivo.

Mesmo não sendo totalmente adepto da prática vegetariana, Derrida por um tempo abordou o conceito de *carnofalocentrismo*, que acrescentaria o consumo de carne como também pertencente a uma categoria cultural impositiva e centralizadora. Padrões coloniais, discursos exclusivistas, hierarquias, todos eram alvo do terremoto da desconstrução. “A minha identidade cultural, aquela em cujo nome falo, não é apenas europeia, não é idêntica a si mesma, eu não sou ‘cultural’ de ponta a ponta” (DERRIDA *apud* PEETERS, 2013, p. 533). Na década de 80, nos Estados Unidos, incontáveis departamentos já haviam se aventurado pelas terras da desconstrução. “Tudo começara nos departamentos de francês, passando em

seguida aos de literatura, arquitetura, estética, antropologia, direito. A ideia de desconstrução, que permitia lançar pontes entre as disciplinas, suscitou um imenso entusiasmo” (PEETERS, 2013, p. 545).

Derrida enfraqueceu a estrutura rígida da Academia americana ao proporcionar espaço para as vozes antes caladas, habitantes das margens do pensamento. Uma grande geração de mulheres inovadoras sentia a fertilidade e a potencialidade da desconstrução e logo uma aliança saudável de muita produção foi se desenvolvendo. “Mulheres supersexy, bizarras, audaciosas, que chegaram como surfistas na onda da French Theory” (PEETERS, 2013, p. 546). Elas achavam aquela teoria habitável e respirável, visto que o espaço para mulheres e minorias e seus discursos era quase inexistente. “Uma das primeiras foi Gayatri Spivak, tornou-se a pioneira dos *post-colonial studies* (estudos pós-coloniais), estudos sobre as minorias negras, mexicanas, asiáticas ou subalternas” (PEETERS, 2013, p. 546). Esse novo movimento impulsionava e libertava a criatividade. Estudos de gênero, estudos de diversidade sociocultural, cada vez mais, brotavam e mostravam toda sua potencialidade e beleza. A *French Theory*, assim como a desconstrução, ajudavam os Estados Unidos a se abrirem para um pensamento heterogêneo que até então não possuía visibilidade devido à força opressora da centralidade normativa e hierarquizante do pensamento colonial e *androcêntrico* – que tem o patriarcalismo como centro.

Outra temática que também ganhou a atenção do filósofo de Argel foi a reflexão sobre a *intuição*: “Intuição quer dizer olhar; o intuicionismo é o pensamento que concede ao olhar, à visão imediata” (DERRIDA *apud* PEETERS, 2013, p. 596). Ao refletir sobre a visão correta, Derrida debruçava-se sobre outro conceito, dessa vez o de *haptocentrismo* – o tocar como centro e agente condicionante -, que seria uma subordinação do olhar ao tocar. A *intuição* seria, dessa forma, guiada exclusivamente pelo toque da *presença*, pelo contato imediato da identidade que guiaria os outros sentidos. Deslocar o toque da *presença* do centro do pensamento seria possibilitar a reorientação do olhar que, dessa vez, não teria mais o tato como centro, mas, sim, um sentido em aberto que vê na *alteridade absoluta* sua verdadeira natureza.

Falei naquele momento de um intuicionismo haptocêntrico, o que constituiu na história do meu pequeno trajeto uma mudança, uma vez que a desconstrução do intuicionismo já estava em marcha desde o início, mas ela não se dirigia diretamente ao tocar, e sim à vista (DERRIDA *apud* PEETERS, 2013, p. 596).

Deste modo, ao reconhecer que todos os indivíduos são intensos aglomerados de sentidos, seria também reconhecer que esses sentidos podem ser ressignificados. As formas como se enxerga e se atua no mundo podem ser redirecionadas por um olhar modificado. Um olhar reorientado imerso em *hospitalidade* perante a coletividade e a Natureza, anterior ao tocar da *presença* que individualiza e isola o Ser.

O trabalho filosófico e as lutas políticas de Derrida encontravam-se cada vez mais interligados, presentes e numerosos. O conceito de *hospitalidade* continuava ocupando grande espaço em seus estudos. “A hospitalidade é a própria cultura e não é uma ética entre outras. Na medida em que se refere ao *ethos*, a morada, ao lugar do pouso, bem como à maneira de estar ali, à maneira de se relacionar consigo e com os outros, a ética é a hospitalidade” (DERRIDA *apud* PEETERS, 2013, p. 564). Similar à sua própria trajetória de vida e jornada filosófica, a hospitalidade surge como o combustível e o resultado da desconstrução. Depois de passar pela *epocké* (suspensão), pela *destruktion* (destruição), e pela *déconstruction* (desconstrução), depois de se ter enxergado a plenitude do *deserto* como um *não-lugar* de areias criativas reorientadas, de onde eclodiriam oásis de responsabilidade que se manifestariam tendo a alteridade incondicional como princípio imanente da estruturação das práticas de sentido.

A partir dos anos 90, a questão judaica volta a fazer parte de forma mais atuante nas reflexões de Derrida. Aos poucos, ele retoma um contato que fora rompido, ou melhor, mantido adormecido desde os tempos em que era jovem em Argel. Nesta década, foram anos de muita produção, de muitos reconhecimentos, como o doutorado *honoris causa*, por exemplo. Já em maio de 2003, um câncer no pâncreas foi diagnosticado em Jacques. “Os médicos preconizam o início imediato de uma quimioterapia. Mas Derrida prefere adiar sua hospitalização a fim de não cancelar compromissos profissionais” (PEETERS, 2013, p. 627). Entre as idas e vindas de boa saúde que a doença lhe proporcionava, Derrida, em agosto de 2004, no Brasil, pôde realizar o colóquio: “*O perdão, a reconciliação, a verdade: qual gênero*”? que seria o último de sua vida. Numa parceria do Consulado da França no Rio de Janeiro com a Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF, perante uma multidão vinda de todos os cantos do mundo, Jacques Derrida se apresentava para uma plateia apaixonada. Em 09 de outubro de 2004, aos 74 anos, a saúde de Derrida piora e ele acaba por não resistir, morre. Ele nos deixa um legado de mais de 67 livros produzidos ao longo de 34 anos, fora as incontáveis cartas e artigos. Derrida não quis ritual nem oração e compôs seu próprio epitáfio: “Sorriam como eu lhes teria sorrído até o fim. Prefiram sempre a vida e afirmem

incessantemente a sobrevivência... Amo-os e sorrio-lhes de onde quer que eu esteja” (DERRIDA *apud* PEETERS, 2013, p. 649).

La fin.

1.2 O jogo da escritura

Após uma curta apresentação sobre a longa e produtiva biografia de Derrida, entraremos em alguns conceitos de suas obras - aqui defendidos - de maior importância por ajudarem na exposição e reflexão da temática proposta. *Escritura, linguagem, gramatologia*, conceitos que se entrelaçam e acabam por reconhecer o constante movimento do pensamento do não-conceito da *desconstrução*, onde não existe lugar para o estabelecimento de raízes rígidas e centralizadoras. Essa jornada passa por uma reorientação do pensamento do Ser da *presença* ao explorar uma ruptura com a ideia de *origem* e uma constante busca por abertura para o *jogo* de possibilidades que habita a ontologia dinâmica do indivíduo. Para Derrida, o pensamento se estruturou sob a determinação e regência do *logos*, oriundo de uma fissura e estagnação ontológica do Ser, que viu toda historicidade humana se desenrolar com foco apenas na identidade da soberania do *antropoceno*, esquecendo-se de suas camadas essenciais - *Natureza e alteridade* - inerentes de sua própria estrutura existencial.

Incomparável mestre em arte, oh, Theuth⁷, uma coisa é o homem capaz de trazer à luz a fundação de uma arte, outra aquele que é capaz de apreciar o que esta arte comporta de prejuízo ou utilidade para os homens que deverão fazer uso dela. Neste momento, eis que em tua qualidade de pai dos caracteres da escritura, atribuíste-lhes, por complacência para com ele, todo o contrário de seus verdadeiros efeitos. Pois este conhecimento terá, como resultado, naqueles que o terão adquirido, tornar suas almas esquecidas, uma vez que cessarão de exercer sua memória: depositando, com efeito, sua confiança no escrito, é do fora, graças às marcas externas, e não do dentro e graças a si mesmos. Não é, pois, para a memória, mas para a rememoração que tu descobriste um remédio. Quanto à instrução é a aparência (*doxa*) dela que ofereces a teus alunos, e não a realidade (*alétheian*): quando, com efeito, com a tua ajuda, eles transbordarem de conhecimentos sem terem recebido ensinamento, parecerão bons para julgar muitas coisas, quando, na maior parte do tempo, estarão privados de todo julgamento; e serão, além disso, insuportáveis, já que terão a aparência de homens instruídos em vez de serem homens instruídos (PLATÃO *apud* DERRIDA, 2005, p. 49).

Diante dessa evidenciação de Platão, adentramos na reflexão sobre a escrita, onde, mesmo sem declinar a proposta do Deus Theuth ou Thoth, o rei argumentaria que a escrita já

⁷ Theuth: Deus egípcio da sabedoria, na mitologia seria o criador da escrita.

assumiria um aspecto problemático desde sua fundamentação, pois ela estaria vinculada a uma base de aparência idealizada, uma estrutura objetiva e positiva que habitaria e perpetuaria a constante repetição vinculada sempre à memória, apresentando assim, o caráter ambíguo de sua aplicabilidade. A escrita manifestar-se-ia na exterioridade do indivíduo, sendo assim, exterior à memória, apresentando-se como produtora de conhecimento que partiria de um paradigma específico para a geração de conceitos e verdades. Theuth acreditava que a escrita serviria como uma espécie de elixir (*pharmakon* em grego), que permitiria aos indivíduos armazenar para que, posteriormente, pudessem visitar seus pensamentos. Já o rei previa que a prática da escrita, com toda a ambiguidade presente no *pharmakon*, também possuiria a característica de veneno e, mesmo com a facilidade de “acesso”, ocasionaria o enfraquecimento da memória e do pensamento, pois a invenção da escrita iria gerar esquecimento nas mentes daqueles que a aprendessem, visto que deixariam de praticar e passariam apenas a buscar em um banco de dados centralizado e já previamente estabelecido. A escrita assumiria um caráter de armazenamento rígido, o que limitaria todo um universo de manifestações de conhecimento, afastando, assim, o potencial fluido de possibilidades que habita o pensamento e o indivíduo.

Ao observar o movimento desconstrucionista, identifica-se que a linguagem possui relativa capacidade de instaurar realidades. Dito isto, Derrida sugere um *transbordamento* da escrita que “sobrevém no momento em que a extensão do conceito de linguagem apaga todos os seus limites” (DERRIDA, 2005, p. 08). Esse *transbordamento* aparece como uma abertura para uma não fixação do sentido, ou seja, Derrida defende a existência de uma impossibilidade nos sistemas completamente fechados de discursos (cristalizados) de proliferar verdades prontas objetivas e restritivas. A escrita apresenta-se como uma representação linguística que obedece a um centro que dita e rege seu sentido e que, através de uma espécie de necessidade de segurança do pensamento, acaba por estabelecer regras e normas operacionais, assumindo assim uma essência limitada ao expressar a significação e dar sentido ao conhecimento em sua tentativa de explicação Excelsior da realidade.

Além de transbordar os limites da escritura, busca-se também transbordar os limites impostos pela ideia de uma *origem* presentificada que tem o Ser do *antropoceno* como agente causal. Na *farmácia de Platão*:

O pano envolvendo o pano. Séculos para desfazer o pano. Reconstituindo-o, também, como um organismo. Regenerando indefinidamente seu tecido por detrás do rastro cortante (...). É preciso empenhar-se para pensar isso: que

não se trata de bordar, a não ser que se considere que saber bordar é ainda se achar seguindo o fio dado (DERRIDA, 2005, p. 07).

A nudez é natural, a roupagem já seria exteriorização. O pano na forma do *logos* geracional idealiza e envolve o pano criado da *escrita*. Séculos de roupas que insistem por obedecer a um centro. Sair do centro, ou melhor, reorientá-lo, é reconstituir-se como “organismo”, não mais como líder hierárquico de uma cadeia de estruturas, mas, sim, como um “organismo” pertencente a uma trama de tecido interdependente e natural, anterior ao corte ontológico que separa Natureza e alteridade do indivíduo. O sangue puro da Natureza (Ser enquanto Natureza) se mistura com a tinta artificial da *presença* (Ser da identidade) dando origem a uma “esplêndida tatuagem” - tatuagem aqui entendida como o *logos* - “escondida debaixo da roupa/escrita” (DERRIDA, 2001b, p. 70). Quantas cores não foram deixadas de fora do *logos* centralizado?

O *logos*⁸ pensa a si próprio, gera seu próprio conceito, dentro de seu sistema e utilizando de seu próprio método, seu paradigma particular. “A *forma* fascina quando já não se tem força de compreender a força no seu interior. Isto é, a força de criar” (DERRIDA, 2014, p. 03). O centro surge quando a fluidez é silenciada.

Um pouco como a arquitetura de uma cidade desabitada ou destruída, reduzida ao esqueleto por uma catástrofe da natureza ou da arte. Cidade não mais habitada mas também não simplesmente abandonada; antes assombrada pelo sentido e pela cultura. Este assombramento que a impede aqui de voltar a ser Natureza. Pode-se então ameaçar metodicamente a estrutura para melhor percebê-la, não só em suas ranhuras, mas também nesse lugar secreto em que não é nem ereção, nem ruína, mas labilidade (DERRIDA, 2014, p. 05).

A linguagem centralizada tem a capacidade de domesticar a potencialidade de transformação que seria inerente ao sujeito. Nem o *falo* positivista e nem destroços niilistas, reorientar a linguagem seria resgatar toda a possibilidade de movimentação que habita a estrutura do Ser. “Porque falar é saber que o pensamento deve tornar-se estranho a si próprio para ser dito e exposto. Então pretende, ao dar-se, reapossar-se de si” (DERRIDA, 2014, p. 10). Quando a escrita obedece a uma estrutura linear passa a revitalizar sempre as mesmas constantes de repetição. Estruturar o pensamento não é o problema em si, a problemática ocorre quando o pensamento se prende a uma determinada “organização de sentido”, quando

⁸ “É através da escritura que o *logos* filosófico encontra a um só tempo, sua fundação e seu fundamento no elemento da idealidade” (NASCIMENTO, 2004, p. 32).

o pensamento se rende a um “tipo ideal” e acaba por transformar todo o pensamento que escapa dessa estrutura em formas estranhas ou patológicas.

O *logos*⁹ exerce toda uma potência geracional e organizacional de sentido, só que, torna-se limitado ao responder ao paradigma da objetificação do Ser como *presença*. Sendo ela condição do conceito, deixa escapar aquele *outro* conceito, aquele *outro* pensamento estranho para a estrutura, “se arrisca a fechar o devir ao informá-lo. A fazer calar a força sob a forma. Dizer a força como origem do fenômeno é sem dúvida nada dizer. Quando ela é dita, a força já é fenômeno” (DERRIDA, 2014, p. 37). O pensamento não pertence apenas à história e nem à estrutura, ele é força pura, ele é Natureza, ele é loucura por desafiar a “sanidade” do centro, é estrangeiro, é selvageria, é pura alteridade.

Trata-se então de escapar à armadilha ou à ingenuidade objetivistas que consistiriam em escrever, na linguagem da razão clássica, utilizando os conceitos que foram os instrumentos históricos de uma captura da loucura, na linguagem polida e policial da razão, uma história da loucura ela própria selvagem, tal como ela se mantém e respira antes de ser capturada e paralisada nas redes dessa mesma razão clássica (DERRIDA, 2014, p. 48).

A ordem da razão opera com extrema magnificência, sendo ela fruto da historicidade humana, instaura e arquiteta uma determinada ordem, estabelecendo um sentido próprio, mas não deixa de se manifestar apenas como “uma estrutura entre outras possíveis”. A razão é tão imponente que, mesmo a crítica, mesmo sua própria reorientação, precisa ainda operar dentro de si mesma. “Só podemos protestar contra ela dentro dela, ela somente nos deixa, em seu próprio campo, o recurso ao estratagema e à estratégia” (DERRIDA, 2014, p. 50).

Ao assumir a capacidade de linguagem e da razão como características imanentes do sujeito, reconhece-se também a historicidade e a centralidade como seu ponto de partida e condicionante. Dentro da estrutura do *centro* até à insanidade é catalogada, mas a insanidade, a loucura da desconstrução aqui apresentada é outra, é uma loucura natural do movimento do que foi deixado de *fora*. De *fora* se reconheceria que a operacionalidade racional e objetiva trabalha dentro de um autocentro idealizado, e que, ao mesmo tempo, o *estar fora* permite a reflexão sobre o aprisionamento do pensamento que se mantém fiel ao afastamento, ao encarceramento do Ser. Não se busca aqui a crítica da razão e a exaltação da loucura, mas, sim, o resgate da troca perpétua que deveria existir entre ambas. Revisitar a potência do eterno jogo de referências é possibilitar uma ressignificação da linguagem, que passaria a assumir

⁹ “Assim, no interior desta época, a leitura e a escritura, a produção ou a interpretação dos signos, o texto em geral, como tecido de signos, deixam-se confinar na secundariedade. Precedem-nos uma verdade ou um sentido já constituído pelo e no elemento do *logos*” (DERRIDA, 2017, p. 18).

com uma boa ambição uma proposta de reorientação de nossas relações, de nosso *devenir*¹⁰. “Desde seu primeiro sopro, a palavra, submetida a esse ritmo temporal de crise e despertar, somente abre seu espaço de palavra aprisionando a loucura” (DERRIDA, 2014, p. 87).

É graças somente a essa opressão da loucura que pode reinar um pensamento-finito, ou seja, uma história. Sem se prender a um momento histórico determinado, mas estendendo essa verdade a uma historicidade em geral, poderíamos dizer que o reino de um pensamento-finito não pode se estabelecer a não ser sobre o aprisionamento e a humilhação e o encadeamento e a irrisão mais ou menos disfarçada do louco em nós, de um louco que não pode nunca ser outro que o louco de um logos, como pai, como mestre, como rei (DERRIDA, 2014, p. 87).

A intencionalidade do indivíduo, geradora do *logos*, afastaria a loucura selvagem de sua própria estrutura ontológica ao pretender se manter “segura” nos alicerces de uma “sanidade” controlada por um sistema centralizado. Refletir sobre a escritura é revisitar também sua condição de possibilidade que, ao iniciar o jogo das intenções, deveria estar sempre orientada pela Natureza e pela relacionalidade com a alteridade, mas sofre de uma ontologia estrutural obcecada pela individualidade, pelos objetos e pela identidade. Diante da desconstrução, a intencionalidade, o fenômeno¹¹ e a linguagem se abriam para um adentrar em novas experiências, sempre na busca pela preservação da liberdade de uma *origem sem origem*¹². O “modo do ser e, precisamente, o ser desse sendo que se mantém aberto para a abertidade do ser e nela” (DERRIDA, 2014, p. 127). A desconstrução da escrita opera dentro dela, junto com ela, movimentando-a, reorientando-a. Busca-se a reflexão antes da afirmação da prioridade do Ser na sua relação com o *devenir*. A *presença* se pronuncia como essência subordinando a relação com a alteridade e com a Natureza, transformando-as e as encaixando numa cadeia hierárquica, da primazia do Ser do *antropoceno* sobre todas as coisas.

O presente da presença e a presença do presente supõem o horizonte, a antecipação pré-compreensiva do Ser como tempo. Se o sentido do Ser sempre foi determinado pela filosofia como presença, a questão do Ser, colocada com base no horizonte transcendental do tempo, é o primeiro abalo

¹⁰ Para Heráclito: “tudo que existe é conduzido pelo fluxo do *devenir*: nada é, tudo flui, o *devenir* é transformação” (JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo, 2008, p. 72).

¹¹ “Não foi o conceito de experiência, do fenômeno, sempre determinado pela metafísica da presença? Podemos falar de uma experiência do outro ou da diferença?” (DERRIDA, 2014, p. 220).

¹² “A ilegibilidade originária não é um momento simplesmente interior ao livro, à razão ou ao logos; também não é o contrário, não mantendo com eles nenhuma relação de simetria, sendo incomensurável em relação a eles. Anterior ao livro (no sentido não cronológico) é, portanto, a própria possibilidade do livro e, nele, de uma oposição, ulterior e eventual, do racionalismo e do irracionalismo. O ser que se anuncia no ilegível está para além destas categorias, para além do seu próprio nome ao escrever-se” (DERRIDA, 2014, p. 108).

da segurança filosófica como presença assegurada (DERRIDA, 2014, p. 191).

Assim como a capacidade da razão geradora do *logos* é originária, a relacionalidade e a Natureza também são. Pensar o Ser anterior à *presença* seria perceber que a relação precede a eclosão¹³ da presentificação. “Ora, não existe frase que não determine, isto é, que não passe pela violência do conceito” (DERRIDA, 2014, p. 214). A primeira violência seria essa eclosão que também seria a primeira “epifania do ser”, diferente da violência niilista que joga tudo para um vazio sem sentido. “É importante, portanto, separar a possibilidade originária da linguagem - como não-violência ainda - da violência necessária na efetividade histórica, isto é, apoiar o pensamento numa *trans-historicidade*” (DERRIDA, 2014, p. 215).

A questão da desconstrução da centralidade da escritura assumiria, assim, sua responsabilidade na reorientação do jogo da relacionalidade. A escrita, assim como a linguagem, ao se vislumbrarem como o *centro* de onde partem, transbordar-se-iam mutuamente. O *logos*, ao reconhecer a presença de seu próprio *centrismo*, partiria rumo à percepção de seus próprios limites e, no reconhecimento, transbordaria em direção à possibilidade de sua própria reorientação. Esse é o fluxo constante do pensamento, sem amarras, ou pelo menos deveria ser.

Há camadas de significações que aparecem como sistemas, complexos, configurações estáticas, no interior das quais, aliás, o movimento e a gênese são possíveis se obedecerem à legalidade própria e à significação funcional da estrutura considerada. Outras camadas, ora mais profundas, ora mais superficiais, entregam-se no modo essencial da criação e do movimento, da origem inaugural, do devir ou da tradição, o que exige que se fale a seu respeito a linguagem da gênese, supondo que haja uma ou que só haja uma (DERRIDA, 2014, p. 226).

Da *presença* e da intencionalidade da identidade se desenrola o *logos*. Do *logos* surge a linguagem e com a linguagem materializam-se os conceitos, a estrutura, o sistema, a hierarquia, os rótulos, as separações constantes e as categorizações muitas vezes carregadas de problemas, tais como a marginalização e a subalternização da alteridade e da Natureza. Pensar o Ser anterior à transcendentalidade da abertura presentificada seria mergulhar na profundidade da *origem sem origem* do pensamento e seria também reconhecer “a condição

¹³ “A dissimulação necessária, originária e irredutível do sentido do ser, sua ocultação na eclosão mesma da presença, este retiro sem o qual não haveria sequer história do ser que fosse totalmente história, a insistência de Heidegger em marcar que o ser se produz como história apenas pelo *logos* e não é nada fora deste” (DERRIDA, 2017, p. 27).

de possibilidade e uma certa impossibilidade de toda estrutura e de todo estruturalismo sistemático” (DERRIDA, 2014, p. 239).

Enquanto o *noema* (pensamento) é um componente intencional e não-real, a *hilê* ou *hyle* é um componente real mas não-intencional, é a matéria sensível do afeto antes de toda animação pela forma intencional. Reorientar a matéria sensível é readequar o terreno da receptividade para operar fora de um sistema engessado de temporalidade e historicidade constituída (DERRIDA, 2014, p. 239).

O *centro* não possui um lugar fixo natural, ele é idealizado¹⁴, como uma função que comanda o jogo limitado e unilateral da linguagem. Ao iniciar o movimento da desconstrução da estrutura linguística, o *centro* passaria a assumir uma espécie de *não-lugar* como fundamento ontológico, no qual se fazem indefinidamente jogos de substituições e possibilidades. A linguagem quando irrompe no campo problemático humano já carrega em si todo um condicionamento oriundo da intencionalidade da *presença* e passa a atuar dentro de um sistema detentor de uma significação central e transcendente que nunca está absolutamente fora de um sistema estruturado. Quando a desconstrução manifesta a ausência de centro, o jogo de significante e significado se amplia indefinidamente, rasgando todos os limites das bordas da identificação individualizante do indivíduo autoinfligida.

Uma primeira definição poderia dizer que a principal característica da consciência é a intencionalidade. Esta ideia definiria a ação natural dos processos mentais. A consciência sempre é consciência de alguma coisa. O conhecimento das essências ou *Eidos*¹⁵, só seria possível se "colocarmos entre parênteses ou efetuarmos a *redução* de todos os pressupostos relativos à existência de um mundo externo”, tudo aquilo que não esteja ligado à consciência pura. A este procedimento, Husserl propôs a “suspensão da *atitude intelectual natural*” (HUSSERL, 2018, p. 39), atitude esta, que se apresentaria na forma de como nos relacionamos com o mundo e damos sentido a ele. Em sua obra, *A Ideia da Fenomenologia*, apresentou um método fenomenológico que atuaria de forma distinta na forma de se observar os objetos e analisar os diversificados modos da intencionalmente e como ela se relaciona na constituição dos mesmos. Para Husserl, a filosofia fenomenológica é puramente descritiva, e seu método consiste na análise das essências.

¹⁴ O conceito de *idealidade* deve estar naturalmente no centro dessa problemática. A estrutura do discurso só pode ser descrita, segundo Husserl, como idealidade: idealidade da forma sensível do significante (por exemplo, da palavra) que deve permanecer *a mesma* e só o pode enquanto idealidade; idealidade do significado ou do sentido visado (DERRIDA, 1994, p. 61).

¹⁵ *Eidos*: Essência capturada diretamente, que se torna evidente mediante a redução fenomenológica.

Husserl tenta, portanto, constantemente conciliar a exigência estruturalista que conduz à descrição compreensiva de uma totalidade, de uma forma ou de uma função organizada segundo uma legalidade interna e na qual os elementos só têm sentido na exigência da origem e do fundamento da estrutura (DERRIDA, 2014, p. 226).

Husserl elaborou críticas às estruturas históricas de pensamento e também ao sistema psicanalítico, ele esboçou também que, os fundamentos filosóficos da extrema razão lógica¹⁶ deveriam começar com uma análise da experiência que está antes de todo pensamento formal, mas, talvez Husserl não tenha intuído que, mesmo ao se perceber anterior ao pensamento formal, o Ser ainda partiria de uma estrutura consolidada para exercer esta autoanálise, que mesmo na regressão ao momento da intencionalidade, essa intencionalidade já partiria de um centro estruturado, o Ser do *antropoceno* como *presença*.

O que quero é clareza, quero compreender a possibilidade deste apreender, isto é, se examino o seu sentido, quero ter diante dos meus olhos a essência da possibilidade de tal apreender, quero transformá-lo intuitivamente em dado (HUSSERL, 2018, p. 23).

A linguagem opera com extrema instabilidade de suas informações, pois, oriunda de um processo histórico atua dentro do objetivismo estrutural e sistematizado, restringindo, assim, seu próprio campo de análise. A fenomenologia expandir-se-ia para regiões mais profundas, mas ela chegaria a ponto de reorientar nossas camadas ontológicas, para aí sim, analisar o fenômeno sem intenções idealizadas?

A *redução* proposta por Husserl seria um ato que esclareceria que o conhecimento intuitivo da intencionalidade é interior e transcendental, enquanto o conhecimento das externalidades é transcendente. A *redução transcendental* seria a aplicação do método fenomenológico ao próprio Ser. O transcendente, segundo Husserl, é a percepção cotidiana e habitual que temos das coisas do mundo: a mesa, o balanço, a planta, etc. Por sua vez, o transcendental "é a percepção que a consciência tem de si mesma", em outras palavras, "o transcendente é o mundo exterior", enquanto o transcendental "é o mundo interior" da consciência (HUSSERL, 2018, p. 18). A palavra fenômeno (aquilo que aparece, brilha; *pháinomai*) em Husserl, desliga-se inteiramente da relação com qualquer objeto exterior à consciência, mas acaba por responder ao idealismo do *logos* para referir-se ao puro objeto

¹⁶ "A lógica, em seu sentido geral, não é, senão, outro nome para a semiótica (teoria geral das representações, ciência geral de todos os sistemas de signos), a doutrina formal dos signos" (DERRIDA, 2017, p. 59).

imaneente, enquanto, o mesmo, surge na consciência. O pensador alemão defendia uma “análise compreensiva” da consciência, uma vez que todas as vivências do mundo se dão pela consciência, “toda consciência é consciência de algo” (2018, p. 18).

Entende-se, aqui, a desconstrução como uma continuação do processo da fenomenologia onde a redução que objetivava-se analisar os fenômenos no âmbito da consciência, mas que teria a *presença* como centro disseminador, com a desconstrução até o centro seria reduzido apenas a rastros. No intuito de se tentar apreender as coisas em si mesmas, a desconstrução se apresentaria como uma expansão da relação da razão perante o *logos*. "A fenomenologia transcendental é fenomenologia da consciência constituinte e, portanto, não lhe pertence sequer um único axioma objetivo" (HUSSERL, 2018, p. 12). A proposta de Husserl não romperia com o fenômeno já “contaminado” pela identidade, isto é, mesmo reconhecendo todas as externalidades, ainda partiria de um centro para efetuar esse reconhecimento. "A fenomenologia quer ser ciência e método, a fim de elucidar possibilidades, possibilidades do conhecimento, possibilidades da valoração, e as elucidar a partir do seu fundamento essencial" (HUSSERL, 2018, p. 77). A redução fenomenológica ou transcendental seria um sistema rígido de retorno à consciência, como uma análise crítica em busca de uma essência pura do fenômeno, porém, continuaria a operar dentro de um *logocentrismo* próprio. "O conhecimento intuitivo da vivência da consciência é imanente, o conhecimento das ciências objetivas é transcendente" (HUSSERL, 2018, p. 21). A desconstrução, aqui proposta, atuaria na reorientação desse conhecimento intuitivo da *consciência pura* e o que fora deixado de fora dela, podendo assim, reorientar o próprio pensamento e os desencadeamentos do mesmo, como a ciência.

Estas rupturas que são ao mesmo tempo desvendamentos (e também recoberturas, pois a origem imediatamente se dissimula sob o novo domínio da objetividade descoberta ou produzida), estas rupturas já se anunciam sempre, reconhece Husserl, “na confusão e na noite”, isto é, não só nas formas mais elementares da vida e da história humana, mas também sucessivamente na animalidade e na natureza em geral. O *logos* nada é fora da história e do ser, uma vez que é discurso. A razão desvenda-se, portanto, a si própria, sendo o *logos* que se produz na história. (DERRIDA, 2014, p. 244).

Todo o conhecimento científico é conhecimento que objetiva transcendentemente, "põe objetos como existentes pretendendo atingir cognoscitivamente estados de coisas que não estão nele, não lhe são imanentes" (HUSSERL, 2018 p. 58). Neste sentido, a capacidade de *Raciocínio* assumiria uma característica imanente, o *Conhecimento*, transcendente e os

Objetos do conhecimento surgiriam como “pura transcendência”, totalmente externos. A redução fenomenológica, mesmo ao reconhecer toda externalidade que habita o *logos*, continuaria operando dentro do próprio *logos* que mantém a centralidade na identidade e presentificação do indivíduo.

A toda a vivência psíquica corresponde, pois, por via da redução fenomenológica, um fenômeno puro, que exhibe a sua essência imanente como dado absoluto. Toda posição de uma realidade não imanente, não contida no fenômeno, se bem que nele intentada e, ao mesmo tempo, não dada no segundo sentido, está desconectada, isto é, suspensa (HUSSERL, 2018, p. 69).

Husserl consideraria que a intencionalidade começa a se externalizar a partir de uma determinação ou manifestação de um objeto real ou particular, dito de outra maneira, uma vivência intencional é transcendente (externa) quando ela se dirige a uma objetividade¹⁷. A existência desta objetividade não é determinante para a vivência intencional, mas a intencionalidade do ato é caracterizada como determinante de toda objetividade. As vivências – mesmo pertencentes à essência do Ser - possuem uma *intentio*, visam algo, referem-se, de um ou outro modo, a uma *objetividade*. Como reorientar o pensamento para uma expansão das possibilidades de manifestação das vivências intencionais? Seria um ato reflexivo direcionado à estrutura ontológica do indivíduo e não apenas às *objetividades*. O que está em jogo seria a percepção para a resignificação desta *intentio* que teria de volta suas camadas ontológicas que foram domesticadas pela identidade do Ser do *antropoceno* para, assim, brotar a possibilidade de experienciar o jogo perpétuo das intenções com outro olhar.

Quando se reconhece que todo conceito de signo pertence a um jogo movido por um centro e que esse centro se inicia na metafísica da *presença*, seria também reconhecer que não há significado transcendental e privilegiado. Consegue-se aos poucos perceber as algemas autoproporcionadas pela intencionalidade do significante e do significado. Perceber a existência de uma origem idealizada é possibilitar a expansão e a fissura do limite do pensamento que obedece a certa centralidade. “Se apagarmos a diferença radical entre significante significado, é a própria palavra significante que seria necessário abandonar como conceito metafísico” (DERRIDA, 2014, p. 410). O objetivo está na reflexão sobre a “história

¹⁷ Na nota do parágrafo 9 da primeira investigação das *Investigações lógicas*, encontramos a seguinte afirmação: “Emprego muitas vezes o termo mais indeterminado que é *objetividade*, porque aqui se trata sempre não só de objetos em sentido estrito, mas também de estado de coisa, de características, de formas dependentes reais ou categoriais, e de outras coisas do mesmo tipo”.

de uma hierarquia” para, enfim, reeducar nosso ser e agir no mundo. Desconstruir é expandir o próprio *logos* e nunca, jamais, propor a troca de centros.

No decorrer de todo pensamento ocidental, a história da metafísica, apesar de todas as diferenças, “sempre atribuiu ao *logos* a origem da verdade em geral: a história da verdade, da verdade da verdade” (DERRIDA, 2017, p. 04). E, esta origem estabelecida é causa e condição do desabrochar de todo pensamento lógico racional. Não existe significado - dentro deste sistema - que escape do jogo estrutural das intenções das remessas significantes, que constituem a linguagem e, assim, a escrita. O surgimento da escritura é a aparição de um certo tipo de jogo, um jogo que se é jogado a partir de um centro, que em sua própria limitação acaba por regular a circulação dos signos. Escapar deste sistema seria desconstruir o conceito de *signo* reorientando toda sua lógica. “Não é por acaso que esse *transbordamento* sobrevém no momento em que a extensão do conceito de linguagem apaga todos os seus limites” (DERRIDA, 2017, p. 08). Desconstruir o *signo* não é sua destruição, e sim, sua resignificação.

A linguagem mesma acha-se ameaçada em sua vida, desamparada, sem amarras por não ter mais limites, desenvolvida à sua própria finitude no momento exato em que seus limites parecem apagar-se, no momento exato em que o significado infinito que parecia excedê-la deixa de tranquilizá-la a respeito de si mesma, de contê-la e de cercá-la (DERRIDA, 2017, p. 07).

A racionalidade do Ser da *presença* foi estruturada a partir de certo *logocentrismo*¹⁸, onde o mesmo, oriundo de tal *antropocentrismo*, comanda a esquematização da escritura. Refletir sobre a escritura é desconstruir a instabilidade que brota da significação objetiva. “Em especial a significação de *verdade*. Todas as determinações metafísicas da verdade são mais ou menos imediatamente inseparáveis da instância do *logos* ou de uma razão pensada na descendência do *logos*” (DERRIDA, 2017, p. 13). E, aqui, sempre quando se pensa em desconstrução da escritura não está em jogo uma proposta de anulação e contestação pura e crítica do processo da razão e toda a ramificação do pensamento oriundo dele, desconstruir é apontar os limites que escoram a rigidez da centralidade, possibilitando, assim, que o jogo das significações possa ser reorientado, sempre tendo a justiça, o respeito, a Natureza e a alteridade como inspiração primeira e objetivo último. “Inquieta-nos aquilo que, no conceito de *signo* nunca existiu nem funcionou fora da história da filosofia (da presença), e que,

¹⁸ “Este logocentrismo, esta época da plena fala sempre colocou entre parênteses, suspendeu, reprimiu, por razões essenciais, toda reflexão livre sobre a origem e o estatuto da escritura, toda ciência da escritura que não fosse tecnologia e história” (DERRIDA, 2017, p. 53).

permanece sistemática e genealógicamente determinado por essa história” (DERRIDA, 2017, p. 17).

Assim, a boa escritura foi sempre compreendida. Compreendida como aquilo mesmo que devia ser compreendido: o interior de uma natureza ou de uma lei natural pensada sob a formulação da presença. A ideia do livro é a ideia de uma totalidade, finita ou infinita, do significante; essa totalidade do significante somente pode ser o que ela é, uma totalidade, se uma totalidade constituída do significante preexistir a ela, vigiando sua inscrição e seus signos (DERRIDA, 2017, p. 21).

Perceber a ausência do *significante transcendental* seria também perceber a ausência do centro originário, esse seria também o jogo da desconstrução que aponta para o Ser da onto-presença como a causa e a origem da limitação¹⁹ do pensamento, isto é, desconstruir é fissurar toda estrutura ontológica do Ser da identidade rígida da *presença* em busca de um reencontro com as camadas onto-naturais e onto-relacionais que foram deixadas de lado, e, assim, o justo e responsável *jogo* ficaria mais completo. Natureza e alteridade reassumiriam posições inerentes ao indivíduo. Desconstruir é dissolver a dualidade do ‘Eu sou Eu’, aqui, no centro, e a Natureza e o *outro* lá, afastados, domesticados. Para pensar radicalmente o jogo é preciso primeiramente reorientar seriamente a problemática ontológica do Ser e sua relação com os significantes. Que seja sob um *transbordamento* do centro, sem o qual, os conceitos de jogo e de escritura a que se terá recorrido “permanecerão presos nos limites regionais e num discurso empirista, positivista ou metafísico” (DERRIDA, 2017, p. 61).

Quando se pensa em um *jogo* sem origem, a *Brisura*, (*brisure* em francês, termo da teoria da gramatologia de Jacques Derrida), surge como uma potencial ferramenta de ruptura estrutural que simboliza uma fissura ou uma fratura na estrutura textual e, se levada ao extremo, na estrutura ontológica. No termo *brisure* habita uma duplicidade de sentido, que no francês pode significar também, no sentido técnico, uma articulação por dobradiça entre duas partes de uma obra de carpintaria. Fissura e articulação, essa é a intencionalidade da *brisure*. Segundo Derrida, a *brisure* “marca a impossibilidade para um signo, para a unidade de um significante e de um significado, de produzir-se na plenitude de um presente e de uma presença absoluta” (DERRIDA, 2017, p. 85). A *brisura* aqui apresentada atuaria como a desconstrução, ao identificar o vício da linguagem e do pensamento em obedecer à

¹⁹ “Poder-se-ia mostrar que todos estes pressupostos e todas as oposições assim creditadas formam um sistema: circula-se de umas às outras no interior de uma única e mesma estrutura” (DERRIDA, 1994, p. 103).

centralidade do *logos*, ela fissuraria o indivíduo da posição de dominante hierárquico, rearticulando-o.

A linguagem centralizada tenta submeter à estruturação do *signo* ao desígnio ontológico, “pretende-se atribuir à significação um lugar, fundamental ou regional, em uma ontologia” (DERRIDA, 1994, p. 33). No *signo*, não ocorre diferença entre a realidade e a representação idealizada, pois sua intencionalidade de verdade impede esta reflexão. Uma razão que estabeleceu para o signo um lugar de criação e *clausura*. Criação para o jogo dos significantes e significados, condição da linguagem e clausura ontológica, que tem na *presença* seu ponto de origem e fechamento.

Entre a linguagem comum (ou a linguagem da metafísica tradicional) e a linguagem da fenomenologia, a unidade nunca é rompida, apesar das precauções, dos parênteses, das renovações ou das inovações. Interessando-se pela linguagem apenas no horizonte da racionalidade, determinando o *logos* a partir da lógica, Husserl, na realidade e de maneira tradicional determinou a essência da linguagem a partir da logicidade como da normalidade do seu *telos* (DERRIDA, 1994, p. 14).

“A determinação do Ser como idealidade se confunde de maneira paradoxal e inseparável com a determinação do ser como presença” (DERRIDA, p. 63), o que acaba por categorizar o valor da *presença* como sendo originário, fonte de sentido e evidência, como um “*a priori* dos *a priori*”. Assim, o pensamento estrutura sua própria autorrazão idealizada e absoluta, assumindo, assim, um lugar que detém a “forma universal de toda experiência (*Erlebnis*) e, logo, de toda vida” (DERRIDA, 1994, p. 63). A *presença* sempre foi e sempre será uma temporalidade oriunda da linearidade idealizada pelo Ser do *antropoceno*. “O Ser é a primeira e a última palavra a resistir à desconstrução” (DERRIDA, 1994, p. 84).

Não queremos nos entregar ao paradoxo, e definir de modo negativo a imensa revolução introduzida pela invenção da escritura. Mas é indispensável reconhecer que ela retirou da humanidade alguma coisa de essencial, ao mesmo tempo em que lhe trazia tantos benefícios (DERRIDA, 2017, p. 168).

Observa-se a sistematização compartilhada entre os conceitos, os sentidos e a objetividade em que todos possuem como matriz comum o Ser como *presença*. É na presença da identidade que o *logocentrismo* se manifesta, tornando-se disponível para a repetição. Tudo que é puramente pensado sob esse centro, é, por isso mesmo, determinado como *idealidade*. A *desconstrução* é o reconhecimento da fissura entre a idealidade e a não-idealidade. “A história da presença está fechada, pois ‘história’ sempre quis dizer apenas isto:

apresentação (*Gegenwärtigung*) do Ser, produção e recolhimento do ente na presença, como saber e domínio” (DERRIDA, 1994, p. 115).

1.3 O movimento perpétuo da *différance*

Entretanto, não obstante esse *recobrimento* perfeito, uma diferença radical, que não tem nada de comum com nenhuma outra diferença, permanece; diferença que não distingue nada de fato, diferença que não separa nenhum ente, nenhum vivido, nenhuma significação determinada; diferença que, no entanto, sem nada alterar, muda todos os signos. Isto é a própria liberdade (DERRIDA, 1994, p. 18).

O movimento da *différance* inicia-se na análise do próprio termo cunhado por Derrida. A diferença gráfica é simbolizada entre as duas vogais “e” e “a”. Em francês, *différence* é diferença, mas como a ideia de Jacques seria ir além da simples diferença, ele estrutura o termo *différance*, um neografismo que nada significa a não ser um perpétuo deslocamento, uma fluidez, um jogo de possibilidades. Essa adaptação ortográfica é proposital para desconstruir o jogo tradicional do significante e significado, da representação da fala pela escrita, instaurando a ideia de uma outra *différance*, uma “estranha diferença”. É desse reconhecimento que se manifesta a possibilidade de uma distinta experiência de pensamento. “O ‘a’ da *différance* não se ouve, permanece silencioso, secreto e discreto” (DERRIDA, 1991, p. 35).

Pensar a *différance* é refletir sobre a inexistência de uma identidade em si, visto que, toda identidade é construção e que, para sua instauração, para sua consolidação, seria preciso escapar do dinamismo da existência e da Natureza para se abrigar em uma “origem” segura, lógica e racional proporcionada pela *presença* e pelo *logocentrismo*. Desse modo, o pensamento tradicional da identidade seria transbordado pelo pensamento da identidade como *différance*. A *différance* contesta a instauração de uma essência limitada e hierarquizadora que só se apresenta no tempo presente da *presença*. Desta forma, a identidade se abriria, se expandiria, não seria apenas um objeto individualizado, mas um movimento natural e relacional que se manifestaria em um *jogo* diferenciado e coletivo, livre dos significantes geradores dos significados centralizadores e individualistas.

O movimento da *différance* também poderia atuar como uma espécie de *phármakon*, assim como citado na *Farmácia de Platão*, que tinha a escritura como alvo, aqui, na *différance*, a dualidade do remédio e do veneno se dissolve e ambos caminham para um mesmo movimento sintonizado com outra profundidade. Veneno para a estrutura ontológica

baseada na *presença* do Ser do *antropoceno* e remédio para um *existir* reorientado, pautado na Natureza também como ontologia pertencente à estrutura do sujeito e à plena relacionalidade com as infinitas formas de alteridades. Instituiu-se assim a *différance* como remédio ontológico que também é veneno contra todos os (-ismos): *falocentrismo*, *etnocentrismo*, *eurocentrismo*, *logocentrismo*, *egocentrismo*. A *différance* não é conceito, ela não pertence à estrutura do jogo dos significados, ela a transborda. *Différance* não quer se apresentar e nem se irromper como signo, mas evidenciar através de seu movimento sem origem que a significação é limitada.

Todos os nomes que ela recebe na nossa língua são ainda, enquanto nomes, metafísicos. [...] Mais velha que o próprio ser, uma tal *différance* não tem nenhum nome em nossa língua. Mas sabemos já que se ela é inominável, não é porque nossa língua não encontrou ainda ou não recebeu este *nome*, ou porque seria necessário procurá-lo numa outra língua, fora do sistema finito da nossa. É porque não há *nome* para isso, nem mesmo o de essência ou de ser, nem mesmo o de *différance*, que não é um nome, que não é uma unidade nominal pura e se desloca sem cessar numa cadeia de substituições diferantes (DERRIDA, 1991, p. 61-62).

A *différance* é rebelde ao *antropocentrismo*, é revoltosa em relação a uma ordem e origem determinadas. A *différance* busca evidenciar a ausência de um significante originário e transcendental para, assim, expandir potencialmente o jogo e as possibilidades de atuação do indivíduo. Desconstruir a cadeia hierarquizante do Ser presentificado é assumir a *différance* como um *não-lugar*, uma não-origem e, é também, assumir um centro que se dissolve em incontáveis ramificações. O centro perderia sua característica de rigidez e linearidade e assumiria o não-formato de *rizoma*²⁰. A desconstrução não trataria do que “nasce e cresce no limite, ao redor do limite” ou do que se mantêm pelo limite, mas daquilo que abastece o *limite*, “gera-o, cria-o e o complica” (DERRIDA, 2002, p. 58). O objetivo não seria a negação do limite, longe disso, mas em evidenciá-lo para assim expandir e potencializar suas manifestações, “em complicar, em espessar, em desfazer a linearidade, dobrar, dividir a linha justamente fazendo-a crescer e multiplicar-se” (DERRIDA, 2002, p. 58).

É disso que a desconstrução trata, ela propõe não um método, mas um movimento perpétuo de abertura relacional com a potência das alteridades. Desconstruir não é relativizar, não é generalizar, mas uma reorientação de nossa própria estrutura ontológica, onde o *Ser/Ente* dissolveria sua centralidade, desabrochando, assim, um *Ser/Entre* plenamente relacional. Pontua-se, aqui, que a dissolução proposta não trata o pensamento lógico

²⁰ Como uma ramificação que pode brotar de qualquer ponto, não tem um centro originário.

fenomenológico como alvo, é anterior a ele, anterior à intencionalidade Husserliana. Esta dissolução busca por um *não-lugar* que é potência para todas as possibilidades de conhecimento. No *não-lugar* habitaria o eterno *jogo* das relações fruto de um incessante fluxo natural de morte e vida, aqui assumido como Natureza, à qual a humanidade é amorosamente pertencente.

O pesadelo do pensamento que obedece estritamente a uma linearidade aparece na figura do *rizoma*²¹, que expressa o não fechamento sobre si mesmo, ele é aberto para experimentações, horizontalidades, verticalidades e transversalidades. O *rizoma* é sempre atravessado por dinâmicas linhas de diversificadas intensidades, como um mapa de interligadas ramificações que se espalham em todas as direções, cresce onde encontra possibilidades e aberturas. São linhas movendo-se em vários sentidos que insistem sempre em escapar pelos cantos, “riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 04). O conhecimento de base rizomática se move e se expande, jorra em todas as direções, ele luta incessantemente contra um fechamento, contra discursos pré-estabelecidos. O *rizoma* se expande além da rigidez estrutural e metódica. As margens ganham movimento, elas se encontram, se confundem, se entrecruzam e se alastram. As relações se multiplicam, assim como os níveis de intensidade também. Abrem-se caminhos para novos sentidos, micro conexões naturais. “A questão é produzir inconsciente e, com ele, novos enunciados, outros desejos: o rizoma é esta produção de inconsciente mesmo” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 27).

Desconstruir é preparar os olhos para uma apreciação diferenciada e mais sensível do fenômeno, que permitiria expandir a potência de conhecimento antes que ele se apresente e se feche. O indivíduo da *différance* se deslocaria de certa centralidade egóica para reconhecer-se como parte de uma totalidade interdependente e relacional, onde o Ser atuaria como não diferente da Natureza, acrescentando, assim, um toque existencial natural ao seu próprio *porvir*, reorientando a própria relação com o ser e estar humano. A desconstrução propõe-se a apresentar o caráter não totalitário da realidade oriundo dos discursos cristalizados amparados no dizer lógico, sua intenção é mostrar as possibilidades fluidas acerca do conhecimento. Toda esta jornada de desconstrução apresenta-se como proposta de questionamento de um processo histórico limitado, amparado numa objetividade dada como única, certa e verdadeira. O reconhecimento da potencialidade humana de expressar e criar verdades torna a desconstrução de extrema importância na formação de um indivíduo pleno, capaz de formular

²¹ "Uma multiplicidade rizomática não é realmente um ser, um Ente, mas um agenciamento de devires, um Entre" (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 117).

e estruturar sua própria identidade rizomática. O pensamento está diante da tarefa de revisitar uma condição anterior aos processos intencionais e cognitivos. Racionalidade e imanência selvagem se entrecruzam, o Ser encontra-se diante de uma dimensão aberta de potência criativa. A partir da desconstrução as cores do encontro com o *outro* ganham outra tonalidade, como um mergulho profundo na alteridade absoluta onde o respeito e o diálogo são características naturais.

Pratica-se pouco a história dos conceitos; e, por exemplo, a história do conceito de homem nunca é interrogada. Tudo se passa como se o signo 'homem' não tivesse qualquer origem, qualquer limite histórico, cultural, linguístico. Nem mesmo qualquer limite metafísico (DERRIDA, 1991. p. 154).

Efetuar uma proposta de *reorientação ontológica* é ingressar no caminho da responsabilidade da necessidade de reconhecimento da diversidade, das riquezas e das belezas que habitam as margens do pensamento, margens essas representadas por todos os discursos que foram deixados de fora do egóico *Logocentrismo*²². Todo esse esvaziamento conceitual da desconstrução possibilitaria o reconhecimento que, o ponto de vista do nativo ou dos povos originários, por exemplo, opera num sistema de pensamento distinto do binarismo lógico. Não se trata apenas de pensar e idealizar uma experiência relacional longínqua, mas sim, de vivenciar a proximidade - de forma interna contemplativa ou apenas empática reativa - com as diversas potências de pensamento que habitam a totalidade da Natureza. A desconstrução passa a abrir terreno para a introdução de novas variáveis na estrutura conceitual colocando o conhecimento em estado de possibilidades contínuas. Quando a centralidade do discurso é dissolvida o que se abre para o jogo é a ressignificação das perspectivas. Assim, a desconstrução se apresenta como um desabrochar de distintos e diversos valores posicionais, cujo objetivo é reconhecer e respeitar todas as formas de alteridades. Para Derrida, desde que o ser humano aprendeu a dizer “Eu sou”, ele passaria a se enxergar como um órgão separado do resto do organismo natural. “Eu sou” retira a força os mistérios da natureza que habitam todos nós. “Eu sou” estabelece uma fronteira entre o homem, o animal e o vegetal. “Somos animal em falta de si-mesmo” (DERRIDA, 2002, p. 15).

²² É a centralidade da palavra “logos” (das ideias, dos sistemas de pensamento), entendido como matéria inalterável que determina as validades dos discursos.

A *desconstrução* insere-se, assim, como variação no funcionamento do intenso jogo do *logos*, apresentando-se como um *libertar*²³ de todas as potências de conhecimento que foram abandonadas nas *margens* do pensamento. Reconhecer o pensamento dessas *margens* - lhes dando o devido interesse e importância -, dessas *subalternidades*, é exercitar e colocar em movimento o fluxo da *différance*, onde, este, já seria de certa forma, uma expansão dos limites da centralidade, aquela detentora do *falocentrismo*, *etnocentrismo*, *fonocentrismo*²⁴ e etc. A desconstrução é uma transgressão das fronteiras do humano, sem a pretensão de assumir-se como uma nova detentora da “verdade” do conhecimento, desconstruir é a expansão e reorientação da própria estrutura ontológica do Ser.

No ponto em que intervém o conceito de *différance*, com a cadeia que o acompanha, todas as oposições conceituais da metafísica, na medida em que elas têm por referência última a presença de um presente (sob a forma, por exemplo, da identidade de um sujeito, presente a todas as suas operações,...), todas essas oposições metafísicas (significante/significado; sensível/inteligível; fala/escrita...) tornam-se não pertinentes (DERRIDA, 2001c, p. 35-36).

“O *rastro matinal* da *différance* apaga-se desde que a *presença* surge como um ente-presente” (DERRIDA, 1991, p. 58) e, é na dissolução dessa *presença* que a *différance* ressurgiria como o próprio descentramento que faria brotar a possibilidade para um repensar se concretizar. A estruturalidade do Ser não pode romper seu vínculo ontológico com o *movimento*, a sua redução a um ponto fixo limita a potência do pensamento, o que acaba por determinar, de forma limitada, o próprio fluxo de significação do habitar a Terra. O *jogo* é entendido aqui como a contínua movimentação do pensamento rizomático, aquele sem centro fixo, sem hierarquia. Para Derrida, o *centro*, como condição do conceito, já pressupõe certa origem idealizada e a desconstrução seria também uma fissura desse centro imaginado.

A linguagem na riqueza de seus diferentes significados, nas ambiguidades que tais diferenças necessariamente trazem e nos *jogos* de associações que ela proporciona, realiza significações tão múltiplas que jamais um significado fixo ou uma interpretação única para

²³ “O pensamento da *différance* pretende não abolir, mas sim refinar o tratamento das diferenças, respeitar a sua natureza, a sua constituição que, como quer mostrar esse pensamento, vai muito além, está longe de se reduzir à estrutura de uma simples oposição binária” (DUQUE ESTRADA, 2004, p. 52).

²⁴ Essa noção permanece na descendência do *logocentrismo*, Derrida anuncia um *fonocentrismo* existente na tradição filosófica ocidental, ou seja, a “proximidade absoluta da voz e do ser, da voz e do sentido do ser, da voz e da idealidade do sentido” (DERRIDA, 2004, p. 14).

um texto pode ser assumido como verdade última. A *différance*²⁵ revela a impossibilidade do discurso sem uma promessa elementar, uma base central segura. O movimento da *différance* não é subordinado à presença de um valor ou de um sentido que lhe seja anterior. Na ausência do significante, resta apenas o *jogo*. "É sempre um jogo de ausência e presença, mas se o quisermos pensar radicalmente, é preciso pensá-lo antes da alternativa da presença e da ausência; é preciso pensar o ser como presença ou ausência a partir da possibilidade do jogo, e não inversamente" (DERRIDA, 2014, p. 248).

A desconstrução efetuará uma reorientação dentro da arquitetura estrutural da metafísica da *presença* ao reconhecer novas formas dinâmicas e plurais de potências de pensamento. O rompimento com certo *Logocentrismo* se encaixa perfeitamente num cenário em que discursos cristalizados cedem lugar a novas interpretações e possibilidades de entendimento. À medida que o modelo lógico e esquemático de explicação da realidade é expandido, o pensamento se abre para novas transformações, passando a assumir a mutação, a perpétua troca de relações como uma atitude natural. Quando se reflete além das formas conceituais estruturadas, evita-se que uma teoria, uma conclusão lógica, uma hipótese ou um saber preestabelecido – todos obedecendo a uma origem central - domine o pensamento. Desconstruir seria assumir uma postura pré-teórica profunda, isenta de pré-julgamentos diante de um fenômeno, possibilitadora das mais diversas formas de realidade. Assim, como o Ser tem a capacidade de se reinventar, ele também tem a potência de reinventar sua forma de atuação no mundo.

Com isso, deve-se desconfiar também do conceito metafísico de história, do "conceito de história como história do sentido" (DERRIDA, 2001c, p. 244). Uma história do sentido se produzindo, se desenvolvendo, se realizando linearmente, em "linha reta ou circular" (2001c, p. 27). Desta forma, a história humana não deveria assumir a forma de uma linha reta, evolutiva que pode ser explicada pelas peripécias da razão sistematizada. A *différance* não é um conceito²⁶, como outro conceito qualquer, ela é o movimento que tornaria possível um olhar diferenciado sobre os outros conceitos e, assim, sobre a própria história. Como diria Derrida, a *différance* ocupa um lugar "mais original" que a estrutura de conceituação tradicional, mas mesmo esse "lugar mais original" também é um *não-lugar*, sem origem.

²⁵ "A diferença [*différance*], de uma certa e muito estranha maneira, é mais 'velha' do que a diferença ontológica ou do que a verdade do ser. É a essa idade que se pode chamar jogo do rastro. De um rastro que não pertence mais ao horizonte do Ser, mas cujo jogo suporta e contorna o sentido do ser: jogo do rastro ou diferença" (DERRIDA, 1991, p. 56-60).

²⁶ Ela seria um quase conceito sem origem que fugiria da compreensão e da oposição filosófica binária e dual.

Quanto mais se reflete sobre a origem, mais ela evidencia seu próprio limite, portanto, escapa-se da lógica do lugar idealizado para perceber que a origem está sempre *porvir*, sempre operando um jogo de relações. Para se tentar controlar esse movimento perpétuo de significação, o *logocentrismo* assume o sentido da *presença* como referencial do jogo das categorias de significantes, idealizando o *significado transcendental* que organizaria o sistema de referências, que seria a base originária sólida que forneceria ao significado uma potencialidade criativa limitada dando fim ao fluxo incessante de movimento do pensamento.

Derrida também apresenta o termo *mal de arquivo*, que aqui será explorado exatamente como um mal ontológico, uma má formação estrutural do Ser, onde camadas naturais foram suprimidas pela imponência do Ser do *antropoceno* com suas verdades idealizadas e com todo armazenamento repetitivo de informações objetivas. O “mal de arquivo” também poderia ser entendido como uma força e um desejo de retorno natural à origem (sem origem), uma angústia da identidade, uma saudade da morada natural, uma nostalgia do retorno ao *não-lugar* mais arcaico, sem começo absoluto. Portanto, o “mal de arquivo” poderia ser visto como duas ações concomitantes e simbióticas: a primeira seria o reconhecimento da estrutura limitada do Ser e a segunda apareceria como a vontade de reencontro com o perpétuo movimento ontológico natural, onde Natureza e alteridade não seriam mais agentes estranhos e externos.

Diante disso, a *différance*²⁷ não surge como ferramenta metodologicamente e sistematicamente organizada, ela surge para apontar e reorganizar os vícios e os limites da estrutura, para que se possa melhor percebê-la. Assim, ela efetua uma investigação acerca da noção de hierarquia, mantendo sempre, bem longe, a tentação de se afirmar como um novo conceito. A *différance* se apresenta como uma tentativa de movimentar os alicerces logocêntricos do Ser do *antropoceno*, ela não pretende ser verdade ou assumir o topo da cadeia de significantes nem mesmo apresenta-se como uma simples crítica ou destruição da metafísica da *presença*. A busca não é por apagamento, inversão de hierarquia ou esquecimento do organizado sistema de pensamento logocentrado, mas, sim, uma pura e responsável reorientação de nossas relações.

A história da metafísica se apresenta sob a forma de uma idealização que geraria como uma condição de auto-sobrevivência da conceituação, um *centro*, um fundamento, uma *origem*, um *significado transcendental* estável que, além de segurança para sua fundamentação, proporcionaria todo um modo de se pensar a totalidade ou mesmo a

²⁷ “Foi já necessário acentuar que a *diferença* ‘não é’, não existe, não é um ente-presente, qualquer que ele seja; portanto, ela não tem nem existência nem essência” (DERRIDA, 1991, p. 37).

realidade. O que Derrida busca em sua jornada pela desconstrução seria um questionamento, uma análise rigorosa dos limites de uma filosofia da representação para que se possa vislumbrar a possibilidade de uma forma de pensamento reinventada que esteja além desses limites.

O signo, diz-se correntemente, coloca-se em lugar da coisa mesma, da coisa presente, "coisa" equivalendo aqui tanto ao sentido como ao referente. O signo' representa o presente na sua ausência. Faz as vezes dele. Quando não podemos tomar ou mostrar a coisa, digamos o presente, o ente-presente, quando o presente não se apresenta, então significamos, servimo-nos do subterfúgio de um signo. Significamos. O signo seria então a presença diferida (DERRIDA, 1991, p. 40).

A prática da desconstrução, portanto, consiste em reconhecer uma hierarquia tradicionalmente estabelecida pelo *logos*, para em seguida dar início a um movimento que não se reduz a um conceito ou outro, o movimento é o próprio *jogo*, que reconheceria a fluidez como anterior à rigidez, que reconheceria o rizoma anterior à centralidade, que se apoiaria na transversalidade antes da linearidade. Não existiria origem, fundamento ou conceito que seja anterior ou esteja fora do *jogo* idealizado que opera o pensamento. A desconstrução, portanto, operaria um deslocamento natural dentro do sistema de pensamento centralizado, tanto aquele exterior quanto interior, revelando o *espaçamento* heterogêneo que existe fora da estrutura. Esse *espaçamento* não designa nada, não parte de lugar nenhum, sem *presença* ou *origem*; “trata-se de um movimento, de um deslocamento que indica uma alteridade irreduzível. Não vejo como se poderia dissociar esses dois conceitos, de *espaçamento* e de alteridade”(DERRIDA, 2001c, p. 89).

Digo frequentemente que a desconstrução é o que acontece [c'est ce qu'il arrive], o que se passa ou chega. O que acontece mesmo sem trazer esse nome: é o que acontece no mundo. Essa desconstrução não é um discurso teórico, é o que acontece, levando-se tudo em conta: a técnica, a economia, as armas, o exército... Toda a história do mundo está em desconstrução, desconstrói-se por si mesma. 'Isso' se desconstrói. É preciso então distinguir entre o que frequentemente se chama 'a' desconstrução como discurso essencialmente filosófico – que apareceu com esse nome na universidade – e o processo imemorial, pois começou desde sempre, prosseguindo ao longo do tempo com feições muito diferenciadas, e que hoje se acelera. É um processo em curso com ou sem esse nome, quer se saiba ou não²⁸.

²⁸ (DERRIDA, Jacques. **A Solidariedade dos seres vivos**. Entrevista a Evando Nascimento. Folha de S. Paulo, 27 de maio de 2001).

Toda conceituação que obedece a um *centro* é, de certa forma, - após o movimento da desconstrução - conduzida a *aporia*²⁹, uma verdadeira aporetização da realidade objetiva. Derrida e a *différance* buscam dissolver a noção de uma identidade fechada e finalizada para substituí-la pela ideia de *identificação*, que passaria a ser vista como um processo em constante formação, um movimento sempre aberto para a relação. Um *porvir* que nunca se apresenta acabado, superando assim a “rigidez da identidade fixa, própria e apropriada. Para Derrida, o que forma uma identidade é aquilo que já a desloca, num processo que se repete indefinidamente” (DUQUE-ESTRADA, 2008, p. 22).

A *différance*, assim, se apresenta no fluxo derridiano que está sempre porvir. Ela é condição atemporal de uma constante reflexão, mas ela não simboliza a reinvenção da linguagem, da escritura, do método, mas, sim, uma reorientação dos mesmos, que, sem origem, o pensamento se entregaria ao manancial cósmico de possibilidades criativas. Desconstruir não é imbricar, sobrepor, assumir um lugar, mas aperfeiçoar a prática de sentido assim como o processo da percepção que acaba por influenciar e condicionar o existir do Ser do *antropoceno*. Agora, *anthropos* (do grego: homem) sairia do topo da hierarquia existencial e reassumiria seu *não-lugar* no fluxo relacional das espécies. O *centrum* (do latim: centro) se dissolveria.

Ao aprofundar o movimento da *différance*, Derrida manifestaria o espaço sempre aberto do eterno jogo das referências e das relações. Aqui surge a interconexão entre desconstrução, ontologia, Natureza, alteridade e hospitalidade, demonstrando como o acolhimento ao *outro*, ao estrangeiro, se faz a partir da reorientação do ser e do agir do indivíduo no mundo. Natureza e alteridade enquanto *hospitalidade incondicional* são os combustíveis da *différance* aqui propostos, como um movimento do pensamento que tem a plena *Philia* (amizade) pela relação como objetivo final. Como na biografia do filósofo franco-magrebino, que se inicia com uma jornada pela fundamentação filosófica mais densa para aos poucos ir entrando no reposicionamento da linguagem ao questionar a centralidade da tradição metafísica e, assim, do *logocentrismo*, para ingressar em uma abordagem mais propositiva de reflexão educacional e no limite, política, como foi o pensamento de Derrida em idade mais avançada. Sigamos aqui o mesmo fluxo, da fundamentação teórica à problematização da domesticação da Natureza, do limite da linguagem à expansão do pensamento científico (caso também da Ciência da Religião), do colonial que separa ao

²⁹ *Aporia*: Dificuldade irreduzível, dificuldade lógica insuperável num raciocínio (JAPIASSÚ; MARCONDES. **Dicionário básico de filosofia**. 5ª Ed. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008, p. 14).

decolonial que aproxima, da identidade que individualiza ao *Entre* e a alteridade relacional que coletiviza.

2 DESCENTRALIZAÇÃO DO PENSAMENTO

2.1 Natureza domesticada

Neste tópico, *Natureza domesticada*, a desconstrução caminha mais um passo seguindo o rastro do mundo natural, que em Bataille, em sua obra “*Teoria da religião*”, assume uma característica de possibilidade de reencontro poético e contemplativo do Ser com sua Natureza orgânica domesticada. Georges Bataille 1897-1962, um pensador francês que traz uma abordagem sobre a imanência da Natureza e do processo de separação que a mesma sofreu diante do Ser do *mundo das coisas* externas e objetificadas. Esta análise gira também em torno do processo de separação e aprisionamento que a camada ontológica – Natureza – foi sofrendo ao ser fissurada da estrutura do Ser do *antropoceno* no momento de sua eclosão³⁰, de sua *presentificação* autocentrada, centro esse que seria responsável pela geração de uma ordem hierarquizada dos seres. Analisar a exploração e a domesticação da *intimidade*, da ordem da *animalidade* (conceitos estes de Bataille), seria abrir o pensamento para uma reorientação da atuação da humanidade perante a Natureza, o mundo e suas alteridades. A desconstrução de Derrida, aqui proposta, seria um mergulho em direção a uma *intimidade* adormecida, seria a possibilidade de um re-despertar de uma *animalidade* natural que propiciaria a ressignificação do jogo relacional entre humano, animal e Natureza.

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. O animal abre diante de mim uma profundidade que me atrai e que me é familiar. Essa profundidade, num certo sentido, eu a conheço: é a minha. (BATAILLE, 2016, p. 26).

O movimento da desconstrução, aqui defendido, se realizaria como uma invocação pelo reencontro com a camada ontológica da imanência da Natureza - enquanto totalidade

³⁰ Quando se fala em “eclosão” do Ser surge à reflexão de Heidegger em que, *physis* é a natureza se presentificando na forma do Ser, como “um desvelamento que objetiva, que é a *physis*, que é inseparável de um velamento. Através do desvelamento que ocorre o real velamento” (HEIDEGGER apud HADOT, 2006, p 325).

existencial relacional e interdependente - que fora abduzida da estrutura do Ser centralizado em Si mesmo e a condição desta revisitação passaria por uma reorientação da consciência do próprio indivíduo. Portanto, a humanidade na medida em que a consciência deixasse de se opor à animalidade³¹, a mesma passaria a recompor a estruturação das práticas de sentido do indivíduo. Um dos problemas do pensamento que obedece a uma hierarquia centralizadora estaria no Ser do *antropoceno* que se perdeu, rejeitou ou afastou de sua própria estrutura ontológica uma Natureza íntima não distinta de Si. O pensamento oriundo de certo *logocentrismo* proporcionaria exatamente essa confusão estrutural, que coloca o Ser no topo da existência e esquece que a Natureza – que também é Ser e vice-versa - é condição de sua própria existência. O que foi desencaminhado, desviado, desapropriado não estaria fora do indivíduo, mas teria sido deslocado para uma margem onde assumiria uma significação de aspecto obscuro ou utilitário.

Pierre Hadot, filósofo francês, também se debruçou sobre a possibilidade de transformação do Eu e a relação humana com o mundo natural. A *physis* para Aristóteles que se apresentava já como o resultado do processo de formação (HADOT, 2006, p. 29), aqui, *physis*, assume uma postura mais profunda e anterior à eclosão da *presença*, não como resultado, mas como contínuo e perpétuo processo de formação. *Physis* no processo histórico humano paulatinamente começa a se objetificar, iniciando-se o afastamento e a perda de sua característica imanente, passando a assumir um lugar originário idealizado de objeto externo na metafísica da *presença* eclodida, transcendente e dual. “É assim que a palavra *physis*, que primitivamente significava um acontecimento, um processo, a realização de uma coisa, passou a significar a potência invisível que realiza esse acontecimento” (HADOT, 2006, p. 46). A desconstrução age também como uma reflexão sobre este momento da eclosão da *presença* do Ser do *antropoceno*³², que possibilitaria a rememoração da sensação de Natureza (*physis*) como pertencente à cadeia ontológica do Ser, não mais rígida com o Ser acima da Natureza, mas, sim, em constante movimento, onde Ser e Natureza dissolveriam qualquer espécie de hierarquia.

Para o Ser aparecer, se firmar como *presença*, precisaria se afastar de certa forma, de sua imanência selvagem. O *logos* concebido a partir do desvelamento supõe um velamento de

³¹ Considero a animalidade de um ponto de vista restrito, que me parece discutível, mas cujo sentido aparecerá na sequência do desenvolvimento. Desse ponto de vista, a animalidade é a imediatez ou a imanência (BATAILLE, 2016, p. 23).

³² “É no e pelo, ou, melhor ainda, enquanto ‘seu’ Desejo, que o homem se constitui e se revela - a si mesmo e aos outros - como um Eu, como o Eu essencialmente diferente e radicalmente oposto ao não-Eu. O Eu (humano) é o Eu de um - ou do - Desejo” (BATAILLE, 2016, p. 15).

camadas ontológicas do Ser, que para se consolidar como identidade precisaria afastar toda selvageria (selvageria, aqui, de forma alguma expressa primitivismo, mas uma Natureza interdependente, não domesticada) que habitaria sua própria estrutura ontológica. “Todo desvelamento é um velamento, uma origem determinada de certa forma é uma ocultação: desabrochar é velar-se, velar-se é se manifestar” (HADOT, 2006, p. 325).

Ao longo da historicidade humana, os mistérios da Natureza que habitavam o âmbito mitológico passaram a ser vistos não mais como mistérios, mas, sim, como os segredos da Natureza. Pouco a pouco, a Natureza foi se personificando e se tornando objeto detentor de segredos que precisavam ser descobertos a todo custo. A ideia de segredo da natureza já pressupõe um afastamento entre Natureza enquanto imanência e processo *porvir* e, natureza enquanto fenômeno e processo acabado. Portanto, o “grande segredo (ou melhor, mistério) da Natureza é a própria Natureza” (HADOT, 2006, p. 54), ou seja, é a força natural de perpétuo movimento da qual o mundo visível, dos segredos e da ciência seriam apenas uma manifestação exterior. A Natureza ocultada seria uma condição para a eclosão do Ser da identidade, que passa a instaurar outra categoria de Natureza, agora escondida pelo véu da razão e da *presença* do *antropoceno*, a Natureza torna-se personificada ganhando uma característica como pertencente ao *mundo das coisas*. Essa ocultação da Natureza seria apenas uma dualidade idealizada sendo guiada pelos movimentos da ignorância humana diante de seu aspecto ontológico. A Natureza sempre esteve, está e sempre estará sob nossos olhos, o Ser do *antropoceno* que não consegue ver. “Seu verdadeiro véu consiste em não ter véu, ou, melhor dizendo, de que ela se esconde porque não sabemos vê-la, ainda que esteja sob nossos olhos” (HADOT, 2006, p. 169).

Sempre que o indivíduo se manifesta - se individualizando -, quando ele se auto-estabelece uma posição rígida e central, passa a assumir uma característica distinta do mundo da animalidade, percebendo-se, assim, a Natureza como objeto pertencente ao mundo externo “coisificado” – termo de Bataille - que ganha forma nesta distinção, nesta separação a imanência do mundo natural se transforma em uma forma transcendental, individual e isolada. Na totalidade do organismo interdependente da Natureza não haveria diferença possível entre o Ser e a própria Natureza e esta só ocorreria mediante o posicionamento da hierarquia idealizada do Ser do *antropoceno*. A partir do momento que o Ser se assume como *presença*, ele se envolve no ordenamento do cosmos. O Ser que se manifesta como centralidade e se entrega aos prazeres da lógica e das dualidades não teria deixado algo de lado em seu movimento de eclodir e de estabelecer realidades? Mas sem velamento seria possível a eclosão? Esta é a inspiração da desconstrução enquanto resgate de certa animalidade,

possibilitar uma reflexão sobre o momento da eclosão de onde o Ser se distinguira de sua Natureza imanente ontológica, proporcionando, assim, uma proposta de abertura para uma postura diferenciada perante o pensamento e o *mundo das coisas*, da técnica e da ciência.

A posição do objeto, que não é dada na animalidade, o é no emprego humano das ferramentas. É na medida em que os instrumentos são elaborados com vistas a seu fim que a consciência os coloca como objetos, como interrupções na continuidade indistinta. O instrumento elaborado é a forma nascente do não-eu (BATAILLE, 2016, p. 29).

Assim, gradativamente o mundo natural vai sendo domesticado e vai adentrando no plano da utilidade. A linguagem desenvolvida pelo Ser do centro operaria essa domesticação, o Ser do contínuo movimento de *animalidade* passaria à estagnação da *presença*, agora se encontrando isolado no mundo como identidade. A Natureza, assim como o próprio Ser transformar-se-ia em utilidade. O Ser que se eclode e se centraliza em Si mesmo assume um sentido que rompe a “*continuidade indistinta*³³” (BATAILLE, 2016, p. 30), se opondo à imanência da Natureza, ele a transcende no sentido de exteriorizá-la de Si. Este Ser passaria a assumir uma característica rigorosamente estrangeira à Natureza. Mesmo o Ser sendo incapaz de se eclodir sobre movimentos instáveis – necessita da estabilidade da identidade - ele deve ser capaz de conseguir observar os limites de sua própria prática humana para poder reorientá-la. O humano, o vegetal e “o animal estão no mundo como a água na água” (p. 27).

Na evolução do *logocentrismo*, do conhecimento lógico, o pensamento assume uma característica racional sistemática que cada vez mais rejeita sua pertença interdependente ao mundo Natural.

Mas, precisamente, o homem da concepção dualista está em oposição ao homem arcaico porque não há mais intimidade entre ele e esse mundo. Esse mundo lhe é efetivamente imanente, mas na medida em que não é mais homem da intimidade, em que é homem da coisa, sendo ele mesmo uma coisa, um indivíduo distintamente separado (BATAILLE, 2016, p. 57).

O indivíduo passa a ter uma relação de *subordinação* com o mundo, antes uma ontologia imanente sem verticalidades, mas que, agora, assume uma posição hierárquica, tornando-se assim, o Ser do mundo “profano” (BATAILLE, 2016, p. 29), e profano aqui seria entendido como o mundo das coisas e dos corpos, das identidades, dos objetos externos ao indivíduo. Bataille se utiliza da ideia de uma “*consciência de si*” (BATAILLE, 2016, p. 71) que seria o

³³ Como o deslocamento perpétuo da *différance* que pertence a um lugar sem origem fixa, uma espécie de *não-lugar* originário de puro movimento.

momento em que o indivíduo estabelecerá sua percepção fora do mundo das coisas, livre da “*consciência clara*”, onde essa, já operaria com certa idealidade, regida por métodos e sistemas estruturais. A “*consciência de si*” reestabeleceria a possibilidade de reencontro do Ser com a imanência da Natureza da qual fazemos parte, já a “*consciência clara*” (BATAILLE, 2016, p. 69) partiria da hierarquia do Ser transcendental do *antropoceno*. Esta transformação, essa libertação rumo a uma intimidade animal perdida³⁴ seria possibilitada através do movimento perpétuo reflexivo da *desconstrução*. Pensando a *desconstrução* de Derrida que se apresenta também como uma dissolução da centralidade, Bataille nos apresenta o conceito de ato de “violência interna” (2016, p. 49) que aqui seria entendido também como uma dissolução, como um ato de autofissura da identidade egóica. Ressalta-se a importância da internalização do movimento de violência, pois, do contrário, no caso da violência externa, essa pertencente ao mundo profano, o mundo das coisas, neste caso, o ato passaria a ser uma busca por interesses e desejos da individualidade.

Tudo leva a largar a presa, que é o movimento aberto e impessoal do pensamento, pela sombra da opinião isolada. Essa impotência define um ápice da possibilidade ou, pelo menos, a consciência da impossibilidade abre a consciência a tudo o que lhe é possível refletir (BATAILLE, 2016, p. 17).

A violência internalizada é “sacrificial³⁵” (retorno à imanência da Natureza daquilo que fora reduzido a coisa, a conceito, a espécie), é um sacrifício de Si, uma “generosidade violenta”. Seria uma dissolução das barreiras impostas pelo *mundo das coisas* rumo a uma *intimidade* adormecida. O sacrifício para o reencontro com esta *intimidade* seria uma espécie de “destruição”, ou como aqui apresentado, uma desconstrução, da posição do indivíduo separado de sua condição de Natureza. O mundo coisificado pertence a uma “ordem real” (BATAILLE, 2016, p. 41), previamente idealizada, que busca neutralizar a vida “íntima”, da *animalidade*, da imanência e substitui-la pela coisa (objeto transcendente), que pouco a pouco transforma a Natureza, assim como, o indivíduo, em peças utilitárias, como engrenagens de uma máquina de produção de uma sociedade do trabalho. O humano da *intimidade* imanente aos poucos vai se tornando o humano do objeto onde ele próprio passa a ser uma coisa. Sob a soberania do *logocentrismo*, todas as operações que pretendem assegurar o retorno da *intimidade* para uma urgente reorientação do pensamento estariam condicionadas, portanto,

³⁴ Nos termos de Bataille: “Isso introduz como um fundamento da consciência clara de si a consideração dos objetos dissolvidos e destruídos no instante íntimo, é a negação da diferença” (BATAILLE, 2016, p. 74). Seria a negação da dualidade do mundo das coisas.

³⁵ (BATAILLE, 2016, p. 39).

são operações limitadas, visto que, devido à centralidade do Ser presentificado, as práticas de sentido continuam a operar dentro do mundo dual das coisas, lugar este que mantém a imanência da Natureza e suas alteridades em sono profundo.

Ao representarmos o universo sem o homem - o universo onde o olhar do animal seria o único a se abrir diante das coisas, não sendo o animal nem uma coisa nem um homem - só podemos suscitar uma visão em que não vemos nada, já que o objeto dessa visão é um deslizamento que vai das coisas que não têm sentido lógico e racional se estão sozinhas, ao mundo pleno de sentido implicado pelo homem que dá a cada coisa o seu sentido (BATAILLE, 2016, p. 25).

Sempre que o Ser se reivindica como uma personalidade autocentrada, ele, automaticamente, estabelece uma distinção ontológica entre o humano e a Natureza, assumindo uma posição de soberania ao se colocar no topo da cadeia hierárquica existencial. O ser só se diferencia de sua imanência natural quando assume um lugar privilegiado na estrutura transcendente idealizada. Não existiria diferença apreensível antes da eclosão e da centralização do Ser. “O animal que outro animal come ainda não está dado como objeto. Não há do animal comido àquele que come uma relação de subordinação, como a que liga um objeto, uma coisa” (BATAILLE, 2016, p. 23), ou seja, na Natureza não haveria hierarquia. O animal que come e o animal comido são pura imanência, até que, o Ser, por sua vez, passa a classificá-los como coisas, como subalternidades, como mercadorias, transcendentalizando-os de Si mesmo. Na Natureza só existe uma percepção de algum tipo de diferença no âmbito quantitativo, respeitando, assim, a ideia de transversalidade entre os viventes, jamais se impera uma idealização linear qualitativa, isso já seria coisa do egóico Ser do *antropoceno*.

“Isso quer dizer, em outras palavras, que só nos conhecemos distinta e claramente no dia em que nos percebemos de fora, como um *outro*” (BATAILLE, 2016, p. 31). Mas, previamente é necessário realizar uma distinção de que *outro* seria esse: em primeiro, o “outro” que se manifestaria no plano onde as coisas fabricadas nos aparecerem distintamente, o *mundo das coisas*, lugar onde tudo aquilo que é externo ao Ser seria o outro. Em segundo, o *outro*, plenamente *outro* – não apenas o outro personificado e individualizado – mas o *outro* enquanto alteridade e Natureza, que no mundo da *intimidade* deixaria de ser *outro* externo e passaria a ser novamente entendido como *outro/outra* camada ontológica da própria estrutura do Ser. Neste *não lugar*, o *outro* reassumiria sua característica natural como pertencente ao jogo relacional da Natureza. Desconstrói-se a verticalidade dos seres.

A linguagem centralizada, portanto, limitada, define de um plano a outro nosso entendimento sobre o Ser e também sobre o mundo dos objetos, à medida em que eles se

apresentam como pertencentes ao mundo distintamente conhecido como o do centro e das coisas. A externalização que deveria atingir somente a potência das objetividades acaba por englobar o Ser nesse processo de descamação ontológica, onde o Ser histórico da *presença* vai nublando sua percepção sobre sua própria estrutura. “A transcendência do instrumento e a faculdade criadora ligada a seu emprego são atribuídas, na confusão, ao animal, à planta, ao meteoro: são igualmente atribuídas à totalidade do mundo” (BATAILLE, 2016, p. 31).

Estabelecida essa primeira confusão, e definido um plano de sujeitos-objetos, o próprio instrumento pode ser colocado aí com todo rigor. O objeto que é o instrumento pode, ele próprio, ser visto como um sujeito-objeto. Recebe a partir de então os atributos do sujeito e se coloca ao lado desses animais, dessas plantas, desses meteoros ou desses homens que a transcendência do objeto, uma vez atribuída, retira do continuum (BATAILLE, 2016, p. 32).

“Nessa redução a uma coisa, o mundo ganha, de uma só vez, a forma da individualidade isolada” (BATAILLE, 2016, p. 33). Até mesmo o mundo recebe sua dose de externalidade, o Ser do *antropoceno* e sua estranha mania de categorizar e objetificar todas as coisas, também acrescenta o mundo natural à sua hierarquia. Mundo esse que, na era do *antropoceno*, acabaria por assumir uma posição abaixo do centro soberano idealizado do próprio Ser. A identidade do Ser viciada em dualidades acaba por transcendentalizar a Natureza de Si-mesmo. “Imanência e a personalidade se misturam, todos podem ser humanos e dotados de uma potência de Natureza, todos podem falar a linguagem do homem e do mundo natural ao mesmo tempo” (BATAILLE, 2016, p. 33).

Além dos limites da *presença* e da temporalidade linear idealizada, tudo seria um jogo de movimentos da Natureza, não haveria oposição entre Natureza e corpo. A diferença entre Natureza e humano seria elaborada pelo próprio Ser que se auto-intitularia detentor da soberania dos seres estabelecendo uma rede de diferenças entre a Natureza cíclica, a humanidade e toda sua diversidade de viventes e os objetos. “Na imanência primeira, não há diferença possível antes da posição do instrumento fabricado” (BATAILLE, 2016, p. 36). Do mesmo modo, a posição do Ser que instaura o plano dos objetos já determina a Natureza como dualidade distinta de sua própria corporalidade. Seria somente a partir da representação de uma Natureza personificada (fissurada) que o Ser se encontraria como pertencente ao mundo das coisas, à medida em que se afasta de sua *intimidade* com o mundo natural. O mundo real (idealizado) do Ser do *antropoceno* tentaria perpetuamente atuar como mantenedor de um mundo dos objetos e dos significados ao assumi-los como uma condição para o ordenamento deste mesmo mundo, mas, o mundo cósmico da imanência da Natureza

sempre esteve aí, fora da linearidade³⁶ temporal, fora de toda sistematização do jogo orquestrado do *logocentrismo*. “Os animais e as plantas reais separadas de sua verdade espiritual reencontram lentamente a objetividade vazia dos instrumentos, o corpo humano mortal é pouco a pouco assimilado ao conjunto das coisas” (BATAILLE, 2016, p. 36).

O pensamento centralizado que comanda e é comandado pelo Ser do *antropoceno* categoriza a Natureza, o animal, os minerais, as plantas e modifica-os a seu gosto, regido por uma identidade fixa e *soberana* ele define e transforma toda a exterioridade e a interioridade em um catálogo de coisas. A Natureza vira objeto do utilitarismo, os animais e o meio ambiente viram mercadorias, a alteridade heterogênea é encaixotada em multiculturalismos, culminando assim, num momento complicado da era dos humanos onde até as alteridades, que já habitavam as *margens* de certa forma, passam agora a assumir característica de coisas, de objetos e, também, começam a ser precificadas. O coletivo, a *communitas* (comunidade) enquanto um organismo interdependente vai perdendo cada vez mais sentido. O sistema do Ser enquanto *presença*, regido por identidades que detêm uma pretensa autoridade sobre as formas em que o conhecimento pode se manifestar, guia e fundamenta toda uma hierarquização e passa a ditar os graus de importância que cada ser e cada manifestação do pensamento podem assumir.

De um modo geral, o mundo das coisas é sentido como uma decadência. Ele acarreta a alienação de quem o criou. E um princípio fundamental: subordinar não é apenas modificar o elemento subordinado, mas modificar a si mesmo. O instrumento muda ao mesmo tempo a natureza e o homem: submete a natureza ao homem que o fabrica e utiliza, mas liga o homem à natureza subjugada. A natureza torna-se a propriedade do homem mas deixa de lhe ser imanente. É sua, com a condição de lhe estar vedada. Se ele põe o mundo sob seu poder, é na medida em que esquece que ele próprio é o mundo: ao negar o mundo é ele mesmo que é negado (BATAILLE, 2016, p. 37).

A *ordem real* (idealizada) devido à sua limitação autoimposta, anula e neutraliza a *ordem íntima*, substituindo-a pelo *mundo das coisas*, lugar onde o indivíduo acabaria por se isolar nos limites de um RG e de um CPF. A identidade projetada e ambicionada do Ser do *antropoceno* pode até tentar assumir um posicionamento autônomo e autossuficiente de existência, mas está plenamente, inseparavelmente, conectada em seu nível mais vital de

³⁶ “A posição objetiva — em certo sentido transcendente com relação ao sujeito — do mundo das coisas tem, ao contrário, a duração como fundamento: nenhuma coisa, com efeito, tem posição separada, tem sentido, a não ser com a condição de afirmar um tempo ulterior, em vista do qual ela é constituída como objeto. O objeto só é definido como uma potência operatória se nele a duração está implicitamente admitida” (BATAILLE, 2016, p. 41).

sobrevivência à Natureza. Sem o equilíbrio com o mundo natural existe condição do existir humano? Os rios são nossas veias, a água é nosso sangue, os cantos dos pássaros ecoam como a nossa voz. O Ser que não estabelece uma relação harmônica com a Terra, como condição primeira de sua própria existência,³⁷ acaba por comprometer a vitalidade do organismo que é sua própria morada. Sacrificar a identidade, ou dissolvê-la, não possui um aspecto de autoimolação corpórea, mas, sim, assumiria um aspecto de abandono de certa centralidade para uma devida reorientação das relações.

Mas também não se poderia sacrificar o que não tivesse sido retirado inicialmente da imanência, o que, nunca lhe tendo pertencido, não tenha sido secundariamente subordinado, domesticado e reduzido a coisa. O sacrifício se faz com objetos que poderiam ter sido espíritos, como os animais, as substâncias vegetais, mas que se tornaram coisas e que é preciso devolver à imanência de onde provêm à esfera vaga da intimidade perdida. E íntimo, num sentido forte, o que tem o arrebatamento de uma ausência de individualidade, a sonoridade inapreensível de um rio, a vazia limpidez do céu: é ainda uma definição negativa, à qual falta o essencial. Paradoxalmente, a intimidade é a violência, e é a destruição, pois ela não é compatível com a posição do indivíduo separado (BATAILLE, 2016, p. 43).

O *sacrifício* da identidade, ou melhor, a *desconstrução* da rigidez do *Ser* do *antropoceno* é aqui assumida como o movimento para uma reorientação ontológica guiada pelo *jogo* perpétuo da *différance*. “A desconstrução vê na intensificação e acolhimento da tensão a chance de abertura para o inesperado, para o desarmamento de posturas sacralizadas que orientam e determinam o pensar” (CONTINENTINO, 2004, p. 134). Cada vez mais, o longo prazo vai se apresentando como tempo presente, e, nesse presente, o Ser se depara com o problema incessante da impossibilidade de coexistir com um mundo tido apenas como *mundo das coisas*. Entender o humano e o mundo apenas como objetos é limitar e comprometer a existência da própria vida na Terra. Desconstruir seria realinhar a vivência do sujeito. Resgatar a *animalidade*, a *intimidade*, seria reestabelecer uma relação imersa na *philia* do humano com a própria Natureza que é condição de toda existência. Escapar dos limites impostos pela centralidade do pensamento seria acordar de um pesadelo de pura objetificação e reencontrar-se em um sonho animal próprio da estruturação ontológica do indivíduo.

Desde o início do império do *logocentrismo*, o pensamento se submete à hierarquização da ordem real, se apresentando essencialmente como produtor de objetos, de coisas. A centralidade comanda o ritmo que continua afirmando e condicionando as práticas

³⁷ “Mas, caso se abandonasse sem reservas à imanência, o homem faltaria à humanidade, só a realizaria para perdê-la; com o passar do tempo, a vida voltaria à intimidade adormecida dos animais” (BATAILLE, 2016, p. 45).

de sentido: submete-se, subordina-se, esta é a operacionalidade da razão. Qualquer outro sistema de pensamento ou opera de acordo com o império ou habitará as margens do mesmo. “Mas não poderá admitir como igual um outro império em sua fronteira; qualquer presença ao redor dele se ordena em função de seu projeto de conquista. Ele próprio é a ordem das coisas” (BATAILLE, 2016, p. 54). Esta hierarquia do mundo das coisas idealizadas só seria possível no momento em que a soberania do Ser do *antropoceno* assume a centralidade do pensamento.

“Sem dúvida, a *intimidade* não lhe é estrangeira, não se poderia dizer que dela não saiba nada, pois tem dela a reminiscência” (BATAILLE, 2016, p. 58), porque, para Bataille, a transcendência, além de possuir um valor de separação, seria também guardiã de um valor de retorno. A centralização do Ser que gera a identidade aprisiona a *intimidade* e a *animalidade* transformando-as em externalidades distantes, o Ser se tornou uma coisa da qual a *Natureza* foi forçosamente separada. O mundo natural e suas mais complexas relações seriam, portanto, domesticados pelo Ser do *antropoceno*. “E, com efeito, ao sair do mundo das coisas que se reencontra a intimidade perdida” (BATAILLE, 2016, p. 58).

A origem idealizada da razão, do Ser e do sentido em geral organizariam a instauração da ordem das objetividades. “Ela não condena por si mesmos os desencadeamentos limitados da violência do centro, que estão no mundo dos direitos ao lado da ordem das coisas, mas define-os como o mal desde que coloquem essa ordem em perigo” (BATAILLE, 2016, p. 59). Melhor dizendo, enquanto a segurança da ordem do *logocentrismo* não for abalada - a mesma que acolhe em sua razão geradora o mundo das coisas e dos discursos diversos -, a reorientação respeitosa da metodologia e do sistema de pensamento não se apresentaria como possibilidade real, pois, quando as dualidades lógicas correm minimamente o risco de serem questionadas, a soberania do sentido logocentrado automaticamente afasta, isola e domestica toda “ameaça” de ampliação dos limites. Um dos problemas do dualismo pensado pelo *logocentrismo* seria que ele só ofereceria lugar legítimo ao Ser no momento da *presença* da pura transcendência de Si, deixando de lado no ato de sua aparição como uma exclusão racional, o mundo da *intimidade*. Uma primeira possibilidade de desconstrução deste centro põe em “evidência a natureza excepcionalmente deslizante de um *logos*” (BATAILLE, 2016, p. 62).

A *soberania* é assumida aqui como um jogo de hierarquia estabelecido pelo Ser do *antropoceno*, que também se submete a servir à ordem das coisas. Este Ser não seria apenas o centro, ele seria o topo do centro, não aceitando se conciliar com a ordem da Natureza no mesmo nível ontológico, e, para que esta re-conciliação possa ocorrer, se apresenta como um

convite possível a própria desconstrução. Para Bataille, esta reconciliação entre humano e Natureza - além do *sacrifício* da identidade - se daria a partir de atos de *mediação* onde a ordem real não mais subordinaria a ordem íntima (BATAILLE, 2016, p. 64), portanto, *mediação* e *desconstrução* estão simbioticamente relacionadas. Essencialmente, é através do movimento da *mediação* que ocorreria a reorientação do mundo das coisas.

Portanto, o que a negação do valor da Natureza abre é o reino das coisas autônomas, o reino do antropoceno. Em uma síntese, o mundo da indústria. A busca milenar da intimidade perdida foi abandonada pela humanidade produtiva, consciente de que eram vãos os caminhos operatórios, mas incapaz de procurar por mais tempo o que apenas pode ser buscado pelos caminhos que lhe pertencem. Os homens começam a dizer: Edifiquemos um mundo em que as forças produtivas cresçam cada vez mais. Responderemos cada vez mais a nossas necessidades de produtos materiais. Logo se percebe que, quando ele mesmo se transforma no homem da coisa autônoma, mais do que nunca o homem se afasta de si próprio (BATAILLE, 2016, p. 68).

A *mediação* não ocorreria seguindo exclusivamente a ordem íntima, nem tampouco a ordem da razão somente, ela agiria exatamente redirecionando o próprio sistema de pensamento, alargando os limites, excluindo as imposições, visando uma atuação humana diferenciada, onde Natureza não mais seria distinta do Ser, portanto, a *mediação* ocorreria no encontro harmônico entre a razão e a *intimidade*.

O pensamento humano, no decorrer da história, passou por várias transformações, da ordem mitológica a determinações rígidas, da *intimidade* sem centro ao universo humano organizado, posteriormente, do método e da cientificidade, onde o sistema objetivo estabeleceria as regras do jogo determinando aos objetos, clara e distintamente, como eles seriam conhecidos. O *logos* idealizado foi assim introduzido na consciência, organizando e estruturando suas formas e hierarquias. Quanto mais avançava em sua própria ambição, o *logocentrismo* determinava de forma crescente o afastamento do Ser perante sua própria Natureza e, assim, abriria espaço para a realização das práticas científicas que responderiam diretamente à ordem real do *mundo das coisas*, e a existência inteira, enquanto multiplicidade da Natureza, passaria a ser encaixotada nesses mesmos limites. “Assim, o conhecimento e a atividade, chegam à instauração de um mundo e de um homem real acabado, diante dos quais a ordem íntima é representada apenas por balbucios prolongados” (BATAILLE, 2016, p. 70). Recuperar a *ordem íntima*, sua autenticidade e a sua legitimidade seria reorientar o mundo vislumbrado pelo *antropoceno*. “Isso supõe a *consciência de si* dirigindo para a *intimidade* a lâmpada que a ciência elaborou para clarear os objetos” (BATAILLE, 2016, p. 70).

A Natureza é imediata, já o conhecimento é uma operação que espera pela transcendência do Ser para se efetivar. A dificuldade em fazer coincidir o conhecimento objetivo e a ordem íntima refere-se aos modos opostos de existência no tempo. A *intimidade* pertence ao tempo cíclico e à objetividade da ordem das coisas (a consciência clara) ao tempo linear. "A intimidade é o limite da consciência clara: a consciência clara não pode conhecer clara e distintamente nada da intimidade, a não ser as modificações das coisas que lhe estão ligadas" (BATAILLE, 2016, p. 71).

“No final, o princípio da realidade se impôs à intimidade” (BATAILLE, 2016, p. 72). O que é almejado pela desconstrução na busca por uma *consciência de si*, não é a destruição da ordem das coisas, mas, sim, como já foi bastante enfatizado por aqui, o objetivo seria sua reorientação. Mas até quando a ordem íntima da Natureza irá suportar as peripécias da ordem das coisas com suas perfurações e degradações? Esse mundo real idealizado pelo Ser do *antropoceno* ao continuar seu projeto de dissecação científico pode estar sacrificando sua própria estrutura existencial, acelerando, assim, o reencontro do Ser com a pura imanência da Natureza, neste caso, a extinção enquanto Era dos humanos. Uma humanidade reduzida à pura *intimidade*, sem ordem real, sem coisas e também sem o próprio Ser, pois o mesmo está levando o organismo Terra ao colapso o que poderia comprometer as condições de vida humana no planeta. Reencontrar a *intimidade* seria estabelecer uma nova relação com a Natureza, com a alteridade e com o mundo. O caminho do meio, do equilíbrio, é possível, onde *ordem íntima e ordem real* (mundo das coisas) possam conviver de forma harmoniosa.

2.2 Multinaturalismo decolonial

Neste tópico será apresentada a continuação da reflexão sobre o percurso que o conceito ou o movimento da Natureza (*physis*) sofreu ao longo do processo linear de mecanização das relações humanas. A análise partirá da ideia de uma desconstrução de um mundo dos *centrismos*, assim como a dissolução dos limites impostos por um sistema *colonial* de pensamento - onde Natureza e alteridade passaram a ser vistas ainda mais como subalternidades - que impera nas práticas de sentido do Ser centralizado. Revisitar a Natureza como não distinta do Ser seria adentrar no universo da reorientação de nossa postura perante o mundo e perante o jogo da relacionalidade. Em um pensamento heterogêneo decolonial, a identidade rígida do Ser do *antropoceno* cederia lugar ao *jogo rizomático* das relações que reestabeleceria a potencialidade das diversas e distintas vozes que foram subalternizadas.

A colonização do ser consiste nada menos que gerar a ideia de que certos povos não formam parte da história, de que não são seres. Assim, enterrados debaixo da história europeia do descobrimento estão as histórias, as experiências e os relatos conceituais silenciados dos que ficaram de fora da categoria de seres humanos, de atores históricos e de entes racionais (MIGNOLO, 2017, p. 30).

Este Ser do *antropoceno* desencadearia uma sequência de causalidades e significações oriundas do *logos* centralizado e linear que, em seu jogo sistemático, geraria como fruto estruturas de pensamento que partem já de um ponto de origem germinador, idealizado e limitado, manifestado sobre as formas de *etnocentrismo*, *eurocentrismo* ou como variações e afiliações que partem da ruptura ontológica do Ser perante o mundo natural e sua diversidade de alteridades. A era colonial que abre as portas para a modernidade surgiria como o ápice do afastamento e da domesticação do *outro*: representado aqui tanto pela Natureza imanente enquanto totalidade relacional e também como o fluxo multifacetado das alteridades.

A modernidade foi a época da expansão do relativismo cultural, da proliferação de um pensamento enquanto um *multiculturalismo* que olharia para a multiplicidade de naturezas sempre a partir de um ponto de partida central, que manteria enclausurado o mundo da diversidade de representações, lugar este, onde naturezas viriam a ser transformadas em culturas. A desconstrução desse modelo que imperou e ainda impera nos dias de hoje seria uma abertura para a ideia de uma espécie de *não-lugar* isento de categorizações, que daria fôlego para um pensamento reorientado, ancorado agora em uma origem sem origem, como um ponto de partida sempre em movimento, de onde, naturezas diversas assumiriam uma mesma matriz ontológica pertencente à totalidade da Natureza. O *multinaturalismo* que representa a “naturalidade da variação, a variação como natureza” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 69) e que é utilizado para refletir o pensamento ameríndio apareceria aqui simbolizado como um encontro harmônico com a *différance* de Derrida onde a *différance* se manifesta como um perpétuo movimento dinâmico (variação constante como Natureza) sem centro originário.

O real surge como multiplicidade dinâmica imanente em estado de variação contínua, como um metassistema longe do equilíbrio, antes que como manifestação combinatória ou implementação gramatical de princípios ou regras transcendentais. A tarefa do conhecimento deixa de ser a de unificar o diverso sob a representação, passando a ser a de multiplicar o número de agências que povoam o mundo (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 111).

A desconstrução atua como um movimento de reconhecimento de uma multiplicidade interdependente de Naturezas, ela não é um método ou um sistema fechado, mas um fluxo

transversal entre heterogêneos sempre em constante deslocamento. A *desconstrução*, assim como o *multinaturalismo* enquanto possibilidades de reorientação do pensamento, reflete o outro lado do espelho da identidade centralizada, como um reflexo de múltiplas naturezas que dissolveria a individualidade isolada.

O pensamento centralizador e limitado próprio do Ser da *presença* e do *logocentrismo* representa de modo diverso sua relação dual e um conseqüente afastamento que gera fissura, em graus distintos, entre *antropoceno* e a Natureza ao redor. Para o Ser, durante seu processo de desenvolvimento do pensamento conseguir falar sobre a Natureza, teria sido necessário exaltar a ruptura autoimposta perante o mundo natural no momento da eclosão da *presença*, do surgimento das identidades. O Ser do *antropoceno* só passou a conseguir dissecar a Natureza por vias científicas quando estabeleceu uma distância originária com a mesma. A humanidade, pouco a pouco, ia se transformando em autoridade, em soberania, passando a assumir o topo da cadeia hierárquica dos seres, subjugando alteridade e Natureza para camadas inferiores. “Resultou daí um extraordinário desenvolvimento das ciências e das técnicas, mas também a exploração desenfreada de uma natureza composta, a partir de então, de objetos sem ligação com os humanos” (DESCOLA, 2016, p. 23).

Cá estamos no Antropoceno, à época em que a geologia entrou em ressonância geológica com a moral, tal como anunciado pelos celebres videntes Gilles Deleuze e Félix Guattari. Uma moral cristã que domestica a natureza e um paradigma consumista capitalista que a transforma em mercadoria. A bela estratificação sociocsmológica da modernidade começa a implodir diante de nossos olhos. Imaginava-se que o edifício podia se apoiar apenas sobre seu andar térreo, a economia, mas eis que nos esquecemos das fundações (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 27).

O *eurocentrismo* que é também um *etnocentrismo*, com suas raízes imersas em dualidades, procura estabelecer uma ordem hierárquica cada vez mais apurada e determinada em fazer diferenciações, em produzir distanciamentos que ousam até em transformar etnias em raças. Desconstruir o *etnocentrismo* é abolir a falsa ideia de raças distintas, pois todos somos humanos. Pode-se dizer que o racismo é filho direto deste mesmo centro de pensamento limitado. A Natureza é diversidade e a diversidade é Natureza. “Existem milhares e milhares de maneiras diferentes de se viver a condição humana” (DESCOLA, 2016, p 38). A ideia de múltiplas culturas seria mantida também através de um pensamento que responde a uma linearidade evolutiva humana que desenrola-se também em um *eurocentrismo*

ocidental³⁸ como mais um ponto centralizador de um humanismo exacerbado, em que o *outro*, o estrangeiro e as margens seriam assimilados em categorias primitivistas e estariam apenas por aguardar a “luz do progresso e da razão”. Como diria Derrida, o reconhecimento da *différance* atuaria como um retorno ao jogo perpétuo de possibilidades onde o centro desconstruído se abriria para um mundo de percepção e sensibilidade reorientadas que expandiriam o evolucionismo linear para uma potência cíclica de transformações. O pensamento da Era geológica dos humanos, de um globo terrestre fissurado em ocidente e oriente, de uma Europa patriarcal, branca e colonizadora, se apresentam como limitadores do pensamento e a desconstrução dos mesmos permitiria o reconhecimento dos *centrismos* apenas como uma passagem no tempo, uma marca infeliz da historicidade. Os *centrismos* pertencem à história da humanidade, mas precisam ser dissolvidos para o surgimento de novas práticas de sentido.

O processo de linearização do pensamento obedece a uma vasta escala histórica. A linha representa apenas um modelo particular. O modelo enigmático da linha é, portanto, aquilo mesmo que a filosofia não podia ver enquanto tinha os olhos abertos sobre o dentro da sua própria história. Desde muito tempo, com efeito, a sua possibilidade foi estruturalmente solidária com a da economia, da técnica, da ciência e da ideologia (DERRIDA, 2017, p. 107).

A história do *antropoceno* se desenrola em um processo constante de separação entre o Ser e as coisas, de tentativas de encaixotar todo pensamento dentro de um *logos* restrito. Assim foi, e ainda é, o histórico do relacionamento humano perante a Natureza. Na antiguidade grega, - que viria a ser o berço do pensamento lógico ocidental - Heráclito já anunciava sua reflexão perante a profundidade da Natureza com a fórmula “A Natureza ama ocultar-se” (*physis kryptesthai philei*), e desta ideia proliferaram-se duas interpretações, aqui entendidas como: a primeira seria uma Natureza detentora de um mistério representado por um perpétuo processo imanente de manifestações e, do outro lado, a segunda interpretação que trataria a Natureza já como um ideal personificado, um segredo - a noção de segredo da Natureza aparece numa data relativamente tardia no século I a.e.c - que precisava ser desvendado a todo custo. A *Physis* processo se transmuta em *physis* personificada. Mistério, processo e imanência de um lado, do outro, segredo, personificação e transcendência.

³⁸ “Na Era da Exploração e da Conquista, a Europa começou a se definir em relação a uma nova ideia - a existência de muitos ‘mundos’ novos, profundamente diferentes dela própria. Ambos os processos - o crescimento de coesão interna e os conflitos e contrastes com mundos externos - reforçaram-se mutuamente, possibilitando forjar esse novo sentido de identidade que denominamos ‘o Ocidente’” (HALL, 2016, p. 319).

O Ser do *antropoceno* considera que a palavra *physis*, enquanto segredo, representa apenas uma identidade, ou melhor, mais uma identidade no manancial de identidades idealizadas e individualizadas. Este mesmo *antropoceno* que entende a *physis* a partir da presentificação do Ser não deixaria também de estabelecer certa centralidade ao Ser, colocando-o no topo da cadeia hierárquica dos seres. A *Physis* deixa de ser um processo da Natureza de multi-mistura heterogênea e passa a assumir o mundo da distinção, estabelecendo, com isso, uma cadeia de homogêneos independentes, o Ser em sua mais isolada individualidade, aqui se observa a problemática do mundo das coisas duais. Nesta proposta de desconstrução aqui assumida a *Physis* reassumiria a forma de uma Natureza de pulsão criativa e destrutiva anterior à eclosão da *presença* e também pós-eclosão, pois ela nunca deixa de existir, apenas seria domesticada pelos chicotes produtivos e comerciais do Ser do mundo das coisas.

Ao adentrar na idade média, falando agora especificamente de um ocidente que se desenvolveu com uma herança de um movimento filosófico neoplatônico misturado com uma intensa dose de cristianismo, que, de certa forma, já abordavam a Natureza como uma criação divina subalterna à humanidade, o pensamento que se desenrolava daí cada vez mais reforçava o direito do indivíduo sobre a Natureza que foi domesticando-a por livre vontade desta mesma humanidade. A Natureza, neste período, ainda possuía certa dose sensível de divindade, mesmo personificada ainda era uma bela criação de Deus e, portanto, levemente divinizada. Com as navegações que abririam as fronteiras para os processos de colonização e a ideia de progresso a todo custo, a Natureza que era um objeto divino destinado para o usufruto da humanidade passaria por um novo processo de ressignificação. Com a iluminação da razão e o Ser se colocando ainda mais como centro da existência, a modernidade secular afastaria a sensação do divino da Natureza se preparando para estabelecer uma relação mais intensa de domesticação com a Natureza e com a alteridade.

O homem não se satisfaz com pedir à terra fecunda as colheitas e os alimentos que ela lhe devia, mas penetrou até suas entranhas; arrancou o que ela tinha escondido, [...] os tesouros que excitam nossos males. Cedo o ferro pernicioso e o ouro, mais pernicioso que o ferro, surgiram ao dia. Em seguida apareceu a guerra (OVÍDIO *apud* HADOT, 2006, p. 162).

O Ser acabaria por reforçar ainda mais sua própria dicotomia ontológica idealizada: a humanidade dotada da razão moderna apareceria como o novo agente que engendraria a verdade e direcionaria o pensamento, e, do outro lado, a Natureza cada vez mais

desconfigurada, mais domesticada. Da utilização se passa à dominação e à exploração, a utilidade recebe o carimbo mercadológico do “desenvolvimento” e do lucro.

Os homens arrancarão as raízes das plantas e examinarão a qualidade de seus sumos. Perscrutarão a natureza das pedras e abrirão pelo meio não só os viventes destituídos de razão, mas digo que dissecarão seus semelhantes, em seu desejo de examinar como foram formados (TRISMEGISTO *apud* HADOT, 2006, p. 166).

A ideia de Natureza enquanto portadora de segredos se perpetuou ao longo da historicidade e do desenvolvimento do pensamento lógico racional moderno, ideia essa que nasce da idealização do Ser enquanto era geológica e detentor do topo da cadeia hierárquica existencial. A Natureza enquanto um segredo a ser desvendado dominará a história da humanidade, que transpassa a idade média³⁹ e adentra nos tempos modernos, onde, a cientificidade moderna, nos séculos XVII e XVIII, assumiria uma postura muito mais crítica em relação a como o pensamento se relacionaria com a concepção de Natureza, vendo essa, cada vez mais externalizada. Assim, Francis Bacon declararia que a natureza só desvelaria seus segredos sob o escrutínio da razão: “Os segredos da natureza se revelam mais sob a tortura dos experimentos do que no seu curso natural” (BACON *apud* HADOT, 2006, p. 115).

Pouco a pouco se intensificaria o movimento de mecanização da Natureza impulsionado a partir do século XVII com o surgimento da ciência exata moderna. Foi no início deste século, em meio à revolução⁴⁰ científica, a revolução industrial e o surgimento da sociedade de mercado que a Natureza perderia ainda mais o seu valor, seu vínculo com um transcendente sagrado de épocas anteriores perdia lugar mediante a potência sistemática “de um número enorme de manuais científicos” (HADOT, 2006, p. 103).

Os segredos na natureza não são mais as qualidades ocultas e invisíveis, as forças escondidas, mas, graças ao microscópio e ao telescópio, são antes de tudo, objetos materiais desconhecidos que o homem pode chegar a ver, enfim, o homem torna-se o mestre das obras de deus (HADOT, 2006, p. 103).

Ainda neste século, mediante toda técnica científica, a Natureza atingiria o status - mantendo sempre a ideia de declínio ontológico - de maquinário a ser operado pelos novos

³⁹ A Natureza concebida na Idade Média era uma potência subordinada a Deus e aos homens.

⁴⁰ “A partir do século XVIII, e, sobretudo no séc. XIX, a ciência mecanicista, a partir do momento em que a produção começou a ser industrializada, e quando o desenvolvimento da técnica tornou-se universal, a relação do homem com a natureza, foi mais uma vez profundamente modificada” (HADOT, 2006, p. 157).

engenheiros humanos. A *Physis* como um perpétuo processo de um organismo vivo imanente nunca esteve tão nublada, o modelo que passaria a explicar a Natureza, e aqui se inclui também a alteridade, seria aquele estruturado dentro do sistema rígido e linear: antropocentrismo, logocentrismo, eurocentrismo⁴¹, etnocentrismo, colonialismo, patriarcalismo.

O grito da natureza, os sons simples que saem naturalmente da garganta não constituem uma língua porque a articulação ainda não agiu. As vozes naturais são inarticuladas. A convenção só tem poder sobre a articulação que arranca a língua ao grito e aumenta com as consoantes, os tempos e a quantidade. A língua nasce, pois, do processo de sua degenerescência (DERRIDA, 2017, p. 295).

A Natureza passa a assumir a forma de um conceito, de um objeto, se enrijece e se personifica no formato de “natureza” enquanto uma coisa que se encontraria assimilada pelo ritmo da produção que, apenas a enxergaria como uma fonte de recursos naturais que serviriam como combustíveis para alimentar a máquina que surgira. “A natureza se tornou repositório para a materialidade objetivada e basicamente inerte que existia para a realização das metas econômicas dos mestres” dos materiais (MIGNOLO, 2017, p. 07). O *colonialismo* e posteriormente a *colonialidade*⁴², que seria um ideal limitado que teima em persistir e se fazer presente e operante, um ideal que envolve a Natureza em um complexo sistema mecanizado de produção, onde Natureza e alteridade são inseridas e entendidas como peças de um maquinário desprovidas de liberdade. Quando o Ser se presentifica, ele também transforma tudo à sua volta em externalidades, tudo seria subalternidade e o *antropoceno* ocuparia o patamar mais alto na cadeia dos seres. Como diria Duque Estrada, a clausura pode estar no pensamento que insiste no humano como centro de tudo.

A humanidade se encontra em uma luta contra perigos muito graves. A técnica engendra um modo de vida e modos de pensamento que têm como consequência mecanizar o homem cada vez mais. A humanidade se arrisca a perder aí sua alma (Natureza) e seu corpo (Natureza) (HADOT, 2006, p. 172).

⁴¹ “Com efeito, todas as experiências, histórias, recursos e produtos culturais terminaram também articulados numa só ordem cultural global em torno da hegemonia europeia ou ocidental. Em outras palavras, como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento” (QUIJANO, 2005, p. 121).

⁴² A colonialidade foi um conceito cunhado por Aníbal Quijano, no final dos anos 1980.

A modernidade introduziu ainda mais uma visão dualista ao pensamento ocidental, a divisão entre Ser humano e mundo, entre a natureza e a cultura, estavam ainda mais aguçadas e germinariam frutos contemporâneos, como a ideia de *ocidente* centro da existência e o *resto*⁴³. Esta linguagem centralizada que Derrida tanto criticava se encontrava – e ainda se encontra - guiando o universo científico, onde o mesmo detinha/detém livres poderes para estabelecer sua superioridade e seu ordenamento perante o mundo natural. O reducionismo do *antropoceno* gerou crias sedentas por razão e domínio. Do *logocentrismo* se produzia conhecimento e desse conhecimento centralizado, portanto, limitado, germinavam-se uma infinidade de conceitos que atuariam como organizadores da realidade, das relações e das formas de atuação no mundo. O mundo da técnica e, aqui, faço uma referência poética à antiguidade grega onde o fogo roubado dos Deuses por *Prometeu* simbolizaria o início de uma padronização do pensamento, “a atitude prometeica é geradora da metodologia experimental” (HADOT, 2006, p. 123), que daria fundamentação para o mundo da *téchne* (da técnica) ou o mundo prometeico, que se manifestaria no período da mecânica grega e progrediria, cada vez mais, operando e mantendo um afastamento perante o mundo da contemplação da imanência da Natureza, que seria representado em contraposição ao mundo prometéico como uma atitude *órfica*⁴⁴.

A atitude prometeica, que consiste em utilizar procedimentos técnicos afim de arrancar da natureza seus segredos para dominar e explorar, teve uma influencia gigantesca. Ela engendrou nossa civilização moderna e expansão mundial da ciência e da indústria (HADOT, 2006, p. 123).

A humanidade prometeica está sempre reivindicando um direito idealizado de dominação sobre a Natureza. A atitude prometeica, segundo Hadot, assumiria a Natureza enquanto segredo a ser descoberto pelos procedimentos e análises minuciosas da ciência. Esta atitude viria a estruturar o sistema de pensamento da civilização moderna e sua cientificidade apurada. Esse modelo sistemático e organizado, condicionado por uma razão centralizada

⁴³ “Simplificação é exatamente o que o próprio discurso faz. Ele representa o que é claramente diferenciável (as variadas culturas europeias) como algo homogêneo (o Ocidente). Afirma-se fortemente que essas culturas diferentes são unificadas pelo argumento de que *eles todos são diferentes do Resto*. Da mesma maneira, o Resto, embora reconheça diferenças internas, é representado sob a mesma lógica de que *são todos diferentes do Ocidente*. Em suma, o discurso, como um sistema de representação, interpreta o mundo por meio de uma lente dicotômica - o Ocidente/o Resto. É por essa razão que o discurso do Ocidente e o Resto é tão destrutivo, afinal, ele faz distinções simplistas e brutas e constrói uma concepção excessivamente simplificada da ‘diferença’” (HALL, 2016, p. 319).

⁴⁴ Aqui representada como uma sensibilidade e uma percepção estética de pertencimento ao mistério do mundo natural.

imporia um controle arbitrário sobre a Natureza. Para Krenak, essa cientificidade limitada “suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos (2019, p. 23). “É a máquina e não mais o organismo vivo, o modelo que serve para conceber e explicar a natureza, e Deus, na concepção cristã aparece nessa perspectiva como o construtor da máquina no mundo, e exterior a ela: o grande engenheiro” (HADOT, 2006, 147). No período das revoluções das técnicas, em meados do século XVII, a Natureza assumiria forçadamente outra posição, ainda mais inferior em relação ao Ser do *antropoceno*, passando a enfrentar um complexo emaranhado de manuais científicos. “Os segredos na natureza não são mais as qualidades ocultas e invisíveis, as forças escondidas, mas, graças ao microscópio e ao telescópio, são antes de tudo, objetos materiais desconhecidos que o homem pode chegar a ver” (HADOT, 2006, p. 149).

Natureza de um lado, Ser do outro. Natureza de um lado, Estado e cultura do outro. A ruptura ontológica do Ser perante a Natureza produzira um manancial de dualidades, que no caso, sempre operariam como mantenedoras deste afastamento. O *logos* e a linguagem sempre atuariam movidos por uma centralidade, “a linguagem é uma estrutura orientada, mesmo que essa orientação possa expressar certa desorientação” (DERRIDA, 2017, p. 264). Roger Bacon no século XVIII, dizia: “não se trata mais apenas de contemplar o mundo, mas de transformá-lo, de colocá-lo a serviço dos homens”. O século XVIII também é marcado pelo “desenvolvimento das ciências mecânicas, como a estática, a dinâmica, o magnetismo” (HADOT, 2006, p. 159). Os novos mestres e engenheiros da natureza lutavam para arrancar todos os segredos do mundo natural. Ao fim do século XVIII também surgiram correntes de pensamento que estavam preocupadas em frear a atitude prometeica na tentativa de resgatar uma abordagem estética (contemplativa) da natureza, que permitiria reconhecer a Natureza novamente de um modo distinto da metodologia científica. A percepção estética, como a *intimidade* de Bataille, evocaria um reencontro de um elemento de sensibilidade agreste à estrutura do Ser em que pertença, admiração e respeito passariam a ocupar a percepção humana redirecionando seu agir em sua própria morada (ou moradia), como um habitar imerso em simplicidade perante a imanência da Natureza. Essa *intimidade* buscaria reconhecer um sentimento próprio e inerente de pertença do Ser perante a Natureza. Para Goethe, 1749-1832, filósofo romântico alemão, ao representar a Natureza como segredo que precisaria ser desvelado a todo custo, o Ser perderia a percepção da “Natureza viva” deixando de se reconhecer como pertencente ao plano da imanência desta Natureza. No mundo prometeico:

Eles acreditam que a forma é velada, sendo preciso achar uma outra coisa por trás do véu. Mas, se buscam qualquer coisa atrás do que pensam ser um véu é porque não compreendem que tudo está sob seus olhos, que a forma natural ou mítica que eles vêem, tem sua razão em si mesma, e não é preciso tentar compreendê-la por outra coisa senão por ela mesma: o véu está sobre seus olhos, não sobre Ísis (Natureza). Para ver Ísis (Natureza), basta simplesmente olhar. Ela se mostra sem véus. Ela está inteiramente no esplendor de sua aparência (HADOT, 2006, p. 273).

A Natureza é mobilidade viva e pulsante, ela não é uma estrutura rígida e imóvel. A busca dos segredos da Natureza através da experimentação não alcançaria a Natureza viva, mas, sim, algo fixo e centralizado. Goethe, indo na contramão do movimento da metodologia instrumental técnica, apresentava a ideia de uma nova transformação da noção de segredo da Natureza, propondo uma retomada da sensibilidade da Natureza presente na estrutura ontológica do Ser, dizendo que não existe segredo a ser descoberto, o segredo está exposto, ele é a imanência da onda do mar, é a brisa levemente gélida do outono, é o bater de asas de uma borboleta, é a carcaça de um javali em decomposição, nada está escondido. Como diria Goethe, a Natureza se apresenta como um “mistério às claras”. A filosofia natural romântica iria propor um despontar de uma nova percepção e relação com Natureza. “Que coisa deliciosa e magnífica um ser vivo! Como é bem adaptado a sua condição, como é verdadeiro, como é! Como ele é!”. O que caracteriza a Natureza seria precisamente essa manifestação de vida e de múltiplas possibilidades do existir, não apenas como identidade, mas como um perpétuo movimento que se relaciona com a humanidade. “Eis o mistério inexplorável da natureza” (GOETHE *apud* HADOT, 2006, p. 242).

A Natureza não tem véus. “A Natureza se mostra sem véu, mas o homem tem catarata” (GOETHE *apud* HADOT, 2006, p. 271). Surgiria um movimento de pensamento apegado no refinamento da percepção que, nos tempos modernos, dentro do paradigma romântico, assumiria o formato de uma filosofia da natureza. A atitude prometeica, neste período, para este pensamento, seria substituída por uma profundidade natural e selvagem da poesia, que assim como a arte se esforçavam para reaver o sentimento de mistério da Natureza. Nessa perspectiva poder-se-ia falar de uma atitude contemplativa em contraposição a uma atitude utilitarista. Outro filósofo que adentrou na imensidão da Natureza enquanto poesia cósmica foi Holderlin, 1770-1843. Este pensador também do romantismo alemão apresentava uma proposta que visava uma espécie de “tornar-se um com todas as coisas vivas, retornar, por um radioso esquecimento de si, ao Todo da Natureza” (HOLDERLIN *apud* HADOT, 2006, p. 110). Ao submeter a própria identidade do Ser perante o movimento da desconstrução de hierarquias, a ideia de “direito sobre a natureza” cairia por terra, sem a

idealização de um suposto grau de posições verticais, a relação com o mundo natural passaria a ser outra. A própria técnica não seria anulada, mas passaria por uma reorientação sobre sua aplicabilidade. A hostilidade prometeica vai contra a própria pulsação existencial do Ser. Ao domesticar a Natureza, a humanidade produziria uma espécie de automutilação ontológica.

Se, ao contrário, o homem se considerar parte da natureza, porque a arte já está presente, de um modo imanente, na natureza, não haverá mais oposição entre a natureza e a arte, mas a arte humana, sobretudo em sua finalidade estética, será de algum modo o prolongamento da natureza, e não haverá mais relação de dominação entre a natureza e o homem. A ocultação da natureza não será percebida como uma resistência que é preciso vencer, mas como um mistério no qual o homem pode ser iniciado pouco a pouco (HADOT, 2006, p. 114).

Desta forma, ainda para Goethe, o único meio verdadeiro de descobrir os mistérios da Natureza seria através da reorientação da percepção estética, ou seja, reorientar a forma em que o Ser habita, enxerga e se relaciona com a Natureza do mundo e da existência. Só o Ser com seus sentidos redirecionados poderia enxergar o esplendor do mundo natural, que seria também seu próprio esplendor enquanto pertencente à Natureza. “Os sentidos do homem, livres de todo intermediário podem ver a natureza. A observação (idealizada e sistemática) que atrapalha e imobiliza o fenômeno nos impede de apanhar a realidade viva” (HADOT, 2006, p. 170). A linguagem atuaria por muito tempo como mantenedora de discursos centralizados que, em tempos modernos, assumiriam e personificariam práticas coloniais, onde as mesmas atuariam favorecendo a subalternização e a domesticação do pensamento heterogêneo. “Sabe-se há muito tempo que o poder da escritura nas mãos de um pequeno número, de uma casta ou de uma classe, foi sempre contemporâneo da hierarquização, da distinção dos grupos e da delegação de autoridade” (DERRIDA, 2017, p. 161).

O *eurocentrismo*⁴⁵ como uma prática de sentido caminharía de mãos dadas com o processo colonial, ambos simbioticamente interligados atuando como uma racionalidade e uma estrutura de pensamento específico que buscavam perpetuar a hegemonia do colonizador, subalternizando toda a potencialidade de conhecimento deste cosmo múltiplo e fluido. Para Quijano (2005, p. 127), “a perspectiva eurocêntrica de conhecimento permite apontar um evolucionismo linear, unidirecional, de algum estado de natureza à sociedade moderna europeia”. A Natureza passou por uma depreciação linear e progressiva ao longo da

⁴⁵ “Primeiramente, a Europa usou suas próprias categorias culturais, idiomas, imagens e ideias para descrever e representar o Novo Mundo. Ela tentou inserir o Novo Mundo em abordagens conceituais já existentes, classificando-o de acordo com suas próprias normas e o incorporando a tradições ocidentais de representação” (HALL, 2016, p. 335).

historicidade e do desenrolar do pensamento do Ser do *antropoceno*, essa desfiguração pode também ser apresentada em formato de estágios ou períodos, que podem ser definidos como: a caça, o nomadismo do pastoreio, indo para o sedentarismo e para a agricultura, até chegar ao mundo do comércio e do lucro. Ao observar as etapas do desenvolvimento humano e da sociedade, na forma como se apresenta hoje, pode-se observar como cada um desses períodos se relacionava de maneira distinta com o mundo natural e suas alteridades e, isso, nos faz pensar: será que existirá um nível acima dessa depredação atual da Natureza? A Natureza, a Terra, aguentará até quando essa forma agressiva humana de pretensa coexistência?

O discurso “o Ocidente e o Resto” está longe de ser unificado ou monolítico, sendo a “divisão” uma característica frequente. O mundo é, primeiramente, dividido simbolicamente entre bom e ruim, nós e eles, atrativo ou repelente, civilizado ou incivilizado, o Ocidente e o Resto. Todas as outras diversas diferenças entre e dentro dessas duas metades são fundidas e simplificadas, ou seja, tornam-se um estereótipo. Com essa estratégia, o Resto vem a ser definido como tudo o que o Ocidente não é, sua imagem invertida. É representado como absolutamente, essencialmente diferente: o Outro. (HALL, 2016, p. 348).

Voltando à desconstrução de Derrida aqui proposta, este *outro* não estaria apenas representado nas margens subalternizadas pelo ocidente colonizador, mas seria também a Natureza e a alteridade também esquecidas, reprimidas e domesticadas pela era geológica dos humanos. O ocidente, assim como o oriente, seriam mais uma das camadas, mais uma categoria criada pelo ego já inflacionado do Ser do *antropoceno*. Cada vez mais fechado em si mesmo, o Ser, quando se depara com novas culturas, novos mundos, começa a alimentar e a reforçar ainda mais sua própria identidade centralizada. O Ser do *centrismo* (como um exemplo, o *eurocentrismo*⁴⁶) enrijece sua estrutura identitária e passa a não reconhecer que a identidade, na verdade, se apresenta em constante mutação, ela não é um produto acabado, ela pertence a um jogo perpétuo de transformações. Para Boaventura de Souza Santos, identidades seriam “identificações em curso”, do contrário, quanto mais rígidas mais *centrismos* são manifestados. O *antropocentrismo* seria a origem geradora dos *centrismos outros*. Para Hadot, o indivíduo, portanto, deveria abandonar seu “ponto de vista partidário e parcial, para se alçar a uma perspectiva cósmica, ao ponto de vista da natureza universal, a fim de poder dizer ‘um sim extasiado’ à natureza em sua integridade” (2006, p. 320).

⁴⁶ “A sociedade europeia, de acordo com ela mesma, era o tipo de sociedade mais avançada do planeta, com os homens europeus representando o ápice da conquista humana” (HALL, 2016, p. 317).

O imaginário do mundo moderno/colonial surgiu da complexa articulação de forças, de vozes escutadas ou apagadas, de memórias compactas ou fraturadas, de histórias contadas de um só lado, que suprimiram outras memórias, e de histórias que se contaram e se contam levando-se em conta a duplicidade de consciência que a consciência colonial gera. A ideia de “hemisfério ocidental” (que é mencionada cartograficamente pela primeira vez apenas no final do século XVIII) estabelece já uma posição ambígua. A América é a diferença, mas ao mesmo tempo é a mesmidade. É outro hemisfério, mas é ocidental. É diferente da Europa (que por certo não é o Oriente), mas está ligada a ela. É diferente, no entanto, da África e da Ásia, continentes e culturas que não formam parte da definição de hemisfério ocidental. No entanto, quem define tal hemisfério? Para quem é importante e necessário definir um lugar de pertencimento e de diferença? (QUIJANO, 1992, p. 124).

Ao se utilizar do movimento da desconstrução para fissurar certo pensamento oriundo do *logocentrismo* se levaria também, ao limite, as práticas de sentido limitadas de um colonialismo controlador. Aqui, nesta proposta, não vamos estabelecer uma linearidade temporal e assumir o sentido de “pós”, do pós-colonialismo, como um “depois”, como uma “superação”, mesmo porque muito do colonialismo ainda não foi superado, ele teima em habitar a cultura, a política, teima em permanecer em muitas das práticas do pensamento, enfim, esse “pós” é de luta presente, de enfrentamento, de não conformismo, de um humano em processo de *descolonização*, de tentativa de superação de um *multiculturalismo* colonial. Desconstruir o processo da colonialidade seria dar fôlego a multiplicidade de naturezas, seria dar uma chance para uma reorientação da própria relacionalidade do Ser. “O ar livre, a Natureza, é um elemento ontológico da estrutura do sujeito, é a liberdade de um sopro que nada decapita, uma voz que não se ensurdeceu de consoantes, ainda não quebrou, articulou, enclausurou” (DERRIDA, 2017, p. 376). O reencontro com o pertencimento inerente do Ser como imanência da Natureza faria parte deste movimento de *descolonização* do conhecimento, assim como a ressignificação das práticas científicas ao assumir que ambas foram vítimas da clausura imposta pelo Ser do *antropoceno* colonizador do pensamento humano.

2.3 Depistemologia na ciência

Este tópico abordará uma desconstrução do processo, da estruturação e do limite do saber epistemológico, saber este que atua no desenvolvimento do conhecimento entendido como o movimento de “fazer ciência”. Derrida já vinha nos demonstrando toda

condicionalidade que o pensamento sofrera pelo direcionamento unilateral⁴⁷ que a centralidade lhe proporcionara, condicionalidade esta que caminha ao lado de todo processo histórico como um fruto de suas ações e intenções. A *herança* antropocêntrica já iniciaria sua atuação nos primórdios da constituição e da estruturação do saber humano. “Que temos ou que recebemos isto ou aquilo, que tal herança nos enriquece um dia com isto ou aquilo, mas que o *ser* disso que somos *é*, primeiramente, herança, o queiramos, saibamos ou não” (DERRIDA, 1994, p. 79).

É nessa linha de pensamento que se teria que observar a educação. Como algo herdado, no entanto, algo que requer ser transformado: uma tarefa que solicita uma decisão. Um herdeiro não é apenas alguém que recebe, é alguém que escolhe, e que se empenha em decidir (DERRIDA, 2004, p. 17).

Na frase citada acima por Derrida: “herdeiro não é apenas alguém que recebe, é alguém que escolhe”, aparece a ideia de uma possibilidade de fissura, de desconstrução de todo o saber pré-estabelecido hierarquizado e objetivo. A *herança* é extremamente impositiva, mas do outro lado de toda essa pré-determinação e adestramento existe toda uma potência e um movimento perpétuo de construir e exercer o poder de escolha do indivíduo. “Não há aqui, então, uma negação da herança, uma destruição da herança, um deixar de lado a herança. Trata-se, sobretudo, da diferença entre uma herança quieta, imóvel, e uma herança que há de se movimentar e que nos empurra para um outro lugar”⁴⁸. A *herança* do *antropoceno* que subalterniza a Natureza e a alteridade, mesmo possuindo uma característica impositiva, nunca conseguiria assumir um fechamento para o pensamento e para a identidade, pois ambos são plenamente dinâmicos. A *herança* possuiria uma tentação natural de deslocar todo o sentido do pensamento para uma individualidade autossuficiente, mas essa identidade mesmo condicionada seria detentora de uma potência de abertura inesgotável. Assim, faz-se o jogo entre *desconstrução* e *herança*, um movimento de abertura que buscaria o rompimento com uma centralidade autoimposta para, então, possibilitar uma reorientação dessa mesma herança. A *herança* apareceria apenas como um ponto de partida sem centro e nunca, jamais, como um ponto final, fechado e acabado.

A *herança* é fruto da historicidade objetiva, àquela do *mundo das coisas*, que se manifestaria no *Ser* enquanto *presença*. “Somos herdeiros de uma herança. Uma herança que

⁴⁷ “Resistir à tirania do Um, do logos, da metafísica (ocidental) na própria língua que é anunciada, com a ajuda do próprio material deslocado” (DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elizabeth. **De que amanhã**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p. 09).

⁴⁸ (SKLIAR, 2008, p. 19).

está ali, mas que não deve ser, simplesmente, aceita, afirmada sem mais, mas também e sobretudo ela deve ser reativada em outra forma, em outra condição” (SKLIAR, 2008, p. 20). Recordando o caráter não fechado de significado da ambiguidade do *phármakon*, como demonstrado na obra de Derrida, *A farmácia de Platão, a herança*, aqui, também assumiria essa mesma característica, poderia ser uma cura para o limite da centralidade do Eu, como poderia ser uma mera herança de repetição de práticas de sentidos limitadas. A desconstrução atua como uma ação pedagógica, pois desestabiliza o processo repetitivo de assimilação e de construção de conhecimento. “No espaço rigorosamente delimitado deste arrombamento, estas ‘ciências’ não são mais dominadas pelas questões de uma fenomenologia transcendental ou de uma ontologia fundamental” (DERRIDA, 2017, p. 26).

A escritura não é somente um meio auxiliar a serviço da ciência - e eventualmente seu objeto - mas, antes de mais nada, conforme lembrou Husserl, a condição de possibilidade dos objetos ideais e, portanto, da objetividade científica. Antes de ser seu objeto, a escritura é a condição da episteme (DERRIDA, 2017, p. 34).

Como já apresentada em momentos anteriores aqui nesse estudo, a desconstrução derridiana não buscaria a eliminação de toda epistemologia objetiva, ela não visaria a *destruktion* de toda forma de fazer ciência, mas, sim, com o perpétuo jogo da *différance* buscaria evidenciar todo o limite do *Ser* enquanto *presença* e como potência geradora que, a partir de um centro, desencadearia formas sistemáticas que estruturariam todo pensamento, deixando, assim, elementos inerentes à existência humana de fora desse sistema analítico e lógico científico. “Deve-se entender bem aqui esta limitação da ciência, que é também a clausura da episteme. O grande jogo não consiste em revelar nomes próprios, mas em dilacerar o véu que esconde uma classificação e uma pertencença centralizada e centralizadora” (DERRIDA, 2017, p. 138).

[...] é o título de uma questão: sobre a necessidade de uma ciência da escrita, sobre suas condições de possibilidade, sobre o trabalho crítico que deveria abrir seu campo e levantar os obstáculos epistemológicos; mas uma questão também sobre os limites dessa ciência. E esses limites [...] são também os da noção clássica de ciência, cujos projetos, cujos conceitos, cujas normas, estão fundamentalmente e sistematicamente ligados à metafísica (DERRIDA, 2001b, p. 19-20).

Pensar sobre os limites da ciência também seria de certa forma fazer ciência. Reconhecer toda a potência que fora deixada de fora do “fazer conhecimento⁴⁹” se apresentaria como uma forma sublime de se viver a própria ciência. A cientificidade e suas mais diversificadas epistemologias, de certa forma, atuam como construtoras das práticas de sentido. A ciência é uma *herança* em perpétua transformação, ou pelo menos deveria ser. Ao desconstruir a centralidade, reconheceria-se o caráter dinâmico do saber científico, podendo, assim, reinserir elementos que foram arrancados pela força geológica do *antropoceno*. O Ser da extrema razão, o cientista da descrição lógica elabora seu paradigma científico alicerçado num centro idealizado de soberania.

O pensamento e a ação descoloniais focam na enunciação, se engajando na desobediência epistêmica e se desvinculando da matriz colonial para possibilitar opções descoloniais. Nós, estudiosos e pensadores descoloniais, podemos contribuir não ao relatar para os estudiosos, intelectuais e líderes indígenas qual é o problema, porque eles o conhecem melhor que nós, mas ao agir no domínio hegemônico da academia, onde a ideia de natureza como algo fora dos seres humanos foi consolidada e persiste (MIGNOLO, 2017, p. 06).

Como Derrida também sempre apontou que a ciência não seria uma vilã a ser combatida, mas os limites da ciência precisariam, sim, ser levados à ruína. Desconstruir a centralidade seria reorientar o paradigma científico, possibilitando o ingresso do pensamento *outro* e das camadas naturais ontológicas (Natureza e alteridade) que foram fissuradas da estrutura do *antropoceno*. “O velho ideal científico de *episteme* - do conhecimento absolutamente certo, demonstrável - mostrou não passar de um ídolo. Com a queda do ídolo da certeza, tomba uma das defesas do obscurantismo que barra o caminho do avanço da ciência” (POPPER, 1972, p. 308).

A *différance*, ao se manifestar como um *jogo* anterior à linguagem evidencia a problemática da impossibilidade de um sentido único e fechado do pensamento. Pensar sobre os limites da linguagem é pensar sobre os limites da *herança* da razão científica. “A educação inicialmente é designada como herança, à qual é preciso responder. Responder ou ser responsável por aquilo que vem antes de si, mas também perante o que está por vir, e, portanto também perante *a si mesmo*” (DERRIDA, 2004, p. 14). Quando se reflete sobre o processo

⁴⁹ “A tecnologia dos computadores, dos bancos de dados, das inteligências artificiais, das máquinas de tradução, etc. constrói-se sobre essa determinação instrumental uma linguagem calculável. A informação não informa somente fornecendo um conteúdo informativo, ela dá forma. Ela instala o homem em uma forma que lhe permita assegurar seu domínio na Terra e além da Terra” (DERRIDA, 1999, p. 145).

educacional também vinculado à rigidez da *herança* se torna preciso realizar uma tentativa de evidenciar os limites dessa *herança*, e, portanto, da educação. Apontar as barreiras que impedem o desenvolvimento e a transformação do saber científico é um dos movimentos da desconstrução. Ao se dissolver o *antropocentrismo*, a própria ciência se abriria para uma reorientação, que, livre das amarras logocêntricas, o pensamento poderia se alinhar às necessidades da preocupante Era dos Humanos. Essa deveria ser a obrigação da cientificidade, reorientar-se para então educar, construir conhecimento e atender as demandas não mais coloniais.

Ao se pensar no processo histórico da extrema racionalidade como uma das ferramentas vitais para a construção do pensamento, se reconhece que a ciência lógica se estrutura de forma unilateral diante da imensidão de possibilidades acerca da realidade e das formas em que o conhecimento poderia se manifestar.

Ciência (lat. *scientia*: saber, conhecimento) 1. Em seu sentido amplo e clássico, a ciência é um *saber metódico e rigoroso, isto é, um conjunto de conhecimentos metodicamente adquiridos, mais ou menos sistematicamente organizados, e suscetíveis de serem transmitidos por um processo pedagógico de ensino. 2. Mais modernamente, é a modalidade de saber constituída por um conjunto de aquisições intelectuais que tem por finalidade propor uma explicação racional e objetiva da realidade. Mais precisamente ainda: é a forma de conhecimento que não somente pretende apropriar-se do real para explicá-lo de modo racional e objetivo, mas procura estabelecer entre os fenômenos observados relações universais e necessárias, o que autoriza a previsão de resultados (efeitos) cujas causas podem ser detectadas mediante procedimentos de controle experimental (JAPIASSÚ, 2008, p. 45).

Perante a evidenciação dos limites que sustentam a hierarquização do pensamento seria necessário e urgente o movimento de reconhecimento das potências deixadas de fora de uma centralidade do discurso. Todos os discursos *outros* foram afastados da estrutura ontológica do ente individualizado, assim como sua percepção perante seu pertencimento intrínseco com o mundo natural. Diante da vontade do Ser do *antropoceno* toda ciência desenrolou-se. A razão é inerente ao ser humano, assim como a Natureza também é, e ambas deveriam servir como ponto de partida fluido para a construção do pensamento e do saber científico, mas sabemos que só a razão é que dita as regras. O pensamento do *antropoceno* precisaria abrir mão de sua *soberania* para possibilitar o contínuo “fazer ciência”, uma ciência cada vez mais relacional e mais sustentável e essa demanda se apresenta cada vez mais urgente e necessária. Uma ciência aberta para a multiplicidade de Naturezas e que não objetifique o mundo natural e suas alteridades.

Uma ciência que se pretende justa deveria proporcionar visibilidade às formas de conhecimento que habitam as *margens* ou as *fronteiras* do pensamento, sempre buscando estabelecer uma prática científica digna que possa contribuir com o cenário educacional como um todo, visando sempre a estruturação de um pensamento imerso em relacionalidade, que contribua sempre para uma formação coletiva e democrática de todo indivíduo. As ciências deveriam encontrar-se simbioticamente entrelaçadas na busca por uma desconstrução e um refazimento de seus próprios limites. Lembrando-se que, essa ciência reorientada aqui proposta, tem como alicerces indispensáveis, o respeito à *alteridade* e a *hospitalidade incondicional* (conceito esse que será abordado em capítulos posteriores). A metodologia educacional amparada na plena justiça não poderia ter interesses específicos e limitados, guiados por códigos internos de comportamento de organizações ou grupos que defendem um único e exclusivo saber. A busca por segurança existencial individual acabaria por assimilar uma justiça embasada em determinados interesses pessoais, sendo esta, perigosa, pois, além de deixar de pensar numa prática relacional coletiva, deixaria de levar também em consideração os princípios da igualdade de direitos e respeito às diversidades de Naturezas, sociais, étnicas e religiosas ou espirituais. A ciência não pode deixar de lado a busca pela *philia* e pela *Justeza*. “É importante que se estabeleça um diálogo, na qual aquilo que nos é legado não se perpetue como fechado, mas que, estando sempre posto em jogo, se manifeste em sua atualidade inesgotável e em renovadas aberturas de sentido” (DUQUE ESTRADA, 2004, p. 75).

Nesta emergente Era em que as ações humanas possuem uma extrema relevância como garantidoras, ou não, das condições saudáveis e possíveis para o futuro da humanidade, os debates e discussões acerca do processo científico se fazem cada vez mais presentes e necessários. Quando se adentra no universo da desconstrução, inevitavelmente, a temática da educação, da ciência e do método vem à tona. Pensar em uma reorientação do pensamento rumo à liberdade das rédeas da centralidade seria refletir também sobre o papel fundamental das universidades e suas epistemologias. E aqui, faço uma evocação sobre a responsabilidade de uma importante ciência, a Ciência da Religião também como instauradora e construtora de conhecimento que não pode se isentar desse compromisso legítimo de construção de um pensamento crítico.

O trabalho universitário, sob a forma que hoje lhe é imposta em nossa sociedade - e o processo educacional como um todo -, me desvia do que seria para mim a tarefa essencial, vital e mortal ao mesmo tempo, repensar o

Ente/Entre sem o pudor e as delícias do Diário metafísico. (DERRIDA, 2003a, p. 171).

Pensar sobre o movimento da desconstrução seria na verdade também um repensar o processo sistemático e limitado que direciona o pensar a religião ou as espiritualidades no Brasil, portanto, seria refletir também sobre nossas pendências e posicionamentos históricos que muitas das vezes mantém o pensamento operando sempre dentro de um mesmo objetivismo metafísico, teológico ou positivista. Pensar a desconstrução seria um movimento de contestação de certo *etnofalocentrismo* que comanda e engendra o fazer conhecimento. A Ciência da Religião que transita no âmbito existencial do pensamento também possui a responsabilidade de refletir e reorientar as práticas do Ser do *antropoceno*, o mesmo que mantém sempre domesticadas as culturas e sabedorias outras, e que também, mantém aprisionada a *herança* da humanidade enquanto Natureza.

Sabe-se que o Ser do *antropoceno* envolveu a Natureza em um sistema complexo de metodologias e técnicas, e, assim, também o fez com sua cientificidade, assumindo a *soberania* e o poder de escolher aquilo que permaneceria “dentro” e aquilo que seria deixado de “fora” de sua própria estrutura ontológica e de pensamento. Sistemas epistemológicos que legitimariam suas próprias idealizações foram organizados. Para Walter Mignolo, a desconstrução aqui apresentada atuaria contestando o controle e a hierarquia hegemônica da academia ao propor um refazimento de seus passos, onde, a ideia da Natureza como algo fora dos seres humanos não mais persistiria⁵⁰.

A colonialidade do saber-poder se mantém viva em manuais de aprendizagem, nos critérios para o bom trabalho acadêmico, na cultura, no senso comum, na autoimagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos e em muitos outros aspectos de nossa experiência moderna. Neste sentido, respiramos a colonialidade na modernidade cotidianamente (MIGNOLO, 2017, p. 131).

Uma ciência que se pretende justa não poderia se limitar a um método único, ao fazer isso, o *logocentrismo* assumiria as rédeas da relação, tudo partiria de um ponto de vista centralizado. Os óculos⁵¹ do *antropoceno*, como centralidade⁵² do universo, mantêm afastadas

⁵⁰ **(Colonialidade o lado mais escuro da modernidade.** Tradução: Marco Oliveira. Revista Brasileira de Ciências Sociais - vol. 32, nº 94, 2017, p. 06).

⁵¹ “O tempo da reflexão é também a sorte de uma volta às próprias condições da reflexão, em todos os sentidos dessa palavra, como se com a ajuda de um novo aparelho ótico se pudesse finalmente ver a vista, não somente a paisagem natural, a cidade, a ponte e o abismo, como também “telescopar” a vista. Mediante um dispositivo acústico, “ouvir” o ouvir, em outras palavras, captar o inaudível numa espécie de telefonia poética” (DERRIDA, 1999, p. 156).

e subalternizadas outras manifestações de pensamento, além de também manter domesticada e adormecida uma Natureza da qual fazemos parte intrinsecamente, mas, nos esquecemos.

Seria fácil mostrar que o conceito de estrutura e mesmo a palavra estrutura têm a idade da episteme, isto é, ao mesmo tempo da ciência e da filosofia ocidentais e que mergulham suas raízes no solo da linguagem comum, no fundo do qual a episteme vai recolhê-los para os trazer a si num deslocamento metafórico. Contudo, até ao acontecimento que eu gostaria de apreender, a estrutura, ou melhor, a estruturalidade da estrutura, embora tenha sempre estado em ação, sempre se viu neutralizada, reduzida: por um gesto que consistia em dar-lhe um centro, em relacioná-la a um ponto de presença, a uma origem fixa. É certo que o centro de uma estrutura, orientando e organizando a coerência do sistema, permite o jogo dos elementos no interior da forma total. E ainda hoje uma estrutura privada de centro representa o próprio impensável (DERRIDA, 2014, p. 407).

As epistemologias vão sendo constituídas na medida dos domínios e dos sistemas teóricos, metodológicos e técnicos cada vez mais específicos. Este desenrolar da prática científica, historicamente situada, mesmo quando incorpora novos objetos de investigação, acaba por operar dentro de um mesmo paradigma idealizado, estipulado e autoverificado pela própria sistematização desenvolvida, que reproduz e produz - a *herança* - estruturas bem demarcadas nas áreas e nas disciplinas científicas. A própria ciência deveria reconhecer seus próprios obstáculos, herdados ou não, no seu exercício enquanto ciência, obstáculos que adquirem em seu seio configurações específicas que necessitam de desconstrução, vigilância e reorientação permanente.

A descoberta começa com a consciência da anomalia, isto é, com o reconhecimento de que, de alguma maneira, a natureza violou expectativas paradigmáticas que governam a ciência normal [...] Este trabalho somente se encerra quando a teoria do paradigma for ajustada [...] até que o cientista tenha aprendido a ver a natureza de um modo diferente (KUHN, 2017, p. 78).

As identidades (identificações) epistemológicas deveriam ser construídas por meio de trocas permanentes, assim como os paradigmas científicos, que de tempos em tempos deveriam estar sendo atualizados. Independente de quais metodologias sejam utilizadas, a questão gira em torno de que essas epistemologias mesmo sendo dinâmicas e em constante reconstrução precisariam ainda se libertar da obediência da centralidade condicionante e excludente do *antropoceno*.

⁵² “A dominação moderna do princípio de razão teve de ir de par com a interpretação da essência do ente como objeto, objeto presente a título de representação, objeto colocado e instalado diante de um sujeito. Este homem que diz *eu*, ego certo de si próprio, garante assim para si o domínio técnico sobre a totalidade do que é” (DERRIDA, 1999, p. 136).

Pensar o *deserto* natural da *différance* seria possibilitar uma reorientação dentro das diversas epistemes, seria acrescentar a fluidez da relacionalidade e da Natureza na rigidez estrutural do método ou dos métodos. Já está mais que em tempo do saber científico, como um todo, assumir esse novo papel de extrema importância na construção das práticas de sentido.

O centro é artificial, é idealizado. O conceito de estrutura centrada – embora represente a própria coerência, a condição da episteme como ciência – é contraditoriamente coerente. O conceito de estrutura centrada é, com efeito, o conceito de um jogo fundado, constituído a partir de uma imobilidade fundadora e de uma certeza tranquilizadora, ela própria subtraída do jogo. (DERRIDA, 2014, p. 408).

Certamente nenhuma ciência poderia se manifestar como produção excludente e unilateral no âmbito da história, das abordagens sobre o objeto humano e na produção de conhecimento. Abordar questões além das fronteiras do discurso seria exercitar, como diria Derrida, uma abertura para o *impossível*, o que permitiria uma reorientação da proposta científica indo além de qualquer limite para aquilo que simplesmente está em constante deslocamento, ou seja, sempre como um acontecimento *porvir*. A educação é uma prática constante de reflexão tornando assim necessário, em cada passo, em cada decisão, a realização de tarefas e negociações urgentes na relação com o *outro*, evocando sempre uma hospitalidade perante a singularidade da alteridade. “As realizações científicas universalmente reconhecidas, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência” (KUHN, 2017, p. 13).

Ciência (lat. *Scientia*: saber conhecimento. Em seu sentido amplo e clássico, a ciência é um saber metódico e rigoroso, isto é, um conjunto de conhecimentos metodicamente adquiridos. Mais modernamente, é a modalidade de saber constituída por um conjunto de aquisições intelectuais que tem por finalidade propor uma explicação racional e objetiva da realidade. Mais precisamente ainda: é a forma de conhecimento que não somente pretende apropriar-se do real para explicá-lo de modo racional e objetivo, mas procura estabelecer entre os fenômenos observados relações universais e necessárias (JAPIASSÚ, 2008, p. 44).

Aqui, novamente chamo a atenção para a Ciência da Religião entendida como ferramenta de pesquisa, de reflexão e de auxílio educacional na constituição da identificação do indivíduo coletivo e democrático, que deve levar sempre em consideração toda a potência criativa que habita as *fronteiras* do pensamento, proporcionando a possibilidade real do conhecimento diversificado e plural se manifestar em epistemologias que exercitem o

multifacetado pensamento. A Ciência da Religião é movimento, ela não se encerra numa rigidez estruturada, ela pertence a um constante jogo criativo de abertura as diversas e distintas manifestações do pensamento, necessidades e obrigações da humanidade. “Talvez a característica mais impressionante dos problemas normais da pesquisa que acabamos de examinar seja seu reduzido interesse em produzir grandes novidades, seja no domínio dos conceitos, seja no dos fenômenos” (KUHN, 2017, p. 20).

Existe uma tentativa de forçar a natureza a encaixar-se dentro dos limites preestabelecidos e relativamente inflexíveis fornecidos pelo paradigma. A pesquisa científica normal está dirigida para a articulação daqueles fenômenos e teorias já fornecidos pelo paradigma. Já vimos que uma comunidade científica, ao adquirir um paradigma, adquire igualmente um critério para a escolha de problemas, e todo seu "agir" será direcionado para a resolução dos mesmos (KUHN, 2017, p. 33).

Diante das emergências climáticas e das extremas desigualdades para que o mundo caminha, bate em nossa porta certa necessidade de se praticar uma espécie de rebeldia epistêmica, uma desconstrução da epistemologia, e de se produzir conhecimento com outro olhar, com olhos descolonizados e plurais. Isso seria um compromisso com o conhecimento e também representaria uma atitude política, visto que educação, universidade e política⁵³ se misturam em um emaranhado conceitual que precisa sempre estar repensando e reorientando sua prática de sentido. Os conteúdos de uma epistemologia em constante movimento não serviriam de manutenção de uma origem rígida estabelecida e afastariam a ideia de exclusividade no processo de estruturação do conhecimento. A propagação de determinados sistemas cerceados por certo *logocentrismo* deixa de fora do processo de aprendizado do indivíduo toda a potência que habita as *margens* heterogêneas do pensamento. O universo e a história da humanidade são elementos indissociáveis, assim, o conteúdo epistemológico precisa abarcar toda essa totalidade existencial, reconhecendo todas as belas, pulsantes e diversas manifestações que a vida na Terra pode assumir. “Educar e disciplinar um animal que possa fazer promessas - não é essa a tarefa paradoxal que a natureza se propôs em face do homem? Não é esse o verdadeiro problema do homem?” (DERRIDA, 1999, p. 11).

O ideal, a aspiração da democracia pressupõe um postulado fundamental ou básico, que liga indissolivelmente educação e democracia. Esse postulado é

⁵³ “Mas a responsabilidade mínima hoje, e em todo caso a mais interessante, a mais nova, a mais forte, para quem pertence a uma instituição de pesquisa ou de ensino, talvez seja tornar tão claros e tão temáticos quanto possível uma tal implicação política, seu sistema e suas aporias” (DERRIDA, 1999, p. 108).

o de que todos os homens são suficientemente educáveis, para conduzir a vida em sociedade, de forma a cada um e todos dela partilharem como iguais, a despeito das diferenças das perspectivas históricas pessoais e das diferenças propriamente individuais (TEIXEIRA, 2006, p. 253).

A finalidade da educação⁵⁴ – além do mundo da técnica - é o desenvolvimento pleno das virtudes de um sujeito livre, que sempre tem por objetivo o convívio coletivo e justo com todas as formas de alteridades e com o mundo natural. Uma educação livre é aqui entendida como aquela que proporcionaria a habilidade de compreensão do mundo e toda a sua complexa diversidade, uma epistemologia fluida que exercitaria a capacidade do pensar, analisar, refletir e questionar. No interior das culturas hegemônicas habita uma infinidade de experiências e manifestações de conhecimento, por que não incluí-las no processo estrutural cognitivo? “A universidade em princípio, e conforme sua vocação declarada, em virtude de sua essência professa, deveria permanecer como um derradeiro lugar de resistência crítica” (DERRIDA, 2003a, p. 16).

A *différance* derridiana não se apresenta como um método, e nem como uma imposição ou exclusão de todos os métodos, a *différance* lança seu olhar sobre uma reorientação do movimento do pensar antes da manifestação dos significantes, antes da possibilidade de uma origem de onde todo significado jorraria. A não origem, o *não lugar* seria a condição do movimento da desconstrução, que aponta para aquilo que fora arrancado da estrutura natural do sujeito e deixado nas margens do pensamento (Natureza e alteridade como condições estrangeiras ao indivíduo). Como abordar de maneira justa e responsável a complexidade e a diversidade das práticas de sentido que regem as distintas formas de conhecimento e de sabedorias ao longo da existência humana? Aqui não se busca um sistema novo que irá sobrepor todos os demais existentes, mas, sim, perpetua-se uma busca por uma revisitação da própria relacionalidade imanente que habita a estrutura da humanidade, para que, assim, possa surgir a possibilidade de que toda sistematização metódica possa ser reposicionada para um pensamento que englobe, respeite e preserve toda a potência natural e plenamente relacional que emana do existir humano.

Para viver democraticamente em uma sociedade plural é preciso respeitar as diferentes culturas e grupos que a compõem, posicionando-se contra qualquer discriminação, seja ela baseada em diferenças sociais, de crenças, gênero, etnia ou outras características individuais ou coletivas. Para isso, as epistemologias deveriam estar alicerçadas no pensar a justiça e a

⁵⁴ “É que não é qualquer educação que produz democracia, mas, somente, insisto, aquela que for intencionalmente e lucidamente planejada para produzir esse regime político e social” (TEIXEIRA, 2006, p. 254).

alteridade e deveriam pensar além da própria centralidade e individualidade do Ser do *antropoceno*.

Procuro despir-me do que aprendi, procuro esquecer-me do modo de lembrar que me ensinaram; E raspar a tinta que me pintaram os sentidos, Desencaixotar as minhas emoções verdadeiras, Desembrulhar-me e ser eu... É preciso esquecer a fim de lembrar. É preciso desaprender a fim de aprender de novo (PESSOA, 2009, p. 48).

A Ciência - a Ciência da Religião - deve buscar sempre o exercício constante de orientação e reorientação de sua própria estrutura de pensamento, reconhecendo que a realidade sempre aparece se reinventando e adaptando-se à temporalidade, às espacialidades e às necessidades. Realidade ou realidades estas, que se encontram retratadas de distintas formas ao longo da historicidade humana.

Por isto é que a investigação se fará tão mais pedagógica quanto mais crítica e tão mais crítica quanto, deixando de perder-se nos esquemas estreitos das visões parciais da realidade, das visões "focalistas" da realidade, se fixe na compreensão da totalidade (FREIRE, 2017, p. 139).

O que está em jogo na construção das práticas de sentido seria a busca por um indivíduo com capacidade crítica, capaz de formular sua própria identidade, não mais centralizada e fechada em Si mesma, mas aberta para um movimento perpétuo de reencontro com a coletividade, não se sujeitando a aceitar conceituações parciais, limitadas ou exclusivistas. Explorar a relacionalidade sensível seria adentrar no universo do autoconhecimento. Nenhum caminho é único e nenhuma epistemologia é portadora da verdade última. A *depistemologia* no processo educacional atuaria de modo a despersonificar o processo repetitivo da *herança* histórica.

O método adequado não ensina a repetir palavras, não se restringe a desenvolver a capacidade de pensá-las segundo as exigências lógicas do discurso abstrato; simplesmente coloca o alfabetizando em condições de poder re-existenciar criticamente as palavras de seu mundo, para, na oportunidade devida, saber e poder dizer a sua palavra. (FREIRE. 2017, p. 17).

Muitos Sistemas de pensamento que se declaram pós-coloniais aparecem com suas pretensas liberdades, mas acabam reproduzindo - mesmo sob a égide da autonomia e da ruptura - aqueles antigos padrões tradicionais às demandas culturais e educacionais atuais. A ciência, assim como toda a importância da multidisciplinaridade, deveria sempre atuar como potência esclarecedora e constitutiva de práticas de sentido coletivas e, desta forma, surge

como valiosa ferramenta para a liberdade e o respeito relacional, colocando o indivíduo não como um mero repetidor passivo, mas possuidor e instaurador de sua própria relação e atuação no mundo.

A instituição não é somente paredes e estruturas exteriores que cercam, protegem, garantem ou restringem a liberdade de nosso trabalho, é também, e já, a estrutura de nossa interpretação. Assim sendo, se ela visa a alguma consequência, aquilo que muito apressadamente se denomina *a* desconstrução nunca é um conjunto técnico de procedimentos discursivos, ainda menos um novo método hermenêutico que trabalha sobre arquivos ou enunciados cobertos por uma dada instituição estável; é também, e pelo menos, uma tomada de posição, no próprio trabalho, em relação a estruturas político-institucionais que constituem e regulam nossa prática, nossas competências e nossos desempenhos (DERRIDA, 1999, p. 108).

O processo de aprendizagem do indivíduo deve sempre buscar suprimir o preconceito e eliminar atitudes discriminatórias, cuja finalidade envolve lidar com valores de reconhecimento e hospitalidade perante a alteridade diversa, o que deve ser tido como objetivo para uma sociedade democrática⁵⁵ como um todo. O ensino (a ciência) tem um papel fundamental a desempenhar neste processo. A universidade, assim como a sociedade, são espaços de convivência entre indivíduos de origens distintas, com costumes e práticas diferentes, enfim, com visões de mundo diversas, e é nessa riqueza heterogênea, que a verdadeira e justa educação deve se desenvolver e atuar. As concepções epistemológicas na ciência, antes de adentrar nas profundidades analíticas do objeto manifestado, precisariam ser apreendidas dinamicamente, à medida que se deslocam, vibram e dançam, ou seja, antes de toda estruturação metodológica habitaria uma Natureza orgânica da qual o saber científico e a humanidade seriam uma pequena parte.

Começando a perceber, não só a necessidade de planejar muito mais rigorosamente a vida econômica e política da sociedade, como, sobretudo, a necessidade de educar muito melhor o indivíduo, para que lhe seja possível exercer o seu papel de participante da vida social complexa e organizada de uma sociedade avançada, e também o de modificar de sua rotina e organização, pela independência e liberdade de pensamento e de crítica. (TEIXEIRA, 2006, p. 257).

Este tópico intitulado *depistemologia* é uma convocação - via desconstrução - para o redirecionamento da prática científica, da universidade e do processo educacional como um todo para as necessidades atuais (sociais e ambientais) que nos obrigam com certa emergência

⁵⁵ “A educação é a condição *sine qua non* da existência do Estado democrático” (TEIXEIRA, 2009, p. 99).

a buscar reorientar nossas práticas de sentido e, assim, transformar o pensamento e as formas de se construir conhecimento. Reinsere a Natureza - alteridade e suas diversas manifestações - como movimento inaugural do “pensar humano” seria uma ode ao convívio, a sociedade, a democracia e a existência. "Universidade, a qual nos convoca mediante uma série de mecanismos e de discursos. Entre essas palavras, termos e conceitos, o mais essencial será o de *responsabilidade*” (DERRIDA, 1999, p. 152).

3 ALTERIDADE ABSOLUTA

3.1 Caminhando com a Natureza

Habitar o *logocentrismo* já seria assumir uma condição de ruptura ontológica, e, assim como Derrida se dispôs ao processo de autofissura de uma origem identitária rígida e centralizada, Thoreau também o fez, à sua maneira, uma desconstrução de si mesmo para uma imersão na totalidade da sensibilidade da Natureza. A desconstrução balança e dissolve os limites do centro e da identidade e nesta libertação de uma potência criativa a poesia da Natureza se manifestaria como um convite para um reencontro com a humanidade. Neste *não-lugar*, animalidade, Natureza e humanidade não pertenceriam a uma estrutura hierarquizada. A desconstrução do humano centralizado - que não seria mais o detentor da soberania existencial isolada - passaria a reconhecer o Ser como um *Entre* rizomático que estaria em plena interligação com as outras camadas existenciais da Natureza. A intencionalidade idealizada e a exterioridade histórica narram a trajetória em que o Ser humano estrutura sua própria ontologia dual, ao aplicar uma camada transcendental (de externalização) a si mesmo e a tudo a seu redor. Pensar a *différance* seria interrogar a idealização da soberania humana e os limites estabelecidos entre humanidade e o mundo da *intimidade*. Autores aqui apresentados (Krenak, Thoreau, Viveiros de Castro, Hadot, Bataille, Holderlin, Emerson e outros) que possuem uma percepção sensibilizada e de certa forma contemplativa perante a Natureza nos ajudariam a refletir sobre o afastamento histórico do humano – como uma pertença adormecida - perante o mundo natural e ajudariam também com suas poesias e reflexões selvagens a repensar e a reorientar a posição e o papel da humanidade em sua própria prática de sentido e atuação no mundo.

E imaginei que é por uma razão parecida que os homens permanecem em sua atual condição baixa e primitiva; mas, se sentissem a prima e vera influência da primavera despertando-os da dormência, forçosamente se

alçariam a uma vida mais elevada e mais etérea. Os homens dizem que muito sabem; Vejam só, até asas lhes cabem – Artes e ciências, e mil aparências; E o vento que arrefece, é só o que o corpo conhece (THOREAU, 2010, p. 37).

Toda jornada começa com um primeiro passo. Vagamos na busca por magníficas paisagens externas (meio ambiente) e esquecemos que não somos diferentes dessas mesmas paisagens (Natureza como ontologia do Ser). Nosso agir, o habitar humano perante a Terra, deveria se misturar naturalmente com o canto dos pássaros que voam livremente, mas nossas vozes heterogêneas vão perdendo intensidade quando submetidas às rédeas curtas e severas das paredes de cimento da extrema *presença* da identidade, com suas grades impostas nas janelas da percepção que impedem até a passagem do mais singelo assobio. Quem fatura a estrutura hierarquizante vertical da árvore de pedra do *antropoceno* para adentrar na coletividade transversal orgânica das raízes do manguezal? A liberdade do caminhante está cada vez mais sofrendo limitações, a Natureza que pertencia apenas a ela mesma, hoje se encontra como propriedade do Senhor alguém. Vivemos numa era de extrema urgência de reflexão perante nosso relacionamento com o mundo natural e, com isso, conosco mesmos. Assim, define-se esta proposta de caminhada junto à Natureza, como uma jornada pela poesia da intimidade rumo a uma possibilidade de revisitação de um estado selvagem que fora há muito tempo domesticado pelo Ser do consumo e seu mundo idealizado das coisas.

Podemos fazer mil experiências simples com nossas vidas; por exemplo, o mesmo sol que amadurece meus pés de feijão ilumina ao mesmo tempo um sistema de planetas como o nosso. Se eu tivesse me lembrado disso, teria evitado alguns erros. Não foi sob esta luz que carpi os feijões. Quão maravilhosos os triângulos cujos ápices são estrelas! Quão distantes e diferentes os seres nas várias mansões do universo que contemplam a mesma estrela neste mesmo momento! A natureza e a vida humana são tão variadas quanto nossas várias constituições (THOREAU, 2010, p. 15).

O *porvir* humano e a poesia da Natureza são uma coisa só. É com essa afirmação que se desenvolve essa proposta de caminhar junto ao mundo natural. A estruturação do Ser enquanto uma identidade individualizada ocorreu através de um processo histórico e linear, assim como o processo de afastamento entre humanidade e Natureza. “O devir é uma participação ‘antinatural’ entre o homem e a natureza; ele é um movimento instantâneo de captura, simbiose, conexão transversal entre heterogêneos. O Devir é o outro lado do espelho, o avesso de uma identidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 186). O Ser enquanto movimento de imanência da Natureza pertenceria à fluidez de um lago, ele se assemelharia à pulsação de uma floresta em dias de ventania, mas cada vez que vai se estabelecendo e se

limitando ao invólucro isolado de uma identidade, acaba por domesticar sua própria essência natural ou, como diria Pierre Hadot, “essa involução, esse velamento da Natureza é um movimento descendente para uma corporeidade cada vez mais material” (2006, p. 80). O Ser que se estabelece no topo da cadeia existencial vai acrescentando camadas hierárquicas em sua própria estrutura ontológica, e assim, a corporeidade vai se tornando cada vez mais densa, mais individualizada. Este Ser do *antropoceno* idealizaria sua própria excepcionalidade humana a partir da soberania hierárquica de sua identidade corpórea. A carne e a razão humana foram autoiçadas ao nível mais alto da estrutura organizada dos seres, limitando, assim, toda sua relacionalidade com as subalternizadas outras naturezas e alteridades.

Quero dizer uma palavra em favor da Natureza, da liberdade absoluta e do estado selvagem, em contraste com uma liberdade e uma cultura meramente civis — tomando o homem como um habitante, uma parte, um quinhão da Natureza, mais do que como um membro da sociedade (THOREAU, 2010, p. 28).

Henri Thoreau foi um autor que se permitiu enxergar e ser enxergado pelo exuberante lago Walden, em Concord, EUA, similar à experiência de Derrida que se permitiu ver e também ser visto pela natureza de seu gato. A leve fluidez das águas do lago possuiria o potencial de dissolução, ou desconstrução, de toda centralidade que habita a estrutura do Ser do *antropoceno*. Perceber o limite da identidade seria possibilitar sua própria reorientação⁵⁶. Quanto mais Thoreau contemplava as margens de Walden, mais ele percebia que as margens - e aqui faço uma analogia com as margens do pensamento - também possuem ontologicamente a Natureza em sua essência. Margens e centro se confundem no encontro calmo das águas. “Um lago é o olho da terra, fitando dentro dele, o observador mede a profundidade de sua própria natureza. As árvores fluviais perto da margem são os finos cílios que a franjeiam” (THOREAU, 2010, p. 142). A Natureza sempre está diante de nossos olhos, sem véus, sempre exercitando um constante movimento de convite para um diferenciado encontro relacional.

O Walden é um espelho perfeito da floresta, rodeado por pedras que, a meus olhos, eram tão mais preciosas como se fossem gemas ainda mais raras. Talvez não exista na face da Terra nada tão límpido, tão puro e, ao mesmo tempo, tão vasto quanto um lago. Água celeste. Dispensa cercas. Nações passam, conspurcando-o. É um espelho que a pedra não quebra, cujo

⁵⁶ “Um retorno à bondade realizado diariamente no hábito tranquilo e benéfico da manhã faz com que, em respeito ao amor à vida e o ódio ao vício, a pessoa se aproxime um pouco da natureza primitiva do homem, como os brotos da floresta que foi derrubada” (THOREAU, 2010, p. 235).

mercúrio nunca se gasta, cujo dourado a Natureza restaura continuamente; nenhuma chuva, nenhuma poeira pode empanar sua superfície sempre fresca – espelho de onde some toda impureza, varrida e espanada pela escova enevoadada do sol (THOREAU, 2010, p. 144).

A Natureza em sua totalidade se apresenta como um reflexo do movimento da vida, do fluxo vital, ela seria como um espelho que refletiria a própria imanência natural do Ser. Na interdependência coletiva da floresta não existe espaço para identidades isoladas. No movimento incessante da mata se dissolveria toda individualização.

O Lago Walden é um grande cristal na superfície da Terra. Se estivesse perpetuamente congelado, e fosse de tamanho que desse para apanhá-lo, decerto seria transportado por escravos, como pedras preciosas, para adornar a cabeça de imperadores; mas, sendo líquido e vasto, para sempre assegurado a nós e a nossos descendentes, mas pouca importância lhe damos e apenas corremos atrás do diamante. São eles tão mais belos do que nossa vida, tão mais transparentes do que nosso caráter! As aves com suas plumagens e melodias estão em harmonia com as flores, mas qual o rapaz ou a moça que está em consonância com a beleza agreste e luxuriante da Natureza? (THOREAU, 2010, p. 152).

O Ser do *antropoceno* foi domesticando esse organismo de que é parte - a interdependência selvagem da Natureza - e passou a assumir uma postura dicotômica e de soberania em relação ao mundo natural: a humanidade em primeiro lugar e depois a Terra. Este desvio ontológico na percepção foi se intensificando e se agravando ao passo que, nariz, olhos, ouvidos, paladar e tato passaram a se identificar cada vez mais com o *mundo das coisas* e das objetividades. Com os sentidos domesticados⁵⁷ pela mercantilização do mundo natural, o Ser do *antropoceno* se esquece de que “tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza” (KRENAK, 2019, p. 16), ou para Kopenawa que diz: “transbordante de vida, a Terra é um Ser que tem coração e respira” (2015, p. 16). Os povos originários tratam a existência como uma floresta fecunda (*hutukara* e *urihi a*), um ambiente natural, sua casa. A sabedoria dos povos da floresta enxerga a Natureza como a condição de sua própria morada, e como diz Kopenawa, o “homem branco” é que se esqueceu disso. Trata-se aqui de refletir e desconstruir a oposição entre o *Ente* centralizado e a Natureza, de estabelecer um “regime ontológico comandado por uma diferença intensiva fluente, que incide sobre cada ponto de um contínuo heterogêneo, onde a transformação é anterior ao ser”

⁵⁷ “Concentrando a mente, deixando o pensamento recrear-se no infinito, penetra-se com sutileza no mistério da Natureza. O eu e as coisas são esquecidos. Abandona-se o corpo e recusa-se a objetividade” (HADOT, 2006, p. 248).

(VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 58). Antes da Era do *antropoceno*, a Natureza já brilhava petulantemente.

Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista. Do nosso divórcio das integrações e interações com a nossa mãe, a Terra, resulta que ela está nos deixando órfãos (KRENAK, 2019, p. 49).

“A ideia de nós, os humanos, nos descolarmos da terra, vivendo numa abstração civilizatória, é absurda” (KRENAK, 2019, p. 22), mesmo porque, com todo avanço científico, à beira da 4ª (quarta) grande revolução tecnológica, a certeza que ainda impera no pensamento em pleno século XXI é a de que dá pra conciliar exploração e depredação desenfreada com o habitar humano, mas na verdade, o que se sabe e o que se percebe do saber científico atual são extremas preocupações e apenas uma certeza de que continuaria a existir Terra sem humanos, mas não existiria humanidade sem as devidas condições ambientais da Terra. Assim como a vida e a morte que não precisam de paradigmas objetivos e lógicos para sua comprovação, a interdependência⁵⁸ existencial com a Natureza é um axioma sem origem, uma certeza sensível sem centralidade. O *antropoceno* determina à Natureza o status de paisagem ou mesmo de mercadoria e vai marcando em ritmo acelerado com a fumaça do maquinário que é responsável pela destruição de sua própria morada. “Falam-me para imaginar outro mundo possível, é no sentido de reordenamento das relações e dos espaços, de novos entendimentos sobre como podemos nos relacionar com aquilo que se admite ser a natureza” (KRENAK, 2019, p. 67). É muito questionador observar a ganância e a determinação em se conquistar novos planetas e astros, como a lua, marte ou mesmo turismo espacial, todos se apresentando como novos e magnânimos objetivos de conquista do Ser do *antropoceno*, mas ainda resta a pergunta: e o cuidado com a Terra que é sua própria condição de vida?

Temos de aprender a redespertar e nos manter despertos, não por meios mecânicos, mas por uma infinita expectativa da aurora, que não nos abandona nem mesmo em nosso sono mais profundo. Desconheço fato mais estimulante do que a inquestionável capacidade do homem de elevar sua vida por um esforço consciente. Já é uma grande coisa ser capaz de pintar um quadro ou esculpir uma estátua, e assim dar beleza a alguns objetos; mas muito mais glorioso é esculpir e pintar o próprio meio e atmosfera que nosso olhar atravessa, o que podemos fazer moralmente. Afetar a qualidade do dia, tal é a arte suprema (THOREAU, 2010, p. 72).

⁵⁸ “Devíamos admitir a natureza como uma imensa multidão de formas, incluindo cada pedaço de nós, que somos parte de tudo” (KRENAK, 2019, p. 69).

Pensar a Natureza enquanto totalidade da qual fazemos parte seria exercitar um movimento de libertação do mundo natural que se encontra refém de um sistema econômico e utilitarista. A Natureza deixaria de ser vista como um mero subsistema auxiliar e reassumiria seu lugar enquanto agente vital e condição da existência humana. A proposta da desconstrução não seria apenas a de uma inversão, como muitos críticos que só esbarram na superfície da *différance* gostam de apontar, dizendo também que desconstruir seria um retorno ao primitivismo, ao selvagem. A desconstrução rumo à Natureza, movimento defendido nesta pesquisa, gira em torno do reconhecimento da camada de Natureza que habita a estrutura ontológica do *antropoceno*. Reconhecer a imanência agreste não-dual do Ser é permitir que a própria humanidade se reoriente enquanto humanidade e possibilitar uma reorganização de nosso ser e agir no mundo.

Acima pequenos gaviões voam em círculos, e o chapim cicia entre as coníferas, e a perdiz e o coelho se esquivam por sob elas; mas agora desponta um dia mais lúgubre e condizente, e uma outra raça de criaturas desperta para exprimir ali o sentido da Natureza (THOREAU, 2010, p. 98).

Ao observar a reflexão mito poética de Henry David Thoreau (1817-1862)⁵⁹ sobre a jornada de reorientação de seu próprio olhar perante sua pertença diante à imanência da Natureza, percebe-se uma busca constante por um reencontro e *philia* com a selvageria nativa que fora sobrepujada da ontologia do Ser. O pensamento Thoreauviano pulsa uma reflexão constante sobre a relação do Ser perante a Natureza. O ato de repensar o relacionamento humano com o mundo natural, apresenta-se como uma reflexão improrrogável, que não pode mais ser colocada na gaveta da burocracia e do sistema mercadológico e deixada para se resolver “depois”, mesmo porque o “depois” foi convocado para o presente, para o “agora”. Esta reflexão possui também importantes desdobramentos nas práticas de sentido e, assim, abre o pensamento para a possibilidade de reorientação das estruturas epistemológicas e científicas. Thoreau buscava exaltar a relação intrínseca entre a consciência e a Natureza e estimulava o repensar da atuação do indivíduo no mundo natural. Para Clodomir Andrade⁶⁰, o projeto Thoreauviano seria “libertário enquanto práxis política (ambiental global, socioeconômica e ideológica) e libertador enquanto experiência metanóica (mudança essencial de pensamento) radical de unicidade com o mundo natural”.

⁵⁹ Nasceu em Concord, Massachusetts, na costa leste dos Estados Unidos.

⁶⁰ Dossiê: **Religião e transformações Socioambientais**: Religare et Renaturare. V. 17, n. 3. Goiânia: Caminhos, 2019.

Thoreau dizia que não pretendia “escrever uma ode à melancolia, e, sim, trombetear vigorosamente como um galo ao amanhecer, no alto de seu poleiro, quando menos para despertar seus vizinhos” (2010, p. 09), e isso, seria uma ode à Natureza aliado a uma convocação para se pensar o relacionamento e as práticas da era geológica dos humanos.

Então, se de fato queremos restaurar a humanidade com meios realmente nativos, botânicos, magnéticos ou naturais, sejamos primeiro simples e saudáveis como a Natureza, dissipemos as nuvens que nos pesam na frente, instilemos um pouco de vida em nossos poros (THOREAU, 2010, p. 63).

Thoreau também mereceria um título de filósofo da imanência da Natureza que abriu seus sentidos para uma profunda relação com o lago, com a mata, e, portanto, consigo mesmo. Para Clodomir, esse processo de revisitação de uma pertença natural ao mundo selvagem, em Thoreau, assumiria o formato de uma “pedagogia do despertar” onde os sentidos não mais domesticados e centralizados estariam livres para uma *práxis* reorientada. Limpar a névoa que paira sobre a percepção do *antropoceno* seria um ato existencial em prol de toda vida na Terra. “As mais finas qualidades de nossa natureza, como a pele aveludada dos frutos, só podem ser preservadas com o mais delicado manuseio. E, no entanto, não usamos desses cuidados, nem conosco, nem com os outros” (THOREAU, 2010, p. 12).

Thoreau, assim como Derrida, buscava a confrontação perante a estrutura rigidamente fechada da identidade centralizada do Ser. Observando a revolução industrial de perto, Thoreau já apontava para os riscos da extrema externalização do indivíduo e do mundo das coisas, que cada vez mais ganhava impulso. O maquinário estava a todo vapor⁶¹. “Vestimos camadas e mais camadas de roupa, nossas roupas exteriores, amiúde finas e elegantes, que não fazem parte de nossa vida e podem ser removidas aqui e ali sem maiores danos” (THOREAU, 2010, p. 25). O Ser quando caminha em direção ao ápice de sua própria individuação, mais e mais, vai condicionando e moldando as características de suas moradas, interna e externa. A domesticação do selvagem desenrola-se no encarceramento de nossa própria liberdade ontológica. Resgatar essa *intimidade* natural seria possibilitar a idealização de um *oikos* diferenciado, seria estabelecer uma nova relação com a morada Terra e toda sua complexidade e diversidade de manifestações. “Da caverna passamos para os tetos de folhas

⁶¹ “Ah, se tudo fosse como parece, e os homens fizessem dos elementos servos para nobres fins! Se a nuvem que paira sobre a locomotiva fosse a transpiração de feitos heroicos, ou benéfica como a nuvem que paira sobre os campos do agricultor, os elementos e a própria Natureza acompanhariam alegremente os homens em suas erranças e lhe fariam escolta” (THOREAU, 2010, p. 91).

de palmeira, de casca e galhos, de palha, até as pedras e telhas. No final, não sabemos o que é viver ao ar livre, e nossa vida é mais doméstica do que pensamos” (THOREAU, 2010, p. 28).

A própria Natureza sem cercas, chegando até a soleira. Uma floresta jovem crescendo sob as janelas, sumagres silvestres e sarmentos de amoras-pretas avançando e invadindo o porão; vigorosos pinheiros rangendo pelo atrito contra as telhas por falta de espaço, as raízes se infiltrando por debaixo da casa (THOREAU, 2010, p. 99).

A própria ideia de morada foi sendo enclausurada e modificada de acordo com a vontade do *antropoceno* que a transformaria em objeto de sua própria instrumentalização do pensamento. A morada imanente e coletiva da Terra foi se metamorfoseando forçosamente em moradias individuais e transcendentais condicionando tanto o habitat físico e material quanto a identidade e as práticas de sentido. “O Eu precisa ser destituído de sua pretensa e falsa soberania para que, por meio da vulnerabilidade, ele aprenda a dizer adeus a este seu mundo tautológico, enclausurado e imutável” (HADDOCK-LOBO, 2004, p. 170). Descentralizar a estrutura identitária do Ser seria permitir que o movimento rizomático e transversal do rastro da Natureza encontrasse novamente o caminho do existir⁶² humano, com as raízes se infiltrando novamente por debaixo da morada do Ser. Repensar o habitar do Ser é garantir que as nascentes possam continuar jorrando sua imensidão de águas e que nós, os humanos, possamos estar aqui sempre para poder continuar assistindo esse espetáculo natural. Thoreau dizia, “enquanto desfruto a amizade das estações, sinto que nada conseguirá fazer da vida um fardo para mim” (THOREAU, 2010, p. 101).

“Não era uma simples repetição do que valia a pena repetir das badaladas do sino, mas, em parte, era a voz da própria mata; as mesmas notas e palavras triviais cantadas por uma ninfa dos bosques” (THOREAU, 2010, p. 96). Assim como Derrida enxergava toda problemática contida no processo de repetição⁶³ da linguagem que partiria sempre de um mesmo centro, Thoreau também apontaria para a necessidade de abrir os sentidos para uma intimidade agreste que possibilitaria que o próprio processo de repetição seja reorientado⁶⁴. Desta forma, teríamos um sistema de linguagem que não mais trataria a Natureza como objeto, mas, sim, como potência que possibilitaria a própria linguagem. A floresta reassumiria

⁶² “Enquanto a civilização andou melhorando nossas casas, ela não melhorou por igual os homens que vão ocupá-las” (THOREAU, 2010, p. 32).

⁶³ “O projétil do pensamento precisa vencer o movimento lateral ou linear e de ricochete ou repetição” (THOREAU, 2010, p. 109).

⁶⁴ “Quão vasta e profunda é a influência dos poderes sutis do Céu e da Terra! Tentamos percebê-los, e não os vemos; tentamos ouvi-los, e não os ouvimos” (THOREAU, 2010, p. 104).

sua legítima correspondência com o movimento fluido da imanência que não possui centro, e que está geneticamente entrelaçado com o DNA humano. A ontologia humana possui raízes, galhos e ruge. “Qual é o tipo de espaço que separa um homem de seus semelhantes e o faz solitário?” (THOREAU, 2010, p. 103). Esse espaço seria o vazio ontológico da presentificação do Ser e seu afastamento da Natureza?

A entidade humana só se enxerga como identidade, o *ente* assume o centro do palco da existência e coloca a Natureza e a alteridade como espectadoras passivas. Essa dualidade instaurada possibilitaria o humano a realizar seu projeto de soberania que consistiria em se manter no topo de onde regeria todo o sistema das hierarquias.

A indescritível inocência e beneficência da Natureza – do sol, vento e chuva, do verão e inverno –, quanta saúde, quanta disposição eles sempre proporcionam! e que solidariedade sempre têm para com nossa espécie, de forma que toda a Natureza é afetada, e o brilho do sol se apaga, e os ventos suspiram doloridamente, e as nuvens derramam lágrimas, e as matas desprendem as folhas e se põem de luto em pleno verão sempre que algum homem sofre por uma justa razão. E como eu não me entenderia com a terra? Não sou também folha e húmus? (THOREAU, 2010, p. 106).

Se entender como a diversidade das folhas de uma árvore seria a integração e o aprofundamento relacional perante o mundo natural que Thoreau se propôs a despertar e a cativar, tanto em si mesmo, quanto em sua proposta pedagógica e filosófica. Ele dizia, em uma de suas frases mais marcantes, que já “não era mais feijão que eu carpia, e nem era eu que carpia feijão, o feijão é que me carpia” (2010, p. 122), assumindo, assim, seu processo ativo de resignificação dos sentidos, quanto mais ele se aproximava da Natureza, mais a generosa Natureza lhe possibilitava sua própria reorientação perceptiva. A humanidade precisaria reaprender a escutar o mundo natural, precisaria despertar do sono ou de alguma abstração. “Só quando nos perdemos, em outras palavras, só quando perdemos o mundo, é que começamos a nos encontrar, entendemos onde estamos e compreendemos a infinita extensão de nossas relações” (THOREAU, 2010, p. 131).

O que é o homem, senão uma massa de barro descongelado? A polpa do dedo humano não é senão uma gota congelada. Os dedos das mãos e dos pés são extensões que se escoam da massa em degelo do corpo. Quem sabe o que o corpo humano expandiria e deixaria fluir sob um céu mais propício? Não é a mão uma folha de palma que se abre com seus lobos e veias? A terra não é um mero fragmento de história morta, estrato sobre estrato como as folhas de um livro, e sim poesia viva como as folhas de uma árvore, que precedem as flores e os frutos, não uma terra fóssil, mas uma terra viva (THOREAU, 2010, p. 230).

“Alguns não caminham nem um pouco; outros caminham nas estradas; só uns poucos atravessam terrenos” (THOREAU, 2012, p. 30). Quem abandona a “segurança” do contrato social para se aventurar em um si mesmo de terras pantanosas? Por que não exercitar a caminhada ao ar livre nu e liberto das amarras civilizacionais? “Caminho para dentro de uma natureza, uma que não é diferente de mim, mas que fora totalmente diferenciada” (THOREAU, 2012, p. 30). Thoreau com seus passos selvagens sempre deixou evidente a necessidade da revisão de nosso relacionamento com o mundo natural. O naturalista americano ao observar os efeitos e os danos causados pela revolução industrial que movimentava os Estados Unidos, já alertava que a Natureza seria precificada cada vez mais. Tudo passaria a ser “propriedade de alguém”. A liberdade do caminhante começaria a sofrer cada vez mais limitações. “Mas é possível que chegue o dia em que apenas uns poucos usufruirão de um lazer estreito e exclusivo — nesse dia, as cercas se multiplicarão, bem como armadilhas pega-ladrão e outras engenhocas concebidas para confinar os homens à estrada *pública*” (THOREAU, 2012, p. 31), homens estes, preocupados apenas em fazer a engenhoca do sistema de produção funcionar, sistema esse que transforma uma sequoia milenar em números de uma taxa de retorno lucrativa.

Romper com a ideia de uma Natureza domesticada e mecanizada é o primeiro passo da caminhada que se faz necessária neste presente da era geológica dos humanos. Estabelecer uma nova relação com o caminhar é garantir a possibilidade que ainda existam infinitos caminhantes e caminhanças. É uma responsabilidade com as próximas gerações. A Natureza é condição de existência de todos nós.

Confio que havemos de ser mais imaginativos, que nossos pensamentos serão mais claros, frescos e etéreos, como nosso céu; nosso entendimento, mais amplo e abrangente, como nossas planícies; nosso intelecto em geral atingirá uma escala maior, como nossos trovões e raios, nossos rios, montanhas e florestas; e nossos corações haverão de corresponder em profundidade, largura e esplendor aos nossos grandes lagos (THOREAU, 2012, p. 33).

“Como está perto do Bem aquilo que é *selvagem*. A vida é coerente com a condição agreste. O que há de mais vivo é o que há de mais selvagem. Ainda não subjugada pelo homem, sua presença o renova” (THOREAU, 2012, p. 34). Caminhar é desconstruir, é ultrapassar fronteiras estabelecidas pelo próprio pensamento. A cada passo vai se deixando para trás vícios de um pensamento centralizado e, por vezes, colonial. Preconceitos sociais, culturais, de gênero, étnicos, religiosos, exploração e depredação do mundo natural são como

sandálias que protegeram os pés dos colonizadores de gente, da Terra e do conhecimento. Quem está pronto para abandonar as sandálias e colocar os pés no barro?

Há o mundo, em sua realidade incognoscível, que sempre E que, por mais que a aranha teça sua teia, de modo mais claro e distinto, ela estará sempre caminhando sobre a teia que construiu, sem nunca conseguir tocar a realidade absoluta e sedutora que se esconde por debaixo da teia. Outra possibilidade de leitura da relação entre a aranha e a sua teia, e com a qual mais me sinto confortável e que creio ter aprendido justamente com Derrida, é a de que se há o real, se posso chamar algo de real, isso não está nada além da teia, sendo a realidade o próprio tecer. E se conseguimos conceber o fora da teia ou alguma realidade para além do tecer, é porque a tecelagem se estende infinitamente, para cima e para baixo, para dentro e para fora da própria teia (HADDOCK-LOBO, 2013, p. 34).

Onde está o pensamento que dá expressão à Natureza? “Seria um poeta aquele que conseguisse imprimir em seu trabalho os ventos e os rios, fazer com que falassem por ele; aquele que cravasse as palavras em seus sentidos primitivos” (THOREAU, 2012, p. 37); Thoreau realçava toda a potência poética que habita a totalidade da Natureza, assim como sua capacidade transformativa que se manifestava no sentido de um resgate da sensibilidade imanente natural que aos poucos foi sendo isolada nos calabouços da individualidade autocentrada. Como dizem os povos da mata, a Natureza não é mercadoria. “Quero uma cultura que traga muito estrume dos prados para adensar seu solo, não uma que se fie apenas em fertilizantes, implementos avançados e técnicas de cultivo” (THOREAU, 2012, p. 37). A literatura, as artes, as ciências, a filosofia, a própria ciência da religião, possuem responsabilidade enquanto propostas de formação para um cidadão pleno e deveriam se estruturar aliados a um pensamento que reconhece a Natureza como condição existencial da humanidade e, portanto, indispensável em nosso processo cognitivo. A Academia não pode se isentar da responsabilidade da construção dos primeiros passos do caminhante. “A menos que nossa filosofia ouça o galo cantar em cada curral ao nosso redor, ela perderá a hora” (THOREAU, 2012, p. 37).

“O que chamamos de conhecimento é muitas vezes nossa efetiva ignorância” (2012, p. 38). Thoreau parecia prever o desencadear da sociedade da produção desenfreada e suas consequências. E não é que ele estava certo. “O mais alto a que podemos ascender não é o Conhecimento, mas a Sintonia, uma brisa suave, que vagueias sem ser vista; E vergas o cardo ao sabor das tempestades; Viajante dos desfiladeiros borrascosos; Por que abandonaste tão cedo meus ouvidos?” (2012, p. 38). Nunca o Ser humano deveria se cansar da Natureza, essa seria uma lição improrrogável para o Ser do *antropoceno* começar a considerar. A

desconstrução do Ser isolado enquanto identidade seria a condição para a ressignificação do pensamento que precisa restaurar sua relação com o agreste e com sua flora e fauna interdependentes. *O mundo das coisas* precisa repensar seus próprios limites. “Por avareza e egoísmo, e por um hábito degradante, do qual nenhum de nós está livre, de olhar o solo como propriedade ou principalmente como meio de adquirir propriedades, a paisagem é deformada” (THOREAU, 2010, p. 127).

3.2 O rastro natural

Neste tópico será explorada a relação do pensamento de Derrida perante o universo da Natureza e sua relacionalidade com o animal, ou melhor, nas palavras do próprio Jacques, *animot*⁶⁵. Na obra “*O Animal que logo sou*”, o filósofo da Argélia aproximou ainda mais sua própria identidade perante certa *animalidade*. Ao se deixar ser visto nu pelo seu próprio gato, Derrida perceberia a existência de uma nudez não apenas estética, mas, sim, uma nudez ontológica, uma nudez, uma falta animal em sua própria estrutura existencial. Enquanto perdurar a domesticação e a instrumentalização do *animot* pelo Ser do *antropoceno* mais a condição de toda relacionalidade é brutalmente ameaçada, e, aqui, aproveitando o jogo de palavras tão típico de Derrida e seu fetiche pela criação de novos termos, *animot* surge para proporcionar a *desconstrução*⁶⁶ da centralidade do humano e a libertação do animal, ou dos animais, de um pertencimento forçado a uma categoria conceitual tão objetificada. Aqui, *Animot* apresenta-se também fazendo referência a toda vibração da Natureza, *animot* também é a floresta, *animot* também são os oceanos, *animot* também é *hospitalidade* e amizade.

Derrida, um judeu nascido em terras árabes da Argélia africana, em um período que o território estava sendo colonizado pela França, tendo, assim, desde o início de sua pulsação vital o problema da identidade sempre em evidência em sua trajetória biográfica humana. Não que a temática propriamente dita do animal, ou *animot*, estivesse presente de forma ativa desde o início de seus escritos, mas, certamente, ao longo de décadas de produção incessante de conhecimento, Derrida se abria e se aproximava cada vez mais de sua própria selvageria

⁶⁵ “*Animot*. Nem uma espécie, nem um gênero, nem um indivíduo, é uma irreduzível multiplicidade vivente de mortais” (DERRIDA, 2002, p. 77). *Animots* é um conceito desenvolvido por Derrida que possui a mesma vocalização que o plural de animais, em francês, *animaux*, mas mantém a grafia e o sentido distintos. Esse conceito não possui uma tradução própria.

⁶⁶ A desconstrução busca fissurar aquilo que abastece o *limite*, ela busca dissolver a centralidade do pensamento que seria a progenitora de toda limitação. “O objetivo não é apagar o limite, longe disso, mas em potencializar suas manifestações, em complicar, em espessar, em desfazer a linearidade, dobrar, dividir a linha justamente fazendo-a crescer e multiplicar-se” (DERRIDA. 2002. p. 58).

agreste. Um tema que estava tão diluído nas entrelinhas do movimento da desconstrução, em tempos tardios, ganhava notória atenção em sua filosofia. A *différance*, pouco a pouco, resgatava e evidenciava que não haveria realmente diferença ontológica entre Ser humano e animal, e que, ao libertar a linguagem de toda humanização positivista ela estaria possibilitando o reencontro do Ser com seus próprios *rastros* inerentes de *animalidade*.

Derrida começa sua obra pela interioridade animalesca com a seguinte declaração: “gostaria de eleger palavras que sejam, para começar, nuas, simplesmente, palavras do coração” (DERRIDA, 2002, p. 11). Linguagem nua seria uma linguagem descentralizada, liberta das roupagens da categorização sistemática. A nudez é inerente à humanidade. A partir do momento em que o ser humano aprendeu a proclamar “Eu sou”, ele passaria a se enxergar como um *ente* separado do resto do organismo natural. “Eu sou” domestica o mistério da natureza que habita de forma imanente a estrutura da humanidade. “Eu sou” da *presença*, o “Eu sou” típico do *antropoceno* se manifesta prontamente como uma ruptura, ou melhor, *fissura*, entre o Ser e o *animot*/Natureza. “*Quem sou eu - e quem sou eu no momento em que, surpreendido nu, em silêncio, pelo olhar de um animal, por exemplo os olhos de um gato, tenho dificuldade, sim, dificuldade de vencer um incômodo*” (DERRIDA, 2002, p. 15).

Em princípio, excetuando-se o homem, nenhum animal jamais imaginou se vestir. O vestuário seria o próprio do homem, um dos "próprios" do homem. O "vestir-se" seria inseparável de todas as outras figuras do "próprio elo homem", mesmo que se fale menos disso do que da palavra ou da razão, do *logos*, da história, do rir, do luto, da sepultura, do dom etc. A lista dos "próprios do homem" forma sempre uma configuração, desde o primeiro instante. Por essa mesma razão, ela não se limita nunca a um só traço e não é nunca completa: estruturalmente, ela pode imantar um número não finito de outros conceitos, a começar pelo conceito de conceito (DERRIDA, 2002, p. 17).

Derrida dizia: “ao passar as fronteiras ou os fins do homem, chego ao animal: ao animal em si, ao animal em mim e ao animal em falta de si-mesmo” (DERRIDA, 2002, p. 15). A humanidade foi criando camadas e mais camadas de roupas conceituais, de roupas transcendentais, para cobrir exatamente uma nudez imanente selvagem e indomável que o Ser do *antropoceno* decidiu orquestrar uma necessidade de domesticá-la porque este Ser da identidade com sua arrogância racional precisa se autoafirmar como pertencente ao topo da cadeia existencial, ele precisaria construir barragens para controlar a fluidez da existência, ele precisaria levantar florestas de pedras para afastar cada vez mais de Si a floresta viva de mato. Na segurança do centro e da *presença* se estabelece o *logocentrismo* e com ele manifesta-se uma total indiferença e uma relação totalmente depreciativa com o mundo natural.

A Natureza - portanto, a humanidade - são nuas. A roupa já pertence ao universo da *techné*, da exterioridade do *mundo das coisas*. O Ser para se certificar que “ele é” separa-se de sua nudez natural, centralizando-se, trocando uma sensibilidade despida por razões e certezas de tecidos sintéticos.

Diante da nudez tenho pressa em me cobrir. Estar *depois*, estar *junto*, estar *perto de*, eis, aparentemente, diferentes modalidades do estar, em verdade do estar-*com*. Com o animal. A animalidade é anterior à presença. A Natureza precede o “Eu sou”. Derrida diz: nada me terá feito pensar tanto sobre essa alteridade absoluta do vizinho ou do próximo quanto os momentos em que eu me vejo visto nu sob o olhar de um gato (DERRIDA, 2002, p. 28).

Estar nu simboliza a dissolução de toda roupagem idealizada pelo *antropoceno*⁶⁷. O indivíduo e o *animot* antes de serem rotulados como pertencentes ao mundo dos objetos - antes da instauração da hierarquia dos seres – eles pertenceriam ao *não-lugar*, como o *deserto no deserto*⁶⁸ de Derrida, pertencimento onde indivíduo e *animot* ainda não se encontrariam fissurados um do outro. Antes das categorias e dos nomes civis, anterior ao indivíduo isolado, homem, mulher, gato, árvore, rio, macaco, anterior ao momento em que a *Besta* sucumbe perante o *Soberano*, anterior à domesticação da *Natureza* pelo *antropoceno*, habitaria um movimento transversal não hierárquico de imanência do mundo natural. E, o pensamento ao identificar esse *não-lugar* aporético, porém, criativo e fluido, a relacionalidade⁶⁹ entre humano, *animot* e Natureza passaria a assumir outro sentido.

Derrida chamava sempre atenção para o fato que “todo mundo sabe que terríveis e insuportáveis quadros uma pintura realista poderia fazer da violência industrial, mecânica, química, hormonal, genética, à qual o homem submete há dois séculos a vida animal” (DERRIDA, 2002, p. 53), e que, mesmo assim, o indivíduo do centro continua preferindo destinar sua percepção muito mais para o barulho incessante das máquinas fumacentas do que

⁶⁷ “No decurso dos dois últimos séculos, estas formas tradicionais de tratamento do animal foram *sub-invertidas*, é demasiado evidente, pelos desenvolvimentos conjuntos 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 *animot*: 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 super estimulada (hormônios, cruzamentos genéticos, clonagem etc.) de carne alimentícia, mas a todas as outras finalidades a serviço de certo estar e suposto bem-estar humano do homem” (DERRIDA, 2002, p. 51).

⁶⁸ “Deserto no deserto que torna possível, abre, escava e infinitiza o outro” (DERRIDA, 2000, p. 28).

⁶⁹ “Ao olhar o olhar do outro, diz Levinas, deve-se esquecer a cor de seus olhos. Pois devemos nos interrogar, inevitavelmente, o que ocorre à fraternidade dos irmãos quando um animal entra em cena” (DERRIDA, 2002, p. 30).

para a sintonia da floresta. Sabe-se que a estética contemplativa e a sensibilidade do Ser perante o animal foram historicamente duramente depreciadas. A Natureza perante o Ser perdeu paulatinamente sua aparência desinteressada e foi sendo transformada pela imposição da idealizada era geológica dos humanos, assumindo, assim, um caráter e uma aparência puramente objetificada e comercial. Como ainda se pode negar a importância vital das abelhas para a própria sobrevivência humana? A humanidade é parte do ecossistema, mas o humano do *antropoceno* se recusa a enxergar sua interdependência com o mundo natural. A raça humana é mais uma das partes da trama inesgotável que tece o manto cósmico da Natureza, assim como a potência *animot*, porém, os humanos, exclusivamente os humanos, estão sendo os responsáveis pelo desequilíbrio e o comprometimento deste equilíbrio imanente da Natureza.

Mas de ambos os lados se omite a possibilidade de que essa pintura – aquilo que para nós, homens, se chama vida e experiência – gradualmente veio a ser, está em pleno vir a ser, e por isso não deve ser considerada uma grandeza fixa, da qual se pudesse tirar ou rejeitar uma conclusão acerca do criador (a razão suficiente). Foi pelo fato de termos, durante milhares de anos, olhado o mundo com exigências morais, estéticas, religiosas, com cega inclinação, paixão ou medo, e termos nos regalado nos maus hábitos do pensamento ilógico, que este mundo gradualmente se tornou assim estranhamente variegado, terrível, profundo de significado, cheio de alma, adquirindo cores – mas nós fomos os coloristas: o intelecto humano fez aparecer o fenômeno e introduziu nas coisas as suas errôneas concepções fundamentais⁷⁰.

A ciência não duvida de nossa origem animal, o problema é que junto com as teorias do evolucionismo, o *antropoceno* instaurou também sua soberania, como uma espécie de auge da hierarquia existencial, esquecendo-se plenamente que é vitalmente dependente de todo um sistema natural de vida. “A espécie humana, o *Homo sapiens*, é apenas uma entre as mais de 8 (oito) milhões de espécies estimadas pela Ciência” (SANTOS, 2014, p. 90). O sistema científico já validou a ideia de que 65% aproximadamente do corpo humano é composto de água⁷¹, similar à superfície de nosso planeta Terra. Assim como o *Homo sapiens*⁷²

⁷⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, Demasiado Humano**. Tradução Paulo César Souza. Companhia de Bolso, 2008, p. 25.

⁷¹ “Todo ser vivo - plantas, animais, o homem - precisa de água para viver. Na verdade, todo ser vivo consiste principalmente de água. Nosso corpo contém cerca de 65% de água. O mesmo acontece com os camundongos. Um elefante e uma espiga de milho contém cerca de 70% de água” (BRUNI, 1994, p. 55).

⁷² “O *Homo sapiens* e a cultura humana não se tornaram isentos de leis biológicas. Ainda somos animais, e nossas capacidades físicas, emocionais e cognitivas continuam sendo moldadas por nosso DNA. Nossas sociedades são construídas com os mesmos tijolos que as sociedades dos neandertais ou

compartilha, por exemplo, mais de 98% de seus genes com os grandes símios, “somos membros de uma família numerosa e especialmente barulhenta chamada grandes primatas. Nossos parentes vivos mais próximos incluem os chimpanzés, os gorilas e os orangotangos” (HARARI, 2015, p. 44). Os quatro elementos primordiais da Natureza se misturam com a corporeidade grosseira humana, o ar como alimento de nossos pulmões, a água em nosso sangue e fluidos, a terra como a matéria densa do corpo e o fogo como a pulsação de nosso coração e as milhões de descargas elétricas que percorrem nosso cérebro a todo instante.

A origem animalesca do Ser sempre fora mantida em silêncio, domesticada, adormecida, e inevitavelmente transformada em um assunto sempre a ser evitado em todo o desenrolar do pensamento centralizado e objetificador. O reconhecimento da origem animal do humano seria uma abertura para o entendimento que essa origem não ficou no passado, ela acompanha o indivíduo em sua estrutura ontológica. A *animalidade* não pode ficar guardada nos baús do passado, a relação harmoniosa com o *animot* é condição necessária para o presente e para a possibilidade de um futuro. “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, 2002, p. 31).

A linguagem lógica do Ser considera tudo aquilo que habita fora de seu centro como algo exterior, separado, transcendental, e com a linguagem da Natureza e do *animot* não poderia ser diferente, ou poderia? Diante do olhar de um animal a nudez apresentar-se-ia como uma Natureza inocente ontológica, mas, aos olhos do humano, a nudez já assumiria um aspecto apenas conceitual estético de aparência e rótulos. A linguagem do *antropoceno* passa a atribuir outra significação a esse estado de nudez lhe impondo todo um vestuário estruturado idealizado. Diante das roupas da razão, a linguagem do *animot* é negada.

A que consistiria em suspender a compaixão e em privar o animal de todo poder de manifestar, do desejo de *me* manifestar o que quer que seja, e mesmo de me manifestar de alguma maneira *sua* experiência de *minha* linguagem, de *minhas* palavras e de *minha* nudez? (DERRIDA, 2002, p. 40).

No decorrer de certa historicidade humana cada vez mais mecanizada, a Natureza fora perdendo os sentidos, sua voz harmoniosa foi sendo substituída pelo barulho das máquinas registradoras. Uma manifestação de vida não detentora da razão humana não necessariamente é ausente de linguagem, podemos até dizer que existe, sim, certa ausência, mas seria

dos chimpanzés, e, quanto mais examinamos esses tijolos – sensações, emoções, laços familiares –, menos diferenças encontramos entre nós e outros primatas” (HARARI, 2015, p. 44).

exclusivamente uma ausência de linguagem lógica, dual, objetificadora, dessa, sim, podemos atribuir essa falta tanto no *animot* quanto na Natureza. Mas seria necessário perceber que o mundo natural possui sua linguagem própria⁷³, sua linguagem relacional, sua linguagem interdependente, sua linguagem que reconhece a importância de se manter o equilíbrio de seu ecossistema. Precisa-se refletir e remanejar de volta o Ser do *antropoceno* para dentro do ecossistema, esse Ser, ao abrir mão de sua *Soberania*, passaria a se entender não como mestre e dominador, mas como pertencente do mundo natural numa plena e intrínseca relação.

Antes mesmo dessa identificação, ele vem a mim como *este* vivente insubstituível que entra um dia no meu espaço, nesse lugar onde ele pôde me encontrar, me ver, e até me ver nu. Nada poderá tirar de mim, nunca, a certeza de que se trata de uma existência rebelde a todo conceito (DERRIDA, 2002, p. 26).

Na nudez da linguagem, a alteridade absoluta nos salta aos olhos. O olhar sem preocupação que o gato nos direciona deslocaria o indivíduo da centralidade e da rigidez identitária. Quanto mais nudez de toda categorização mais se possibilita a sintonia e o amor entre as espécies. Reconhecer a exterioridade da roupa do *logocentrismo* seria possibilitar o redirecionamento de nossas relações com a *intimidade* do mato e com a beleza das capivaras. Mesmo aqueles que assumem que a necessidade de soberania do Ser não pode ser dissolvida, pelo menos ela precisaria urgentemente ser reorientada. O *antropoceno* precisa perceber que as práticas de sentido vigentes estão lentamente comprometendo a possibilidade da vida humana se perpetuar no organismo Terra. Como dizia Thoreau, reorientar nossos passos agora é possibilitar futuros caminhantes. “Ao se encontrar privado de linguagem, perde-se o poder de nomear, de se nomear, em verdade de *responder* em seu nome. O sentimento dessa privação, desse empobrecimento, dessa falta, tal seria o grande sofrimento da natureza” (DERRIDA, 2002, p. 41).

É uma palavra, o animal, que os homens se deram o direito de dar. Eles se encontraram, esses humanos, a se dar essa palavra, mas como se eles a tivessem recebido em herança. Eles se deram a palavra para dispor um grande número de viventes sob esse único conceito: O Animal, dizem eles. E eles se deram essa palavra, concedendo-se ao mesmo tempo, a eles mesmos, para reservar-se, a eles os humanos, o direito à palavra, ao nome, ao verbo, ao atributo, à linguagem de palavras, enfim àquilo de que seriam privados os outros em questão, aqueles que se coloca no grande território do bicho: O Animal (DERRIDA, 2002, p. 61).

⁷³ “A natureza se queixa, de uma queixa muda, mas audível por meio dos suspiros sensíveis e até do sussurro das plantas” (DERRIDA, 2002, p. 42).

A era geológica dos humanos é um fenômeno muito recente na trajetória atemporal do caos e da ordem cósmica. O *antropoceno* idealizaria a temporalidade linear e se colocaria como objeto final de um processo histórico evolutivo. A ciência atual já determinou que o *homo sapiens* é uma espécie que surgiu tardiamente na história da Natureza. “É paradoxalmente com base em uma falta ou um defeito do homem que este se fará sujeito mestre da natureza e do animal” (DERRIDA, 2002, p. 43). Essa falta, apontada por Derrida, ocorreria no momento da ruptura da *presença*, como se no ato da *eclosão* o Ser tivesse perdido camadas ontológicas de Natureza. O *animot* fora trancado atrás das grades racionais do zoológico⁷⁴ idealizado do *antropoceno*. “Desde o vazio de sua falta o homem instaura ou reivindica de uma só vez sua *propriedade* e sua *superioridade* sobre a vida dita animal” (DERRIDA, 2002, p. 44). O Ser enquanto detentor e mantenedor das práticas de sentido utiliza a linguagem como tentativa de perpetuação de sua própria *soberania*. “O animal é uma palavra, é uma denominação que os homens instituíram, um nome que eles se deram o direito e a autoridade de dar a outro vivente” (DERRIDA, 2002, p. 48).

Um pensamento imerso na responsabilidade perante a alteridade - e aqui se inclui a Terra como membro vital nesta relação - precisa discutir de forma problemática e inadiável os direitos do *animot*, não como um ente isolado, individualizado, mas sim, como mantenedor de um ecossistema natural que é condição de toda vida humana no planeta. Faz-se necessário um rugido estrondoso de liberdade para acordar o Ser do *antropoceno* de seu sono ontológico profundo, para suas próprias responsabilidades e obrigações perante suas práticas e suas relações com todos os viventes de uma forma geral.

O animal-máquina, o humano, rasura seu próprio rastro natural. Porque não há nenhum interesse em uma discussão quanto à existência de alguma coisa como uma descontinuidade, uma ruptura e mesmo um abismo entre aqueles que se chamam de homens e o que os ditos homens, aqueles que se nomeiam homens, chamam o animal (DERRIDA, 2002, p. 59).

Em *O animal que logo sou*, Jacques Derrida expõe exatamente esse abismo instaurado na estrutura do indivíduo, essa falta originária de uma *animalidade*⁷⁵ que fora forçada a

⁷⁴ “Antes do bestiário fabuloso, eu me teria dado, de preferência, uma horda de animais; na floresta de meus próprios signos e nas memórias de minha memória. Uma tal companhia, eu cogitava certamente desde sempre, bem antes da visitação de inumeráveis animais que lotam agora meus textos” (DERRIDA, 2002, p. 70).

⁷⁵ “Para além da borda *pretensamente* humana, para além dela mas de forma alguma sobre uma única borda oposta, no lugar do ‘Animal’ ou da ‘Vida-Animal’, há, de antemão, uma multiplicidade heterogênea de viventes, mais precisamente 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

permanecer adormecida ou domesticada pelo utilitarismo e soberania do Ente. “Ignorar essa ruptura, até mesmo esse abismo, seria sobretudo cegar-se” (DERRIDA, 2002, p. 58), ou, como diria Pierre Hadot já citado em tópicos anteriores, “a Natureza não tem véus, o humano é que tem miopia”.

Assim como Hadot cita em seus trabalhos a figura da esfinge, magnânima e terrífica que simbolizava uma Natureza da qual o humano simbioticamente faria parte, Derrida invoca figura similar em suas reflexões, a Khimaira ou Quimera (cabeça e tórax de leão, vísceras de cabra, cauda de dragão), para expressar exatamente essa multiplicidade do mundo natural manifestada na expressão de um monstro composto, precisamente, da diversidade dos animais, do *animot*. Assim deveria ser entendida a estrutura ontológica do ser humano, como uma Quimera⁷⁶.

Em todo o discurso sobre o animal, notadamente no discurso filosófico ocidental, a mesma dominante, a mesma recorrência de um esquema na verdade invariante. Qual? Este: 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, tudo isto, e tudo o que constitui (em um número não finito de predicados) o próprio do homem, consistiria neste defeito originário, em verdade neste defeito de propriedade, neste próprio do homem como defeito de propriedade (DERRIDA, 2002, p. 83).

O Macrocosmo heterogêneo da Natureza foi submetido à pretensa autoridade do microcosmo humano. O *antropoceno* existe como processo histórico na medida em que se presentifica, e na transformação em Ente acaba por se separar do *animot* que também habita sua estrutura enquanto espécie pertencente ao organismo Terra. Por meio da negação de certa *intimidade* ontológica instaurar-se-ia o idealizado sentimento de poder, próprio do sentido instaurado pela hierarquização onde a *soberania* do humano fissuraria sua própria *animalidade* bestial. A humanidade enquanto centralidade egóica vai se tornando lentamente a maior ameaça a sua própria existência.

difíceis a dissociar nas figuras do orgânico e do inorgânico, da vida e/ou da morte” (DERRIDA, 2002, p. 60).

⁷⁶ “Não se trataria de “restituir a palavra” aos animais mas talvez de aceder a um pensamento, mesmo que seja quimérico ou fabuloso, que pense de outra maneira a ausência do nome ou da palavra, e de outra maneira que uma privação” (DERRIDA, 2002, p. 89).

Reencontrar o aberto⁷⁷ da Natureza significaria recordar-se do ainda não desvelado, seria recordar-se do *atordoamento imanente*, como um instante anterior ao ato de transcendência da *presença* do Ser, antes do mesmo se abrir para o mundo, antes do Ser se fixar como *centro*. Neste deserto da *intimidade*, após o Ser ter desconstruído seu *atordoamento* transcendente e idealizado e após fissurar as práticas de sentido do *antropoceno*, ele se permitiria vislumbrar sua própria Natureza. Mais uma vez é importante reforçar que a razão humana não seria a vilã aqui, a problemática gira em torno de quantas camadas ontológicas do humano foram arrancadas nesse processo de instauração de conceitos e verdades. “Separados dos humanos, há uma multiplicidade imensa de outros viventes que não se deixam em nenhum caso homogeneizar, salvo violência e ignorância interessada, dentro da categoria do que se chama o animal ou a animalidade em geral” (DERRIDA, 2002, p. 88).

“O gato não pode ser, no fundo de seus olhos, meu primeiro espelho?”⁷⁸ Com essa pergunta abre-se diante de nossos olhos a questão do *rastro animal* (*rastro*⁷⁹ como um perpétuo movimento sem centro e sem origem, sugerido por Derrida). O *rastro* da fluidez da Natureza. Na aporia do deserto o movimento do *rastro* pulsa incessante, até ser capturado pela sistematização do *traço* já regido por mãos humanas. O *traço* já possui um centro, ele já deixa marcas condicionadas e condicionantes. O *rastro* é imanência da Natureza, já o *traço* é transcendência da identidade.

Há, portanto, uma aporia ou um nível aporético em que se situa o pensamento dito desconstrucionista. (...) Há uma aporia aqui de outra ordem, mais velha, mais avassaladora, que atravessa todo o domínio da linguagem, uma aporia de dimensão incalculável, justamente porque sem dimensão. Uma aporia prévia, indeterminável, impossível, indecível, indizível, nem presente, nem ausente, e que, no entanto, só nela é possível, não apenas toda determinação, todo dizer, toda decisão, toda possibilitação, toda instituição, toda marca, todo desejo de presença (todo desejo de ser), mas também todo ressentimento, toda exclusão, toda estratégia, toda configuração de forças, enfim, toda violência e todo desejo de não-violência (DUQUE-ESTRADA, 2004, p. 62-63).

⁷⁷ “Algo como uma vida animal foi separada no íntimo do homem, somente porque a distância e a proximidade com o animal foram medidas e reconhecidas, é possível opor homem aos outros viventes (AGAMBEN, 2017, p. 31).

⁷⁸ (DERRIDA, 2002, p. 92).

⁷⁹ “Por ser a possibilidade de se preservar a alteridade como tal, o rastro é o modo pelo qual a diferença opera e adquire seu sentido, e é por isso que Derrida não se interessa apenas pelas diferenças, mas, mais ainda, pelo próprio movimento produtor de diferenças, o que ele chama de *différance*: a diferencialidade mesma que abre espaço para uma nova concepção de experiência” (HADDOCK-LOBO, 2008, p. 153).

A *desconstrução* aponta para uma aporia onde o humano não mais estabelecerá o centro condicionador do sentido e, ao dissolver a soberania da humanidade com sua linguagem que domestica o *animot* abrir-se-ia a possibilidade da percepção se reencontrar com a fluidez do *rastro* da Natureza. O *rastro* seria como um *deserto no deserto* sem ponto fixo, anterior ao sistema das dualidades. Identificar a aporia seria também identificar o movimento do *rastro*. A *desconstrução* não se apresenta como uma resolução de aporias, mas, sim, como um movimento de identificação da existência das mesmas. Seria na aporia que o pensamento se defrontaria com sua própria idealização limitada e, ao acolher a aporia, o Ser se reaproximaria de sua abertura para uma imanente Natureza há muito tempo esquecida. No deserto, lugar de dissolução das dualidades, *homo animot* uiva imponente.

A aporia em sua superfície pode até parecer ser detentora de um aspecto negativo, como uma manifestação de impossibilidade de caminho ou de um método a ser seguido, mas, em sua profundidade, a aporia seria reconciliadora, ela seria também responsável por proporcionar a condição de reencontro do humano com sua própria *animalidade*. Seria na aporia que a nudez se manifestaria. Seria no deserto da aporia que as roupas conceituais se abririam para uma ressignificação. Derrida estabelece uma profunda diferença entre aporia e antinomia, sendo a última já regida por certa centralidade. Antinomia seria uma “contradição entre leis. Conflito da razão consigo mesma diante de duas proposições contraditórias, cada uma podendo ser demonstrada separadamente” (JAPIASSÚ, 2008, p. 12). Jacques, em sua obra *Aporias* de 1996, já exaltava a ideia de uma aporia que abarcaria uma experiência interminável, um movimento perpétuo de *différance*, que seria distinto de uma antinomia que já possuiria certa idealização cristalizada.

Assim, o *rastro* nunca se permite ser domesticado pela identidade, pela *presença*, ele seria o movimento que impossibilitaria que o sentido se determine e permaneça fechado em uma centralidade. Na comunhão do *rastro* se reconhece o condicionamento que toda identidade e sua relação com o *outro* sofrera. O *rastro* nunca se dá, nunca se presentifica, ele só se manifesta enquanto movimento, enquanto relação, enquanto *différance*. O *rastro* seria um perpétuo jogo relacional e de transversalidade, onde o *logocentrismo* não mais subverteria o pensamento. “Nada, nem nos elementos nem no sistema, está, jamais, em qualquer lugar, simplesmente presente ou simplesmente ausente. Não existe, em toda parte, a não ser diferenças e rastros de rastros⁸⁰” (DERRIDA, 2001, p. 32).

⁸⁰ Em *Gramatologia*, Derrida se refere ao *rastro* como um *arqui-rastro*.

O rastro é verdadeiramente a origem do sentido em geral. O que vem a afirmar mais uma vez, que não há origem absoluta do sentido em geral. O rastro é a diferença que abre o aparecer e a significação. (...) origem de toda repetição, origem da idealidade, ele não é mais ideal que real, não mais inteligível que sensível, não mais uma significação transparente que uma energia opaca e nenhum conceito metafísico pode descrevê-lo. (DERRIDA, 2017, p. 79-80).

O *rastro*, portanto também não é um conceito, ele não responde a nenhuma origem anterior. O *rastro* é sem *presença*, ele é “rastro de rastro”. O *rastro* expõe a nudez ontológica do humano, expandindo e fissurando a lógica do *antropoceno*. O *rastro* surge e reaproxima a alteridade e a Natureza como estrutura inerente do indivíduo e depois se extingue, ele se apaga como uma chama.

O rastro não é somente desaparecimento da origem, ele quer dizer aqui – no discurso que proferimos e segundo o percurso que seguimos – que a origem não desapareceu sequer, que ela jamais foi retroconstituída a não ser por uma não-origem, o rastro, que se torna, assim, a origem da origem. Desde então, para arrancar o conceito de rastro ao esquema clássico que o faria derivar de uma presença ou de um não-rastro originário e que dele faria uma marca empírica, é mais do que necessário falar de rastro originário ou de arqui-rastro. E, no entanto, sabemos que este conceito destrói o seu nome e que, se tudo começa pelo rastro, acima de tudo não há rastro originário. (DERRIDA, 2004a, p. 75).

Deve-se ter cuidado na tradução da palavra *trace* para não confundir com *trait* (traço em francês). *Trace* simboliza, aqui, a ideia de *rastro* que aparece também na forma de *arqui-rastro*, ou mesmo *rastro originário*, expansões essas usadas por Derrida na tentativa de fugir de toda manifestação de exterioridade e intencionalidade do traço. Derrida dizia também que o *rastro* não se pretende colocar como *presença*, e tampouco como ausência, ele seria pura movimentação em um perpétuo jogo cíclico de relações. Jacques o classificava como *quase-conceito*, pois ele não obedecia a estrutura centralizada do pensamento, na medida em que, no rastro não há dualidades. O *rastro* expande a conceituação rígida e abre espaço para a sensibilidade e a proximidade perante a *alteridade absoluta*. O movimento do *rastro* estremeceria toda forma de estrutura histórica linear herdada possibilitando assim novas manifestações do pensar e do agir.

Para Derrida, tudo aquilo que se apresenta como verdade é, ao final, resultado de um *jogo* de articulações da linguagem que estaria sempre marcado pela indeterminação e pela ambiguidade. Ao se efetuar uma crítica à linguagem que é, por extensão, uma crítica a todo pensamento *logocêntrico*, através da ideia de *rastro* - no campo da vivência do sujeito – busca-se resgatar todos aqueles elementos e sentidos que a lógica excluiu do processo

estrutural, cognitivo e relacional do Ser. Todo o pensamento do Ser do *antropoceno* foi desabrochado a partir de uma arte de criar conceitos. No pensamento fora da matriz sistêmica, o conhecimento assumiria características distintas, por vezes se contentando em fazer coexistir todo o mundo natural até a criatura mais discreta, reorientando suas próprias sistematizações e mediações. A estrutura do pensamento é fluida, similar ao movimento do mar e está em diversos e distintos lugares, indeterminada, mas aí, aparece a humanidade com suas objetividades, assumindo o estranho privilégio de centralizar a fonte do pensamento à *presença* do Ser.

A estrutura, ou melhor, a estruturalidade da estrutura, embora tenha sempre estado em ação, sempre se viu neutralizada, reduzida: por um gesto que consistia em dar-lhe um centro, em relacioná-la a um ponto de presença, a uma origem fixa (DERRIDA, 1971, p. 230).

A linguagem domesticada pertenceria a um conjunto de *traços*, ela seria uma promessa de repetição idealizada da *presença*. No início sem início, apareceria apenas o *rastro*, mas, quando o humano assina seu próprio nome no topo da cadeia dos seres, o *rastro* se solidifica em traços, estabelecendo um limite do Eu-sou. Apagar a assinatura do *antropoceno* seria a possibilidade de um reencontro com a essência nua do *rastro* e do próprio Ser. Desconstruir seria reencontrar o *rastro* do *animot* no humano.

O *rastro* como a *différance* transita sem ser e sem ter uma origem, ele/ela seriam parte do jogo, anterior ao signo. De um lado, o jogo do *rastro* imanente da Natureza e de outro, o jogo dos *traços* das identidades transcendentais que determinam todo o emaranhado de significantes e significados. Dessa forma, poder-se-ia dizer que a linguagem do animal, assim como a humana, seria *rastro* da Natureza. Ao contrário do *traço*, o *rastro* não se manifesta objetivamente, não se presentifica. O *rastro* é natural, já o *traço* é cultural. O *rastro* é imotivado, já o *traço* é carregado de intencionalidade. Desta forma, a Natureza, assim como o *animot*, foram sendo domesticados dando lugar a um pensamento que teria como seu fio condutor um sistema que considera o mundo natural da *intimidade* e toda heterogeneidade da alteridade como camadas exteriores da estrutura ontológica do sujeito. Antes do lugar assumido pelo *antropoceno* habita um *rastro* de relações de selvageria natural. O indivíduo quando se afasta desta condição, deste estado simbiótico com o *animot*, quando o objetifica a fim de compreendê-lo, passa a utilizá-lo como objeto e acaba o colocando como apenas uma manifestação pertencente ao mundo das coisas, aquele externo ao Ser, subalternizando-o, tratando-o com extrema indiferença.

É como se pudéssemos realizar duas interpretações completamente opostas [...]. A primeira supõe, em cada estágio, uma ruptura radical com o passado, ruptura graças à qual o subjetivo e o objetivo, o político e o científico, os humanos e os não-humanos se distinguem cada vez mais entre si; eu chamaria essa interpretação de emancipação e modernização [...]. Uma segunda interpretação acarreta, ao contrário, que em cada estágio se dá uma implicação cada vez maior, cada vez mais íntima, em uma escala cada vez mais ampla, através de desvios cada vez mais longos, entre técnicas, ciências e as políticas, cada vez mais difíceis de desemaranhar. Chamo essa segunda visão de vinculação e ecologização (LATOURETTE, 2016, p. 66).

O processo sistemático do *logocentrismo* verificaria e validaria a ausência de certa *animalidade* na estrutura do *Homo Sapiens*, perpetuando o abismo entre “Natureza e cultura”, entre o *animot* e o humano. O desaparecimento da humanidade num possível término das condições naturais de sobrevivência, em um cenário caótico onde água, solo e ar surgissem contaminados, não seria uma catástrofe cósmica, o mundo natural permaneceria se regenerando - sem pressa - diante de uma atemporalidade cíclica, o que iria desaparecer seria somente o Ser, a humanidade e sua era geológica de exorbitante individualidade e destrato perante o ecossistema. Desde a revolução industrial no século XVIII, já haviam algumas vozes gritando que o Ser do *antropoceno* estaria caminhando para um processo de excessiva depredação e ameaça crescente à condição de toda vida humana, e, em pleno século XXI, a humanidade, ou boa parte dela, ainda se encontra em profundo negacionismo diante da ameaça ambiental e da crise social e climática que continuam a se agravar. Para que as relações entre humano e *animot* consigam ser reconciliadas, um *porvir* reorientado se faz necessário, seja por respeito, em um nível de sensibilidade e contemplação, ou mesmo por pura sobrevivência ou instinto de autopreservação. *Animot*, humanidade e Natureza, apareceriam todos conectados entre si como uma teia interdependente de relações, como uma harmoniosa canção. Uma música natural sem as rédeas das sistemáticas partituras.

Nós a entendemos, entretanto, como uma exortação a que nos preparemos para uma *intensificação não-material* de nosso ‘modo de vida’: isto é, para uma total transformação do dito modo, em um processo que passe imperativamente ao largo de toda fantasia de ‘mestria prometeica’ ou controle gerencial sobre o mundo tornado como *Outro* da humanidade: é chegada a hora de transformarmos a *enkrateia*, o domínio ou mestria de si mesmo, em projeto *coletivo* de *re-civilização* (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 130).

Seguindo com a ideia da desconstrução da identidade rígida do Ser, Latour também seria um autor que acrescentaria a esse processo de dissolução do centro uma sugestão de

substituição do termo dual “naturezas-culturas”, acrescentando uma ideia mais abrangente, inclusiva e fidedigna à proposta de respeito à diversidade que seria o conceito de “*coletivos*” que se apresentaria também como um exercício de restauração da fissura entre humanidade/Natureza. Os *coletivos* não obedecem a um pensamento individualizante e afastam a dualidade indivíduo e mundo natural de sua estruturação das práticas de sentido. Esse termo refere-se a uma reorientação entre “humanos e não-humanos” e suas relações, que estão diretamente relacionadas com a responsabilidade de ressignificação do processo estrutural da sociedade como um todo. Pensar o *coletivo* não seria pensar em “uma unidade já feita, mas um procedimento para *coligar* as associações de humanos e não-humanos” (LATOUR, 2004, p. 373). Apagar o traço dicotômico desenhado pelo *logocentrismo* seria possibilitar o redirecionamento do olhar da humanidade para seu próprio *rastro* transversal e *coletivo*. “Não estamos amarrados para sempre a esta temporalidade que não nos permite compreender nem nosso passado, nem nosso futuro, e que nos força a enviar aos porões da história a totalidade dos terceiros mundos humanos e não-humanos” (LATOUR, 2013, p. 73).

O Ser da atualidade precisa, indubitavelmente, ressignificar sua relação com sua própria Era idealizada, a do *antropoceno*, para dar início ao movimento e ao exercício de estruturação de um conhecimento modificado para as necessidades de nosso tempo, com os problemas sociais de hoje, com os problemas climáticos e ambientais de hoje. A busca seria por um pensamento de nossa própria necessidade enquanto seres relacionais e naturais, como uma atividade de expansão de uma sabedoria limitada oriunda da herança e da tradição. A desconstrução atuaria como um alargamento de uma realidade que foi idealizada e propagada. “Há ainda lã e linho nos campos. Há novas terras, novos homens, novas ideias. Permitam que busquemos nossas próprias obras e leis” (EMERSON, 2011, p. 06). Emerson que foi também um pensador da relação da humanidade com a Natureza - um poeta e filósofo americano do movimento naturalista - em sua obra, *Nature*, também sinalizava que a “natureza e a arte, o resto dos homens e o próprio corpo deve ser classificado sob esta denominação: Natureza” (EMERSON, 2011, p. 07). Através do movimento do *rastro* natural a ideia de uma Natureza como camada ontológica inerente da humanidade vai sendo reintroduzida e seriam nas ruínas da identidade individualizada do Ser do *antropoceno* que brotariam novas perspectivas de pensamento. “A natureza estende seus braços para acolher a humanidade, bastando apenas que seus pensamentos sejam de igual grandeza” (EMERSON, 2011, p. 16), como um

reencontro do *rastro* da Natureza com a razão⁸¹ egóica humana que possibilitaria o surgimento de práticas científicas reorientadas e com ânimo de *hospitalidade* para mudanças e transformações profundas nas relações.

3.3 Hospitalidade incondicional

Neste último tópico intitulado *hospitalidade incondicional*, conceito este cunhado por Derrida, traz a reflexão e o aprofundamento sobre a potencialidade da abertura do Ser para a chegada do *outro*, da alteridade, e, nesta proposta, a alteridade se expande muito mais do que um simples vislumbre do rosto do outro humano, indo muito além do contato com o rosto do animal. A *hospitalidade incondicional*, aqui evocada, se manifesta como uma desconstrução da identidade do Ser do antropoceno individualizado e clama por um reconhecimento da potência da Natureza que habitaria a essência da humanidade.

Diante do gato que me olha nu, teria eu vergonha como um animal que não tem o sentido de sua nudez? Ou, ao contrário, vergonha como um homem que guarda o sentido da nudez? Quem sou eu então? Quem é este que eu sou? A quem perguntar, senão ao outro? E talvez ao próprio gato? (DERRIDA, 2002, p. 18).

Derrida em sua constante busca pelo devido reconhecimento de todas as formas de alteridade sempre buscou fissurar certo *antropocentrismo* hierarquizante que, ao longo da historicidade humana, sempre teimou em dominar e condicionar o pensamento. Inspirado pela sensibilidade de Lévinas que exaltava o encontro carinhoso e respeitoso perante o rosto do *outro*, Jacques adentrou ainda mais fundo na reflexão sobre o que seria o *outro*, a alteridade quando, ao se ver nu pelos olhos de seu gato já não encontrava a diferença ontológica entre o Ser do *antropoceno* e o *animot*. Derrida foi um filósofo que se permitiu ser observado pela animalidade e a olhou de volta prontamente, provocando um abalo em sua autoestrutura de soberania. Para ele, a hierarquia do Ser precisaria se dissolver, o que possibilitaria o encontro real e incondicional com o “*absolutamente outro*”, que seria “absolutamente todo e qualquer outro”, humano, animal e Natureza.

Para Lévinas, a responsabilidade da acolhida se resumiria perante um rosto, outro *viságe*, como fundamento ético, mas Derrida se pôs à prova e se deixou ser invadido pela potencialidade animal, permitindo-se expandir ainda mais o conceito de alteridade ao adentrar

⁸¹ “Se a Razão for estimulada a uma visão mais séria, contornos e superfícies se tornam transparentes” (EMERSON, 2011, p. 29).

num modo de se pensá-la para além do próprio humano e animal, adentrando, assim, no universo da totalidade natural como um todo. A *desconstrução* se apresentaria como um redirecionamento para um rumo remodelado, um *porvir* imerso em *hospitalidade incondicional* em relação plena com a Natureza. Ao se expandir a visão Derridiana com relação ao *outro*, eleva-se o pensamento em direção a uma alteridade mais profunda, preenchida por uma totalidade em constante movimento, anterior a todas as manifestações da consciência, como um ponto dinâmico virginal tomado pela não *presença* do *antropoceno*.

A desconstrução é um deslocamento que convida para outra interpretação da experiência da relação, para outra experiência da alteridade. O pensamento *etnofalologocêntrico* seria um pensamento condicionado pela lógica da identidade que tenta afastar do Ser toda a potência das diferenças e que, através da autoridade e *soberania* de uma *presença*, estabelece as práticas de sentido do Ser do *antropoceno*, portanto, esse pensamento limitado determinaria e condicionaria o próprio movimento da hospitalidade. Quando a hospitalidade é condicional, ainda existem resquícios de soberania de um pensamento hierarquizado. Pensar a desconstrução é buscar uma reorientação do entendimento do que seria a própria potência da *hospitalidade*, onde, desconstrução e hospitalidade estariam simbioticamente interligadas.

O pensamento da desconstrução é o pensamento da justiça, ‘a desconstrução é a justiça’ e quem solicita essa força da desconstrução, da justiça, é o *outro*. A justiça é a autoridade do *outro* que dita a lei e abre à responsabilidade, ou seja, o *outro* é quem faz responder e falar na sua direção. O respeito à singularidade e à alteridade do *outro* leva, sempre, de forma contínua e adequada, à tentativa de ser justo com o *outro*, ou consigo mesmo como outro (DERRIDA, 2007a, p. 27).

E ainda, o princípio da responsabilidade atuaria buscando sempre uma melhor lei possível para uma hospitalidade imersa em respeito.

A desconstrução já está empenhada, comprometida com essa exigência de justiça infinita. É preciso ser justo com a justiça, e a primeira justiça a fazer-lhe é ouvi-la, tentar compreender de onde ela vem e o que ela quer de nós, sabendo que ela o faz através de idiomas singulares. É preciso também saber que a justiça se endereça sempre a singularidades, à singularidade do outro (DERRIDA, 2007a, p. 37).

A hospitalidade, a lei incondicional da hospitalidade, tal como proposta por Derrida, seria uma busca incessante pela justeza, um desafio ético em busca de justiça⁸² plena perante a totalidade das relações. Pensar a hospitalidade é um desafio da democracia e das práticas de sentido que estão sempre *porvir*. A desconstrução de Derrida surge como um movimento de intensa responsabilidade que busca expandir e reorientar as concepções e ações da era geológica dos humanos. “Derrida requisita uma responsabilidade radical como a tarefa mais importante do pensamento. Articulado justiça e singularidade, afirma que só há justiça quando se rompe com a relação calculada que o direito e as regras proporcionam” (CONTINENTINO, 2004, p. 145).

A desconstrução não é um método, ela é um movimento, um acontecimento que busca sempre por atos de justiça. “É o outro; se podemos dizê-lo em uma palavra é o outro. O que chamo de justiça é o peso do outro, que dita a minha lei e me faz responsável, me faz responder ao outro⁸³”. Observa-se que toda a trajetória da dissolução da centralidade do pensamento embalado pelo jogo da *différance* se desenrola na busca pelo aprimoramento da relacionalidade, do agir humano perante as alteridades. Pensar o *outro* seria uma das metas da desconstrução, movimento defensor da impossibilidade de uma construção de conhecimento que não coloque a alteridade como ponto de partida e também como ponto de chegada. Não há possibilidade do conceito de *hospitalidade incondicional* atuar enquanto o *outro* for categorizado apenas como mais uma identidade exteriorizada em um manancial de outras identidades isoladas. “A palavra hospitalidade vem aqui a traduzir, levar adiante, reproduzir, as outras duas palavras que lhe tem precedido atenção e acolhida” (DERRIDA, 2008, p. 40).

Derrida advoga a existência simultânea de uma heterogeneidade sem oposição e de uma indissociabilidade entre hospitalidade pura, infinita, absoluta ou incondicional e hospitalidade condicional – sendo a hospitalidade incondicional aquela que justamente se confunde com a amplitude e o desígnio da própria desconstrução como pensamento, aquela que consiste em acolher aqui e agora o outro absoluto, todo e qualquer outro sem condições, isto é, para além do poder, do saber e do querer, sem perguntas, regras ou leis norteadoras. Para além, de certa maneira, da própria língua (DERRIDA, 2003b, p. 92).

Refletir sobre a *hospitalidade* é também um refletir sobre a política, sobre a ética e sobre o direito que precisariam responder às demandas urgentes e às situações inéditas da

⁸² “A justiça passa a ser vista como o aspecto concreto e formal dessa relação maior com a alteridade absoluta” (HADDOCK-LOBO, 2013, p. 166).

⁸³ DERRIDA, Jacques. **A democracia é uma promessa**. Entrevista com Elena Fernandes, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 1994, p. 9-10.

historicidade humana no presente. Invocar a responsabilidade do processo de se fazer conhecimento seria um reconhecimento da necessidade de reorientação das esferas do pensamento, como uma espécie de reorganização das leis, do direito⁸⁴ e da própria ética das relações humanas perante a totalidade existencial da Terra, onde a *hospitalidade incondicional* seria um pontapé inicial sem origem efetivamente que mudaria e ressignificaria a própria cidadania e a democracia e, com isso, as práticas de sentido. “O que designa a relação com o outro-estrangeiro, com qualquer outro-estrangeiro, com todos os outros estrangeiros é a hospitalidade” (DERRIDA, 2008, p. 28). A *hospitalidade incondicional* seria um ato de puro recebimento, bem mais que apenas uma característica política, ela extrapola e perpassa todos os âmbitos do indivíduo. A desconstrução na busca por esta hospitalidade de visitação contemplativa vai muito além da limitada capacidade do Ser individualizado, ela seria uma abertura dinâmica para o coletivo, para as múltiplas religiões e espiritualidades, para as diversificadas etnias, enfim, seria uma reorientação da acolhida do *outro* (Natureza, *animots* e alteridades) como um todo.

Tanto a *desconstrução* como a *hospitalidade incondicional* são movimentos em aberto, são deslocamentos reflexivos que buscam uma reorientação do próprio pensamento, estes conceitos, ou melhor, não conceitos, visam sempre escapar da normatização e dos métodos rígidos e limitados que teimam em sustentar um *logocentrismo* que perpetua apenas um sistema herdado de repetição objetiva⁸⁵. Pensar o *outro*, o estrangeiro, seria um compromisso fiel e responsável com o que há de mais belo e justo na busca por uma sociedade plena e democrática. Novamente, podemos ressaltar a potência desse *outro*, que, aqui, assume uma característica muito mais ampla que o mero rosto do humano, alteridade e *hospitalidade incondicional* invocam todo o poder dar margens e da Natureza como potências naturais da humanidade. A Natureza seria condição de possibilidade para se pensar uma *hospitalidade incondicional*, mas, atualmente, na era do *antropoceno*, ela é abordada e tratada como pertencente ao mundo das coisas, como algo externo e diferente do indivíduo, o Ser do *antropoceno* trata a Natureza e a alteridade não mais com hospitalidade, mas, sim, com severa hostilidade.

⁸⁴ Como um exemplo no âmbito jurídico, observa-se a nova Constituição Equatoriana e sua visão biocêntrica que reintroduz o conceito de ‘direitos da natureza’ a sua legislação. Já seria algo a ser observado e admirado. Em seu art. 71, dispõe: “A natureza ou Pacha Mama, onde se reproduz e se realiza a vida, tem direito a que se respeite integralmente a sua existência e a manutenção e regeneração de seus ciclos vitais, estrutura, funções e processos evolutivos” (CF equatoriana/2008).

⁸⁵ “É tentador afirmar que as filosofias da diferença são filosofias para além: para além dos fundamentos, dos universais, das essências, dos *a priori*. Para além dos transcendentais, da ontologia, da representação. Para além da verdade, da finalidade, da identidade. Para além da emancipação, do sujeito consciente e soberano. Enfim, para além da metafísica” (HEUSER, 2008, p. 66).

“A hospitalidade de *convite* é a que acolhe um tal ou uma tal sob condição, e a partir de uma suposta soberania, uma soberania de quem convida e acolhe seletiva ou limitadamente, diferente da hospitalidade de *visitação*” (DERRIDA, 2003b, p. 62). A hospitalidade de *convite* é a hospitalidade condicional, hostil que parte sempre de pressupostos centralizados para o acolhimento da alteridade, já a hospitalidade de *visitação* seria aquela que começaria pela “acolhida sem pergunta, em um apagamento duplo, o apagamento da pergunta e do nome” (DERRIDA, 2003b, p. 33).

Digamos sim ao recém-chegado, antes de qualquer determinação, antes de qualquer antecipação, antes de qualquer identificação, trate-se ele ou não de um estrangeiro, de um imigrado, de um convidado, seja o recém-chegado ou não o cidadão de um outro país, um ser humano, animal ou divino, um vivente ou um morto, masculino ou feminino (DERRIDA, 2003b, p. 62).

Para exercitar uma devida relação de *hospitalidade pura* o centro fixo da identidade⁸⁶ precisaria ser dissolvido e substituído pelo perpétuo movimento do jogo da alteridade, caso contrário, ao se manter o Eu rígido da exacerbada *presença* como centralidade do pensamento tratar-se-ia apenas de uma ressignificação que continuaria operando dentro de um mesmo sistema, de uma dominação de uma soberania por outra. A hospitalidade, quando condicional, seria apenas mais uma marca suplementar do soberano.

Pensar a *hospitalidade pura*, ou *incondicional* seria um dizer “sim” prontamente à alteridade, antes de toda a determinação, antes de toda categorização, antes de toda a identificação, antes mesmo de se perguntar pelo nome ou pela identidade. A incondicionalidade da hospitalidade, segundo Derrida, é um *porvir* da desconstrução. Derrida apresenta a ideia de que a hospitalidade absoluta exigiria a pronta abertura da própria morada do indivíduo para a chegada amistosa da alteridade, não apenas do estrangeiro, mas também do *outro* absoluto, do desconhecido, do *animot* e da Natureza, sem invocar nada em troca, pois quando se exige garantias e benefícios, já estaríamos imersos na intencionalidade do escambo objetivo ou de interesses, representados como a hospitalidade condicional de direito ou da lei, neste caso, o sentimento de justiça já estaria influenciado pela normatização e pelos interesses de determinados grupos.

Derrida provocaria a reflexão sobre o sentido da hospitalidade ao dizer que esta, sob a forma incondicional, ultrapassaria toda a objetividade em relação ao sistema político, ao interminável palavrório jurídico e, até mesmo, à lei da ética de interesse, o que proporcionaria

⁸⁶ “Toda identidade só é possível como uma identidade já alienada, isso porque constituídas no e pelo corte de uma relação à alteridade” (DUQUE ESTRADA, 2004, p. 56).

um mergulho sincero no jogo perpétuo da relacionalidade e da alteridade. A *hospitalidade incondicional* e a desconstrução seriam uma ultrapassagem das oposições binárias do logocentrismo. A hospitalidade de visitação seria um movimento e uma aporia⁸⁷ da desconstrução. Na *hospitalidade incondicional* não existe a tolerância, dado que esta não é uma virtude. A tolerância poderá estar presente na hospitalidade condicional, tal como se vivencia na cultura, na educação, na política ou na economia. A hospitalidade condicional sempre apresenta uma condição, sempre pergunta primeiro pela identidade e dependendo da resposta que recebe, se fecha, recusando, assim, o ingresso da alteridade.

“Abordar o Outro no discurso é acolher sua expressão em que ele ultrapassa a todo instante a ideia que se poderia ter dele. É então receber o Outro para além da capacidade do eu” (DERRIDA, 2008, p. 43), é uma “hospitalidade para além da propriedade” (DERRIDA, 2008, p. 85). A hospitalidade absoluta seria aquela que, incondicionalmente, se dispõe a receber o *outro* em toda sua estranheza e peculiaridade, isto é, livre de toda e qualquer pertença, sem registo, sem rastros de condicionalidade. É certo que a *hospitalidade incondicional* não é um conceito jurídico ou político, não é sequer um conceito. Seria preciso ajustar a ética da hospitalidade para um “além do Estado e ir, portanto, para além do multiculturalismo. Uma política que não guarda uma referência a esse princípio de *hospitalidade incondicional* é uma política que perde a sua referência à justiça” (BERNARDO, 2001, p. 426). Pensar a justiça e a democracia seria revisitar e redirecionar as práticas relacionais, pois um pensamento que não tenha a alteridade como peça fundamental já seria um pensamento extremamente limitado, um pensamento que insiste em manter todas as margens domesticadas e afastadas, guiadas pela centralidade do ego do *antropoceno*.

“Assim, a relação com o Outro só pode acontecer perante a perda de todas as categorias, perante uma irreduzível relação com a *différance*. Para relacionar-me com o Outro devo colocar-me frente a ele em completo abandono” (SARAIVA, 2008, p. 45). E abandono, aqui, significa desconstruir a estrutura⁸⁸ rígida da era dos humanos, significa abertura ontológica para reorientação das práticas de sentido. A possibilidade de um encontro justo e amigável com o *outro*, com a alteridade, só existiria na fissura da estrutura egóica da

⁸⁷ “Há, portanto, uma aporia ou um nível aporético em que se situa o pensamento dito desconstrucionista. Mas, certamente, uma aporia de outra ordem que não aquela das que acompanham os caminhos de uma argumentação em um texto oral ou escrito. Há uma aporia aqui de outra ordem, mais velha, mais avassaladora, que atravessa todo o domínio da linguagem” (DUQUE ESTRADA, 2004, p. 62).

⁸⁸ “Pois na origem está o rastro do outro, ou seja, antes da percepção, na véspera do sentido, sem deixar nenhuma chance a qualquer desejo inocente de verdade” (DERRIDA. **Mémoires: pour Paul de man**. Paris: Galilée, 1988, p. 51).

soberania do Ser enquanto centro do universo. Enquanto a identidade individualizada imperar com soberania, mais distante e complicada fica a relacionalidade, mais e mais as alteridades permaneceriam jogadas às margens do pensamento. “(...) toda identidade só é possível como uma identidade já alienada, isso porque constituída no e pelo corte de uma relação à alteridade” (DUQUE-ESTRADA, 2004, p. 56).

Ao se expandir a concepção de hospitalidade condicional para além do rosto do *outro* seria propiciar uma abertura para a inclusão da camada ontológica de Natureza como uma forma de possibilidade de reorientação desta limitada hospitalidade condicional. A Natureza seria uma *hospitalidade incondicional* que precisaria ser reinserida e discutida dentro dos alicerces da hospitalidade condicional, ou seja, dentro das leis, do direito, da política, do social, do educacional e do cultural. A hospitalidade condicional é regida pelo *antropoceno* que mantém a Natureza aprisionada na lógica objetificadora e mercadológica. Assim, a hospitalidade condicional é uma hospitalidade de identidade, enquanto que a hospitalidade de visitação estaria ligada à incondicional onde Natureza e humanidade fariam parte de um mesmo organismo interdependente.

Sem essa ideia de hospitalidade pura (...) não teríamos sequer a ideia do outro, a alteridade do outro, ou seja, de alguém que entra em nossas vidas sem ter sido convidado (...) a hospitalidade incondicional, que não é jurídica nem política, ainda assim é condição do político e do jurídico. Mas o que seria da “ética” sem hospitalidade? (DERRIDA, 2008, p. 137).

Refletir sobre o movimento da relacionalidade, inevitavelmente, seria também refletir sobre a ética, pois uma ética idealizada a partir de uma centralidade corre sempre o grave risco de ser um fator condicionante e limitador das práticas de sentido. A desconstrução surgiria também com o intuito de reorientação da própria ética, ao questionar os limites de uma ética de interesses que obedeceria a certo *logocentrismo* soberano. Na busca por uma relação imersa em justiça e responsabilidade perante a alteridade, impreterivelmente, esbarra-se no pensar e questionar toda estruturação rígida e histórica que guia a elaboração do conhecimento, conhecimento esse que, estaria de forma intrínseca conectado com uma ética elaborada pelo Ser do *antropoceno* e de como, o mesmo, aborda a questão da hospitalidade. Uma ética que não considera a potência das margens do pensamento seria uma ética própria da hospitalidade condicional, aquela limitada, guiada por uma hierarquização sistemática e metódica que manteria domesticados tanto o *outro* humano (estrangeiro, negro, mulher, gay, povos originários), o *animot* e, também, a pulsante Natureza. “A ética da hospitalidade está, em suma, na base de uma reelaboração crítica do conceito de Estado, de Estado-nação, de

soberania e de cidadania: o tema da hospitalidade - diz Derrida - concentra nele as urgências mais concretas, e as mais próprias para articular a ética ao político” (BERNARDO, 2001, p. 430).

Para responder às urgências que vêm se agravando historicamente e que agora afligem o nosso tempo, Derrida aborda a temática do *absolutamente outro* propondo uma expansão na concepção de alteridade para uma *alteridade absoluta* que iria além da alteridade enquanto indivíduo, contemplando as diversas possibilidades de manifestações existenciais. Nas palavras de Derrida: absolutamente todo e qualquer outro: "não importa o quê ou quem - *quiconque, n'importe qui*", e, nesta proposta reflexiva, chamo a atenção para desconstrução e a temática da Natureza ao se pensar a *hospitalidade incondicional*, a alteridade absoluta e a presente crise do *antropoceno*, onde a humanidade se recusa veementemente a assumir seu lugar enquanto apenas mais uma espécie pertencente ao organismo Terra. Latour levanta o questionamento para uma iminente perturbação da era geológica dos humanos. O afastamento do Ser centralizado em Si mesmo perante a Natureza e a crescente domesticação e depredação do mundo natural potencializaram a crise das relações do Ser do *antropoceno*. O humano existiria sem a Natureza? A crise do *antropoceno* não seria só conceitual, mas, sim, uma crise existencial que ameaça a própria condição e possibilidade da vida humana.

Eu mesmo não me filiaria a uma divisão tão aguda entre humano e animal, mundo e meio ambiente, ser e existência. O organismo, o meio-ambiente e o ser-no-mundo oferecem pontos de partida para nosso entendimento que são ontologicamente equivalentes, e dessa maneira unem as abordagens da ecologia e da fenomenologia dentro de um mesmo paradigma (INGOLD, 2012b, p. 36).

O reconhecimento da potencialidade humana de expressar e criar verdades torna a desconstrução de extrema importância na formação de uma sociedade plena e democrática, que seja capaz de formular e estruturar sua própria prática de coletividade relacional amparada no sentimento de justiça e responsabilidade. O pensamento está diante da tarefa de revisitar uma condição anterior aos processos cognitivos lógicos em que a racionalidade e animalidade relacional se entrecruzariam. “Buscas, em vão, consolo nas ideias. Sai daí! Para o verde! Para as cores da vida!” (HOLDERLIN, 2012, p. 122). O Ser do *antropoceno* encontra-se diante de uma vital necessidade de abertura de si mesmo na busca pelo reencontro de uma potência criativa de Natureza interdependente representada como uma abertura da identidade para uma imersão na potencialidade amorosa da *hospitalidade incondicional*, aquela que acolheria a todos sem olhar o rosto e sem perguntar pelo nome. A partir da desconstrução da

centralidade conceitual restaria o reencontro com a alteridade absoluta, um *não-lugar* de constante movimentação, onde, o respeito e o diálogo são características naturais. Como diria Derrida, “apenas *Vem*”.

Diante do *deserto no deserto* proposto por Derrida - este *não-lugar* de aporias criativas – proliferam-se possibilidades distintas acerca do entendimento sobre a realidade, uma jornada que se inicia pelo caminho da fissura com um modelo pré-estabelecido, como um deserto de constante abertura onde o Ser do *antropoceno* poderia se reencontrar *com* a Natureza e *como* Natureza. Ao se repensar este Ser imerso numa categoria orgânica e simbiótica plenamente relacional, portadora de um sentimento de *hospitalidade incondicional*, a desconstrução pode vir a ser uma importante aliada na busca pela supressão de preconceitos e na eliminação de atitudes discriminatórias. Diante de um cenário extremamente plural o reconhecimento da diversidade da vida assumiria um papel fundamental no processo de respeito à alteridade e convívio em sociedade. Pensar a desconstrução seria permitir a humanidade se experimentar não apenas como conceito e *soberania*, mas também como espécie natural pertencente a um organismo de relações.

Se o multiverso for reintroduzido e se as ciências naturais forem re-situadas dentro dele, será enfim possível permitir que os outros coletivos cessem de ser "culturas" e tenham acesso pleno à realidade, deixando-os compor, usando outras chaves, outros modos de extensão que aquele único admitido pela produção de conhecimento científico. Tal reinterpretação é especialmente relevante nos dias que correm porque os *climas* sempre foram importantes para todos os povos. A reintrodução do clima como a nova preocupação cosmopolítica da toda uma nova urgência a esta comunalidade entre os coletivos (LATOURET, 2013, p. 50).

Com a crescente crise ambiental, social e climática oriunda da extrema mecanização da Natureza – e o Ser estaria aqui incluído como objeto mecanizado e mecanizador -, o movimento da desconstrução busca expandir o pensamento, visando sempre possibilitar o estímulo e o desenvolvimento de práticas de sentido amparadas pela justiça, pela responsabilidade social e ambiental e pela democracia. A *hospitalidade incondicional* pressupõe uma multiplicidade orgânica sem origem e também renuncia a necessidade de se encontrar um ponto fixo de partida que regeria e condicionaria todo o pensamento. “De pé sobre a terra nua, banhada minha fronte pelo ar leve e erguido ao espaço infinito, todo mesquinho egoísmo se dilui” (EMERSON, 2011, p. 09). Desta forma, a desconstrução não ambiciona apresentar respostas fáceis e nem estabelecer uma criação metódica conceitual, estruturada e rígida, pelo contrário, busca justamente assinalar problemas, estimular o

conhecimento e abrir campos de reflexão, para assim, reorientar e possibilitar a tomada de novas decisões que podem determinar a continuação, ou não, da era dos humanos.

Para que a possibilidade de superação do *antropoceno* seja viável, o trabalho da humanidade enquanto um coletivo relacional precisa iniciar agora, em plena crise do *antropoceno*, mesmo porque a crise evidencia a urgência da era geológica dos humanos de repensar suas ações na Terra, como diria Kuhn: a crise evidencia a necessária troca de paradigma ou a ressignificação do mesmo. A manifestação de uma falência generalizada “das escalas espaciais e temporais anuncia o surgimento de uma continuidade ou convergência crítica entre os ritmos da natureza e da cultura, sinal de uma iminente mudança de fase na experiência histórica humana” (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 30). A desconstrução para Derrida sempre foi abordada como um perpétuo movimento de abertura, nunca como um conceito fechado e definido e, desta forma, a proposta aqui apresentada se estrutura aproveitando a característica rizomática do *rastró* e da *différance* para se aventurar em uma de suas infinitas ramificações para pensar a desconstrução como ferramenta reflexiva para a reorientação do Ser perante sua imanente camada ontológica de Natureza. “O pensar é já paradoxalmente um certo agir, um certo responder em ato; numa palavra, um filósofo para quem hospitalidade e responsabilidade incondicionais são o verso e o reverso de uma mesma atitude” (BERNARDO, 2005, p. 177).

Percorrer e analisar para, então, desconstruir a história da domesticação da Natureza pelo Ser do *antropoceno* nos evidencia o quanto o *mundo natural* foi sendo substituído pelo *mundo das coisas* em uma sistematização hierarquizante dos seres e do pensamento que manteria a clausura da *intimidade* do indivíduo e que, cada vez mais, condicionaria toda prática técnica e científica. Para se reorientar, o ser e o estar no mundo do indivíduo primeiramente se faria necessário romper com certa centralidade de um “clube da humanidade: Por que insistimos tanto e durante tanto tempo em participar desse clube, que na maioria das vezes só limita a nossa capacidade de invenção, criação, existência e liberdade?” (KRENAK, 2019, p. 13). Fissurar e expandir os *centrismos* e dissolver as práticas modernas coloniais de extremas exclusões e subalternizações é um compromisso inadiável e uma responsabilidade urgente do *homo sapiens* enquanto detentor das possibilidades de futuro da vida humana na Terra.

Fomos modernos. Tudo bem. Não podemos mais sê-lo do mesmo jeito. Ao emendar a Constituição, continuamos acreditando nas ciências, mas ao invés de encará-las através de sua objetividade, sua frieza, sua extraterritorialidade – qualidades que só tiveram um dia devido ao tratamento arbitrário da

epistemologia -, iremos olhá-las através daquilo que elas sempre tiveram de mais interessante: sua audácia, sua experimentação, sua incerteza, seu calor, sua estranha mistura de híbridos, sua capacidade louca de recompor os laços sociais (LATOURE, 2013, p. 140).

Possibilitar esse outro olhar, um olhar integrativo sobre todos os diversos viventes seria operar um movimento de ressignificação das relações políticas, sociais, culturais, educacionais e isso implicaria em uma reorganização do pensamento do Ser do *antropoceno* como um todo, um pensamento que passaria a ser de plena acolhida, de *hospitalidade incondicional*, um verdadeiro reencontro do pertencimento do humano ao organismo Terra e às suas alteridades. Caminhando ao lado destas múltiplas ressignificações estariam as práticas científicas que agora não fariam mais distinções entre a Natureza e o saber científico, pois reconheceriam que a Natureza é condição de possibilidade das ciências. Resignificar os passos da humanidade seria permitir que a complexidade da *physis* enquanto processo, enquanto *rastra* da Natureza, assumira o lugar como ponto basilar no processo de estruturação do conhecimento. A desconstrução fissura a ideia de uma natureza externalizada, objetificada e finalizada que operaria a construção do saber científico, das práticas de sentido e do *porvir* humano. O pensamento precisa de “uma reorientação profunda do modelo de evolução tecnológica das forças produtivas: e de uma abertura dialógica ampla, uma conversação literalmente diplomática com os povos humanos e não-humanos” (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 155). A humanidade está despertando - muito lentamente - para a iminente aparição dos efeitos da irresponsabilidade⁸⁹ do Ser do *antropoceno*. O que o humano precisa fazer está cada vez mais claro, então, por que da resistência? O ecossistema Terra, cientificamente comprovado, está entrando em colapso dia após dia, as mudanças climáticas, as crises sociais estão presentes com toda intensidade direcionando os rumos do habitar humano, mas não sem antes nos enviar avisos e alertas cada vez mais imponentes e angustiantes para reestabelecermos nossa condição de espécie pertencente a um organismo interdependente de vida. Como diria Isabelle Stengers, esperemos que a humanidade não queira sentir a vingança de Gaia (Natureza). Desconstruir é reorientar e reorientar é garantir o futuro.

⁸⁹ Em 2009, “a revista *Nature* publicou um número especial em que diversos cientistas, coordenados por Johan Rockstrom, do Stockholm Resilience Centre, identificaram nove processos biofísicos do sistema Terra e buscaram estabelecer limites para esses processos, os quais, se ultrapassados, acarretariam alterações ambientais insuportáveis para diversas espécies, a nossa entre elas: mudanças climáticas, acidificação dos oceanos, depleção do ozônio estratosférico, uso de água doce, perda de biodiversidade, interferência nos ciclos globais de nitrogênio e fósforo, mudança no uso do solo, poluição química, taxa de aerossóis atmosféricos” (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 20).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após um longo percurso trilhado pela jornada da desconstrução, manifesta-se, aqui, a constante invocação de abertura do pensamento e a vital necessidade de reorientação das práticas de sentido e das ações da era dos humanos. A estrutura do conhecimento deve ancorar seus alicerces não em um ponto rígido e centralizado, assim como o saber científico, mas, sim, buscar o movimento constante transformacional como paradigma na construção dos saberes. O conhecimento humano não se encerra numa rigidez sistemática histórica, ele pertence a uma constante abertura criativa que deve sempre direcionar sua prática de pensamento ao encontro das diversas e distintas manifestações de Naturezas, respeitando sempre as necessidades e obrigações relacionais e existenciais da humanidade. Quais deveriam ser os deveres da humanidade no exercício de habitar sua morada da Natureza? Sabe-se que a significação das práticas de sentido influencia diretamente as relações, e como responsabilidade primeira da razão do *homo sapiens*, o mesmo deveria estar atuando de forma diferenciada em suas atividades enquanto espécie pertencente a um organismo interdependente de vida. A verdadeira justiça nos reconecta com a Natureza e, a educação e a prática democrática política de consciência social e ambiental nos aproximam desta condição de *hospitalidade incondicional* enquanto *práxis* humana.

O movimento de dissolução da *presença*, provocado pela desconstrução, promove no pensamento do Ser do *antropoceno* um convite para sua própria reflexão e ressignificação de suas estruturas idealizadas fechadas e lineares, aqui, acredita-se que esta fissura se faz necessária devido aos limites que a centralização do Ser impôs ao pensamento, e, conseqüentemente, ao conhecimento, a ciência, a educação, a política e a ética. A desconstrução seria uma provocação que busca uma reorientação na atuação humana e no cuidado com sua própria morada e com o universo múltiplo das alteridades. A desconstrução se locomove como um abalo nas práticas de sentido oriundas de uma metafísica do humano como Ser detentor de uma *soberania* hierárquica autoidealizada. Pensar sobre os limites do conhecimento, de certa forma, seria também pensar sobre uma abertura para novas formas de produzir conhecimento, um conhecimento mais responsável que possa dialogar e apresentar cada vez mais propostas para um convívio coletivo democrático cada vez mais justo e equilibrado.

As Ciências - e aqui, chamo a atenção para a Ciência da Religião - possuem uma potencialidade e uma responsabilidade na estruturação do pensamento como um todo, pensamento este que atua também na construção do saber científico, portanto, a ciência é

criadora de pensamento e o pensamento é criador das ciências, dito isso, ressalta-se a extrema importância da constante vigília sobre a potência criacional de conhecimento e sua vital participação na significação das práticas de sentido que regem as ações do ser humano. Fazer ciência é também assumir sua parcela de responsabilidade no exercício do convívio coletivo e das garantias para que esse relacionamento entre os diversos e distintos viventes seja o mais justo e belo possível. A desconstrução se propõe a abrir o pensamento para uma reorientação constante que atenda às necessidades temporais de cada geração que, por erros e equívocos na estrutura do pensamento dual e histórico, hoje, a geração atual precisa arcar com uma herança não tão bem-vinda assim, uma herança de domesticação e clausura da Natureza e suas heterogêneas alteridades, e sabe-se, cientificamente comprovada, que esta clausura está desencadeando distintas crises civilizacionais que estão por ameaçar o futuro da humanidade na Terra. “A natureza é um cenário que se adapta igualmente bem a uma peça cômica ou trágica” (EMERSON, 2011, p. 09).

Na busca por melhores condições de se habitar a Terra são necessárias novas atitudes com os sentidos reorganizados em uma busca que se inicia com a desconstrução e com a abertura para uma ressignificação do sistema atual de pensamento do humano. A desconstrução para Derrida sempre foi abordada como um perpétuo movimento de abertura, nunca como um conceito fechado e definido e, desta forma, a proposta aqui apresentada se estruturou aproveitando a característica rizomática do *rastro* e da *différance* para se aventurar em uma de suas infinitas ramificações para pensar a desconstrução como ferramenta reflexiva para o redirecionamento das práticas do Ser do *antropoceno*.

Estamos, em suma, prestes a entrar - ou já entramos, e esta incerteza ela mesma ilustra a experiência de um caos temporal - em um regime do Sistema Terra inteiramente diferente de tudo que conhecemos. O futuro *próximo*, na escala de algumas poucas décadas, se torna imprevisível, senão mesmo inimaginável fora dos quadros da ficção científica ou das escatologias messiânicas (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 23).

A desconstrução aqui se manifesta como uma evocação para uma utilização sensível da Natureza enquanto poesia que também seria uma abertura e uma tentativa de instauração de outra possibilidade de relacionamento com o organismo Terra, uma inadiável reorientação das relações antes *do tempo das catástrofes* como diria Stengers, isso se a humanidade já não estiver nele. O humano precisa contemplar e respeitar o mundo natural como exercício de responsabilidade e não apenas uma prática meramente reativa às recentes ameaças de extinção humana, porque se a humanidade deixar pra reagir - a título de autopreservação existencial -

só quando a situação do *mundo das coisas* estiver ainda mais crítica já não se sabe se a espécie terá condições de exercer essa reação. O *porvir* invoca a necessidade da desconstrução, o *porvir* invoca a responsabilidade do Ser perante a alteridade.

Nenhuma ética, nenhuma política, revolucionária ou não, parece possível, pensável e justa, sem reconhecer em seu princípio o respeito por esses outros que não estão mais ou por esses outros que ainda não estão aí, presentemente vivos, quer já estejam mortos, quer ainda não tenham nascido (DERRIDA, 1994b, p. 11).

A apresentação das ideias proferidas por pensadores que se permitiram adentrar no universo natural servem como um convite para uma ressignificação dos sentidos do humano para a extrema importância da Natureza enquanto nossa morada e condição vital e interdependente de vida na Terra. Refletir sobre nossa relação com o ecossistema como um todo é alargar nossa própria prática de *hospitalidade incondicional*, como uma imersão e um reencontro com uma *intimidade* do mundo natural não distinta do Ser, "haverá de ser uma única beleza, humanidade e natureza haverão de reunir-se como um todo abrangente" (HOLDERLIN, 2012, p. 127) antes que as condições de existência humana no planeta água atinjam níveis catastróficos. Pensar a poesia da Natureza seria como uma pedagogia da percepção que surge amparada pelo sentimento de respeito e justiça e de uma nova relação mais harmoniosa e contemplativa com o mundo natural, do contrário, num futuro próximo, como diria Isabella Stengers: a *vingança de Gaia* será intensa. A desconstrução é uma perseguição e reencontro com o *rastro* de Natureza que logo somos.

REFERÊNCIAS

Obras de Derrida

DERRIDA, Jacques. **A besta e o soberano (Seminário)**. (Org.) Michel Lisse, Marie-Louise Mallet e Ginette Michaud. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.

DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. Trad. Fábio Landa com a colaboração de Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2008.

DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2014.

DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão**. Trad. Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

DERRIDA, Jacques. **A Religião: Seminário de Capri**. (Org.) Gianni Vattimo e Jacques Derrida. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

DERRIDA, Jacques. **A universidade sem condição**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

DERRIDA, Jacques. **A Voz e o Fenômeno**. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

DERRIDA, Jacques. **Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!** Trad. Fernanda Bernardo. Coimbra: Minerva, 2001.

DERRIDA, Jacques; DUFOURMANTELLE, Anne. **Da Hospitalidade**. 1ª Ed. São Paulo: Ed. Escuta, 2003b.

DERRIDA, Jacques. **De que amanhã... Diálogo. Juntamente com Elisabeth Roudinesco**. Trad. André Teles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional**. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Dumará, 1994b.

DERRIDA, Jacques. **Força de lei**. São Paulo: M. Fontes, 2007.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2017.

DERRIDA, Jacques. **Khôra**. Trad. Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Papyrus, 1995.

DERRIDA, Jacques. **Mal de arquivo: uma impressão freudiana**. Trad. Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001b.

DERRIDA, Jacques. **Margens da Filosofia**. Trad. Joaquim Torres Costa e Antônio Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991.

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

DERRIDA, Jacques. **O monolinguismo do outro ou a prótese de origem**. Trad. Fernanda Bernardo. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2016b.

DERRIDA, Jacques. **O olho da universidade**. Trad. Ricardo Iuri Canko e Ignacio Antonio Neis, São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

DERRIDA, Jacques. **Posições**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo horizonte: Autêntica, 2001c.

DERRIDA, Jacques. **Torres de Babel**. Trad. Junia Barreto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002b.

Outras Obras

AGAMBEN, Giorgio. **O Aberto. O Homem e o Animal**. Trad. Pedro Mendes, 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

BATAILLE, Georges. **Teoria da religião: seguida de Esquema de uma história das religiões**. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

BERNARDO, Fernanda. **A ética da hospitalidade ou o por-vir do cosmopolitismo por vir**. Coimbra: Revista Filosófica de Coimbra, 2001, p. 333-426.

BERNARDO, Fernanda. **Mal de hospitalidade**. In: *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. (Org.) Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 173- 206.

BRUNI, José Carlos. **A água e a vida**. São Paulo: Tempo Social; Rev. Sociol. USP, 1994, p. 53-65.

CONTINENTINO, Ana Maria. **Horizonte dissimétrico: Onde se desenha a Ética radical da desconstrução**. In: *Desconstrução e Ética: Ecos de Jacques Derrida*. (Org). Paulo César Duque Estrada. São Paulo: Loyola, 2004, p. 131-149.

CONTINENTINO, Ana Maria. **O luto impossível da desconstrução**. In: *Espectros de Derrida* (Org). Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2008, p. 59-87.

CULLER, Jonathan. **Sobre a Desconstrução: teoria e crítica do pós-estruturalismo**. Trad. Patrícia Burrowes. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1997.

DANOWSKI, D; VIVEIROS DE CASTRO, E. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os afins**. Desterro Florianópolis: Cultura e Barbárie, Instituto Socioambiental, 2014.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. São Paulo: Edições Graal, 2006.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia, v. 1.** Trad. de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo.** São Paulo: Ed. 34, 2010.

DESCOLA, Philippe. **Outras naturezas, outras culturas.** Trad. Cecília Ciscato. São Paulo: Editora 34, 2016.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. **Alteridade, Violência e justiça: trilhas da desconstrução.** In: *Desconstrução e Ética - ecos de Jacques Derrida.* (Org.) Paulo Cesar Duque-Estrada. São Paulo: Loyola, 2004, p. 33-64.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. **Derrida e a crítica heideggeriana do humanismo.** In: *Jacques Derrida: Pensar a desconstrução.* (Org.) Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 245-255.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. **Derrida e a escritura.** In: *Às Margens a propósito de Derrida.* (Org.) Paulo César Duque-Estrada. São Paulo: Loyola, 2002, p. 9-28.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. **Sobretudo... o perdão – (im)possibilidade, alteridade, afirmação.** In: *Espectros de Derrida.* (Org.) Paulo César duque-Estrada. Rio de Janeiro: Nau e PUC/Rio, 2008, p. 13-38.

EMERSON, Ralph Waldo. **Natureza.** Trad. Davi Araújo. São Paulo: Editora Dracaena, 2011.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido.** Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2017.

GEORGE, S. **O Relatório Lugano: Sobre a manutenção do capitalismo no século XXI.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **As muitas faces do outro em Lévinas.** In: *Desconstrução e Ética - ecos de Jacques Derrida.* (Org.) Paulo Cesar Duque-Estrada. São Paulo: Loyola, 2004, p. 165-191.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Levinas.** São Paulo: Ed Loyola, 2006.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Derrida e a oscilação do real.** Belo Horizonte, v.4 - n.7, 2013, p. 25-46.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **O Adeus da Desconstrução: Alteridade, Rastro e Acolhimento.** In: *Às Margens a propósito de Derrida.* (Org.) Paulo César Duque-Estrada. São Paulo: Loyola, 2002, p. 117-131.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Percursos do outro: ontologia, ética e desconstrução.** In: *Espectros de Derrida.* (Org.) Paulo César duque-Estrada. Rio de Janeiro: Nau; PUC/Rio, 2008, p. 121-154.

HADOT, Pierre. **O Véu de Ísis.** São Paulo: Edições Loyola, 2006.

HALL, Stuart. **O ocidente e o resto: discurso e poder**. Trad. Carla D'elia. São Paulo: Projeto História, n. 56, 2016, p. 314-361.

HARARI, Yuval Noah. **Sapiens – uma breve história da humanidade**. Trad. Janaína Marcoantonio. Porto Alegre: L&PM, 2015.

HEUSER, Ester. **No rastro da filosofia da diferença**. In: *Derrida e a Educação*. (Org.) Carlos Skliar. 1ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 59-82.

HOLDERLIN, Friedrich. **Hipérion ou o Eremita na Grécia**. Trad. Márcia Sá C. Schuback. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 2018.

HUSSERL, Edmund. **Conferências de Paris**. Trad. Antônio Fidalgo e Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1992.

HUSSERL, Edmund. **Investigações Lógicas**. Trad. Zeljko Loparic e Andréa Loparic. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas**. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

INGOLD, Tim. **Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem**. In: *Cultura, Percepção e Ambiente: Diálogos com Tim Ingold*. (Org.) Carlos Alberto Steil e Isabel C. Carvalho. São Paulo: Ed. Terceiro Nome, 2012.

INGOLD, Tim. **Estar vivo: Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: Vozes, 2012b.

INGOLD, Tim. **Sonhando com dragões: sobre a imaginação da vida real**. Trad. Sebastian Wiedemann. São Paulo: Climacom cultura científica - pesquisa, jornalismo e arte, 2017.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 5ª Ed, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**; Trad. Beatriz Perrone. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 1ª Ed, São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Ed. Schwarcz, 2020.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. Trad. Beatriz Vianna e Nelson Boeira; 13ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

LATOUR, Bruno. **Cogitamus: seis cartas sobre humanidades científicas**. São Paulo: Editora 34, 2016.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. São Paulo: Editora 34, 2013.

LATOUR, Bruno. **Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno**. Trad. Renato Sztutman. São Paulo: Revista de Antropologia (USP), v. 57, n. 1, 2014, p. 11-31.

LATOUR, Bruno. **Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia**. Bauru: Edusc, 2004.

MIGNOLO, Walter. **A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade**. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. (Org.) Edgardo Lander. CLACSO, Conselho Latino-americano de Ciências Sociais, 2005, p. 71-103.

MIGNOLO, Walter. **Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade**. Trad. Marco Oliveira; Revista Brasileira de Ciências Sociais - Vol. 32, n. 94, 2017.

MIGNOLO, Walter. **Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política**. Rio de Janeiro: Cadernos de Letras da UFF, n. 34, 2008, p. 287-324.

NASCIMENTO, Evando. **Em torno de Jacques Derrida**. (Org.) por Evando Nascimento; Paula Glenadel. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

NASCIMENTO, Evando. **Jacques Derrida: Pensar a desconstrução**. (Org.) por Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

PEETERS, Benoît. **Derrida, Biografia**. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

PESSOA, Fernando. **O Guardador de rebanhos**. In: *Poemas de Alberto Caeiro*. Lisboa: Ática, 2009.

POPPER, Karl. **A lógica da pesquisa científica**. São Paulo: Cultrix, 1972.

QUIJANO, Anibal. **A colonialidade do poder: eurocentrismo e América Latina**. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. (Org.) por Edgardo Lander. CLACSO, Conselho Latino-americano de Ciências Sociais, 2005, p. 117-142.

SANTOS, Fabrício. **A grande árvore genealógica humana**. Belo Horizonte: Rev. UFMG, v. 21, 2014, p. 88-113.

SARAIVA, Karla. **A babel eletrônica – Hospitalidade e tradução no ciberespaço**. In: *Derrida e a Educação*. (Org.) Carlos Skliar. 1ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 43-58.

SISCAR, Marcos. **O Coração Transtornado**. In: *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. (Org.) Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

SKLIAR, Carlos. **A escrita na escrita: Derrida e Educação**. In: *Derrida & a Educação*. (Org.) Carlos Skliar. 1ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

STENGERS, Isabelle. **A invenção das ciências modernas**. São Paulo: Ed. 34, 2002.

STENGERS, Isabelle. **No Tempo das Catástrofes**. Trad. Eloisa Araújo. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

TEIXEIRA, Anísio. **Educação e o mundo moderno**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: UERJ, 2006.

TEIXEIRA, Anísio. **Educação é um direito**. 4ª Ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

THOREAU, Henry David. **A desobediência civil**. Trad. José Geraldo Couto. Penguin, Companhia das letras, 2012.

THOREAU, Henry David. **Walden**. Trad. Denise Bottmann. Porto Alegre: L&PM, v. 884, 2010.

TREVISAN, Rubens Muríllio. **Bergson e a Educação**. Piracicaba: Ed. Unimep, 1995.

VALENTIM, Marco Antônio. **Fora do mundo: lugar e sentido da não-humanidade na ontologia fundamental**. São Paulo: Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, v. 46, 2016, p. 287-333.

VASCONCELOS, José. **O que é a Desconstrução?** Curitiba: Revista de Filosofia, v. 15, n. 17, 2003, p. 73-78.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais**. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

WHITEHEAD, A. N. **O Conceito de Natureza**. Trad. Júlio B. Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1994.