

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MESTRADO

O PRÓXIMO DE KIERKEGAARD,

O OUTRO DE LÉVINAS

E A CONDIÇÃO ANIMAL

SANDRO DE SOUZA FERREIRA

**PROFESSOR DOUTOR JOSÉ NEDEL
ORIENTADOR**

SÃO LEOPOLDO

2006

SANDRO DE SOUZA FERREIRA

**O PRÓXIMO DE KIERKEGAARD,
O OUTRO DE LÉVINAS
E A CONDIÇÃO ANIMAL**

Dissertação

Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Orientador: Professor Doutor José Nedel

São Leopoldo

2006

SANDRO DE SOUZA FERREIRA

O PRÓXIMO DE KIERKEGAARD,

O OUTRO DE LÉVINAS

E A CONDIÇÃO ANIMAL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS como requisito parcial para a obtenção do título de mestre.

BANCA EXAMINADORA:

PROF. DR. JOSÉ NEDEL

PROF. DR. ÁLVARO LUIZ MONTENEGRO VALLS

PROF. DR. RICARDO TIMM DE SOUZA

Para Loli, Tigrão e Nô,
cujos dias de animal expiraram durante a elaboração deste trabalho.

Agradeço à minha amada Kelly.
Agradeço ao Professor José Nedel pela dedicada e compreensiva orientação.
Agradeço ao Professor Álvaro Valls pela acolhida desde o primeiro encontro.
Agradeço aos familiares e amigos pelo apoio.

RESUMO

Historicamente, a condição animal tem sido tratada, com pequenas variações, à luz do perfeccionismo moral nascido com Aristóteles e desenvolvido por Tomás de Aquino. Os animais ocupam espaço no mundo para servirem ao homem. A reação à concepção perfeccionista, em nossos dias, tem alcançado destaque nas vozes de Peter Singer e de Tom Regan, filósofos dedicados ao exame da questão animal. Tanto as proposições de Singer, quanto as de Regan, porém, têm sido alvo de objeções que, muitas vezes, as põem em dificuldades. Uma abordagem da condição animal que possa, ao mesmo tempo, reagir à altura ao perfeccionismo moral e escapar às objeções opostas a Singer e Regan, não é tarefa fácil. Tem-se, porém, que a ética pensada a partir da alteridade, na qual a responsabilidade assume o papel primordial, pode apresentar-se como um bom caminho. Sobressaem, nesse contexto, os nomes de Kierkegaard e de Lévinas, filósofos que pensaram a alteridade e a responsabilidade de formas inovadoras. Neste estudo, então, o que se pretende analisar são as perspectivas de debate acerca da condição animal a partir das reflexões éticas desenvolvidas por Kierkegaard e por Lévinas. O texto é desenvolvido em três etapas: a primeira e a segunda, destinadas ao estudo de tópicos dos pensamentos de Kierkegaard e de Lévinas, nos limites do necessário para que, na terceira, se aborde, especificamente, a forma como, por eles e a partir deles, foi e pode ser pensada a condição animal. Do pensamento kierkegaardiano, o maior destaque foi dado aos temas da proximidade e da alteridade, ampla e profundamente desenvolvidos em *As obras do amor*. Em relação a Lévinas, adota-se a mesma proposta. O enfoque maior foi dado à questão da alteridade, com destaque aos temas da substituição e da responsabilidade, dos quais Lévinas passou a tratar com mais vigor a partir de *Outramente que ser*. Assentadas essas bases, enfrenta-se, na terceira etapa, especificamente, a condição animal nas filosofias de Kierkegaard e de Lévinas. De Kierkegaard, o texto que recebeu maior destaque, a partir de então, foi *Os lírios do campo e os pássaros do céu*; já de Lévinas, o destaque foi reservado ao texto *Nome de um cão ou o direito natural*. Nessa terceira etapa, também são expostas as reflexões de Aristóteles e de Tomás de Aquino a respeito da questão animal, bem como as dos seus principais críticos da atualidade, Peter Singer e Tom Regan. Entendeu-se por bem, ainda, incluir no estudo reflexões acerca do tema levadas a efeito por Jacques Derrida e Giorgio Agamben, essas com enfoques que transitam entre a ética e o direito. Ao longo do texto, para destacar aspectos importantes, ou para oferecer contrapontos às reflexões de Kierkegaard e de Lévinas, são chamados ao debate, entre outros, Hegel, Freud, Buber e Rosenzweig.

Palavras-chave: Kierkegaard, Lévinas, Próximo, Outro, animais.

ABSTRACT

Historically the condition of the animal has been treated by the light of moral perfectionism developed by Aristotle and Aquinas with small variations. Animals have a place in the world in order to serve man. The reaction to the perfectionist conception has become prominence in the Peter Singer's and Tom Regan's voices. They are philosophers dedicated to the exam of the animal condition. However, Singer's propositions like Regan's have been criticized by arguments that sometimes put them in trouble. An approach about animal condition which can at the same time to react to the moral perfectionism and to escape from the objections against Singer and Regan is not an easy task. Nevertheless, ethics can be thought from alterity on – in which responsibility assumes the main role – and it can be showed as a good way. In this context, stand out the names of Kierkegaard and Lévinas, philosophers that thought alterity and responsibility in an innovating ways. So, what is intended to analyze in this study are the perspectives about animal condition from Kierkegaard's and Lévinas' reflections on. The text is developed in three steps: the first and the second are dedicated to the study of topics of Kierkegaard's and Lévinas' thought in necessary limits for approaching specifically, in the third, the way that it was and can be thought the animal condition by Lévinas and Kierkegaard and from them on. From the Kierkegaardian thought the most prominence was given to the neighbour and alterity themes both deeply developed in *Works of Love*. Concerning to Lévinas, the same proposition is adopted. A special attention was given to the matter of alterity, emphasizing themes about replacement and responsibility from which Lévinas treated with more vigour from *Otherwise than Being* on. In this bases, it is approached in the third step the animal condition in Kierkegaard's and Lévinas' philosophy specifically. Of Kierkegaard, the text that received more attention was *The Field Lilies and the Birds of the Sky*. In relation to Lévinas, the emphasis was given to the text *The name of a Dog or Natural Rights*. In this third step, are also exposed Aristotle's and Aquinas' reflections, concerning to the animal matter and the contemporary ones by nowadays critics, Peter Singer and Tom Regan. It was also decided to include Jacques Derrida's and Giorgio Agamben's reflections about the theme in the study with an emphasis between ethics and jury. Along the text, to emphasize important aspects or offering counterpoints to the Kierkegaard's and Lévinas' reflections are evoked Hegel, Freud, Buber and Rosenzweig among others.

Keywords: Kierkegaard, Lévinas, Neighbour, Other, animals.

SIGLAS E ABREVIATURAS

Obras de Kierkegaard:

CA	<i>O conceito de angústia</i>
CI	<i>O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates</i>
DM	<i>Doença para a morte</i>
DS	<i>Diário de um sedutor</i>
ECV	<i>Étapes sur le chemin de la vie</i>
EOR	<i>Either/Or</i>
GIG	<i>I gigli dei campi e gli uccelli del cielo</i>
MF	<i>Migalhas filosóficas</i>
OAM	<i>As obras do amor</i>
PVE	<i>Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor</i>
TT	<i>Temor e tremor</i>
TS	<i>Soren Kierkegaard: textos selecionados por Ernani Reichmann</i>

Obras de Lévinas:

AE	<i>De otro modo que ser, o mas alla de la esencia</i>
DL	<i>Difícil libertad</i>
DEHH	<i>Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger</i>
DMT	<i>Dios, la muerte y el tiempo</i>
DVI	<i>De Deus que vem à idéia</i>
EE	<i>Da existência ao existente</i>
EI	<i>Ética e infinito</i>
EN	<i>Entre nós</i>
FJ	<i>Fuera del sujeto</i>
HH	<i>Humanismo do outro homem</i>
LIH	<i>Los imprevistos de la história</i>
NIT	<i>Novas interpretações talmúdicas</i>
NP	<i>Proper Names</i>
PMINT	<i>The Paradox of Morality: An Interview with Emmanuel Lévinas</i>
QLT	<i>Quatro leituras talmúdicas</i>
RS	<i>La realidad y su sombra</i>
SS	<i>Do sagrado ao santo</i>
TI	<i>Totalidade e infinito</i>
TO	<i>El tiempo y el Otro</i>

Obras de outros autores:

Étic. Nic.	Aristóteles	<i>Ética a Nicômacos</i>
Pol.	Aristóteles	<i>Política</i>
LM	Giorgio Agamben	<i>El lenguaje y la muerte</i>
EXC	Giorgio Agamben	<i>Estado de excepción</i>
HSA	Giorgio Agamben	<i>Homo sacer</i>
LAB	Giorgio Agamben	<i>Lo abierto</i>
EW	Jacques Derrida	<i>Eating Well</i>
FL	Jacques Derrida	<i>Força de lei</i>
ALS	Jacques Derrida	<i>O animal que logo sou</i>
VCA	Jacques Derrida	<i>Violencias contra los animales</i>
EP	Peter Singer	<i>Ética práctica</i>
LA	Peter Singer	<i>Libertação animal</i>
RVM	Peter Singer	<i>Repensar la vida y la muerte</i>
S. c. gent.	Tomás de Aquino	<i>Suma contra los gentiles</i>
S. th.	Tomas de Aquino	<i>Suma teológica</i>
OV	Tom Regan	<i>A outra vítima</i>
JV	Tom Regan	<i>Jaulas vazias</i>
SEA	Tom Regan	<i>Statuto etico degli animali</i>

PSEUDÔNIMOS DE KIERKEGAARD: *

<i>A alternativa</i>	1843	Editado sob o pseudônimo de Victor Eremita. A primeira parte (<i>Papéis de A</i>) não possui autor indicado, mas nela se destaca a figura de Johannes, o Sedutor, protagonista de <i>O diário do sedutor</i> . Os escritos da segunda parte (<i>Papeis de B</i>) são atribuídos a um juiz de instrução de nome Guilherme, também conhecido como o Assessor Guilherme ou, simplesmente, “o Ético”.
<i>Temor e tremor</i>	1843	Editado sob o pseudônimo de Johannes de Silentio.
<i>Migalhas filosóficas</i>	1844	Escrito sob o pseudônimo de Johannes Climacus e editado por Kierkegaard.
<i>O conceito de angústia</i>	1844	Editado sob o pseudônimo de Vigilius Haufniensis.
<i>Estádios no caminho da vida</i>	1845	Editado sob o pseudônimo de Hilarius Bogbinder. No diálogo <i>In vino veritas</i> retornam Johannes, o Sedutor, o Assessor Guilherme, Victor Eremita e Constantino Constantius, aos quais se somam dois personagens sem nome, identificados apenas como “o Mancebo” e “o Alfaiate”. O Assessor Guilherme é apontado, ainda, como o autor de <i>Considerações sobre o matrimônio, por um esposo</i> . Os textos de encerramento – um dos quais é o bastante conhecido <i>Culpado? / Não-Culpado?</i> – são atribuídos a Frater Taciturnus.
<i>Post scriptum final não-científico às migalhas filosóficas</i>	1846	Escrito sob o pseudônimo de Johannes Climacus e editado por Kierkegaard. Na condição de editor, Kierkegaard firma um pequeno texto de encerramento intitulado <i>Uma primeira e última explicação</i> .
<i>Doença para a morte</i>	1849	Escrito sob o pseudônimo de Anti-climacus e editado por Kierkegaard.

* *O conceito de ironia* (1841), *As obras do amor* (1847), *Os lírios do campo e os pássaros do céu* (1849) e *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor* (1859 – edição póstuma publicada quatro anos após a morte de Kierkegaard) são textos de comunicação direta.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
2 O PRÓXIMO DE KIERKEGAARD	18
2.1 A possibilidade, a angústia e o instante	18
2.1.1 A possibilidade	18
2.1.2 A angústia	19
2.1.3 O instante	20
2.2 Os estádios da existência	22
2.2.1 O estádio estético	23
2.2.2 O estádio ético	25
2.2.3 O estádio religioso	27
2.3 O desespero e a morte	30
2.3.1 O desespero	30
2.3.2 A morte	32
2.4 O sistema e a existência	34
2.4.1 O sistema	34
2.4.2 A existência	36
2.5 O amor	37
2.5.1 A vida secreta do amor	38
2.5.2 A astúcia do amor	39
2.5.3 O amor desinteressado	42
2.6 O Próximo	44
2.6.1 A proximidade do Próximo	44
2.6.2 A alteridade do Próximo	46
2.7 O amor ao Próximo	49
2.7.1 O dever de amar	50

2.7.2 O dever de amar o Próximo.....	52
3 O OUTRO DE LÉVINAS	55
3.1 O Eu e a casa	55
3.1.1 O Eu.....	55
3.1.2 A casa	57
3.2 A hipóstase, o mal de ser e a morte	59
3.2.1 A hipóstase	59
3.2.2 O mal de ser.....	61
3.2.3 A morte.....	63
3.3 O bem além do ser	65
3.3.1 O desejo metafísico	67
3.3.2 O infinito	69
3.4 O Outro.....	71
3.4.1 O rosto do Outro.....	72
3.4.2 A proximidade do Outro.....	75
3.4.2 A alteridade do Outro	77
3.5 A substituição e a passividade	79
3.5.1 A substituição	79
3.5.2 A passividade.....	82
3.6 A responsabilidade infinita	83
3.7 O Outro e os outros	87
4 A CONDIÇÃO ANIMAL EM KIERKEGAARD E LÉVINAS.....	90
4.1 O Próximo e o Outro: Kierkegaard e Lévinas	90
4.1.1 A interioridade e a exterioridade	91
4.1.2. O Próximo e o Outro	93
4.1.3 O amor	94
4.1.4 O Próximo, o Outro e o amor	96
4.2 A condição animal	97
4.2.1 O animal, no singular	97
4.2.2 A condição animal e a perfeição	99
4.2.3 A condição animal, a pessoa e o sujeito-de-uma-vida	101
4.3 A condição animal em Kierkegaard.....	105
4.3.1 O animal que não morre	105
4.3.2 Os pássaros do céu.....	107
4.4 A condição animal em Lévinas	110

4.4.1 O animal sem rosto	110
4.4.2 O nome de um cão	112
4.5 A máquina antropológica, a força de lei e a condição animal	115
4.5.1 A máquina antropológica	115
4.5.2 A força de lei	118
4.5.3 A força de lei e a condição animal	121
4.6 O amor desinteressado e a condição animal	124
4.7 A responsabilidade infinita e a condição animal	127
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	132
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	136

1 INTRODUÇÃO

Uma conhecida profecia de Isaías narra assim o que poderia ser definido como o banquete dos justos: “o lobo será hóspede do cordeiro, a pantera se deitará ao pé do cabrito, o touro e o leão comerão juntos e um menino pequeno os conduzirá” (Is 11, 6).

Uma fotografia de Sebastião Salgado mostra a seguinte cena de um bairro pobre de Manila: ao fundo, crianças brincam sobre trilhos de trem; no primeiro plano, um menino descalço e sem camisa ergue um cão preto à altura do rosto, enquanto um cão branco lhe roça as pernas.

O banquete messiânico descrito por Isaías evoca a imagem de um mundo sem conflitos, sem poder e sem ética, no qual o homem já fez as pazes com a sua própria animalidade.

A cena retratada por Sebastião Salgado, por sua vez, expõe o mundo pré-banquete, ainda em conflito, com constantes choques entre poderes e haveres, no qual, portanto, a ética ainda tem um papel a cumprir.

“Quem é meu próximo?” (Lc 10, 29), indaga o fariseu da parábola bíblica. Essa pergunta, que talvez concentre a primeira e fundamental questão da filosofia moral, tem variado desde a indagação sobre se o próximo é o meu irmão de sangue, até sobre se ele é o estrangeiro. Entre esses extremos se indaga sobre se o próximo é o escravo, sobre se ele é o judeu ou sobre se ele é o comatoso.

“Acaso sou eu o guardião de meu irmão?” (Gn 4, 9), questiona Caim. Essa pergunta expõe o outro grande problema da filosofia moral, que se segue à indagação a respeito de quem seja o próximo. Assentado quem é próximo, a questão é saber quais são as obrigações e os limites que decorrem dessa relação de proximidade.

As indagações do fariseu e de Caim, que não têm qualquer importância no mundo evocado por Isaías, permanecem vivas na cena fotografada por Sebastião Salgado. Crianças miseráveis brincando sobre trilhos de trem em Manila, mesmo que a milhares de quilômetros de distância, serão, também, meus próximos? E supondo que sejam, quais são as minhas responsabilidades para com elas?

No presente estudo, o foco de atenção daquelas duas grandes indagações será desviado dos meninos de Manila para ser endereçado aos dois cães que com eles compartilham os trilhos do trem. Não que a condição dos meninos seja pouco importante – e, definitivamente, não o é – mas, sim, por tratar-se de tema menos explorado, quase marginalizado e que, no entanto, também guarda significância ética. Tratar-se-á, portanto, da condição animal – que, ao fim e ao cabo, não está assim tão afastada da condição humana.

Historicamente, a condição animal tem sido tratada, com pequenas variações, à luz do perfeccionismo moral nascido com Aristóteles e desenvolvido por Tomás de Aquino. Os animais ocupam espaço no mundo para servirem ao homem, da forma que melhor lhe aprouver – como fonte de alimentação, de trabalho, de vestuário ou de diversão. A estrutura fundamental da formulação aristotélico-tomista não é alterada nas reflexões contemporâneas que propõem a continuidade da utilização dos animais em benefício do homem, só que, agora, com limitações segundo a reta razão.

A reação à concepção perfeccionista, em nossos dias, tem alcançado destaque nas vozes de Peter Singer – utilitarista – e de Tom Regan – que parte de Kant –, filósofos reconhecidamente dedicados ao exame da questão animal. Tanto as proposições de Singer,

quanto as de Regan, porém, têm sido alvo de objeções que, muitas vezes, as põem em dificuldades.

Uma abordagem da condição animal que possa, ao mesmo tempo, reagir à altura ao perfeccionismo moral e escapar às objeções opostas a Singer e Regan, não é tarefa fácil. Tem-se, porém, que a ética pensada a partir da alteridade, na qual a responsabilidade assume o papel primordial, inclusive em face da liberdade, pode apresentar-se como um bom caminho.

Sobressaem, nesse contexto, os nomes de Kierkegaard e de Lévinas, filósofos que pensaram a alteridade e a responsabilidade de formas inovadoras e, embora afastadas em muitos aspectos, bastante próximas em outros. É possível que neles se encontrem as respostas que Singer e Regan procuram, talvez equivocadamente, em Bentham e Kant.

Neste estudo, então, o que se pretende analisar são as perspectivas de debate acerca da condição animal a partir das reflexões éticas desenvolvidas por Kierkegaard e por Lévinas.

O texto é desenvolvido em três etapas: a primeira e a segunda destinadas ao estudo de tópicos dos pensamentos de Kierkegaard e de Lévinas, nos limites do necessário para que, na terceira, se aborde, especificamente, a forma como, por eles e a partir deles, foi e pode ser pensada a condição animal.

Do pensamento kierkegaardiano, o maior destaque foi dado aos temas da proximidade e da alteridade, ampla e profundamente desenvolvidos em *As obras do amor*. Não se descurou, entretanto, de outros temas muito caros a Kierkegaard, tais como a angústia, o desespero e a constituição da subjetividade. Atentou-se, ainda, para a distinção, sempre necessária, entre as obras pseudonímicas de Kierkegaard e os textos de comunicação direta.

Em relação a Lévinas, adotou-se a mesma proposta. O enfoque maior foi dado à questão da alteridade, com destaque aos temas da substituição e da responsabilidade, inerentes à intriga ética que emerge do encontro com o Outro e dos quais Lévinas passou a tratar com mais vigor a partir de *Outramente que ser*. Também foram abordados alguns temas que

predominam nos primeiros textos de Lévinas, tais como a constituição do Eu, o mal de ser e o anonimato representado por aquilo que simplesmente Há.

Assentadas essas bases, enfrentou-se, na terceira etapa, especificamente, a condição animal nas filosofias de Kierkegaard e de Lévinas. De Kierkegaard, o texto que recebeu maior destaque, a partir de então, foi *Os lírios do campo e os pássaros do céu*; já de Lévinas, o destaque foi reservado ao texto *Nome de um cão ou o direito natural*. Ambos os textos, embora não indiquem claramente o que Kierkegaard e Lévinas pensavam a respeito da condição animal, nem exponham uma ética a ser endereçada aos animais, fornecem importantes subsídios – principalmente quando somados ao conjunto da obra dos dois autores – para o aprofundamento da análise dessas intrincadas questões.

Nessa terceira etapa, como forma de imprimir ao estudo o encadeamento necessário, foram expostas, também, as reflexões de Aristóteles e de Tomás de Aquino a respeito da questão animal, bem como as dos seus principais críticos da atualidade, Peter Singer e Tom Regan.

Entendeu-se por bem, ainda, incluir no estudo as reflexões acerca do tema levadas a efeito por Jacques Derrida e Giorgio Agamben, essas com enfoques que transitam entre a ética e o direito.

Ao longo do texto, para destacar aspectos importantes, ou para oferecer contrapontos às reflexões de Kierkegaard e de Lévinas, são chamados ao debate, entre outros, Hegel, Freud, Buber e Rosenzweig.

Com relação à exposição do pensamento de Lévinas, tornam-se imprescindíveis, ainda, dois esclarecimentos.

O primeiro diz respeito à tradução de *Autru*, palavra utilizada por Lévinas para designar a alteridade inapreensível do outro homem, a partir da qual se instaura a intriga ética e que se distingue de *autre*, empregada por Lévinas para designar tudo o que é outro, como

um computador, um livro ou um edifício. Para exprimir a idéia correspondente a *Autrui* – a que realmente interessa a este estudo – optou-se pela palavra *Outro*, grafada com a inicial maiúscula. Nas citações a partir de obras traduzidas para o português, seguiu-se a preferência dos respectivos tradutores, que muitas vezes utilizam, também, a forma *Outrem*.

O segundo esclarecimento diz respeito à tradução de *visage*, tão essencial no pensamento de Lévinas. Sabe-se que as traduções, para o português, encontram várias formas, tais como olhar, semblante, face e rosto. Optou-se pela última forma, tão-somente por ser a mais usual, sem desconsiderar as dificuldades que ela implica, principalmente por remeter, em uma análise preliminar, aos aspectos empíricos implícitos na palavra, mormente em seu uso coloquial. Ao longo do texto, porém, as dificuldades acabam suplantadas, inclusive pelo próprio esforço de Lévinas, que sempre fez questão de destacar que *visage* não remete a um dado empírico, a um nariz, a uma boca ou a um queixo, mas sim a um acontecimento único, inapreensível pelos sentidos, sem forma, sem cheiro, sem cor, para além do mundo e da compreensão.

Esclarece-se, ainda, que na exposição das reflexões de Kierkegaard, inclusive nas citações, a palavra *Próximo* foi grafada sempre com a inicial maiúscula, não só para destacar a idéia central a partir da qual é pensada a ética do amor, mas também para estabelecer as necessárias distinções em relação às reflexões de outros autores.

Salienta-se, por fim, que as traduções de todos os textos em língua estrangeira citados ao longo do trabalho são de responsabilidade do autor.

2 O PRÓXIMO DE KIERKEGAARD

2.1 A possibilidade, a angústia e o instante

2.1.1 A possibilidade

O ponto de partida do pensamento kierkegaardiano – tanto nos textos pseudonímicos quanto nos de comunicação direta – é o conceito de possibilidade. Nas clássicas categorias de necessário e contingente, Kierkegaard concentrará seus esforços na segunda. É nela que se situa o possível; é ela o terreno da possibilidade.

Os objetos pertencem ao mundo do necessário. O homem, um existente concreto em relação com o mundo e com outros homens, está envolvido pelo contingente; a existência do homem, do nascimento até a morte, é marcada pelo contingente – a existência é contingência.

Como existente concreto e contingente, cercado pelo mundo das possibilidades, ao homem kierkegaardiano o que lhe resta é uma sucessão de escolhas que só cessa com a morte – quando ingressa no campo do necessário. O terreno das possibilidades é amplo, nebuloso e escorregadio. Isso não seria um problema sério – e, no mais das vezes, de fato, não é – se, entre as possibilidades a escolher, o que estivesse em questão fosse assistir a uma ópera ou ler um livro, passear no campo ou à beira-mar, beber água ou vinho. Ocorre que, muitas vezes, o que ingressa no campo do possível é desposar Regina ou romper o noivado, ser cristão ou não

ser cristão, partir para o Moriá para entregar o filho em holocausto ou fugir ao combate. Ou, como consta de um relato – por sinal, chamado, justamente, *Uma possibilidade* – que integra o diário analisado por Frater Taciturnus em *Culpado? Não-culpado?*, o que está em questão é se uma das crianças que vejo brincando na rua pode ser meu filho, fruto de uma noite de boêmia. E se uma delas pode ser, qual delas, então? – Poucas coisas podem ser “tão horríveis quanto dar esmola ao próprio filho” (ECV, p. 232). E tais são os efeitos da possibilidade: “Ela funciona como uma lima: sendo duro o objeto, lima a aspereza; mas, sendo ele flexível, como um serrote, os dentes tornam-se mais agudos” (ECV, p. 291).

2.1.2 A angústia

A presença do homem – do existente – no mundo é marcada pela multiplicidade das possibilidades. O mundo do homem é o mundo do possível. É um mundo, por isso, de instabilidade em que o homem se percebe fragilizado e limitado.

A compreensão de que o mundo pertence à esfera do possível lança o existente no que Kierkegaard vai chamar de angústia: a sensação, o mal-estar diante das possibilidades e da necessidade de escolha, a constatação de que nenhuma das possibilidades pode dar qualquer garantia de que seja a alternativa correta.

Embora a condição de aflição do homem lançado em mundo de possibilidades seja tema recorrente na obra de Kierkegaard, quem vai assinar *O conceito de angústia* – obra em que a questão recebe tratamento mais detalhado – é o pseudônimo Vigilius Haufniensis.

Haufniensis inicia sua análise da angústia por questões como o pecado original, a inocência e a queda; depois, propõe uma subdivisão da angústia em objetiva – a do homem como gênero, decorrente da própria existência, “reflexo da pecabilidade da geração no mundo

inteiro” (CA, p. 87); e subjetiva – a do homem concreto, como existente, “que se instaura no indivíduo em consequência do pecado” (CA, p. 86).

A angústia que irá interessar, particularmente, a Haufniensis, é a angústia subjetiva, também expressa como “vertigem da liberdade”.

Pode comparar-se a angústia à vertigem. Quando o olhar mergulha num abismo, há uma vertigem, que tanto nos vem do olhar como do abismo, pois que nos seria impossível deixar de o encarar. Tal é a angústia, vertigem da liberdade, que nasce quando, ao querer o espírito instituir a síntese, a liberdade mergulha o olhar no abismo das suas possibilidades e se agarra à finitude para não cair (CA, p. 93).

Da angústia, assim, Haufniensis chega à liberdade. A liberdade está na angústia, como que adormecida, e, quando surge, já surge culpada. “Face ao possível da angústia, a liberdade desfalece, acossada pelo destino, e eis que surge agora a sua realidade, mas com a confissão de que se tornou culpada” (CA, p. 149). Angústia, liberdade e culpa estão imbricadas: “A relação entre a liberdade e a culpa coincide com a angústia, já que a liberdade e a culpa permanecem ainda no domínio da possibilidade” (CA, p. 164).

A condição de angústia, portanto, é a condição fundamental do existente concreto diante de um mundo dominado pelo possível e no qual a liberdade anda de mãos dadas com a culpa.

2.1.3 O instante

Se a angústia se apresenta como “vertigem da liberdade” ante as possibilidades que um mundo dominado pelo contingente oferece, é preciso, fundamentalmente, escolher. A existência vai constituir-se de uma sucessão de escolhas, mas o que realmente importa não é escolher entre “isso ou aquilo” e, sim, escolher escolher. É preciso querer escolher. E cada escolha carrega também a sua culpa. Deve ser feita, portanto, com responsabilidade. Sendo

preciso querer escolher, não existe irresponsabilidade maior que a omissão diante da escolha; aquele que se esconde, que não quer escolher, é o maior pecador.

A escolha se dá no instante. É no instante que o homem decide qual, dentre os caminhos possíveis, deverá seguir. Desposar ou abandonar Regina? Assumir um filho ou correr o risco de dar a ele, sem o saber, uma esmola?

O instante recebe especial exame de Kierkegaard em duas obras pseudônimas, publicadas quase simultaneamente: a já referida *O conceito de angústia* e a menos conhecida, porém, não menos importante, *Migalhas filosóficas* – esta sob o pseudônimo de Johannes Climacus.

Em *O conceito de angústia* Kierkegaard – Vigilius Haufniensis – lembra que, em dinamarquês, a palavra que designa o instante (*øjeblikket*) corresponde, também, a uma metáfora¹. O instante não está, propriamente, no tempo, “ele não é uma pura categoria temporal, pois o específico do tempo é ir passando, donde que o tempo é sempre passado” (CA, p. 132).

Assim entendido, o instante é, no fundo, um átomo não do tempo, mas da eternidade. É o primeiro reflexo da eternidade no tempo, a sua primeira tentativa de, por assim dizer, suspender o tempo... O instante é essa coisa ambígua em que se tocam o tempo e a eternidade: tal contato institui o conceito de temporal, em que o tempo não mais cessa de repelir a eternidade e a eternidade não mais cessa de penetrar o tempo (CA, p. 134-135).

É impossível deter o instante. Assim que toca o tempo, a eternidade se contrai. Num “piscar de olhos” o instante se vai e é sucedido por outro. A tentativa de “congelar” o instante resulta no cômico. É o que explica Haufniensis em uma nota:

Uma vez, em Copenhague, vi dois atores que nunca suspeitaram, com certeza, que se poderia tirar da sua atuação qualquer significado profundo. Entrando em cena, colocavam-se face a face e iniciavam uma mímica em vista a figurar um conflito

¹ Uma metáfora que, em português, encontra aproximação nas expressões “num abrir e fechar de olhos” ou “num piscar de olhos”.

apaixonado. Quando a ação atingia o auge e os olhos de toda a sala seguiam a história, aguardando o desfecho, estancavam bruscamente e ficavam imóveis, petrificados na instantaneidade da expressão mímica. O efeito podia ser de extrema comicidade, porque o instante se tornava, por acaso, eterno (CA, p. 134).

A concepção do instante como uma síntese entre o temporal e o eterno também está presente em *Migalhas filosóficas*. Johannes Climacus – autor que explicitamente propõe uma reflexão oposta à de Sócrates – inicia sua análise do instante pela questão da verdade. E, após postular que, contrariamente ao projeto socrático, a verdade não está no homem e o homem não está na verdade, afirma: “O instante no tempo precisa ter uma significação decisiva, de modo que eu não possa esquecê-lo em nenhum instante, nem no tempo nem na eternidade, porque o eterno, que antes não existia, vem a ser nesse instante” (MF, p. 32).

2.2 Os estádios da existência

O mundo se apresenta ao homem como um repertório de possibilidades. Esvai-se um instante, carregando consigo as suas possibilidades e logo vem outro, trazendo outras possibilidades. Premida pelo mundo do possível, a existência humana pode se desenrolar em três modos – ou estádios – distintos: o estético, o ético e o religioso. Cada um desses estádios é, também, uma possibilidade. Está-se, portanto, ainda no terreno da angústia. Mais uma vez, o que irá estabelecer a diferença é a escolha.

Os estádios não sofrem qualquer transformação. Quem muda – pode mudar – é o existente. Os estádios são estáticos; a existência, de instante em instante, é dinâmica. É o existente quem decide se vai transpor um estádio para alcançar o outro. Não há necessidade lógica ou histórica – não há sistema – de alcançar outro estádio. O decisivo é a escolha. A escolha se dá no instante – “um piscar de olhos”, quando se tocam o tempo e a eternidade – e se exprime – essa é a sua forma – através de um salto. A partir do salto – cujo móvel não é

outro senão a vontade – uma situação transmuda-se em outra, sem possibilidade de retorno – não é que não se possa retornar ao estágio anterior; não se pode é recuperar o instante.

2.2.1 O estágio estético

O estágio estético é caracterizado, no pensamento kierkegaardiano, como uma relação contraditória em face do mundo. O mundo é repleto de possibilidades, exige escolhas, os instantes se sucedem, mas o esteta não escolhe; ele não quer escolher; ele mantém com o mundo uma relação idealizada, que contrasta com a realidade do existir. Em poucas palavras: o esteta não aceita o mundo tal como ele é; ele quer aprisionar o instante – não para decidir, mas para aproveitar a sua culminância no gozo.

O modelo esteta por excelência, na obra de Kierkegaard, é Johannes, o Sedutor, personagem central do conhecido diário que encerra a primeira parte de *A alternativa*.

Para Johannes, as alternativas nunca são “isto ou aquilo”, mas sim “a bela desconhecida que desce da carruagem” (DS, p. 11) ou “a jovem diabólica que, na exposição, aguarda o namorado atrasado” (DS, p. 15); “a pequena pescadora que se esconde entre as árvores” (DS, p. 75) ou “a burguesinha, filha de um bedel” (DS, p. 79).

Mas o Sedutor não quer escolher, ele “foge da vertigem” (DS, p. 50), ele “aprecia uma donzela como uma taça de champanhe, isto é, na espuma de um instante” (DS, p. 32).

A oferenda do instante, na trama central do diário, é Cordélia, “um belo nome, o que não deixa de ter importância, pois pode, muitas vezes, ser assaz desagradável pronunciar um nome feio acompanhado pelas mais ternas expressões” (DS, p. 27).

Johannes também não quer escolher Cordélia. O que importa é prolongar, ao máximo, o instante; ele parece ter consciência de que é impossível detê-lo. O Sedutor está a serviço do acaso, “não procura histórias, mas o imediato” (DS, p. 61). Johannes ama Cordélia? Ele diz

que sim: “mas no sentido estético. De que adiantaria para esta jovem cair nas mãos de um marido fiel? É necessário mais que honestidade para amar uma jovem como esta. E eu possuo esse algo mais – é a falsidade” (DS, p. 63).

O esteta não quer se comprometer, ele não quer responsabilidades. Ele conhece a ética, mas vê nela apenas um pequeno obstáculo a ser tangenciado.

Quanto aos esposais, o diabo é haver neles tanta ética, o que é tão enfadonho quando se trata de ciência como quando se trata da vida. Que espantosa diferença! Sob o céu da estética tudo é leve, belo, fugaz, mas assim que a ética se insere no assunto, tudo se torna duro, angular, infinitamente extenuante. Sempre tive um certo respeito pela ética, mas ela não é suficientemente grave para que eu possa temer um choque mais inquietante (DS, p. 51).

No diálogo *In vino veritas*, que abre os *Estádios no caminho da vida*, Johannes, o Sedutor, reaparece. Como expositor final do colóquio sobre as mulheres e o amor – do qual participam Victor Eremita, Constantino Constantius e, ainda, dois personagens sem nome, identificados apenas como o Alfaiate e o Mancebo – o Sedutor afirma: “O Mancebo quer submeter o beijo à reflexão. Ele que o compre em uma pastelaria e se entregue à contemplação. Eu, eu quero gozar. Aquele que, aos vinte anos, não sabe que existe um único imperativo categórico: Goza!, é um puritano ou um doente” (ECV, p. 65). E, logo em seguida, complementa: “o amargo da vida é a decisão” (ECV, p. 65).

O esteta sabe que tem que escolher, mas não escolhe. Distraindo-se com o instante, sua vida corre para a vanidade, para o aborrecimento. É o que Vigilius Haufniensis vai chamar de angústia do bem, ou o demoníaco. O esteta percebe as possibilidades, dentre elas, a do bem; mas não escolhe escolher o bem. Entregue à distração do instante, o esteta é presa fácil para o demoníaco, do qual Mefistófeles é uma boa representação: “não tivemos tempo de ver e ele já está ali... surge mais rápido que um ladrão na noite... Tal é o demoníaco: súbito na avançada, súbito no homem, quer que ele seja todo inteiro sua presa” (CA, p. 197).

2.2.2 O estádio ético

O contraponto ao modo existencial esteta de Johannes, o Sedutor, é oferecido pelo Assessor Guilherme, personagem a quem é atribuída a elaboração dos papéis que compõem a segunda parte de *A alternativa*. O Assessor Guilherme – ou, simplesmente, o Ético, como também é conhecido – ocupa-se de rigorosas reflexões sobre o amor, o casamento e os modos estético e ético de existência. E o faz em missivas endereçadas ao esteta autor dos *Papéis de A*, que guarda o diário escrito por Johannes, o Sedutor. “Dizes que a vida é um carnaval e isso te dá motivos inexauríveis de divertimento... não sabes, acaso, que quando chega a meia-noite todos devem tirar a máscara, acreditas que alguém pode estar a burlar a vida, esquivar-se antes das doze?” (TS, 114-115).

O que mantém o amigo do Assessor no estádio estético é indecisão. O esteta age como “se pudesse manter-se continuamente na cúspide do instante da eleição” (TS, p. 117). É que a “eleição mesma é decisiva para o conteúdo da personalidade. Pela eleição, ela se funde no que elegeu e, se não elege, definha” (TS, p. 117).

O instante da eleição é, para mim, algo muito grave, não por causa do estado profundo que implica a eleição entre duas coisas distintas e da multidão de pensamento que se referem a cada coisa em particular, senão, sobretudo, porque corro o risco de não ter, já um instante após, a mesma possibilidade de eger porque, entrementes, algo foi dividido e deve, pois, ser vivido uma vez mais. É um erro acreditar que se possa manter a própria personalidade no vazio ou que se possa em sentido mais rigoroso, deter ou interromper a vida pessoal. Antes da eleição, a personalidade já está interessada na eleição (TS, p. 117).

Johannes, o Sedutor, pensa ter feito, também, uma eleição: a eleição estética. Mas o Assessor esclarece: “uma eleição estética não é uma eleição. O único ‘ou isto ou aquilo’ absoluto que existe é a eleição entre o bem e mal” (TS, p. 119).

Para o Assessor, ainda “mais importante que eger o justo, é a energia, a seriedade e a

paixão com as quais se elege” (TS, p. 119). Ele está preocupado, então, com o rumo da escolha, mas salienta que, antes de tudo, o decisivo é ter escolhido escolher.

Sem eleição, o que se tem é a vida do gozo. O esteta “aferra-se aos desejos, pois não encontra repouso senão no momento do desejo. Uma vez passado o desejo, ele ofega por falta de vigor” (TS, p. 121).

A natureza mais íntima do esteta, segundo o Assessor, é a angústia. Essa é a situação de Nero, que, com seu “olhar imperial diante do qual o mundo inteiro treme, teme até mesmo o confronto com o olhar de uma criança” (TS, p. 121); “ele, o imperador de Roma, pode temer o olhar do mais miserável dos escravos” (TS, 122). Nero não tem nenhum assassinato em sua consciência, mas basta um simples olhar, de uma criança ou de um escravo, e ele está jogado na angústia. E, na angústia, se ele não quer escolher, é “capaz de sacrificar uma criança ante os olhos de sua mãe para ver o desespero de esta última poder dar à paixão dele um novo traço capaz de diverti-lo” (TS, p. 122).

A única eleição possível, então, para o Assessor Guilherme, é a eleição ética. “A ética é o que faz com que o homem devesse o que devém. Não faz, portanto, do homem algo distinto de si mesmo, não aniquila o estético, senão o transfigura” (TS, 131).

A ética do Assessor quer transparência; “quando um homem teme a transparência foge sempre da ética” (TS, p. 132). Ele não se contenta, porém, com uma “ética dos deveres”, comprometida mais com a preocupação de aquietar a consciência do que com a verdadeira e autêntica existência ética. O erro, diz ele, “consiste em que o indivíduo é colocado numa relação externa com o dever” (TS, p. 132) e a ética acaba resumindo-se a uma “multiplicidade de proposições particulares” (TS, p. 132). Nessa situação, “o indivíduo e o dever encontram-se um fora do outro” (TS, p. 132), o que é um equívoco, pois o “dever não é uma senha, senão algo que nos incumbe” (TS, p. 132).

O indivíduo verdadeiramente ético experimenta, portanto, tranquilidade e segurança porque não tem o dever fora de si, mas em si mesmo. Quanto mais profundamente um homem fundou sua vida sobre a ética, menos sentirá a necessidade de falar constantemente do dever, de se inquietar para saber se o cumpre, de consultar a cada instante os outros para conhecê-lo enfim (TS, p. 132).

Aquele que alcança o estágio ético, portanto, não encontra o dever fora dele, mas nele mesmo. Nessa etapa, ele alcança o “ponto em que se converteu em único homem, o que significa que não há homem como ele e, ademais, que se converteu no homem geral” (TS, p. 134). O homem geral opõe-se ao esteta – o homem acidental – e não é uma abstração, “não é um fantasma. Todo o homem é o homem geral, o que significa que o caminho pelo qual se torna homem está aberto a todo homem” (TS, p. 133). O decisivo é a escolha.

2.2.3 O estágio religioso

Temor e tremor, obra editada sob o pseudônimo de Johannes de Silentio, comumente é apontada como uma boa iniciação à compreensão do estágio religioso kierkegaardiano. Um caminho assim iniciado, porém, não está livre de percalços, uma vez que algumas questões nela analisadas – principalmente a que envolve o *Problema I: Há uma suspensão teleológica da moral?* –, se consideradas isoladamente, podem resultar em leituras equivocadas.

Por isso, antes de chegar a *Temor e tremor*, é recomendável a análise prévia de algumas questões expostas em *Migalhas filosóficas*.

O autor das *Migalhas filosóficas* declara-se, no que diz respeito à questão da verdade, anti-socrático. Para Johannes Climacus, a condição do homem é de não-verdade, a verdade não está no homem. Se a verdade não está no homem, a missão do mestre não é simplesmente a de fazer com que ele a procure dentro si – como queria Sócrates. Para ter acesso à verdade não basta recordar; é preciso adquiri-la. E, se “o aprendiz deve adquirir a verdade, então o mestre tem de trazê-la a ele” (MF, p. 33). Esse mestre é Deus.

Deus é o mestre que dá a verdade e a condição da verdade. A verdade é adquirida no instante. E, se a verdade é adquirida no instante – quando Deus dá também a condição da verdade –, a condição do homem é a de culpado. Isso porque, no instante em que acessa a verdade, acessa-a no instante, quando Deus também dá – ou devolve – a condição, a qual havia sido perdida. “O mestre é então o próprio Deus que, atuando como ocasião, leva o aprendiz a lembrar-se de que é a não-verdade e que o é por sua própria culpa” (MF, p. 34). O instante da condição e da verdade tem natureza própria: “é breve e temporal como o é todo instante, passando, como todos os outros, ao instante seguinte, e, no entanto, é o decisivo, pleno de eternidade. Vamos chamá-lo: plenitude dos tempos” (MF, p. 39).

Climacus distancia-se das categorias filosóficas gregas. E ele está seguro de que é impossível pensar a verdade sem um mestre que dá a condição. O paradoxo – “a paixão do pensamento” (MF, p. 61) –, para ele, não é um problema. Nem mesmo o maior de todos: “querer descobrir algo mais do que o pensamento possa pensar” (MF, p. 62). O paradoxo se choca com a inteligência, porque algo resulta desconhecido – esse desconhecido pode ser Deus –, mas não está descartada possibilidade de que esse choque constitua um “encontro feliz”. Quando o encontro é infeliz, nasce o “escândalo” (MF, p. 76); mas quando o encontro é feliz, nasce a “fé” (MF, p. 88).

A proposta do autor de *Temor e tremor* é distinta da de Johannes Climacus. Johannes de Silentio deixa claro, desde o prólogo, que “não é um filósofo” (TT, p. 21) e sim um “poeta” (TT, p. 22). Mais precisamente, Johannes de Silentio é um poeta da fé. O objetivo de *Temor e tremor* é fazer um elogio da fé.

Para elogiar a fé, nada melhor que elogiar Abraão, o pai da fé, o “maior de todos” (TT, p. 31), aquele que “lutou contra Deus” (TT, p. 30).

Posto à prova por Deus², Abraão não teme, nem treme. Ele parte com Isaac – aquele que ri, o filho da promessa – para o Moriá e prepara o holocausto. “Deus proverá”: essa é sua única certeza.

Abraão é o cavaleiro da fé. Ele “acreditou no absurdo, que não faz parte do cálculo humano” (TT, p. 50). Diversamente do herói trágico, “que renuncia a si mesmo para exprimir o geral, Abraão renunciou ao geral para converter-se em Indivíduo” (TT, p. 98).

Para os homens, Abraão tornou-se um criminoso. Enquanto o herói trágico vai ser aclamado pelo povo, o “cavaleiro da fé vai recolher-se ao absoluto isolamento” (TT, p. 102).

Johannes de Silentio lembra, entretanto, que Abraão combate no campo do paradoxo. E, aqui, as possibilidades são as mesmas levantadas por Johannes Climacus: ou o escândalo ou a fé.

Num combate travado no terreno do paradoxo, “o que era um crime pode tornar-se um ato santo” (TT, p. 71). E surge então a grande indagação de *Temor e tremor*: é possível uma suspensão teleológica da moral?

Johannes de Silentio vai concluir que sim. Abraão agiu em cumprimento a um dever absoluto para com Deus. E diante de um dever dessa natureza, a moral fica suspensa. Johannes Climacus, em seu *Post scriptum final não-científico às migalhas filosóficas*, em comunicação duplamente indireta, concluirá: “A ética é a tentação. Foi colocada a relação com Deus. A imanência do desespero ético foi rompida. O salto foi realizado” (TS, p. 52).

Esse salto é justamente o que vai unir os pensamentos de Johannes de Silentio e Johannes Climacus. O estádio religioso é acessível somente pelo salto. Não há síntese. O estádio religioso não se comunica com os demais estádios – tampouco o estádio ético se comunica com o estádio estético. Dada a condição, só o salto, no exato instante, permite o acesso ao estádio religioso.

² “Deus provou Abraão e disse-lhe: Abraão! – Eis-me aqui, respondeu ele. Deus disse: toma teu filho, teu único filho a quem tanto amas, Isaac e vai à terra de Moriá, onde tu o oferecerás em holocausto sobre um dos montes que eu te indicar” (Gn 22, 1-2).

2.3 O desespero e a morte

2.3.1 O desespero

No final de 1841, logo após o rompimento do noivado com Regina Olsen, Kierkegaard parte para Berlim, onde participa de cursos ministrados por Schelling, o maior expoente, à época, do romantismo. Questão central para o romantismo é o conceito de Eu. Os românticos não aceitam a herança de Kant – uma razão capaz de transformar o mundo, mas limitada pela inacessibilidade da coisa-em-si, que resulta em um Eu também limitado e esse limite é o conhecimento de si – e vão sugerir uma razão sem limites. O resultado dessa razão sem limites é um Eu absoluto, uma autoconsciência ilimitada cujo produto final é o mundo.

Embora com pequenas variações, o Eu do romantismo apresenta uma característica comum: ele reside na unidade da consciência. Assim, ele é estável e encontra em si mesmo a própria causa.

É justamente essa unidade da consciência que Kierkegaard – agora sob o pseudônimo de Anti-Climacus – vai questionar. Em substituição ao Eu como unidade, ele vai propor, em *Doença para a morte*, o Eu como relação.

O homem é espírito. Mas e o espírito? É o Eu. Mas, nesse caso, o Eu? O Eu é uma relação, que não se estabelece com qualquer coisa de alheio a si, mas consigo própria. Mais e melhor do que na relação propriamente dita, ele consiste no orientar-se dessa relação para a própria interioridade. O Eu não é a relação em si, mas sim o seu voltar-se sobre si própria, o conhecimento que ela tem de si própria depois de estabelecida (DM, p. 33).

O Eu como relação proposto por Anti-Climacus é instável, frágil e inseguro – diversamente do Eu romântico que, estável, encontrava repouso em si próprio – e, como tal, sujeito à angústia e ao desespero.

A angústia e o desespero, acompanhantes de um Eu como relação, diferem no seguinte: a angústia exprime a condição do homem diante do possível colocado pelo mundo – ou seja, o homem é angustiado pela multiplicidade de possibilidades que o mundo oferece e pela premência de fazer escolhas – enquanto que o desespero exprime a condição do Eu com relação a si mesmo e com a possibilidade mesma dessa relação.

O desespero é “a doença e não o remédio” (DM, 23) e acomete o Eu, quer ele perceba a sua presença, quer não.

O desespero do Eu que ainda não percebeu sua presença é o desespero mais primitivo, comparável à inocência que precede a angústia, ou seja: “o nada espiritual que se reconhece precisamente pela segurança vazia de espírito” (DM, p. 80).

Quando o desespero toma consciência de sua presença, ele pode assumir duas formas: o desespero de não querer ser si mesmo e o desespero de querer ser si mesmo.

O desespero de não querer ser si mesmo – ou desespero-fraqueza – é aquele que leva o Eu a almejar uma fuga de si. “É o desespero do imediato: não se quer ser si próprio, ou, menos ainda: não se quer ser um Eu, ou na forma inferior a todas: desejar ser outrem, aspirar a um novo Eu” (DM, p. 93).

Por sua vez, o desespero de querer ser si mesmo – ou desespero-desafio – é aquele em que o Eu se sente soberano, “senhor de sua casa” (DM, p. 115), mas, depois, num exame mais acurado, percebe que é um “rei sem reino, que se perde construindo castelos no ar e bate-se sempre contra redemoinhos de vento” (DM, p. 115). Nesse desespero, o Eu quer “esgotar o prazer de se criar, de se desenvolver, de existir por si mesmo, reclamando as honras do poema” (DM, p. 116).

Permanecer no desespero configura o que Anti-Climacus vai chamar de pecado. Na concepção de Sócrates, “pecar é ignorar” (DM, p.143). Essa definição é rejeitada por Anti-

Climacus. Sócrates, lembra ele, omitiu, na sua definição de pecado, um aspecto importante: “a vontade” (DM, p.146). “A intelectualidade grega era demasiado feliz, demasiado ingênua, demasiado estética, demasiado irônica para chegar a compreender que alguém, conhecendo o justo, pudesse cometer o injusto” (DM, p. 146). Para Anti-Climacus, então, o pecado não decorre de uma cognição deficiente, mas de uma corrupção do desejo. Em suas palavras: “O pecado está na vontade e não no conhecimento” (DM, p. 154).

Se permanecer no desespero configura o pecado, há somente um antídoto capaz de fazer frente à doença mortal: a fé. Na fé, o Eu extirpa completamente o desespero: “orientando-se para si mesmo, querendo ser ele mesmo, o Eu mergulha, através da sua própria transparência, até o poder que o criou” (DM, p. 35).

2.3.2 A morte

“Então chega a morte – e nesse belo dia o homem torna-se imortal” (ECV, p. 19). Essa afirmação, constante dos esclarecimentos preliminares do colóquio *In vino veritas*, representaria a visão kierkegaardiana da morte? Ao que tudo indica, não. Poucas páginas antes, Hilarius Bogbinder, editor dos *Estádios no caminho da vida*, externa preocupações que vão adiante. Primeiro, ele invoca um dito popular: “hoje corado, amanhã falecido” (ECV, p. 11); depois, invoca os sermões do pastor: “a morte não escolhe condições, nem idades” (ECV, p. 11); por fim, recorre a sua falecida esposa: “a morte está no caminho de todos, mas somente o Senhor sabe o melhor dia para essa graça” (ECV, p. 11). Assim, ainda que, para aquele que crê, pela morte se acesse a imortalidade, permanece inafastável um problema: o antes.

Para o autor do diário analisado em *Culpado? Não-culpado?*, a morte irá marcar o fim do possível: “Enfim, morreu o contador... quando ele percebeu que tinha que pisar a terrível

ponte da eternidade, a possibilidade se desvaneceu” (ECV, p. 234). Esse entendimento é compartilhado com Vigilius Haufniensis, como mostra uma nota de *O conceito de angústia*: “Tal é a morte, fim de tudo... A vida inteira não passa de um jogo... Por isso é tão silenciosa a aniquilação: tudo era apenas um jogo de crianças e, agora, o jogo acabou” (CA, p. 141).

Na mesma nota, Haufniensis expõe que a morte exige uma passividade absoluta: “No instante da morte, o homem alcança o ponto extremo da síntese. O espírito não pode estar presente; não podendo morrer, deverá, no entanto, aguardar, uma vez que o corpo tem de morrer” (CA, p. 140).

Também em *As obras do amor* – e, agora, a comunicação é direta – a morte reclama passividade. Os mortos são aqueles que “vimos e não vemos mais porque a morte os levou embora” (OAM, p.389). O morto é aquele que, pela chegada da morte, se deixa retirar completamente. Nesse sentido, ele é até ardiloso, pois adquire uma força contra a qual não se pode lutar, pois “ele tem a força da inalterabilidade” (OAM, p. 398); aqui, Kierkegaard está em sintonia com o autor do diário de *Culpado? Não-culpado?*, que escreve: “Há duas potências que me prendem indissolavelmente: a de Deus e a de um defunto. Com elas não se pode discutir” (ECV, p. 268).

A morte, a potência a partir da qual a “vida retorna à infantilidade” (OAM, p. 387), é amorosa, convoca ao amor, pois a partir dela se alcança o que se procurava em vida: “a repartição igualitária” (OAM, p. 387).

Cada família tem para si uma pequena parcela de terra, mais ou menos do mesmo tamanho. A vista é mais ou menos a mesma para todas elas; o sol consegue brilhar igualmente para todas elas; nenhum monumento se eleva tão alto que roube do que mora ao lado ou do que mora à frente o raio de sol ou a chuva refrescante ou o frescor da brisa ou o eco do canto dos pássaros. Pode haver uma pequena diferença, uma vara, talvez, na extensão do lote. A morte não diz: “Não há nenhuma diferença”; ela diz: “Aqui podes ver o que era esta diferença: uma meia vara” (OAM, p. 387).

Entre Kierkegaard e seus pseudônimos, então, pode ser apontado o seguinte liame

quanto à concepção da morte: ela marca o aniquilamento da possibilidade; a morte é o necessário – temporariamente suspenso pela vida – que põe fim ao devir. Quando há vida, o devir é a sucessiva transformação do possível em realidade – e, aqui, a eleição ainda importa. Quando chega a morte, o necessário, o devir cessa. A morte se dá no instante, mas esse é um instante em que já não há mais escolha.

A condição do existente kierkegaardiano, então, é a experiência de um permanente confronto entre a infinidade do possível e a finitude – necessária – intrínseca à própria existência. Retorna-se, assim, à angústia e ao desespero. Somente a fé pode aplacar a ambos. A partir da fé – que não é uma atitude intelectual, mas existencial – se pode compreender a morte, também, como amor.

2.4 O sistema e a existência

2.4.1 O sistema

O pensamento filosófico, à época de Kierkegaard, experimentava a culminância dos grandes sistemas. As obras de Hegel gozavam de grande prestígio na Europa, como um todo, e na Dinamarca, inclusive. Para a filosofia do sistema a arte, a religião, a filosofia e a política estão envolvidas por uma mesma racionalidade, com uma dialética própria, a serviço do espírito absoluto. No sistema, o existente – manipulado pela astúcia da razão – é sacrificado em prol da realização do espírito universal.

Kierkegaard não aderiu às promessas do sistema. Hegel é, talvez, o filósofo que mais tenha recebido a atenção crítica de Kierkegaard, tanto nos textos de comunicação direta, quanto nas obras pseudonímicas. Kierkegaard estava preocupado, basicamente, com dois

aspectos do sistema hegeliano: a redução da fé a um momento da realização da razão e a redução do existente a uma espécie de marionete a serviço do espírito absoluto.

Assim é que Victor Eremita vai incluir, entre os *Diapsalmata* que abrem *A Alternativa*, o seguinte: “O que os filósofos afirmam sobre a realidade, geralmente, é tão decepcionante quanto o letreiro que se vê em uma loja de produtos usados, dizendo: ‘Passam-se roupas aqui’. Quando trazemos nossas roupas para passar, percebemos o engano: o que está à venda é o letreiro” (EO, p. 50).

O sistema hegeliano também é alvo de *Anti-Climacus*, que, em *Doença para a morte*, assevera:

Certo pensador eleva uma construção imensa, um sistema, um sistema universal que abraça toda a existência e a história do mundo etc. Mas se alguém atentar na sua vida privada, descobre com pasmo este enorme ridículo: que ele próprio não habita esse vasto palácio de elevadas abóbadas, mas um barracão lateral, uma pocilga, na melhor das hipóteses o cacifo do porteiro (DM, p. 79).

Dos autores pseudônimos, porém, o maior crítico do sistema hegeliano será Johannes Climacus. O sistema – o processo histórico –, no *Post scriptum final não-científico às migalhas filosóficas*, é apresentado como o “monstro esfomeado” (TS, p. 252) que, com sua peculiar dialética, faz desaparecer o indivíduo. “Tu e eu, qualquer homem existente particular, não podemos tornar-nos visíveis para essa dialética, mesmo se forem descobertos novos vidros de aumento para o concreto” (TS, p. 251). A opção de Climacus é pelo existente.

Sócrates disse, ironicamente, que não sabia com certeza se era homem ou algo diferente. Mas um hegeliano pode dizer no confessionário, com toda a solenidade: não sei se sou um homem – mas compreendi o sistema. Prefiro, portanto, dizer: sei que sou um homem e sei que não compreendi o sistema (TS, p. 228).

Nos textos de comunicação direta, Kierkegaard concentra especial esforço no combate às filosofias do sistema em um apêndice ao *Ponto de vista explicativo de minha obra de escritor*, sintomaticamente intitulado *Dois notas sobre o indivíduo*. Afirmar ele: “A multidão

como tribunal ético e religioso é a mentira, enquanto que é eternamente verdade que cada um pode ser o único” (PVE, p. 114). A mentira “é querer agir pela multidão, pelo número, e querer fazer do número a instância da verdade” (PVE, p. 134).

2.4.2 A existência

Para Kierkegaard, o sistema hegeliano é uma abstração que devora o indivíduo. O idealismo, com sua pretensão de alcançar uma explicação última para todos os aspectos da existência, inclusive para a fé, fracassou. As verdades da fé não podem ser subsumidas nas verdades da razão. Nem tudo se apresenta ao conhecimento racional de forma assim tão transparente quanto supunha Hegel. E a conclusão de Johannes Climacus é: “Sucedo com a existência como com o movimento: é muito difícil abordá-la. Se eu os [a existência e o movimento] penso, eu os suprimo. Logo, não os penso. Poderia parecer correto dizer que existe algo que não se deixa pensar: a existência” (TS, p. 227). Em outras palavras, não existe sistema da existência. “A abreviação sistemática dos elementos patológicos da vida é, logo que queira dar-lhes outra significação que não metafísica, um mero absurdo” (TS, p. 148).

Daí que, para o autor do *Post scriptum*, se a verdade não pode estar na objetividade, se ela está fora do sistema, ele só pode estar em um lugar: na subjetividade. “O espírito é interioridade, a interioridade é subjetividade, a subjetividade é essencialmente paixão e, em seu máximo, paixão que sente um interesse pessoal infinito por uma beatitude eterna” (TS, p. 213).

Lá onde o caminho se bifurca (não se pode dizer, objetivamente, onde é, pois constitui assunto da subjetividade), o saber objetivo está suspenso. Objetivamente não tem, pois, senão incerteza, mas é por esta que alcança a paixão infinita da interioridade e a verdade consiste precisamente neste golpe de audácia que elege a incerteza com a paixão do infinito (TS, p. 239).

A subjetividade é a verdade. O móvel da subjetividade é a paixão do infinito. Esse movimento de Johannes Climacus abre caminho para que Kierkegaard proponha, um ano depois – e, agora, em comunicação direta – em *As obras do amor*, como alternativa à força do sistema, outra força: a do amor.

2.5 O amor

O nome de Kierkegaard, por vezes – agora, cada vez em menor escala – é associado ao solipsismo ou mesmo a um certo niilismo moral. Embora uma leitura menos atenta e descontextualizada – leia-se, aqui, também, que passa à margem da questão da comunicação indireta – de obras como *O conceito de angústia*, *Doença para a morte* e *Temor e tremor* possa confortar, em um primeiro momento, aquelas interpretações, o quadro muda quando o texto que se tem em mãos é *As obras do amor*.

Kierkegaard assina *As obras do amor* e, no texto, trata, como o título indica, fundamentalmente, do amor. O texto, em seu conjunto, pode ser lido como um grande elogio do amor. Ocorre que Kierkegaard, para levar a bom termo o seu elogio do amor, explorou – em profundidade – temas a ele conexos, como a caridade, o Próximo e o dever de amar. O resultado final é que Kierkegaard, pelo amor, acabou por chegar a uma categoria ainda pouco explorada à época e, hoje, de inserção obrigatória em qualquer discussão sobre ética: a alteridade. É certo que Kierkegaard não foi o primeiro a falar em alteridade – e isso, ele próprio o reconhece. Foi, porém, certamente, o primeiro a dar à alteridade a dimensão ética que ela, ainda hoje, se esforça por consolidar.

2.5.1 A vida secreta do amor

O amor é incognoscível. Não se pode enxergá-lo; não se pode ouvi-lo; não se pode tocá-lo. Existirá, então? No sistema, não. No mundo pensado como totalidade, não. Kierkegaard sabe disso. Daí que inicia a primeira série dos discursos com o seguinte desafio: “Se tivesse razão aquela sagacidade presunçosa, orgulhosa de não ser enganada, ao achar que não se deve crer em nada que não se possa ver com os olhos sensíveis, então em primeiríssimo lugar dever-se-ia deixar de crer no amor” (OAM, p. 19).

O amor não se dá a conhecer; sua vida é secreta. Ele “vincula o temporal e o eterno, pois existe antes de tudo e permanece depois que tudo acabou” (OAM, p. 20) e, no entanto, não se entrega ao conhecimento. Longe dos sentidos, para a razão, o amor é o paradoxo, pois está lá onde o pensamento já não alcança. Por isso, é preciso, fundamentalmente, crer no amor. Em matéria de amor, não se exige prova, se crê. “É o sofrimento mais doloroso e também o mais prejudicial quando alguém em vez de se alegrar com o amor em suas manifestações quer alegrar-se em esquadrinhar o amor” (OAM, p. 23).

Existe, porém, um modo no qual o amor deixa o seu vestígio – e não mais que isso, pois sua vida é secreta: nas suas obras. Assim como é possível “reconhecer a árvore pelos seus frutos”³ (OAM, p. 21), também o amor pode ser percebido através de suas obras. Porém, à diferença da árvore, que floresce, frutifica e perece, o amor permanece – ele é eterno, sempre existiu e sempre existirá. Por isso é que o verdadeiro amor jamais poderá ser cantado pelo poeta, pois este trabalha com o que floresce para perecer, aí residindo a melancolia que alimenta sua arte.

O amor não está para o poeta. Não deve, portanto, “ser cantado, mas crido e vivido” (OAM, p. 22).

³ Referência de Kierkegaard a Mt 7, 16: “Pelos seus frutos os conhecereis. Colhem-se, por ventura, uvas dos espinhos e figos dos abrolhos?”

Os vestígios do amor estão em suas obras. Há, porém, um problema: em nenhuma obra poderá ser havido como provado que ela é uma obra do amor. “Não há nenhuma obra, nem uma única, nem a melhor, da qual ousássemos dizer: quem faz isso demonstra incondicionalmente com isso o amor” (OAM, p. 27). O decisivo para que se possa afirmar a obra do amor é algo que também escapa ao conhecimento: a intenção. “Sobretudo da maneira como a obra é pensada, a maneira como um ato é realizado: eis o decisivo para pelos frutos determinar e reconhecer o amor” (OAM, p. 28). Kierkegaard oferece o exemplo da caridade, que pode bem ser uma obra do amor apenas em aparência: “porque dá esmolas, porque visita a viúva, veste o nu, seu amor ainda não está demonstrado; pois podem-se fazer obras de amor de maneira desamorosa, até mesmo egoísta, e neste caso a obra de caridade não é uma obra do amor” (OAM, p. 28). Pode ocorrer de o ato ser praticado por “pura predileção ou capricho, talvez pensando na própria tristeza e não na do pobre, talvez procurando o alívio pessoal no fato de dar uma esmola” (OAM, p. 28) e, nesse caso, definitivamente, não se estará diante de uma obra do amor.

O decisivo, portanto, é crer no amor. E crer no amor é, também, olhar para a obra, vendo nela uma obra do amor. Ela pode até, na realidade, não sê-lo, mas isso não desfaz a obra do amor que consistiu em acreditar que ela era uma obra do amor. E Kierkegaard propõe a seguinte leitura do Evangelho: “Está dito que ‘a árvore será reconhecida pelos seus frutos’; cuja interpretação dá: Tu que lês estas palavras, tu és a árvore” (OAM, p. 29).

2.5.2 A astúcia do amor

Na leitura kierkegaardiana, o sistema de Hegel foi estruturado a partir de uma premissa: a razão governa o mundo. Na filosofia do sistema, o existente serve sem perceber –

pois está preso ao espírito do seu povo e este, por sua vez, está preso ao espírito universal – à razão absoluta. O existente é sacrificado em prol da multidão e essa é apenas um momento na realização da história universal. Ocorre, porém, que esse existente sacrificado – e, nesse sentido, o percurso existencial assemelha-se a um patíbulo – em prol do múltiplo, não oferece resistência à razão universal, pois ele está satisfeito por cumprir o seu papel. Isso ocorre por força daquilo que Hegel chama a *astúcia da razão*⁴.

Kierkegaard – em seu autônimo e nos pseudônimos – combateu a filosofia do sistema. E, após ter afirmado, com o auxílio dos pseudônimos, a prioridade da subjetividade, vai propor que, em substituição à astúcia da razão, se pense uma outra astúcia: a do amor.

A astúcia do amor consiste em que, quanto mais se ama, mais se quer amar; quanto maior o amor, maior a dívida de amor. O amor, nesse sentido, é ardiloso, pois, na medida em que se é tomado por ele, se passa a ser devedor de uma dívida infinita: quanto mais se paga, mais se deve; quanto mais se ama, maior o débito de amor. “Por isso pode-se dizer que a propriedade característica do amor consiste em que o amante, ao dar, infinitamente, contrai uma dívida infinita” (OAM, p. 207). Na economia, quanto mais se paga, menor a dívida. No amor ocorre o oposto: “o amante dá o que infinitamente é o máximo que um ser humano pode dar a um outro, o seu amor, então, ele se torna infinitamente devedor” (OAM, p. 207).

Não existe matemática do amor; não há cálculo, não há contabilidade. “Fazer contabilidade de uma grandeza infinita é impossível” (OAM, p. 209). Quando se quer fazer o cálculo do amor, já não há mais amor, “pois calcular é exatamente tornar finito” (OAM, p.

⁴ Nas palavras de Hegel: “Não é a idéia geral que se expõe ao perigo na oposição e na luta. Ela se mantém intocável e ileso na retaguarda. A isso se deve chamar astúcia da razão: deixar que as paixões atuem por si mesmas, manifestando-se na realidade, experimentando perdas e sofrendo danos, pois esse é o fenômeno no qual uma parte é nula e a outra afirmativa. O particular geralmente é ínfimo perante o universal, os indivíduos são sacrificados e abandonados” (1995, p. 35). Na perspectiva do sistema, a “história constitui um matadouro onde foi imolada a sorte dos povos, a sabedoria dos Estados e a virtude dos indivíduos” (1995, p. 27). E mais: “as individualidades, os seus objetivos e a sua satisfação são sacrificados” (1995, p. 35) e os indivíduos são abarcados pela categoria de “meios” (1995, p. 35). O existente nasce, vive e morre no sistema e para o sistema; ao final, a existência fracassa, mas o que realmente importa, a Idéia, triunfa. Ao fim e ao cabo, o indivíduo é aniquilado em prol da razão universal, mas isso não constitui, para Hegel, um problema insuperável, uma vez que “a história não é o palco para a felicidade. As épocas de felicidade são nela páginas em branco” (1995, p. 30).

209). Aquele que ama, então, não quer cálculo: “ele quer apenas permanecer na dívida; não deseja a dispensa de nenhum sacrifício” (OAM, p. 209). Aquele que ama jamais pronunciará a frase “paguei a minha dívida” (OAM, p. 208). Mesmo após a realização de uma extraordinária obra do amor, ele dirá: “eu ainda tenho um único pedido, oh, deixa-me permanecer teu devedor” (OAM, p. 208).

“Amar é ter contraído uma dívida infinita” (OAM, p. 218). E, “para a exigência da infinidade, mesmo o maior empenho não passa de uma brincadeira de criança... [pois há] o desejo de permanecer na dívida” (OAM, p. 218).

A astúcia do amor faz notar seus efeitos, ainda, em outro peculiar aspecto: “O amor tudo crê – e no entanto jamais é iludido” (OAM, p. 256). Aquele que ama, ama com abnegação e pode ocorrer de o amado estar apenas simulando o verdadeiro amor. Nesse caso, se o amor estivesse sujeito às leis da contabilidade, o amoroso teria sido ludibriado e o impostor acabaria regozijando-se de sua fraude. Mas com o amor é diferente: a sua astúcia é sempre maior que a do impostor. Contra a astúcia do amor não há potência humana capaz de combater. Ao fim e ao cabo, aquele que amou verdadeiramente realizou uma obra do amor, viu sua dívida aumentada e seu desejo permaneceu o mesmo: continuar na dívida e vê-la crescer. O impostor, por sua vez, apenas desperdiçou o tempo, já que seu propósito era ser amado e ele não necessitava, então, de qualquer artil, “pois a pessoa verdadeiramente amorosa ama a todos os homens” (OAM, p. 272) e o objetivo já estava alcançado, desde sempre, embora permanecesse ele na ignorância. “Pobre logrado! Ele não percebe que está tratando com a pessoa que ama verdadeiramente” (OAM, p. 273); ele não conhece a astúcia do amor e não sabe, então, “que o verdadeiro amoroso crê em tudo – e no entanto, jamais será enganado” (OAM, p. 277) e que, pois, “enganá-lo é enganar a si próprio” (OAM, p. 271).

2.5.3 O amor desinteressado

O amor não deseja ser amado. “Não, o amor não procura o que é seu; pois procurar é exatamente egoísmo, amor por si mesmo, egotismo, ou qualquer outro nome que designe uma alma desamorosa” (OAM, p. 298).

O amor, na concepção kierkegaardiana, é completamente desinteressado. No amor, não há reciprocidade⁵. No amor, não se dá como no comércio “quando alguém que entrega seu dinheiro e não recebe o que lhe convém faz papel de bobo” (OAM, p. 269). O amor é caminho só de ida; ele só quer ir e não conhece o caminho da volta. O amor, nesse sentido, é errância. Nessa errância, o amoroso tem uma única convicção: a de que não será iludido, pois “é tão impossível surrupiar-lhe o amor como o seria fraudar um homem tirando-lhe o dinheiro que ele está oferecendo e dando de presente a qualquer um” (OAM, p. 275).

O amor desinteressado opõe-se à justiça quando concebida como dar a cada um o que é seu. “No amor não existe nenhum Meu e Teu” (OAM, p. 299). No instante em que acaba o “Meu”, aí já está aparecendo o amor. O amor assume, então, o caráter de renúncia. “O verdadeiro amoroso é aquele que ama sacrificando-se, renunciando sem reserva a tudo” (OAM, p. 302). Renunciando totalmente ao “Meu”, o amoroso torna-se, “humanamente falando, o mais injustiçado, o mais injustiçado de todos” (OAM, p. 302). Mas ele, o que se

⁵ E, aqui, Kierkegaard está tomando rumo oposto ao de Aristóteles. Para o estagirita, que concebe três razões para que se ame alguém com vistas à amizade – quando a pessoa é boa em si; quando a pessoa é boa para nós; quando pensamos que a pessoa é boa para nós –, amor e amizade estão sempre vinculados a uma relação de reciprocidade. Nas suas palavras: “para que as pessoas sejam amigas deve-se constatar que elas têm boa vontade recíproca e se desejam bem reciprocamente por uma das razões mencionadas” (Étic. Nic., VIII, 2). A compreensão aristotélica do amor – “uma espécie de amizade superlativa” (Étic. Nic., IX, 10) – conduz aos seguintes resultados, todos incompatíveis com o amor desinteressado kierkegaardiano: a) “nem todas as coisas são amadas, mas somente aquelas que merecem ser amadas, e estas são o que é bom, ou agradável, ou útil” (Étic. Nic., VIII, 2); b) “em todas as espécies de amizade em que está implícita a desigualdade, o amor também deve ser proporcional, isto é, o amor que a parte melhor recebe deve ser maior que o amor que ela dá” (Étic. Nic., VIII, 7); c) “quando um dos amigos permanece o mesmo e o outro se torna melhor e o ultrapassa consideravelmente em excelência moral, torna-se inviável a manutenção da amizade” (Étic. Nic., IX, 3), sendo aceitável apenas “uma certa tolerância quando o rompimento não resultou de uma deficiência moral excessiva” (Étic. Nic., IX, 3); d) “é bom não procurar ter tantos amigos quantos pudermos, mas tantos quantos bastarem para efeito de convivência” (Étic. Nic., IX, 10); e) “não se pode amar muitas pessoas” (Étic. Nic., IX, 10); f) “a amizade é mais necessária na adversidade do que na prosperidade” (Étic. Nic., IX, 11).

torna injustiçado ao sacrificar-se constantemente está no amor e, para ele, a regra é outra: “Tudo é Meu, eu que nada tenho de Meu” (OAM, p. 302).

A garantia – e não é isso, exatamente, o que pretende o amoroso, mas sim o observador – de que o amor seja completamente desinteressado pode ser alcançada quando está afastada qualquer possibilidade de retribuição. E Kierkegaard fala, então, da obra do amor mais desinteressado que há: “a obra do amor que consiste em recordar uma pessoa falecida” (OAM, p. 390). “O morto não traz nenhuma retribuição. Ele não cresce nem se desenvolve como a criança, voltada para o futuro... ele não alegre como a criança alegre a mãe quando, à pergunta sobre de quem ela mais gosta, responde: da mamãe” (OAM, p. 391).

Recordar amorosamente uma pessoa falecida é a forma mais desinteressada de amar. E, também, é a mais livre. “Quando uma pessoa jaz em seu túmulo, coberta por três varas de terra, aí sim ela está mais desamparada do que a criança” (OAM, p. 393). “A criança grita, o pobre mendiga, a viúva importuna, o respeito obriga, a miséria violenta, e assim por diante” (OAM, p. 393). Nesses casos, embora possa ter lugar uma obra do amor, não está descartada de todo a coação e, assim, o amor não terá sido inteiramente livre.

O falecido, ao contrário, não grita como a criança, não implora como o mendigo, não te constrange com a miséria visível, e não te assalta como a viúva ao juiz: o falecido silencia e não diz uma única palavra. Não há nada que importe menos um vivente do que um falecido, e ninguém é mais fácil de ser evitado do que um falecido... Eu diria que se poderia colocar sobre o portão do cemitério essa inscrição: “Aqui não há coação”, ou: “Aqui entre nós não se coage” (OAM, p. 393-394).

O amor é desinteressado quando não espera qualquer retribuição. Recordar uma pessoa falecida é a forma mais desinteressada de amar porque, nela, a reciprocidade está completamente excluída; não há espaço para a comparação – e, “na comparação, tudo está perdido, o amor torna-se finito, a dívida algo que se paga” (OAM, p. 214).

2.6 O Próximo

2.6.1 A proximidade do Próximo

“Quem é meu próximo?”⁶ Essa pergunta, formulada pelo fariseu de uma conhecida parábola bíblica, é para Kierkegaard das mais abjetas. O Próximo kierkegaardiano não emerge após a formulação daquela indagação; menos ainda, se precisa esperar pela resposta. Isso porque o Próximo, antes de qualquer indagação e de qualquer resposta, já está aí.

A sabedoria popular aconselha: “Vê bem a quem tu amas”. Kierkegaard afasta-se dessa sabedoria e propõe: “acima de tudo, procure não olhar bem, pois pôr à prova o objeto ocasionará precisamente que jamais consigas ver o Próximo” (OAM, p. 90). O Próximo somente é percebido a partir de um olhar totalmente desinteressado, um olhar, se poderia dizer, de “olhos fechados”. “O Próximo, nós só o vemos com os olhos fechados, ou afastando o olhar das diferenças” (OAM, p. 89).

Para aquele que, fechando os olhos, procura ver o Próximo, a tarefa não apresenta qualquer dificuldade. “Escolher um amado, achar um amigo, sim, isto constitui um trabalho exaustivo; porém o Próximo é fácil de conhecer, fácil de encontrar, basta que se queira” (OAM, p. 38) e que se fechem os olhos.

Não foi isso que fez o fariseu da Bíblia. Ao que tudo indica, ele não estava realmente interessado em saber quem era o Próximo.

Quando o fariseu, para se justificar, perguntou: “Mas quem é meu próximo?”, certamente ele pensava que talvez se chegasse a uma vastíssima investigação, que esta então tomasse talvez um tempo enorme, e que talvez acabasse numa confissão de que seria impossível definir bem exatamente o conceito de Próximo – por isso

⁶ “Levantou-se um doutor da lei e para pôr à prova perguntou: Mestre, que devo fazer para possuir a vida eterna? Disse-lhe Jesus: Que está escrito na lei? Como é que a lês? Respondeu ele: ‘Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todas as tuas forças e de todo o teu pensamento; e a teu próximo como a ti mesmo’. Falou, então, Jesus: Respondeste bem; faze isto e viverás. Mas o fariseu, para justificar-se, perguntou a Jesus: ‘E quem é meu próximo?’ (Lc 10, 25-29).

mesmo é que ele o tinha perguntado: para arranjar uma saída, para gastar tempo, para se justificar (OAM, p. 120).

O fariseu não sabia quem era o Próximo, porque não queria saber quem era o Próximo. Seus olhos estavam abertos demais para poder enxergar. Do contrário, ele teria percebido que o Próximo “é todo e qualquer homem, todo e qualquer ser humano, tomado às cegas” (OAM, p. 90). Até é possível que o fariseu estivesse, também, de olhos fechados, mas, nesse caso, não no sentido requerido, mas no sentido aristocrata:

Ele deve andar como que com os olhos fechados, quando transitar por entre a multidão de homens; orgulhoso, ele deve como que esgueirar-se de um círculo de nobres para outro; ele não deve olhar para esses outros homens para não ser visto; sua vista deve flutuar indefinida, tateando por cima desses homens, para que ninguém possa captar seu olhar e recordar-lhe o parentesco (OAM, p. 96).

O Próximo, então, é todo e qualquer homem. Não é preciso nenhuma investigação profunda para percebê-lo como Próximo. Um rei e um mendigo podem não ser semelhantes enquanto rei e mendigo, mas, enquanto homens, eles são incondicionalmente idênticos. Eles são Próximos entre si e Próximos de todos os outros homens, os outros Próximos. A diferença entre o nobre e o mendigo é um simples “fator de confusão da temporalidade, que marca cada homem de maneira diferente, mas o Próximo é a marca da eternidade em cada homem” (OAM, p. 111). Em uma peça de teatro, quando baixam as cortinas, desaparecem as diferenças entre o rei e o mendigo: ambos são atores. Assim também é na vida real e quando as luzes se apagam – ou os olhos se fecham – o rei e o mendigo não mais diferem: ambos são homens.

O Próximo está em todo o lugar, ele é todo e qualquer homem. Mas, se o Próximo é todo e qualquer homem, por que o fariseu ficou em dúvida? Ocorre que o Próximo traz consigo uma dificuldade quase que insuperável – e disso sabia o fariseu: “o Próximo ameaça o amor de si” (OAM, p. 37). “O Próximo é aquele que está mais próximo de ti do que os

outros, mas não no sentido de uma predileção” (OAM, p. 36). Com isso, o “amor de si é posto à prova” (OAM, p. 36). Não são todos que estão dispostos a ver o amor de si posto à prova e, então, “pode acontecer de o Próximo passar como uma sombra no caminho da imaginação e talvez nem se perceba que o homem que passou era o Próximo” (OAM, p. 101). Kierkegaard vai buscar na Bíblia um exemplo que ilustra o amor de si sendo posto à prova pelo Próximo. Analisando a passagem de Lucas 14, 12-13⁷, ele conclui que, fundamentalmente, mais importante que a refeição em si é o nome que lhe deve ser conferido: um banquete. Sim, pois, ao conferir ao evento em que participaram apenas coxos, cegos e mendigos o caráter de banquete, é que justamente aí o amor de si está sendo posto em cheque. Os amigos, os parentes e os vizinhos ricos haveriam de protestar ao tomarem conhecimento de que foi oferecido um banquete e que eles foram excluídos; por certo, eles não ficariam aborrecidos se soubessem que o que foi oferecido, então, foi apenas uma refeição aos necessitados – eles “não teriam comparecido de qualquer maneira” (OAM, p. 105). Assim, a exigência não se esgota em dar o alimento; a proximidade do Próximo exige mais: ela exige que a isso se chame um banquete. “Aquele que alimenta os pobres, mas não sobrepuja seus sentidos a ponto de chamar esta refeição de banquete, só vê no pobre e no pequeno um pobre e um inferior... [já aquele que] dá um banquete vê no pobre e no pequeno o Próximo – por mais ridículo que isso possa parecer aos olhos do mundo” (OAM, p. 105).

2.6.2 A alteridade do Próximo

O Próximo está onde o amor de si perdeu a supremacia. Isso porque, quando o amor de si é soberano, o Próximo não passa de um segundo Eu projetado. Essa, aliás, é a leitura tradicional do mandamento do amor: ama o Próximo, pois ele é como Tu. Kierkegaard recusa

⁷ “Quando deres um almoço ou jantar, não convides teus amigos, nem teus irmãos, nem teus parentes, nem vizinhos ricos; senão eles te convidarão em troca e isso te será retribuído. Ao contrário, quando deres um banquete, convida pobres, aleijados, coxos e cegos”.

essa interpretação; para ele, a leitura do mandamento é outra: ama o Próximo, pois ele não é como Tu.

O Próximo kierkegaardiano, então, “é o que os pensadores chamariam de o Outro – a alteridade” (OAM, p. 36). E, se o Próximo é a alteridade, ele não pode jamais constituir um segundo Eu; ele será sempre um “primeiro Tu” (OAM, p. 78). No Próximo não é o Eu que está sendo duplicado; é o Tu que se está expondo.

Esse Tu que surge à frente do Eu é totalmente outro. Logo, essa alteridade que é o Próximo impõe uma lei fundamental: ela não pode ser tematizada. O que o Próximo é, em sua realidade última, escapa ao pensamento do Eu.

Aquele que ama e que não quer – embora isso fosse uma tentativa vã – esquadrinhar a alteridade do Próximo, vai encontrá-lo em qualquer homem, em todo e qualquer homem indistintamente. E a razão, para Kierkegaard, é bastante singela: “constitui uma triste inversão, todavia demasiado generalizada, que se fale sempre e sempre de novo de como o objeto do amor deveria ser, para que pudesse ser merecedor de amor, em vez de se falar de como o amor deve ser para poder ser o verdadeiro amor” (OAM, p. 187). Também aqui, então, Kierkegaard está se distanciando da compreensão tradicional do amor. Para essa, a questão determinante é: “A quem amas?”; para o pensador dinamarquês a questão é outra: “Amas?” Para tornar claro o seu ponto de vista, Kierkegaard vai buscar na postura do artista ante a obra de arte dois exemplos.

No primeiro exemplo, o artista diz:

Viagei muito e já vi muita coisa pelo mundo, mas procurei em vão encontrar um homem que merecesse ser retratado, não encontrei nenhum rosto que fosse a tal ponto a imagem perfeita da beleza, para que eu pudesse decidir-me desenhá-lo, em cada rosto vi uma ou outra pequena falha, por isso procurei em vão” (OAM, p. 186).

Um segundo artista, por sua vez, diz:

Ora, eu nem me considero propriamente um artista, eu não empreendi viagens pelo estrangeiro, mas para ficar no pequeno círculo de pessoas que me estão próximas, aí não encontrei um único rosto tão insignificante ou tão cheio de defeitos que eu não pudesse afinal de contas encontrar um lado mais belo e descobrir algo de transfigurado nele (OAM, p. 186).

A obra de arte, para Kierkegaard, resultará somente das mãos do segundo artista – a bem da verdade, somente ele é o verdadeiro artista. Assim também se dá no amor; e uma obra do amor somente resultará das mãos daquele que verdadeiramente ama, pois, tal como a arte está no artista e não no objeto a ser retratado, assim também o amor está em quem ama e não no amado⁸. Quando se quer buscar no Próximo o amor, o que se faz é uma averiguação preliminar para saber se ele é merecedor de amor; procura-se nele uma beleza, ou uma sabedoria, ou uma riqueza, ou qualquer outra peculiaridade que o faça digno de amor. Permanece-se, assim, na circularidade do *alter ego* – quando o que se quer é um segundo Eu – e desconsidera-se o fato de que o Próximo é justamente o primeiro Tu.

Existe, então, no Próximo de Kierkegaard, uma dimensão de alteridade que não pode ser apanhada – ela está lá onde não penetra o pensamento. Nesse sentido, o amor que vai ao Próximo, por ser amor, é errância. Parte-se rumo ao irrepresentável e para uma alteridade que jamais será conhecida, mas que, no entanto, está lá. O paradoxal dessa errância é que ela tem

⁸ Quase um século depois (mais precisamente, em 1936), Freud insistirá em um amor de tipo preferencial, no qual o que importa, realmente, é a quem se ama. Em um ensaio intitulado *Um comentário sobre o anti-semitismo* – no qual, por sinal, também fez uso da comunicação indireta, afirmando que as palavras não eram suas e sim de um suposto autor de quem “não tinha mais recordação” – externou ele o seguinte ponto de vista: “Os judeus não são piores do que nós; eles possuem características um tanto diferentes e defeitos um tanto diferentes, mas, no total, não temos o direito de olhá-los de cima. Sob alguns aspectos, na verdade, são superiores a nós. Não necessitam de tanto álcool quanto nós para tornar tolerável a vida; crimes de brutalidade, assassinato, roubo e violência sexual são raridades entre eles; sempre concederam alto valor à realização e aos interesses intelectuais; sua vida familiar é mais íntima; cuidam melhor dos pobres; para eles, a caridade é um dever sagrado. Tampouco podemos chamá-los, em qualquer sentido, de inferiores. Desde que permitimos que eles cooperassem em nossas tarefas culturais, granjearam méritos por contribuições valiosas em todas as esferas da ciência, arte e tecnologia, e reembolsaram abundantemente nossa tolerância. Assim, cessemos por fim de lhes conceder favores, quando têm direito à justiça” (1969b, p. 328). Para Freud, então, o amor é questão de justiça: ama-se aquele que merece. Os judeus provaram, por suas contribuições e por seus méritos – “inclusive, em alguns aspectos, sendo até superiores a nós” –, que também mereciam ser amados. O amado freudiano, então, vai coincidir com o *alter ego*, opondo-se ao Próximo de Kierkegaard, que é um Outro totalmente Outro, a alteridade por excelência. Para Freud, o Próximo é um segundo Eu; para Kierkegaard, um primeiro Tu.

ponto de chegada: o Próximo; o seu aspecto crucial, porém, permanece: o caminho é sem retorno – o que ama, aliás, nunca pensou nesse retorno.

2.7 O amor ao Próximo

Nem aristotélico, nem freudiano. O amor, em Kierkegaard, é completamente desinteressado. Não procura um objeto a ser amado e não pretende reciprocidade em qualquer grau: simplesmente ama. Está descartada, assim, em Kierkegaard, também, qualquer formulação de inspiração contratualista. Para ele, um “contrato resultante do acordo mútuo entre os homens” (OAM, p. 140) faz com que a existência se transforme em uma grande sucessão de desculpas. Pela via do contrato, não se chega ao amor, não se chega ao Próximo, nem ao amor ao Próximo.

Pois – no contrato – para começar a agir o indivíduo tem de primeiro ser informado “pelos outros” sobre qual seria a exigência da lei; mas cada um desses outros deve por sua vez enquanto indivíduo ter sido informado “pelos outros”. A categoria “os outros” torna-se uma ficção, e a definição ficticiamente procurada do que seja a exigência da lei não passa de um alarme falso. E na medida em que a concordância comum entre todos os homens não se alcança em uma sessão noturna, arrasta-se de geração em geração, assim também se tornará totalmente casual o quando o indivíduo chegará a começar; isso dependerá, por assim dizer, de quando ele entrará no jogo (OAM, p. 140-141).

Para ilustrar sua crítica ao contratualismo, Kierkegaard utiliza *O conto dos sete e dos outros sete*, em que sete homens acusados de cometer um crime que não poderia ter sido cometido por ninguém a não ser um deles, valem-se todos, sucessivamente, do mesmo argumento: “Não fui eu, foram os outros”. Quando os sete acabam de imputar a responsabilidade aos “outros”, tem-se a impressão de que se está diante de uma “figura fantasmagórica que reduplica os verdadeiros sete e como que pretende dar-nos a ilusão de que havia ainda muitos outros” (OAM, p. 141). Ao final do jogo – ou celebrado o contrato – o resultado a que se chega é o seguinte: “a gente procura se ajudar, por cima, com a estonteante

ficção ‘os outros’, e por baixo a gente se apóia reciprocamente em algumas alianças” (OAM, p. 141).

O amor, que é desinteressado e não quer reciprocidade, vem, então, antes do contrato. Somente a partir dessa anterioridade do amor é que, para Kierkegaard, é possível falar em amor ao Próximo. Não se ama o Próximo por interesse, nem na expectativa de retribuição, nem por força de um contrato: se ama o Próximo por amor, que segue a sua lei própria.

2.7.1 O dever de amar

Para Kierkegaard, amar é um dever. “E só quando amar é um dever, só então o amor está eternamente assegurado” (OAM, p. 45). É o dever de amar que, quando ouve do amado um “não posso continuar a amar-te”, conduz o amoroso a dizer: “Eu não posso parar de te amar; eu devo continuar a te amar” (OAM, p. 57). No dever de amar, somente em um sentido a dança se interrompe quando um dos dançarinos deixa o salão: “Sim, pois se o outro permanece parado numa posição que exprime inclinação diante de alguém que não se vê, e se tu não sabes nada a respeito tu dirás: A dança já vai começar” (OAM, p. 345). No dever de amar é que as palavras mais fortes que um homem pode pronunciar são “Eu fico” (OAM, p. 347).

O dever de amar ocupa seu espaço “lá onde o puramente humano quer perder a coragem, lá onde o puramente humano quer declarar-se cansado” (OAM, p. 61). Esse é o instante da ética. Quando o amor ao Próximo é um dever “a tarefa ética existe e ela é a fonte original de todas as tarefas” (OAM, p. 70).

A ética é a fonte original de todas as tarefas. Aqui, justamente aqui, as associações de Kierkegaard ao solipsismo ou a uma espécie de niilismo moral são postas em dificuldade. A anterioridade da ética – consubstanciada no dever de amar o Próximo – opõe-se frontalmente

ao solipsismo e ao niilismo. O mundo de Kierkegaard não é o mundo do Eu; há, no mundo, também, o Próximo – uma alteridade que escapa à apreensão do conhecimento –, a quem o Eu não simplesmente ama, mas tem o dever de amar, e isso é tarefa ética – anterior a qualquer outra.

Amar é um dever e a lei do amor pode ser assim resumida: “Vai e faz o mesmo” (OAM, p. 84). Cada homem existe porque, antes, foi amado, e seu dever primeiro, agora, é amar, não como agradecimento ou louvação, mas como mandamento: vai e faz o mesmo. O amor “não se dirige a um conhecimento, mas a um agir” (OAM, p. 119). O amor não é para ser cantado pelo poeta, mas sim realizado – como tarefa ética – pelo homem. Também não há promessa no amor, há apenas o mandamento: vai e faz o mesmo.

A promessa é apesar de tudo uma demora, um demorar-se, sonhador ou gozador ou admirador ou imprudente ou presunçoso, no amor, como se este precisasse primeiro concentrar-se, ou como se ele hesitasse, ou se espantasse sobre si mesmo ou sobre o que ele deve ser capaz de fazer; a promessa é uma demora no amor e por isso uma piada, uma piada que pode tornar-se perigosa, pois na seriedade o amor é o pleno cumprimento da lei (OAM, p. 121).

O mandamento do amor, o amor como dever conduz a uma responsabilidade infinita. “Sob a lei suspira o homem. Para onde quer que ele olhe, só enxerga a exigência, mas jamais a fronteira” (OAM, p. 129). O amoroso está em condição análoga à daquele que “olha sobre o mar e só vê ondas sobre ondas, mas nunca o limite” (OAM, p. 129). Uma responsabilidade ilimitada: isso é o que ordena o amor. “A lei (por assim dizer) deixa faminto, com seu auxílio não se chega à plenitude, pois sua determinação consiste exatamente no tirar, extorquir até o extremo” (OAM, p. 129). Assim, em certo sentido, “a lei é diametralmente o oposto da vida, porém a vida é a plenitude. A lei se assemelha à morte” (OAM, p. 130). Kierkegaard, entretanto, não vê, aí, nenhum obstáculo que não possa ser superado, pois, assim como a “vida conhece tudo que tem vida, com a mesma exatidão a morte conhece tudo o que tem vida” (OAM, p. 130).

Não há, portanto, nenhum conflito entre a lei e o amor, no que diz respeito ao conhecimento, porém o amor dá enquanto a lei retira, ou para expressar a relação mais exatamente em sua ordem, a lei exige e o amor dá. Não há uma única determinação da lei, nenhuma única, que o amor queira excluir, pelo contrário, o amor dá todo o cumprimento e a determinidade; no amor todas as determinações da lei são muito mais determinadas do que na lei. Não há conflito, tampouco como entre a fome e a bênção que a sacia (OAM, p. 130).

Essa responsabilidade infinita – paradoxal para o sistema – importa em um duplo combate: “primeiro no interior do homem, onde ele deve combater consigo mesmo, e depois, quando tiver feito progresso nessa luta, fora do homem, com o mundo” (OAM, p. 223). E, novamente, enfrentam dificuldades as interpretações que apontam Kierkegaard como solipsista ou niilista. A proposta kierkegaardiana é muito clara: no primeiro momento, o combate é com a interioridade, onde já está o amor; depois, da interioridade com o amor, parte-se em errância rumo à exterioridade, ao mundo, onde também está o Próximo; esse segundo movimento é sem retorno.

2.7.2 O dever de amar o Próximo

Para Kierkegaard, o amor ao Próximo é mandamento e não se pode pensá-lo fora da categoria do dever. Inclusive, “se amar não fosse um dever, também não haveria o conceito de Próximo” (OAM, p. 67). O que Kierkegaard quer evitar, aqui, é um sempre possível retorno à compreensão do Próximo a partir de um amor de estilo preferencial, egocêntrico ou contratual. Sendo dever, “o amor ao Próximo é amor de abnegação, e a abnegação expulsa justamente toda predileção, assim como expulsa todo amor de si” (OAM, p. 75).

O Próximo é uma alteridade irrepresentável, que não tem peso, não tem cor e não tem forma; essa alteridade não tem defeitos ou qualidades. A alteridade do Próximo é inalcançável pelo pensamento; qualquer tentativa de objetivá-la será vã. Cada Próximo, cada homem, é

uma alteridade. Nesse sentido, há o dever de amar todos os homens.

Assentado isso, Kierkegaard realiza um segundo movimento e passa, então, a analisar o dever de amar as pessoas que nós vemos. Sim, pois, para Kierkegaard, amar toda a humanidade é o pressuposto, e amar cada homem em particular, cada existente concreto, cada pessoa que se vê, é a materialização plena do dever de amar. Ama-se a humanidade, mas ama-se a humanidade amando cada pessoa que se vê. “Aqui se trata do dever de encontrar no mundo da realidade aqueles a quem podemos amar em especial, e em amando-os, amar a todos os homens que vemos” (OAM, p. 188). A preocupação de Kierkegaard, aqui, é com o segundo combate antes referido: o primeiro combate, o que se passa na interioridade, é vencido quando se ama toda a humanidade; o segundo combate, o da exterioridade, somente é vencido quando se ama a humanidade em cada homem concreto. O dever de amar, então, se realiza em dois movimentos: primeiro, ama-se a humanidade do homem e, depois, ama-se cada homem em particular.

O dever de amar a pessoa que se vê implica que não se tomam em conta as características do amado, sublimando-se as virtudes e os vícios, sejam físicos, sejam intelectuais, sejam morais. Ama-se simplesmente a pessoa que se vê. Daí a insistência de Kierkegaard com exemplos contrastantes como “o rei” e “o mendigo”, “o coxo” ou “o cego” e “o vizinho rico”. Ao final, quando baixam as cortinas, todos são igualmente homens. A cada um deles se deve o amor devido a toda a humanidade.

Se o dever é amar a pessoa que nós vemos, esse dever permanece mesmo quando a pessoa se modifica – exceto em sua alteridade, que é perene. E a razão é simples: “por mais que (e como quer que) ela se modifique, por certo ela não se modifica de tal maneira que chegue a tornar-se invisível” (OAM, p. 202); por maior que seja a modificação, “a pessoa não cessa de existir” (OAM, p. 203).

O dever de amar a pessoa que se vê, uma vez atendido, exclui, ainda, um risco

adicional e sempre à espreita: o de que, “ao amar o homem real individual, se introduza subrepticamente uma representação ilusória de como se acharia ou se poderia querer que este homem devesse ser” (OAM, p. 193). Amar a pessoa que se vê significa andar por um caminho oposto àquele que conduz à “Montanha do Prazer” (OAM, p. 191) – em que somente habitam pessoas cuja representação satisfaz ao *alter ego*, mas que “deve situar-se em algum lugar do mundo... [Ocorre] que ninguém que encontrou o caminho que leva até lá consegue encontrar o caminho de volta” (OAM, p. 191). Nesse caminho, o do amoroso, também anda o “inimigo” (OAM, p. 89), só que, aqui, igualmente homem.

3 O OUTRO DE LÉVINAS

3.1 O Eu e a casa

3.1.1 O Eu

O Eu, para Lévinas, irrompe – e, por isso, traz, já, um problema inicial: não ter uma origem, não ter uma causa, ser criatura *ex nihilo* – e sua primeira relação com o mundo se dá pela boca. O mundo da criatura *ex nihilo* é pura fruição, viver de...; ainda não há pensamento. Vive-se de boa sopa, do sol das manhãs, da brisa do verão, da chuva. O corpo, aqui, “é uma permanente contestação do privilégio que se atribui à consciência de emprestar sentido a todas as coisas” (TI, p. 114). E, mesmo, com vício de origem, o Eu é um “cidadão do paraíso” (TI, p. 128).

O mundo, para o Eu, é fruição e é dado como alimento. Daí que a relação primordial do Eu com o mundo se dá pela boca. Antes de o olho enxergar a luz, antes de a mão buscar o utensílio, o alimento já entrou pela boca. Não se vive para comer; tampouco se come para viver: “comemos porque estamos com fome” (EE, p. 42). Essa fome não é apenas de boa sopa. Também se saboreia o perfume da flor, o canto dos pássaros, os “espetáculos” (TI, p. 96) e o “lume da lareira” (TI, p. 117). Os olhos ainda estão fechados, a mão ainda não foi estendida e o eu já está no gozo do mundo. Esse gozo não é, ainda, relação pessoal com o

mundo; o mundo é alimento e a relação entre o Eu e o mundo é apenas um nutrir-se de... Há, então, aqui, um egoísmo inicial, estrutural, sem qualquer significação moral.

Despreocupação em relação à existência que tem um sentido positivo. Consiste em morder e mastigar com os dentes todos os alimentos do mundo, em aceitar o mundo como riqueza. Na fruição sou absolutamente para mim. Egoísta sem referência a Outrem, sou sozinho sem solidão, inocentemente egoísta e só. Não sou contra os outros, não quanto a mim – mas inteiramente surdo a outrem, fora de toda a comunicação e de toda a recusa de comunicar, sem ouvidos, como barriga esfomeada (TI, 118).

O Eu de Lévinas, então, não é um estar-jogado-no-mundo como o *Dasein* heideggeriano. A experiência primeira do homem é a alegria de viver em um mundo dado como alimento e fruição. O Eu que se alimenta ainda não pensa, ele é somente gozo. Ele vem antes do ser e, por isso, “a vida é uma existência que não precede a essência” (TI, p. 98). A essência “faz o seu preço; e o valor, aqui, constitui o ser” (TI, p. 98), mas “a realidade da vida está já ao nível da felicidade e, nesse sentido, para além da ontologia” (TI, p. 98).

O Eu é criatura *ex nihilo*, que vive na fruição do mundo, sendo marcado, então, necessária e originalmente, pelo ateísmo. O Eu não despertou, ainda, para o problema de sua origem – ele é apenas fome. É a “liberdade espontânea do Eu, que não tem a preocupação da sua justificação” (TI, p. 76). O Eu é uma mônada que frui no mundo, despreocupado em justificar-se, pois “tira de si próprio a sua existência – um ser que vem de uma dimensão de interioridade e que, conforme o destino de Gíges⁹, vê os que o olham sem que eles o vejam e que sabe que não é visto” (TI, p. 76).

Separação, egoísmo, ateísmo, como dimensões da interioridade do Eu, são

⁹ O mito de Gíges é assim narrado por Glauco no Livro II de *A república*: “Gíges era um pastor a serviço do rei da Lídia. Certo dia, durante uma violenta tempestade, acompanhada de um terremoto, o solo fendeu-se e formou-se um precipício perto do local onde seu rebanho pastava. Tomado de assombro, desceu ao fundo do abismo e avistou o cadáver que parecia maior que o de um homem, o qual tinha na mão um anel de ouro, de que se apoderou; Com esse anel no dedo, foi assistir à assembléia habitual dos pastores. Tendo ocupado o seu lugar, virou sem querer o engaste do anel e, imediatamente, se tornou invisível aos demais. Assustado, apalpou novamente o anel e voltou a ser visível. Repetiu a experiência para certificar-se dos poderes do anel. Assim que teve a certeza, conseguiu juntar-se aos mensageiros que iriam ter com o rei. Chegando ao palácio, seduziu a rainha, tramou contra o rei, matou-o e obteve, assim, o poder” (Platão, 2005, p. 43-44).

“necessários à idéia do Infinito e à relação com Outrem” (TI, p. 132). É indispensável que, antes de qualquer abertura, o Eu se afaste de toda alteridade e se constitua como mônada.

3.1.2 A casa

O Eu é separado e vive como Giges – vê, não é visto e sabe que não é visto. A solidão do monadismo a que se entrega o Eu é a ruptura inicial da totalidade. O isolamento, a separação, o recolhimento, dão à mônada um núcleo indevassável. O Eu está recolhido em um refúgio impenetrável e seguro contra qualquer possibilidade de totalização. A esse refúgio pode sobrepor-se outro – um segundo nível de proteção: a casa.

A casa é o ponto de referência do Eu no mundo. Diversamente do *Dasein* heideggeriano, o Eu “não se encontra brutalmente arrojado e abandonado” (TI, p. 135). Ele tem a casa: “vivendo no mundo, vive em casa” (TI, p. 131), de onde pode estender as mãos para conhecer e para onde pode “se retirar em qualquer altura” (TI, p. 135).

A casa, em seu sentido empírico, pressupõe um *a priori*: a habitação. Essa é também *ex nihilo* e já existe quando a primeira parede toma forma. A partir da separação o *Eu* pode constitui-se como “morada e habitação. Existir significa, a partir daí, morar” (TI, p. 138). A habitação, o lar, vem primeiro; depois vêm os tijolos. Nesse sentido, a habitação coincide com o próprio corpo. Nele, se refugia o Eu, que vai estender as mãos e erguer paredes.

Morar não é precisamente o simples fato da realidade anônima de um ser lançado na existência como uma pedra que se atira para trás de si. É um recolhimento, uma vinda a si, uma retirada para sua casa como para uma terra de asilo, que responde a uma hospitalidade, a uma expectativa, a um acolhimento humano, em que a linguagem que se cala continua a ser uma possibilidade essencial (TI, p. 138).

A partir da casa, o Eu pode acessar o mundo econômico. A boca começa a ceder espaço às mãos. “A mão é o órgão de captação e de tomada: põe em relação comigo, com os

meus fins egoístas, coisas arrancadas ao elemento” (TI, p. 141). A mão se estende e traz a coisa até a morada, “conferindo-lhe o estatuto de um haver” (TI, p. 141). O trabalho, então, corresponde à “própria energia da aquisição e seria impossível a um ser sem morada” (TI, p. 141).

A separação não é, por isso, necessariamente, completo isolamento. O “ser separado pode fechar-se no seu egoísmo, ou seja, na própria realização do seu isolamento” (TI, p. 154) – e, nesse caso, não haveria uma habitação –, mas pode, também, habitar uma casa, que pressupõe janelas e portas que se abrem e se fecham, abrigo para a intimidade e porto seguro para o “acolhimento do Outro – hospitalidade” (TI, p. 154).

É preciso que a interioridade, ao assegurar a separação, produza um ser absolutamente fechado sobre si próprio – que prossiga num ateísmo egoísta que não é contradito por nada de exterior – e é preciso que tal encerramento não impeça a saída para fora da interioridade, para que a exterioridade possa falar-lhe, revelar-se-lhe, num movimento imprevisível que o isolamento do ser separado não poderia suscitar por simples contraste. A interioridade deve, a um tempo, ser fechada ou aberta (TI, p. 132-133).

O Eu, assim, se recolhe à sua casa, “ao seu canto, à sua tenda, à sua caverna” (TI, p. 139), mas a separação não isola; ela torna possível o trabalho, a partir do qual será possível abordar o outro com as mãos cheias. “Nenhum rosto pode ser abordado de mãos vazias e com a casa fechada” (TI, p. 154). “A possibilidade para a casa de se abrir a outrem é tão essencial à essência da casa, como as portas e as janelas fechadas” (TI, p. 154). A condição do ser separado e com uma morada é simbolizada por Gíges: “ele joga em dois tabuleiros, evoluindo entre uma presença aos outros e uma ausência, falando aos outros e furtando-se à palavra” (TI, p. 155).

3.2 A hipóstase, o mal de ser e a morte

O Eu monádico, no mundo, está em casa. Em seu ateísmo originário, em sua inocência, mesmo com as portas e as janelas da casa abertas, ele ainda não percebe o Outro que o circunda; as aberturas, por enquanto, são apenas para estender as mãos em busca do apropriável. Mas esse Eu soberano, um deus *ex machina*, mesmo na felicidade do gozo, também percebe que a existência se eiva de tédio e de uma sufocante impressão de enclausuramento, as quais podem, inclusive, culminar na extrema tentativa de evasão: o suicídio. Isso indica, para Lévinas, que a felicidade não é a palavra definitiva sobre o homem. “Na fruição, o Eu apenas se cristaliza” (TI, p. 128), e a soberania do Eu apresenta uma falha: a dependência. “A felicidade da fruição floresce sobre o mal da necessidade” (TI, 130).

O homem não pode ser, então, somente fome e vontade – ou, conforme consta da literatura de Vitor Hugo, na qual Lévinas se socorre: “uma força que vai” (DL, 95). Existem importantes questões que se antepõem à constatação de que a primeira relação do Eu com o mundo é pela boca. Essas questões vão ocupar os primeiros textos de Lévinas e são desenvolvidas a partir da afirmação de que, entre o “existir” e o “existente”, há uma distância de fundo que vai além da distância gramatical que separa o verbo do substantivo.

3.2.1 A hipóstase

É conhecida a distinção que faz Heidegger, desde as primeiras páginas de *Ser e tempo*, entre “ser” e “ente”. Dessa distinção é que parte Lévinas. Ele propõe, porém – e por razões eufônicas –, a substituição dos termos heideggerianos por dois outros equivalentes em conteúdo: existência e existente.

Heidegger, observa Lévinas, faz apenas uma distinção entre “ser” e “ente”, mas não

admite – sequer cogita – a possibilidade de separação entre o “ser”, a existência, e o “ente”, o existente. “Não creio que Heidegger pudesse admitir um existir sem existente, pois o encontraria absurdo” (TO, p. 83).

Lévinas, agora já se afastando de Heidegger, pensa um existir sem existente, um puro ser, puro verbo anônimo e impessoal, que simplesmente Há – *Il y a*.

Essa consumição impessoal, anônima, mas inextinguível do ser, aquela que murmura no fundo do próprio nada, fixamo-la pelo termo Há. O Há, em sua recusa de tomar uma forma pessoal, é o “ser em geral”. Não há discurso. Nada responde. Mas esse silêncio, a voz desse silêncio é ouvida e apavora como o silêncio dos espaços infinitos de que fala Pascal¹⁰ (EE, p. 67-68).

Esse existir – puro verbo – sem existente, que simplesmente Há é uma constante possibilidade de retorno. Como impessoalidade, o Há é o horror de “uma vigília sem recurso ao sono” (TO, p. 85). Na noite¹¹ do Há, “a vigília é anônima: na insônia, não há minha vigília da noite – é a própria noite que vela. Vela-se. Nessa vigília anônima estou inteiramente exposto ao ser e todos os pensamentos que preenchem minha insônia estão suspensos a nada” (EE, p. 80).¹²

No domínio do Há as relações com o mundo estão interrompidas. O Há oprime e só

¹⁰ Nas palavras de Pascal: “Quando reflito sobre a breve duração de minha vida, absorvida na eternidade anterior e na eternidade posterior, no pequeno espaço que ocupo, e mesmo no que vejo, fundido na imensidão dos espaços que ignoro e que me ignoram, aterro-me e assombro-me de ver-me aqui e não em outra parte, uma vez que não existe motivo algum para que eu esteja aqui e não alhures, neste momento e não em outro momento qualquer. Quem me colocou tais condições? Por obra e ordem de quem me foram designados este lugar e este momento? O silêncio eterno desses espaços infinitos me apavora” (2005, p. 88).

¹¹ A “noite”, como metáfora, é recorrentemente utilizada por Lévinas para explicitar a sua compreensão do Há: “O Há, para mim, é o fenômeno impessoal: *Il y a*. A minha reflexão sobre este tema parte de lembranças da infância. Dorme-se sozinho, as pessoas adultas continuam a vida; a criança sente o silêncio do seu quarto de dormir como sussurrante” (EI, p. 39). Ou, ainda: “Insisto na impessoalidade do Há; Há como ‘chove’ ou ‘é de noite’. E não há nem alegria nem abundância: é um ruído do que volta depois de toda a negação do ruído... Talvez a morte seja uma negação absoluta em que a ‘música terminou’. Mas, na enlouquecedora ‘experiência’ do Há, tem-se a impressão de uma impossibilidade total de dela sair e de parar a música” (EI, p. 40-41).

¹² Nesse ponto é importante esclarecer, mesmo porque Lévinas também tomou esse cuidado, que o Há não se confunde com o nada puro da angústia heideggeriana. “O horror da noite, como experiência do Há, não nos revela um perigo de morte, nem mesmo um perigo de dor... Opomos, portanto, o horror da noite à angústia heideggeriana; o medo de ser ao medo do nada. Enquanto a angústia, em Heidegger, cumpre o ‘ser-para-a-morte’, apreendida e compreendida de algum modo, o horror da noite sem saída e sem resposta é a existência irremissível. Horror da imortalidade – Fedra descobre a impossibilidade da morte –, perpetuidade do drama da existência, necessidade de assumir para sempre o seu peso” (EE, p. 73).

existe um modo de escapar à sua força neutralizante: tomar consciência de ser um existente. Pela consciência, o existente toma posse do existir; o substantivo liga-se ao verbo. A essa ligação, Lévinas dá o nome de hipóstase.

A hipóstase ocorre ainda no domínio do Há, mas, no exato instante em que ela ocorre, o Há fica suspenso.

A hipóstase, a aparição do substantivo, não é somente a aparição de uma categoria gramatical nova, ela significa a suspensão do Há anônimo, a aparição de um domínio privado, de um nome. Sobre o fundo do Há surge um ente. Pela hipóstase o ser anônimo perde seu caráter de Há. O ente – o que é – é sujeito do verbo ser, e por isso mesmo, exerce um domínio sobre a fatalidade do ser que se tornou seu atributo. Existe alguém que assume o ser, de agora em diante seu ser” (EE, p. 100).

Pela hipóstase, revela-se o existente; surge um substantivo que rompe com a impessoalidade do existir – puro verbo; a partir da irrupção da consciência, o existente entra em relação com o existir; está constituída a subjetividade, já há um “nome no anonimato da noite” (EE, p. 71).

3.2.2 O mal de ser

A partir da hipóstase, o existente assumiu a existência, “tomou cuidado elementar com sua toalete, se olhou no espelho, lavou o rosto e apagou os traços da noite” (EE, p. 44). O existente tem, desde então, um poder: “ele exerce o poder viril de sujeito sobre a sua existência” (TO, p. 91).

O existente é “mônada e solidão” (TO, p. 89). A solidão é indispensável para que se trave o combate inicial entre o existente e o puro existir; ela “não é somente desespero e desamparo, mas também virilidade, orgulho e soberania” (TO, p. 92).

A soberania de existente, porém, implica uma contraprestação. A tomada de consciência, a identificação, implica tomar consciência da condição corporal, da materialidade

de sujeito, de uma corporeidade vulnerável, limitada e limitante. O sujeito percebe que, ao ser, assumiu já um dever: o de estar a cargo de si mesmo. “A liberação com relação ao existir se converte em um acorrentamento a si mesmo, o acorrentamento mesmo da identificação” (TO, p. 107).

Este domínio do sujeito sobre o existir, esta soberania do existente, comporta um giro dialético. A identidade não é apenas uma saída de si, mas também um retorno a si mesmo. O preço que se paga pela posição de existente é o fato mesmo de não poder separar-se de si. O existente se ocupa de si mesmo. Esta maneira de estar ocupado consigo mesmo é a materialidade do sujeito. A identidade não é uma relação inofensiva consigo mesmo, senão um estar acorrentado a si mesmo” (TO, p. 93).

O acorrentamento a si mesmo, a responsabilidade pela existência pessoal, o fato de haver muita boca e pouco pão – a condição corporal que se manifesta como limitação e vulnerabilidade – conduzem o existente a perceber a excedência que o ser traz consigo. Ser é um excesso. O existente “nasceu sem escolher seu nascimento” (EE, p. 96) e agora “é obrigado a ser” (EE, p. 79). Há uma tensão entre a dificuldade de ser e a necessidade de ser; o ser está encarcerado, é possível “sentir o seu aperto sufocante como a noite, mas ele não responde” (EE, p. 23). É o que, para Lévinas, constitui o mal de ser; é o “Amanhã, que pena! Será preciso viver ainda” (EE, p. 73).

Premido pelo mal de ser, “cansado de ser” (EE, p. 37), o existente lança-se em uma empreitada desde o início fadada ao fracasso: a evasão. Da arte ao suicídio, nenhuma evasão é possível. Isso porque é “da própria existência e não de um de seus cenários que queremos nos evadir, na lassidão” (EE, p. 25), e “a morte não pára a farsa da vida: ela faz parte dela” (EE, p. 95). A existência, assim, “encerra uma tragédia que a morte não pode resolver” (EE, p. 18), e, após a evasão, após o partir por partir, há sempre o irremediável retorno, o “horror da imortalidade, a necessidade de assumir para sempre o seu peso” (EE, p. 73).

O mal é o ser e a única vitória sobre ele é não nascer. O ser não permite evasão,

somente uma possibilidade de trégua: o sono – uma dimensão de retratação em que é possível uma suspensão da excedência do ser. Mas, interrompido o sono, há o retorno. “O Eu retorna fatalmente a si; ele pode esquecer-se de si no sono, mas haverá um despertar” (EE, p. 95). É a condição de Jonas¹³, “o herói da evasão impossível, invocador do nada e da morte” (EE, p. 83), que, após constatar o fracasso de sua fuga e a inevitabilidade de sua missão, desce ao porão do navio e dorme.

3.2.3 A morte

O existente quer ser, mas, ao mesmo tempo, sente o sufoco do mal de ser. Ser é o mal e dele não há evasão possível. Daí que, na tensão entre a fruição do mundo e o acorrentamento à existência, “queremos, ao mesmo tempo, morrer e ser” (TO, p. 119).

Mas a morte não liberta o ser acorrentado. Sua propriedade é outra: ela constitui anúncio de alteridade. A morte é totalmente outra em relação ao existente e anuncia a presença de um momento a partir do qual “já não podemos poder” (TO, p. 115). A morte se apresenta como limite à virilidade do sujeito; combatê-la é aceitar um combate em que já se entra derrotado.

Minha soberania e minha virilidade, meu heroísmo de sujeito não podem ser virilidade nem heroísmo em relação com a morte. Ali onde o sofrimento alcança sua pureza, onde já não há nada entre ele e nós, a responsabilidade suprema se transforma em suprema irresponsabilidade, infância. Morrer é retornar a esse estado de irresponsabilidade, morrer é converter-se na comoção infantil do soluço (TO, p. 113).

E, embora o combate com a morte seja um combate perdido desde o início, antes da “morte sempre haverá luta” (TO, p. 114). O sujeito, com a virilidade posta em questão, ainda

¹³ “O Senhor, porém, fez vir sobre o mar um vento impetuoso e levantou no mar uma tempestade tão grande que a embarcação ameaçava despedaçar-se. Aterrorizados, os marinheiros puseram-se a invocar cada qual seu deus, e atiraram no mar a carga do navio para aliviarem-no. Entretanto, Jonas tinha descido ao porão do navio e, deitando-se ali, dormia profundamente” (Jn 1, 4-5).

se obstina em encontrar uma última possibilidade. É o que evidenciam, para Lévinas, as “últimas palavras de Macbeth¹⁴” (TO, p. 114). Não se assume, portanto, a morte; ela chega. Não é o sujeito que vai, com sua soberania e virilidade, ao encontro da morte; é a morte que vem e o acolhe nos braços para um retorno ao sono da infância. É impróprio, assim, falar em uma relação com a morte: quando ela chega, como alteridade, o sujeito já não está mais.

Para Lévinas, ao contrário de Heidegger, a questão não é assumir a morte – “o ser-para-a-morte, na existência autêntica de que fala Heidegger, é a suprema lucidez, a máxima virilidade (TO, p. 111) –, mas, sim, pensá-la como “paciência do tempo” (DMT, p. 18), como tributo devido “à duração do tempo” (DMT, p. 26). Para Lévinas, a questão não corresponde ao “ter que ser” ou ao “ter que morrer”, mas sim ao pensar a morte como o desconhecido, o invisível, o sem-sentido, “um não saber que se traduz pela minha ignorância do dia de minha morte, ignorância em virtude da qual o Eu emite um cheque sem fundos como se dispusesse de toda a eternidade” (DMT, p. 32).

É o absurdo de minha mortalidade, minha morte para nada, que impede que minha responsabilidade se converta em assimilação do Outro mediante um comportamento. Minha mortalidade, minha sentença de morte, meu tempo em face da morte, minha morte que não é a possibilidade da impossibilidade, mas sim raptó, são o que constituem esse absurdo que permite a gratuidade de minha responsabilidade pelo Outro (DMT, p. 139).

Assim é que a morte como paciência do tempo adquire, em Lévinas, o *status* de uma alteridade que convoca à responsabilidade pelo Outro. “A morte no rosto do Outro homem é a modalidade segundo a qual a alteridade afeta o Eu e a pergunta sobre a morte traz sempre a mesma resposta: é a minha responsabilidade pela morte do Outro” (DMT, p. 139). Enquanto que, em Heidegger, ser é assumir a própria morte – “e o temor de ser assassino não é maior

¹⁴ Estas são as últimas palavras de Macbeth: “Não me entregarei! Não beijarei o solo diante dos pés do jovem Malcolm, não serei atormentado pelas imprecações da ralé. Mesmo tendo o Bosque de Birnam chegado a Dunsinane, mesmo sendo tu, a quem tenho diante de mim e contra mim, homem que não nasceu de mulher, ainda assim cruzarei armas contigo, até o fim. Empunho, a frente de meu corpo, meu escudo guerreiro” (Shakespeare, 2005, p. 131).

que o medo de morrer” (DMT, p. 113) –, em Lévinas a “morte do Outro é a primeira morte” (DMT, p. 57). A morte do Outro sempre me afeta mais que o pensar a minha morte. “É a forma de acolher o Outro e não a angústia da morte que me espera, o que constitui a referência possível à morte” (DMT, p. 126). Ou seja: se é possível falar em um encontro com a morte, esse encontro só é possível no rosto do Outro.

3.3 O bem além do ser

Lévinas não expõe o mal de ser como uma “doença” que precisasse – ou pudesse – ser curada. Ser já é o mal e dele não há evasão – quando muito há o refúgio provisório no sono. E, se o mal é ser, o bem só pode estar fora do ser. A questão, então, não está em buscar um ser melhor, mas sim um melhor que ser, um diferentemente de ser, um outramente que ser.

Esse percurso conduz Lévinas ao resgate da concepção platônica do *Bem além do ser* – como puro bem, não contaminado pelo ser; antes e além do ser; a transcendência antepondo-se à totalidade.

O grande equívoco da filosofia ocidental, na visão de Lévinas, foi o de insistir na idéia de pensar o bem – a ética – a partir do ser – ou do binômio “ser ou não-ser”.

A filosofia ocidental coincide com a revelação do Outro onde o Outro, ao manifestar-se como ser, perde a sua alteridade. A filosofia foi desde sempre atingida por um horror ao Outro que continua a ser Outro, por uma alergia insuperável. É por isso que ela é essencialmente um filosofia do ser, que a compreensão do ser é a sua última palavra e a estrutura fundamental do homem. É também por isso que ela se torna a filosofia da imanência e da autonomia (DEHH, p. 229).

A odisséia da filosofia ocidental, então, encontra similitude na odisséia de Ulisses, que após andanças, combates e infortúnios, retorna à segurança de Ítaca. Essa é a aventura do ser:

ir ao mundo para fruir, ir ao Outro para totalizar e, depois, retornar a si, para a soberania de ser e para a liberdade ilimitada de ser.

A filosofia, concebida como filosofia do ser, concedendo à ontologia o *status* de filosofia primeira, vai resultar, na leitura de Lévinas, em filosofia do poder, atingindo seus picos em Hegel e Heidegger. A reflexão filosófica é desenvolvida sem jamais ter posto em questão o ser, e o Outro é subordinado a uma relação de totalização – o Outro é revelado.

Filosofia do poder, a ontologia, como filosofia primeira que não põe em questão o Mesmo, é uma filosofia da injustiça. A ontologia heideggeriana que subordina a relação com Outrem à relação com o ser em geral mantém-se na obediência do anônimo e leva fatalmente a um outro poder, à dominação imperialista, à tirania... O ser antes do ente, a ontologia antes da metafísica é a liberdade antes da justiça. É um movimento dentro do Mesmo antes da obrigação em relação ao Outro (TI, p. 34).

Quando a ontologia – o pensamento sobre o ser – é a filosofia primeira, “o ser requer o homem como uma pátria ou um solo requer seus autóctones” (HH, p. 114), e “não é o homem que detém a liberdade, mas a liberdade que detém o homem” (TI, p. 33). Em outras palavras – as de Heidegger – o homem é alçado à condição de *pastor do ser* – e pastorear o ser, entendido como zelar para que ele retorne sempre a si mesmo, para sua Ítaca, seu porto seguro, trazendo para si o Outro já totalizado: “Heidegger, como toda a história da filosofia ocidental, concebe a relação com Outrem como cumprindo-se no destino dos povos sedentários, possuidores e edificadores da terra. A posse é a forma por excelência sob a qual o Outro se torna o Mesmo, tornando-se meu” (TI, p. 33).

A proposição levinasiana, então, é que a ontologia perca a sua primazia, cedendo o lugar à ética como filosofia primeira. O bem está não no ser – e, logo, jamais se chegará a ele pela ontologia – mas além do ser; na ética como filosofia primeira, a questão não está em “ser ou não-ser”, mas em outramente que ser. À segura odisséia de Ulisses – que sempre soube que Ítaca o aguardava para os louros – Lévinas propõe, como alternativa, a errância de

Abraão, “que abandona para sempre a sua pátria por uma terra ainda desconhecida” (DEHH, p. 232). O movimento de Abraão é totalmente incerto, o caminho é inseguro e o ponto de chegada não coincide com a conquista; não há retorno nem láureas.

3.3.1 O desejo metafísico

A ética levinasiana, pensada fora e antes da ontologia, não vem do Eu; não é a vontade – a “força que vai” – nem a liberdade nem a autonomia que vão originá-la. É impossível pensar a ética a partir da virilidade do Eu soberano ou da impessoalidade do ser como puro verbo – um “*Dasein* que nunca tem fome” (TI, p. 119).

Para Lévinas, a ética só pode ser pensada a partir da deposição do Eu soberano e do esvaziamento do ser – “a ética não é um momento do ser, é outro modo e melhor que ser, a própria possibilidade do além” (DVI, p. 103). Esse além é o além do Outro, que vem de fora, que está além do ser e além do mundo. O encontro com o Outro é enigma e trauma; e a “intriga insólita que solicita o Eu e se tece para além do conhecimento e da revelação do enigma, é ética” (DEHH, p. 262). Nesse sentido é que a ética é afirmada por Lévinas como metafísica: “o morrer pelo invisível” (TI, p. 23).

Encontrar o Outro – sempre um trauma no reino do ser – expõe a abertura que se anuncia como desejo metafísico, condição da possibilidade ética. Este é o enigma do encontro com o Outro: ele é trauma porque o Eu é perturbado em sua soberania, mas também é desejo despertado, desejo metafísico do absolutamente Outro. Ao encontrar o Outro, o Eu percebe a infinita distância que, mesmo na proximidade, os separa. Essa distância, em si mesma inesgotável – mesmo para o pensamento – desestrutura a economia do Eu e aponta para um além irrepresentável, cujo único vestígio é a incomensurabilidade da presença do Outro, deflagrando o desejo metafísico do infinito.

O desejo do infinito não se confunde com a necessidade – que não ultrapassa os limites traçados pela ontologia. A necessidade tende à satisfação: necessita-se de pão, tem-se o pão e a necessidade está satisfeita; o desejo do infinito não comporta satisfação: o infinito apenas se deixa desejar. O movimento exigido pela necessidade é desenvolvido no horizonte ontológico, e o ponto de chegada coincide com o retorno ao Eu. O desejo metafísico do infinito conduz a um movimento rumo ao desconhecido, sem ponto de chegada e sem retorno. Jamais há satisfação, pois se deseja desejar e cada vez mais.

O desejo metafísico não aspira ao retorno, porque é desejo de uma terra onde de modo nenhum nascemos. De uma terra estranha a toda a natureza, que não foi nossa pátria e para onde nunca iremos. O desejo metafísico não assenta em nenhum parentesco prévio; é desejo que não podemos satisfazer... Os desejos que podemos satisfazer só se assemelham ao desejo metafísico nas decepções da satisfação ou na exasperação da não-satisfação e do desejo, que constitui a própria volúpia. O desejo metafísico tem uma outra intenção – deseja o que está além de tudo o que pode simplesmente completá-lo. É como a bondade – o desejado não o cumula, antes lhe abre o apetite (TI, p. 22).

Desejar o infinito, então, é desejar o inatingível, pois o desejado é o Outro, que esteve desde sempre e estará para sempre além dos poderes ontológicos. “O Outro desejado metafisicamente não é o Outro como o pão que como, como o país que habito, como a paisagem que contemplo” (TI, p. 21). Essas são realidades das quais “posso alimentar-me” (TI, p. 21). O desejo metafísico não aspira à saciedade, pois “entende o afastamento, a alteridade e a exterioridade do Outro” (TI, p. 22). O único contentamento do desejo é desejar, e, mesmo que inadequada à idéia, a ruptura no tempo do Eu¹⁵ – desencadeada pelo afastamento infinito que a proximidade do outro expõe – ganha um sentido: “a própria

¹⁵ Entendida como diacronia ou, metaforicamente, como “explosão do tempo” (AE, p. 151). Para Lévinas, o encontro com o Outro é sempre diacrônico. “O Próximo me atinge antes de me atingir, como se eu o tivesse ouvido antes que ele falasse. É um anacronismo que manifesta uma temporalidade distinta da que possibilita a compreensão da consciência; desmonta o tempo recuperável da história e da memória em que tem continuidade a representação” (AE, p. 150). Daí o traumatismo no tempo do Eu: o tempo do Outro é infinitamente antigo e irrecuperável – passado ético sem possibilidade de sincronização – e também futuro que escapa ao pensamento. “A proximidade abre a distância da diacronia sem presente comum onde a diferença é passado que não se pode recuperar e futuro que não se pode imaginar – o não-representável do próximo em relação ao qual permaneço em atraso” (AE, p. 151).

dimensão de altura que é aberta pelo desejo metafísico” (TI, p. 23). Dimensão de altura que deve ser pensada não “como o céu, mas como o Invisível” (TI, p. 23), uma abertura para a possibilidade ética.

3.3.2 O infinito

A postulação levinasiana da ética como filosofia primeira erige-se a partir da concepção platônica – numa leitura particular – de que o *Bem está além do ser*. A ela, Lévinas agrega outra, agora já a partir das *Meditações* – especialmente a *Terceira* – de Descartes: a idéia de infinito.

Das *Meditações* cartesianas, Lévinas faz questão de ressaltar, porém, que pretende “conservar apenas o desenho formal” (DEHH, p. 209): o pensamento que pensa mais do que pensa, a idéia de infinito forçando o Eu a pensar mais do que pode.¹⁶ Partindo do acolhimento dessa estrutura formal – que, como última idéia possível, põe em questão a coerência racional e anuncia a possibilidade de um combate nas fronteiras da totalidade – Lévinas chega ao ponto em que a ruptura com as reflexões de Descartes é obrigatória: a postulação cartesiana do inatismo da idéia de infinito.

Para Descartes, o pensamento não pode ter produzido algo que pensa mais do que pensa. E, se o pensamento pensa mais do que pensa, é porque a idéia de infinito, necessariamente, foi posta naquele que pensa por um Deus também infinito. Da idéia de infinito, portanto, Descartes almeja chegar a uma prova da existência de Deus: o Eu nasce

¹⁶ Nas palavras de Descartes: “E isto não deixa de ser verdadeiro, apesar de eu não compreender o infinito, ou mesmo que se encontre em Deus uma infinidade de coisas que eu não possa compreender, nem talvez alcançar de forma alguma pelo pensamento: pois é da natureza do infinito que minha natureza, que é finita e limitada, não possa compreendê-lo” (2004, p. 283).

com a idéia do infinito, mas essa idéia vem de fora, de um Deus infinito que a colocou no Eu.¹⁷

Para Lévinas, a idéia de infinito também vem de fora. Não é, porém, inata; tampouco foi posta por Deus. A idéia de infinito tem origem no Outro, no encontro traumático com o Outro; o trauma da distância incomensurável – infinita – que separa o Eu do Outro e da separação temporal incomensurável – infinita – entre o Eu e o Outro. “Encontrar um homem é ser despertado por um enigma” (DEHH, p. 151). Esse enigma é o infinito, que força o pensamento a pensar mais do que pode. O inatismo de Descartes é insustentável, na perspectiva de Lévinas, porque acaba incorrendo na contradição lógica de subsumir a idéia de infinito na finitude do Eu: “O *cogito* que assenta em Deus funda, por outro lado, a existência de Deus: a prioridade do infinito subordina-se à livre adesão da vontade” (DEHH, p. 212).

Assentada a ruptura com o inatismo cartesiano – um caminho sempre livre ao solipsismo – a idéia de infinito, em Lévinas, adquire significação ética. “A experiência, a idéia de infinito, está ligada à relação com Outrem. A idéia de infinito é relação social. Esta relação é abordar um ser absolutamente exterior” (DEHH, p. 210). Assim, a significação ética vai coincidir com o desejo – desejo metafísico do absolutamente Outro.

A idéia de infinito consiste num pensamento que, em todos os momentos, pensa mais do que pensa. Um pensamento que pensa mais do que pensa é Desejo. O desejo mede a infinitude do infinito... Fora a fome que saciamos, a sede que aplacamos e os sentidos que apaziguamos, existe o Outro, absolutamente Outro que desejamos para lá dessas satisfações, sem que o corpo conheça qualquer gesto para apaziguar o desejo, sem que seja possível inventar qualquer carícia. Desejo insaciável não porque responda a uma fome infinita, mas porque não requer alimentos. Desejo sem satisfação que, dessa forma, constata a alteridade de Outrem... O verdadeiro desejo é aquele que o desejado não colmata, mas produz. É bondade (DEHH, p. 212).

¹⁷ Nas palavras de Descartes: “O nada não poderia produzir coisa alguma, mas também o que é mais perfeito, ou seja, o que contém em si mais realidade não pode ser uma consequência e uma dependência do menos perfeito... uma pedra que ainda não foi, não só não pode agora começar a ser, se não for produzida por uma coisa que possui em si, formalmente ou eminentemente, tudo o que se encontra na composição da pedra” (2004, p. 276). E mais: “É necessário obrigatoriamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe; porque, mesmo que a idéia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, não teria a idéia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse de fato infinita” (2004, p. 281).

O bem está além do ser e a abertura para o bem é o Outro, que traz a idéia do infinito e deflagra a intriga ética. O desejo metafísico do absolutamente Outro é bondade infinita, “é impossibilidade de parar a sua marcha para frente, impossibilidade de desertar o seu posto – é, literalmente, não ter tempo de se virar” (DEHH, p. 238).

3.4 O Outro

A morte é uma alteridade que convoca à responsabilidade pela morte do Outro. Considerada em si mesma, porém, a morte nunca perde o caráter de sem-sentido – pois é mistério e violência que vem – expondo a vanidade do Eu enquanto considerado como *pastor do ser*.

A morte torna sem sentido todo o cuidado que o Eu gostaria de ter para com sua existência e destino. É uma tarefa sem saída e sempre ridícula; pois nada é mais cômico que o cuidado que um ser destinado à destruição tem para consigo. Nada há de mais cômico e mais trágico. Pertence ao mesmo homem o fato de ser figura trágica e cômica (HH, p. 101).

A morte, então, ainda não se apresenta como alteridade suficiente para a instauração do bem. A alteridade da morte é mais estrutural que real e, embora possa evidenciar a premência da responsabilidade pela morte do Outro, ainda está nos limites do ser e, como tal, resultará sempre em um desmentido.

A ética – o bem além do ser – está fora das categorias “da mortalidade e da imortalidade” (HH, p. 102); precede a morte e a ela sucede, não estando enquadrada em categorias ontológicas. A ética, então, não pode ser pensada senão a partir de uma “responsabilidade pré-original” (HH, p. 101), em face da alteridade, não da morte, mas do Outro. Somente a partir dessa responsabilidade pré-original, além da categoria do ser e não

precedida de qualquer decisão, é que se afigura possível falar em termos de que a morte não reduza a existência ao absurdo. Nesse quadro, “ao prazer – o único que é capaz de esquecer a tragicomédia do ser e que, talvez, se defina por este esquecimento – a morte é lembrada como um desmentido” (HH, p. 101); mas, para a ética – responsabilidade pré-original pelo Outro e pela morte do Outro – a morte adquire significado como extremo “sacrifício da responsabilidade irrecusável” (HH, p. 101). Não se trata, adverte Lévinas, de “pretender arrancar da morte seu dardo, mas de admitir que nós podemos ter responsabilidades pelas quais não podemos não consentir à morte” (HH, p. 102). Reconduzido a si e responsável apesar de si, o Eu “ab-rogena o egoísmo do *conatus* e introduz um sentido no ser; e não pode haver sentido no ser senão aquele que não se mede pelo Ser” (HH, p. 102).

3.4.1 O rosto do Outro

A alteridade que deflagra a primazia ética, então, não é a da morte, mas a do Outro. E o modo de apresentação do Outro é o rosto – “o modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a idéia do Outro em mim, chamamo-la, de fato, rosto” (TI, 37).

É impróprio, para Lévinas, falar em uma fenomenologia do rosto, “já que a fenomenologia descreve o que aparece” (EI, p. 77); e “o rosto não é o conjunto de um nariz, uma frente, os olhos, etc.; é por certo tudo isso, mas adquire significação de rosto pela dimensão nova que abre na percepção de um ser” (DL, 94).

Esta maneira não consiste em figurar como tema sob meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a idéia à minha medida e à medida do seu *ideatum* – a idéia adequada. Não se manifesta por essas qualidades, mas *kath'auto*. Exprime-se. O rosto, contra a ontologia contemporânea, traz uma noção de verdade que não é o desvendar de um neutro impessoal, mas uma expressão (TI, 37).

O rosto, assim, não é fenômeno – “quando se vê um nariz, os olhos, uma testa, um queixo, e se podem descrever, é porque nos voltamos para Outrem como para um objeto” (EI, p. 77) – é epifania que vem de além do ser e vem não para ficar no mundo do Eu, mas apenas como visitação, como hóspede. É pelo rosto que se determina que “o ser não é somente fechado na sua forma e ao alcance da mão, mas sim, aberto, instalado em profundidade” (DL, 94). A partir da noção de rosto descortinam-se as possibilidades de um novo sentido, anterior à *Sinngebung* do Eu e independente de qualquer iniciativa e de qualquer potência – é “a anterioridade filosófica do ente sobre o ser” (TI, p. 38).

Esse rosto sem estrutura ontológica, sem formas, inapreensível pelos sentidos – que se faz presente justamente na sua “recusa de ser conteúdo” (TI, p. 173) – é abertura ética, “única abertura onde a significância do transcendente não anula a transcendência para fazê-la entrar numa ordem imanente, mas onde, ao contrário, a transcendência se recusa à imanência” (HH, p. 73).

O rosto exprime-se como fragilidade; “despojado de sua própria forma, o rosto é transido em nudez” (HH, p. 60). Exposto, nu, o rosto é “miséria, indigência e já súplica na retidão que me visa” (HH, p. 60). Essa súplica, porém, não se esgota na súplica; ela também se apresenta como exigência – “a humildade une-se à altura” (HH, p. 60). E a visitação anuncia-se em sua dimensão ética.

Em primeiro lugar há a própria verticalidade do rosto, a sua exposição íntegra, sem defesa. A pele do rosto é a que permanece mais nua, mais despida. A mais nua, se bem que de uma nudez decente. A mais despida também: a prova disto é que se procura mascarar tal pobreza assumindo atitudes, disfarçando. O rosto está exposto, ameaçado, como se nos convidasse a um ato de violência. Ao mesmo tempo, o rosto é o que nos proíbe de matar (EI, p. 78).

A visitação do rosto expõe a palavra original do advento ético. A miséria do rosto, exposto em sua nudez, “impõe-se-me sem que eu possa deixar de ser considerado responsável pela sua miséria” (DEHH, p. 236). Desde então, “a consciência perde o seu primeiro lugar”

(DEHH, p. 236). O rosto comparece à presença do Eu como visitação e, em sua fragilidade de hóspede nu, miserável e vilipendiado, guarda também a dimensão de altura que convoca à intriga ética; daí dizer Lévinas que “o rosto está no limite entre a santidade e a caricatura” (TI, 177).

A presença do rosto, que põe em questão “a consciência e a liberdade selvagem e ingênua” (DEHH, p. 237) é, então, uma “intimação para responder” (DEHH, p. 237). Essa intimação tem efeito mandamental, suspendendo a disponibilidade da consciência. “A presença do rosto significa assim uma ordem irrecusável, um mandamento” (DEHH, p. 236).

O mandamento estampado desde sempre e para sempre no rosto – um passado imemorial e um futuro incomensurável – é categórico: “Não matarás”. O mandamento – uma prescrição de interdição – não desafia propriamente qualquer poder específico, mas antecipa-se a qualquer poder e põe em cheque o “poder de poder” (TI, p. 176). Em outras palavras: “O rosto fala-me e convida-me assim a uma relação sem paralelo com um poder que se exerce, quer seja fruição, quer seja conhecimento” (TI, p. 176).

O assassinato – “incidente mais banal da história humana” (TI, 177) – encerra em si mesmo um paradoxo: “exerce poder sobre aquilo que escapa ao poder; ainda poder porque o rosto exprime-se no sensível, mas já impotência porque o rosto rasga o sensível” (TI, 177). Diante da vontade assassina, o Outro, que pode solenemente opor um não, pode, também, impassível, oferecer-se à ponta do punhal. Nos dois casos, porém, tanto a resistência, quanto a passividade, porque presas aos limites ontológicos, desaparecem quando o fio da adaga cumpre seu mister.

À vontade assassina, o Outro pode opor somente uma resistência: “A resistência de quem não tem resistência” (TI, p. 178). E essa resistência é ética, nunca ontológica. À força que ataca, o rosto contrapõe a própria imprevisibilidade de sua reação.

Opõe-me assim não uma força maior – uma energia avaliável e que se apresenta, por conseguinte, como se fizesse parte de um todo – mas a própria transcendência do seu ser em relação ao todo; não como um qualquer superlativo de potência, mas precisamente o infinito da sua transcendência. Esse infinito, mais forte do que o assassínio, resiste-nos já no seu rosto, é o seu rosto, é a expressão original, é a primeira palavra: “Não cometerás assassínio”. O infinito paralisa o poder pela sua infinita resistência ao assassínio que, dura e intransponível, brilha no rosto de Outrem, na nudez total dos seus olhos, sem defesa, na nudez da abertura absoluta (TI, 178).

Exprimir-se como rosto, então, é “impor-se para além da forma, é apresentar-se de maneira irreduzível à manifestação, sem mediação de nenhuma imagem” (TI, p. 178). A expressão do rosto é expressão ética que suscita a bondade. Pelo rosto é que se abre o discurso original – “discurso que convida a entrar no discurso e cuja primeira palavra é obrigação que nenhuma interioridade pode evitar” (TI, p. 179).

3.4.2 A proximidade do Outro

O Outro vem de além do mundo; o rosto visita, apresenta-se como hóspede e se retira; do vestígio da passagem do rosto, o que permanece é a convocação à bondade. A visitação do rosto é experiência extraordinária – “mistério de toda a claridade, segredo de toda a abertura” (NP, p. 95) – que põe em questão a liberdade e a boa consciência do Eu, deflagrando a relação ética a partir do irrecusável “Não matarás”.

Essas formulações guardam, por certo, um sentido de abstração que, porém, não é aquele sobre o qual discorrem os empiristas. O além, esclarece Lévinas, “não é um simples pano de fundo a partir do qual o rosto nos solicita” (HH, p. 71); o além não é um “outro mundo atrás do mundo” (HH, p. 71). O além do mundo é precisamente o além do mundo, isto é, além da ontologia, além do apropriável, além de todo o desvelamento, tal como o “Uno da

primeira hipótese do Parmênides¹⁸, que transcende todo conhecimento, tanto simbólico como significado” (HH, p. 71).

A abstração do rosto é visitação e vinda que altera a imanência sem se fixar nos horizontes do mundo. Sua abstração não é obtida a partir de um processo lógico que parte da substância dos seres, do individual ao geral. Ela vai, ao contrário, em direção a estes seres, mas não se comete com eles, retira-se deles, absolve-se. Sua maravilha consiste no alhures donde vem e para onde já se retira. Mas esta vinda do alhures não é um remetimento simbólico a este alhures, como um termo. O rosto apresenta-se na sua nudidade: não é uma forma, ocultando – mas, por isso mesmo, indicando – um fundo; nem é um fenômeno escondendo – mas por isso mesmo traíndo – uma coisa-em-si... Ele procede do absolutamente ausente. Mas sua relação com o absolutamente ausente da qual ele vem não indica, nem revela este ausente (HH, p. 72).

A abstração do rosto, então, não é a abstração dos empiristas – alusiva ao que pode ser mensurado ontologicamente; se assim fosse, o rosto não passaria de um intermediário e, o Outro, de um demiurgo.

Mesmo com esse esclarecimento, porém, o Outro se mantém nos limites do negativo; a partir dele, apenas é possível afirmar o que o Outro não é; o Outro não é apropriável, o Outro não é compreensível, o Outro não é tematizável, o Outro não é adequável à idéia, o Outro não é palpável etc. E manter o Outro circunscrito ao negativo corresponde a aceitar o risco de que a sua alteridade acabe diluída – e, em seguida, sufragada – pela totalidade.

Daí a necessidade, desde cedo percebida por Lévinas, de pensar o Outro também em sentido positivo – o Outro concretamente Outro; o Outro de carne que sangra e ossos que quebram; o Outro com muito estômago e nenhuma sopa; o Outro que estende as mãos e não alcança o pão.

Para descrever positivamente – em toda a sua concretude – o Outro, Lévinas socorre-se de categorias bíblicas. E chega, assim, ao “pobre”, à “viúva”, ao “órfão” e ao “estrangeiro”

¹⁸ Assim é o Uno da primeira hipótese de Parmênides: “Não é nem todo, nem em partes... nem reto, nem circular, isto é, é sem figura... nem em si mesmo, nem em outra coisa, isto é, não está no espaço... nem em repouso, nem em movimento... nem o mesmo, nem diferente... nem em relação a si mesmo, nem em relação a um outro... nem semelhante, nem dessemelhante... nem mais velho, nem mais jovem em relação a si mesmo, nem a outra coisa, isto é, não está no tempo... dele não há nem enunciação, nem ciência, nem percepção, nem conhecimento” (Platão, 2003, p. 53-65).

como modelos – o rol, portanto, é exemplificativo – concretos e positivos de alteridade. Para o pobre não há pão, nem flauta; para o órfão não há referência familiar, nem títulos a herdar; para a viúva não há mais a promessa da fecundidade; para o estrangeiro não há repouso seguro, nem flores com um cheiro conhecido. São todas existências solitárias, cujas histórias já foram esquecidas – ou apagadas – sem forças para estruturar uma economia mínima e sem referências para constituir um lar.

O pobre, a viúva, o órfão e o estrangeiro, existências concretas mutiladas pela totalidade e, como tais, pura miséria e vulnerabilidade, guardam, contudo, uma dimensão de altura que escapa a qualquer possibilidade de totalização: o rosto. O rosto não pode ser mutilado; mesmo que se deixem apodrecer os dentes do pobre, mesmo que se vazem os olhos da viúva, mesmo que se esfacle o nariz do órfão e mesmo que se escalpe o estrangeiro, o rosto permanece em sua dimensão de altura, inatingível mesmo pela mais ávida violência. O tecido que recobre os músculos e os ossos da face pode estar, no plano ontológico, coberto de pústulas e de sangue; no plano ético, porém, sempre foi e sempre será um rosto santo.

O Outro, então, tal como o rosto, está no limite entre a caricatura e a santidade; em um sentido, está infinitamente longe, pois vem do além e dele o que se tem é apenas o vestígio; em outro, está infinitamente próximo, no olhar do pobre, da viúva, do órfão e do estrangeiro, que convocam à bondade na exposição face a face.

3.4.2 A alteridade do Outro

Para o Eu, a visitação do Outro guarda sempre um grau de inadequação e de inconveniência. É o trauma da visitação, decorrente da constatação de que, em relação ao Eu, o Outro não é um *alter ego*, mas sim um *alter* apesar do *ego*. O rosto do Outro ilumina-se com luz própria – “o rosto é por si mesmo” (NP, 95); diante do rosto, o Eu não estabelece

uma relação com o mundo, mas, sim, com o Outro; a premência não é mais da boca para comer, nem das mãos para apanhar, mas dos olhos para olhar no olhar do Outro; diante do rosto, não se trata mais de estar diante do mundo ou das coisas – “as coisas não oferecem um rosto, são seres sem rosto que é possível capturar, aplicar violência” (DL, p. 94) – mas de estar face a face com o Outro.

O Outro é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade... O absolutamente Outro é Outro; não faz número comigo. A coletividade em que eu digo Tu ou Nós não é um plural de Eu. Eu, Tu, não são indivíduos de um conceito comum. Nem a posse, nem a unidade do número, nem a unidade do conceito me ligam a Outrem. Ausência de pátria comum que faz do Outro – o estrangeiro – o estrangeiro que perturba o Eu “em sua casa”. Sobre ele não posso poder, porquanto escapa ao meu domínio num aspecto essencial, mesmo que eu disponha dele: é que ele não está inteiramente no meu lugar (TI, p. 26).

A alteridade do Outro é a “alteridade total, que não se refere à fruição e que se apresenta a partir de si” (TI, p. 172). O totalmente Outro “não brilha na forma das coisas pela qual elas se abrem a nós porque, sob a forma, as coisas se escondem” (TI, p. 172).

O Outro não é outro de uma alteridade relativa como, numa comparação, as espécies, ainda que fossem últimas, que se excluem reciprocamente... A alteridade do Outro não depende de uma qualquer qualidade que o distinguiria de mim, porque uma distinção dessa natureza implicaria entre nós a comunidade de gênero, que anula a alteridade (TI, p. 173).

Há, então, uma total separação entre o Eu e o Outro – “A idéia de infinito supõe a separação do Mesmo em relação ao Outro” (TI, p. 41). Na relação face a face, o Mesmo e o Outro não se confundem. A interioridade do Eu e a exterioridade do Outro não pertencem ao mesmo mundo. Essa dimensão de separação – infinita separação, não só espacial, mas também temporal – desperta no Eu o desejo metafísico do absolutamente Outro, inaugurando a intriga ética. “Chama-se ética a impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem. A estranheza de Outrem, a sua irredutibilidade a mim e aos meus poderes realiza-se precisamente como um pôr em questão da minha espontaneidade, como ética” (TI, p. 30).

O face-a-face evidencia sempre a separação – “o encontro escava uma distância absoluta entre o Eu e o Tu, separados absolutamente pelo segredo inexprimível de sua intimidade” (DVI, p. 194). E, em decorrência dela, a absoluta assimetria entre o Eu e o Outro.¹⁹ O mundo do Eu e o mundo do Outro não coincidem – estão infinitamente afastados no tempo e no espaço. No face-a-face, o Eu apresenta-se como interioridade; o Outro, como alteridade. O Outro se situa, em face do Eu, em uma dimensão de abaixamento e, simultaneamente, de altura: “tem o semblante do pobre, do estrangeiro, da viúva e do órfão e, ao mesmo tempo, do senhor chamado a bloquear e a justificar minha liberdade” (TI, p. 229). Por conta da assimetria do face-a-face, “o que me permito exigir de mim próprio não se compara ao que tenho o direito de exigir de Outrem” (TI, p. 41).

3.5 A substituição e a passividade

3.5.1 A substituição

As reflexões iniciais de Lévinas – no período em que se destacam obras como *O tempo e o Outro* e *A evasão* – abordam a constituição da subjetividade, a passagem do existir sem existente – assombrado pelo *Il y a* – para o existente concreto, que se relaciona com o mundo e com outras subjetividades. Superado esse percurso inicial, ainda bastante marcado pela ontologia, Lévinas passa a pensar – desde *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger* e, marcadamente, em *Totalidade e infinito* – a condição da subjetividade a partir

¹⁹ E, aqui, Lévinas distancia-se de Buber, a quem credita avanços no modo de pensar o face-a-face do encontro, mas que teria “erroneamente insistido na reciprocidade” (DVI, p. 201) da relação dialógica. Nas palavras de Buber: “Relação é reciprocidade” (1977, p. 18). Ou: “Entre ele e ti existe a reciprocidade da relação; tu lhe dizes Tu e te entregas a ele; ele te diz Tu e se entrega a ti” (1977, p. 37). Ou, ainda: “O Tu se apresenta a mim. Eu, porém, entro em uma relação imediata com ele. Assim, a relação é, ao mesmo tempo, escolher e ser escolhido, passividade e atividade” (1977, p. 89). E mais: “Poderemos aproximar-nos da resposta à pergunta sobre o homem se aceitarmos compreendê-lo como o ser em cuja dialógica – em cujo ‘estarem-dois-em-recíproca-presença’ – se realiza e se reconhece a cada encontro” (2005, p. 151). Para Lévinas, o encontro com o Outro é absolutamente assimétrico, não havendo espaço para que se possa falar em reciprocidade.

do encontro face a face com o Outro – que desperta o Eu para o infinito e deflagra o desejo metafísico – e já com implicações éticas. Até aqui, porém, o Eu ainda é descrito positivamente; o encontro com o Outro – embora já definido como traumático – não é mais que uma ruptura do egoísmo primordial do Eu. Permanece, portanto, ainda, a ontologia, ocupando mais espaço do que pretendia Lévinas. Ele realiza, então, um novo movimento – e, agora, a obra que se destaca é *Outramente que ser ou além da essência* – e propõe uma ruptura radical com o pensamento ontológico. O Eu não se constitui mais a partir de si; o encontro com o Outro não é mais um simples despertar do Eu para o infinito. A partir de *Outramente que ser*, o Eu já não existe por si; somente a partir do encontro com o Outro é que surge a subjetividade; a subjetividade é, então, resposta ao apelo do Outro. Antes do Outro, não há subjetividade, que é, então, pura exposição, sujeição, vulnerabilidade.

É desnudez mais desnuda que qualquer “modelo de academia”, desnudez que se expõe até o derramamento, a efusão e a súplica; uma passividade que não se reduz à exposição diante do olhar do Outro, senão que é vulnerabilidade e hemorragia, que desnuda, inclusive, a proteção conferida pela identidade. Passividade do ser para o Outro que só é possível sob a forma de doação do próprio pão que como (AE, p. 132).

A subjetividade, então, é “extirpada de seu *conatus*” (DMT, p. 226) – e expõe-se como “um sacrifício não-voluntário, um sacrifício de refém designado que não é eleito como refém, mas eleito pelo Bem com uma eleição involuntária que não é assumida pelo eleito” (AE, p. 60). A própria constituição da subjetividade implica, assim, o mais puro “desinteressamento, em descenso – ou elevação – do Eu a eu” (AE, p. 199).

O Eu rebaixado – ou elevado – a eu, desde o início já não está livre. Isso porque, desde a origem, a subjetividade constituída já está em falta. Há um atraso original; um déficit de responsabilidade que nunca será saldado – “o próximo atinge-me antes de golpear-me, como se eu já o tivesse ouvido antes de chamar-me” (AE, p. 150). “O eu abordado como responsabilidade se desnuda, se expõe ao afeto, mais aberto que toda abertura, quer dizer, não

aberto sobre o mundo, que está sempre nos limites da consciência, senão aberto ao Outro, ao que não contém” (DMT, p. 189). E nessa responsabilidade “o eu não se estabelece, senão que perde seu posto, é desalojado, deportado” (DMT, p. 189).

Lévinas chega, assim, a sua definição extrema da subjetividade como substituição. Substituição que não deve ser entendida como o simples e tradicional ocupar-o-lugar-do-Outro, mas, antes, como um desocupar-o-lugar-do-Outro, para que o Outro possa ser. É o esvaziamento do ser, a partir do qual “ser si mesmo, de outro modo que ser, desinteressamento, é carregar a miséria e o fardo do Outro e inclusive a responsabilidade que o Outro possa ter a meu respeito” (AE, p. 187). Substituir-se ao Outro “é arrancar-se de si mesmo em uma doação que inclui o corpo porque dar até o final é dar o pão arrancado da própria boca” (DMT, p. 226). A própria pele não oferece proteção; ela é, antes, “uma modalidade de exposição sem proteção” (DMT, p. 189).

A substituição levinasiana “é como o caminho do exílio ou da deportação” (DMT, p. 189). “Eleito sem assumir a eleição” (AE, p. 112), o eu deposto de sua condição de soberano se apresenta como “pura passividade, hemorragia-para-o-Outro” (AE, p. 132). O gozo é interrompido, o pão é arrancado da própria boca e entregue ao Outro. Há um “oferecimento sem reservas que não encontra proteção em nenhuma identidade” (AE, p. 133). O eu não é uma simples generosidade que se oferece; ele é refém, expropriado de seu *conatus* e exilado. A “substituição não é acontecimento psicológico como a compaixão ou como a endopatia em geral, mas sim suscetibilidade pré-originária anterior a toda liberdade e fora de todo presente” (AE, p. 222). “Na substituição há uma ruptura da solidariedade mecânica que ocorre no mundo do ser” (DMT, p. 207).

3.5.2 A passividade

O eu deposto e refém, extirpado de seu *conatus*, endereçado à substituição, é passividade – “passividade mais passiva que toda passividade” (AE, p. 132). No encontro com o Outro, ao eu refém só resta dizer *eis-me aqui*.

A passividade de refém, justamente por ir além de toda a passividade, já implica, também, uma missão, como “obediência à glória do infinito que me ordena ao Outro” (AE, p. 222). Socorrendo-se de Isaías²⁰, Lévinas conclui: “*eis-me* aqui significa envia-me” (AE, p. 222). A subjetividade coincide, então, com o *eis-me aqui* – “A posição do sujeito é já sua deposição. Ser eu (e não Eu) não é a perseverança no ser, senão a substituição de refém” (DMT, p. 217). “Eu respondo por tudo e por todos. A responsabilidade para com os outros não é um retorno sobre si mesmo, senão que uma crispação exasperada, que os limites da identidade não podem reter” (AE, p. 183).

Na aproximação eu sou de pronto servidor do Próximo, sempre já demasiado tarde e culpado pelo atraso. Estou como que ordenado de fora, traumáticamente dirigido, sem tempo para interiorizar por meio da representação o conceito da autoridade que me dirige. Sem poder perguntar: O que tem isso a ver comigo? De onde vem o direito a comandar-me? O que fiz para ser, desde sempre, devedor? (AE, p. 149).

“Ninguém pode substituir a mim, que substituo a todos” (AE, p. 199). O eu, portanto, está sempre no acusativo. Assim que instituída, a subjetividade é “arrebata da de sua livre consciência” (AE, p. 178). Dessa acusação – obsessão – sem fundamento, que “despoja o eu de sua soberania e de seu imperialismo dominador, não há defesa ou recurso no ser” (AE, p. 178). Ao eu consagrado como refém, indagações como a de Caim – “Sou eu o guardião de meu irmão?”²¹ – ou a de Hamlet – “Quem é Hécuba?”²² – não fazem qualquer sentido.

²⁰ “Eis-me aqui, envia-me” (Is 6, 8)

²¹ Gn 4, 9.

²² Estas as palavras de Hamlet: “E tudo isso por nada! Por Hécuba! Quem é Hécuba para que se chore assim por ela?” (Shakespeare, 2006, p. 59).

A obsessão atravessa a consciência a contragosto e se inscreve nela como estrangeira, para indicar uma heteronomia, um desequilíbrio, um delírio que surpreende a sua origem, que se levanta antes da origem, anterior ao começo, que se produz antes de qualquer vislumbre da consciência. É uma anarquia que detém o jogo ontológico no qual o ser se perde e se reencontra. Na proximidade, o eu está atrasado a respeito de seu presente e é incapaz de recuperar o tempo perdido. Esta anarquia é perseguição; é o domínio do Outro sobre o eu, que se queda refém e sem fala” (DMT, p. 208).

A responsabilidade de refém significa, assim, a anterioridade da responsabilidade em relação à liberdade. Antes de ser livre, o eu é responsável – “é a bondade do bem, a necessidade para o bem de eleger-me primeiro antes que eu esteja em condições de eleger, quer dizer, de acolher sua eleição” (AE, p. 194). Ante o mandamento da responsabilidade, anterior a qualquer escolha, o *eis-me aqui* é imperativo. Para Lévinas, a condição da subjetividade enquanto refém, passividade mais passiva que toda a passividade, corresponde, num sentido – no sentido constante dos Cânticos²³ –, a uma doença. O eu refém, assim, é um eu doente – “doente de amor” (AE, p. 217). Essa doença é, ao mesmo tempo, a cura para Giges, “que antes via sem ser visto e que, agora, é visto e não vê” (DMT, p. 234).

3.6 A responsabilidade infinita

A condição de refém, a servidão ao Outro, o padecimento de amor, não deixam de constituir um escândalo. E isso, Lévinas já o havia intuído desde *Totalidade e infinito*, quando se referiu ao “escândalo da alteridade” (TI, p. 182). Esse escândalo, porém, para Lévinas, remonta, mais uma vez, à odisséia de Ulisses e “supõe a identidade tranqüila do Mesmo, segura de si própria” (TI, p. 182). O Eu que se escandaliza é o deus *ex machina*, que se auto-institui e que atua como “força que vai”. A proposta levinasiana vai de encontro àquela tradição – encorpada, na modernidade, através de formulações como autonomia, liberdade e vontade – “o mito da consciência legisladora, o grande mito da filosofia ocidental, onde se

²³ “Estou doente de amor” (Ct 5, 8).

reconciliam diferença e identidade e onde repousa o totalitarismo e o imperialismo do mesmo” (RS, p. 92). Para Lévinas, é preciso, fundamentalmente, superar a virilidade de Ulisses e a autonomia do homem moderno – “esse homem livre e ocupadíssimo” (NIT, p. 84). A ética não pode ser pensada a partir da autonomia. Se o eu é instituído a partir do encontro com o Outro, a ética também só pode ser heterônoma. Assim como o eu não pode auto-gerar-se, também não pode, quer com o nome de autonomia, quer com o nome de liberdade, quer com o nome de vontade, ser a origem da ética. “No mundo, não estamos livres diante dos outros, nem somos simplesmente suas testemunhas. Nós somos seus reféns. Noção através da qual, acima da liberdade, o eu se define” (QLT, p. 171). A responsabilidade antepõe-se à liberdade e é anárquica – “sem origem num presente, mais antigo que o ser, que as decisões e os atos” (DVI, p. 224). O *eis-me aqui* é um “sim mais antigo que a espontaneidade ingênua” (QLT, p. 99).

A heteronomia de que falamos, anárquica, que não pode se fazer tema, corresponde a uma paixão extrema, ao menos em três aspectos: por ela, a consciência se vê atingida contra a vontade; nela, a consciência se vê surpreendida sem nenhum *a priori* – sempre se encontra o Outro de maneira inesperada; ele é o primeiro que chega; com ela, a consciência se vê abordada pelo não-desejável – o Outro é indesejável (DMT, p. 209).

Ser um eu, para Lévinas, vai corresponder a um “não se poder furtar à responsabilidade” (HH, p. 61). No encontro traumático com o Outro – o indesejável – “há um retorno à interioridade da consciência não-intencional, à má-consciência” (DVI, p. 233). A partir do encontro a “injustiça é mais temível que a morte; a injustiça cometida é mais temível que a injustiça sofrida; é preferível aquilo que justifica àquilo que garante” (DVI, p. 233). “O caráter único do eu é a marca desta escapatória impossível e da responsabilidade intransferível

da qual, inclusive dentro de encantamento, se recorda, todavia, Don Quixote²⁴” (DMT, p. 205).

É a subjetividade de um ser que se desprende, que se esvazia de seu ser, que se coloca ao revés: que é algo mais que ser. Algo mais que ser é desinteressamento, assumir a miséria do Outro e também a responsabilidade que o Outro possa ter para comigo. Não há, aqui, um “comércio de humanos”, nem um simples truque de responsabilidades. Ser si mesmo – condição ou situação incondicional de refém – é sempre ter uma responsabilidade excedente. Uma responsabilidade de refém que deve entender-se em seu sentido mais forte. Porque continua sendo incompreensível para mim que os outros me concirnam. “Quem é Hécuba para mim?”; “Acaso sou eu o guardião de meu irmão?”. Essas são perguntas que não encontram resposta no ser. (DMT, p. 210).

A responsabilidade compromete “antes de toda a certeza e de toda a verdade, tornando ociosa a questão da confiança” (AE, p. 191). Daí que proximidade “não se confunde com a “certeza da presença do Outro, senão que é responsabilidade para com ele sem a deliberação e a compulsão das verdades pelas quais nascem os compromissos” (AE, p. 191).

Incompreensível, anárquica, escandalosa e indesejável, a responsabilidade possui, ainda, outra característica: ela é ilimitada. “O homem responde para além de seus atos livres. Ele não pertence a uma sociedade que confere a seus membros uma responsabilidade limitada; ele é membro de uma sociedade com responsabilidade ilimitada” (SS, p. 150). Trata-se de um “movimento para além do cuidado e mais forte que a morte” (QLT, p. 99).

Ética é relação com os outros, com o Próximo (cuja proximidade não pode ser confundida com a proximidade em um sentido espacial). Próximo assinala, em primeiro lugar, o caráter contingente desta relação, porque o Próximo, o Outro, é o primeiro que chega. Dita relação é uma proximidade que constitui uma responsabilidade acerca dos outros. Responsabilidade obsessiva, responsabilidade que é uma obsessão, porque o Outro me assedia até o ponto de pôr em questão o meu “para mim”, o meu “para si”, me toma como refém. E esta situação incondicional de refém é a condição sem a qual não se poderia jamais dizer um simples “Depois de você, senhor”; responsabilidade sem medida, que não se parece

²⁴ Aqui, Lévinas está se referindo ao capítulo XLIX – Parte I da obra de Cervantes, em que, após ser alertado por seu escudeiro, Sancho Pança, de que está enfeitado, Dom Quixote responde: “Eu sei e tenho para mim que estou enfeitado e isto me basta para a segurança de minha consciência; seria um grande despautério pensar que eu não estou enfeitado e permanecer, negligente e covarde, nesta cela, furtando-me ao socorro que poderia dar a muitos pobres e necessitados que devem estar, nesse exato instante, em situação de extrema penúria” (2004, p. 501).

com uma dívida, a qual sempre poderia ser saldada. Para com o Outro, nunca haverá quitação” (DMT, p. 164).

Não há, portanto, uma contabilidade da responsabilidade; à liberdade ilimitada, a responsabilidade ilimitada opõe a gratuidade – “gratuidade que não deve ser entendida somente como distração absoluta no jogo da liberdade, senão, também, em primeiro lugar, como responsabilidade acerca dos demais ou expiação” (DMT, p. 215). Ser responsável é descobrir-se em um “caminho sem saída e no qual se gasta sem qualquer cálculo” (DMT, p. 215), em que “quanto mais distância se haja percorrido, mais resta a percorrer” (DMT, p. 228).

A ética pensada a partir da responsabilidade infinita – “sem culpabilidade, sem que se haja cometido qualquer falta da qual se lembre e antes de qualquer decisão ou ato livre” (DVI, p. 224) – significa a prioridade do Outro sobre o eu; o Outro sempre vem antes do eu; a vida do Outro é mais importante que a vida do eu; a fome do Outro deve ser saciada primeiro que a fome do eu. O eu responde pelo Outro inclusive quando a falta é do Outro; o eu é responsável, inclusive, pelo sofrimento que seu sofrimento causa ao Outro. “Sou homem suportando o universo; refém de todos os outros” (HH, p. 102). E a ética é essa possibilidade de “ser responsável pelo que não cometi e de assumir uma miséria que não é minha” (QLT, p. 168).

Estamos, nessa punição dos justos e em sua recompensa, muito longe da antropologia do Ocidente e de sua insistência sobre a perseverança no ser, sobre o famoso *conatus* descrevendo a essência do homem. A humanidade é o fato de sofrer pelo Outro e, até em seu próprio sofrimento, sofrer com o sofrimento que meu sofrimento impõe ao Outro. (SS, p. 181).

A liberdade – que, ao contrário da responsabilidade, é limitada – corresponde a “liberdade de um escravo liberto que recorda sua servidão e segue sempre sendo solidário para com os humilhados” (DL, p. 183). O homem é livre somente em um sentido: na

obrigação de “suportar o universo” (SS, p. 147). “Ninguém pode substituir a mim, que substituo a todos” (AE, p. 199).²⁵

3.7 O Outro e os outros

Lévinas cita, como epígrafe de *Outramente que ser* – e, posteriormente, também em outros textos – a seguinte passagem dos *Pensamentos* de Pascal: “Esse é meu lugar ao sol. Eis aqui o começo e a imagem da usurpação de toda a terra”²⁶ (AE, p. 08). A intuição de Pascal antecipa as reflexões acerca da substituição que serão desenvolvidas por Lévinas ao longo da obra. Ocupar um lugar ao sol é usurpação; o lugar ao sol que ocupo não é meu lugar, mas lugar do Outro; o pão que como não é meu pão, mas o pão do Outro; substituição é esvaziamento e deposição do ser, é expiação até a morte pelo Outro.

A partir dessas proposições – às quais se poderiam acrescentar as dos primeiros escritos de Lévinas sobre o mal de ser – uma pergunta que, inevitavelmente, se apresenta é: Então, por que continuar a ser? Ou, formulada de outro modo: Por que não o suicídio – não para fugir do mal de ser, do qual não há evasão possível, mas para desocupar definitivamente o lugar do Outro, para que sobre mais pão para o Outro?

Philippe Nemo, no último – de uma série de dez – dos diálogos travados, em 1981, com Lévinas²⁷, põe assim a questão: “Tenho o direito de viver?” (EI, p. 115). À indagação, Lévinas responde:

²⁵ Para ilustrar essa condição do eu como responsável por tudo e por todos, Lévinas recorre à literatura e cita, com frequência, uma conhecida passagem de *Os irmãos Karamázov*, de Dostoiévski: “somos todos culpados de tudo e perante todos e eu mais do que os outros”. Na obra de Dostoiévski, a afirmação consta das recordações do *stárets* Zósima, preceptor religioso de Aliócha. Segundo o *stárets*, um irmão mais velho, falecido ainda jovem, teria dito em seu leito de morte: “somos todos culpados de tudo e perante todos e eu mais do que os outros” (Dostoiévski, 2001, p. 298). A concepção é acolhida pelo *stárets* que, também em seu leito de morte, ao expor os últimos tópicos de sua doutrina, ensina à plêiade: “Tome a seu cargo todos os pecados dos homens. De fato, meu amigo, desde que responda sinceramente por todos e por tudo, verá logo que é verdadeiramente assim, que você é culpado por todos e por tudo” (Dostoiévski, 2001, p. 327-328).

²⁶ Esta a íntegra do pensamento: “Este cão é meu, diziam as pobres crianças; esse é o meu lugar ao sol. Eis o começo e a imagem da usurpação de toda a terra” (Pascal, 2005, p. 111).

²⁷ Posteriormente, editados sob o título de *Ética e infinito*.

De modo algum quero ensinar que o suicídio deriva do amor ao Próximo e da vida verdadeiramente humana. Quero dizer que uma vida verdadeiramente humana não pode permanecer uma vida satisfeita na sua igualdade ao ser, vida de quietude, que ela desperta para o Outro, isto é, vai perdendo as ilusões, que o ser nunca é – contrariamente ao que dizem tantas tradições tranquilizadoras – a sua própria razão de ser, que o famoso *conatus essendi* não é a fonte de todo o direito e de todo o sentido (EI, p. 116).

A substituição levinasiana não é, portanto, uma invocação ao suicídio. A substituição evidencia apenas que “minha liberdade e meus direitos, antes de se mostrarem na contestação da liberdade e dos direitos do Outro homem, se mostrarão precisamente na forma de responsabilidade infinita, de fraternidade humana” (FS, p. 140). E, justamente por ser infinita, a responsabilidade abrange, inclusive, a responsabilidade pela responsabilidade do Outro em relação a outros Outros. Sim, pois “a relação com Outrem nunca é só uma relação com Outrem” (DVI, p. 119) – “vive-se num mundo de cidadãos e não só da ordem do face-a-face” (EN, p. 145). Lévinas introduz, então, a questão do terceiro: “Sempre há no mundo um terceiro: ele é também meu Outro, meu Próximo” (EN, p. 144). Enquanto que a responsabilidade pelo Outro é “immediatez anterior ao problema da consciência” (AE, p. 236), a questão do terceiro planta outras questões – pois ele é também um Outro, distinto do Próximo e também é um Próximo do Outro: “Quem são, então, o Outro e o terceiro um para o outro? O que fizeram um para o outro? Quem tem preferência?” (AE, p. 236). E, assim, é importante saber, inclusive, “qual dos dois passará à minha frente” (EN, p. 144), a qual dos dois dar o pão que é tirado da boca.

Nesse contexto é que a responsabilidade ilimitada – responsabilidade inclusive pela responsabilidade do Outro em relação ao terceiro e do terceiro em relação a outros Outros –, ao mesmo tempo em que torna problemática a relação de proximidade – pois impõe a “comparação dos incomparáveis, a tematização (AE, p. 236) – conduz o eu à obrigação de preocupar-se consigo mesmo.

Na sociedade concreta, minha responsabilidade diante de todos pode e deve apresentar, em um sentido, um limite – o excesso da responsabilidade inclui nesse

mesmo excesso um limite. O eu se pode ver conduzido, em nome da responsabilidade ilimitada, a preocupar-se por si mesmo. Isso se deve ao fato de que o Outro é também um terceiro em relação a outro que também é Próximo dele (em sociedade não se é jamais dois, senão que, ao menos, três). Devido ao fato de que me encontro ante o Próximo e o terceiro, é preciso que eu compare, pese e sopesse (DMT, p. 219).

Enquanto que, “no encontro com o rosto não foi preciso julgar o Outro, o único, o que não suporta julgamento” (EN, p. 270), com o terceiro chega o momento em que é preciso comparar os incomparáveis, tematizar os não-tematizáveis. O terceiro introduz, assim, a questão da justiça – “É o nascimento da consciência, da justiça, o nascimento da filosofia como sabedoria do amor” (DMT, p. 219). A partir de então “se faz necessária a comparação, a coexistência, a contemporaneidade, a reunião, a ordem, a tematização, a visibilidade dos rostos” (AE, p. 236). “O fato de que cada Outro, o meu Próximo, é igualmente terceiro em relação ao Próximo, convida-me à justiça, à ponderação e ao pensamento” (QLT, p. 101). “É preciso julgamento e justiça, logo que aparece o terceiro” (EN, p. 270).

O amor ao Próximo e seu direito original de único e incomparável pelos quais tenho que responder vêm eles mesmos fazer um apelo à razão capaz de comparar os incomparáveis, a uma sabedoria do amor. Aqui, o direito do único, o direito original do homem postula o julgamento e, conseqüentemente, a objetividade, a objetivação, a tematização, a síntese (EN, p. 248).

E a exigência de justiça ao Outro e ao terceiro justifica, também, a fundação do Estado, pois “há a necessidade de instituições que a arbitrem e de uma autoridade política que a sustente. A justiça exige e funda o Estado” (EN, p. 248). Essa justiça – que expõe “a sutil ambigüidade de individual e de único, de pessoal e de absoluto, da máscara e do rosto” (EN, p. 293) – como sabedoria do amor, não se justifica como forma de assegurar a reciprocidade entre o eu e o Outro, mas sim como inevitabilidade que a “própria caridade exige” (EN, p. 293).

4 A CONDIÇÃO ANIMAL EM KIERKEGAARD E LÉVINAS

4.1 O Próximo e o Outro: Kierkegaard e Lévinas

A filosofia de Kierkegaard, com explicitadas ressalvas, foi bem recepcionada por Lévinas. Para este, o filósofo dinamarquês contribuiu decisivamente para o desenvolvimento – ou a “reabilitação” (PN, p. 76) – da compreensão da subjetividade.

Lévinas destaca, como primeiro ponto de distanciamento entre a sua filosofia e a de Kierkegaard, a “chocante violência do discurso kierkegaardiano” (PN, p. 76) – tão violento que, mais tarde, teria “seduzido Heidegger” (NP. P. 76). “É possível que, por trás de cada frase de Heidegger, encontremos Kierkegaard” (LIM, p. 106). A violência do discurso kierkegaardiano, para Lévinas, vem representada na análise do sacrifício de Isaac. A suspensão teleológica da moralidade, analisada e defendida em *Temor e tremor* – com a conseqüente legitimação do assassinato de Isaac – evidencia, para Lévinas, que a ética kierkegardiana dos estádios, na realidade, é estribada em uma passagem quase que automática do estádio estético para o estádio religioso com a desconsideração, na prática, do estádio ético. Ou seja: “ardor e irresponsabilidade” (PN, p. 70).

O segundo ponto, destaca Lévinas, que o distancia de Kierkegaard é que a filosofia kierkegardiana, em sua empreitada rumo ao resgate da subjetividade – o que era necessário – acabou por desprezar a reflexão a respeito dos respectivos limites – o que também era

necessário –, chegando, assim, ao “singular, ao único diante de Deus” (PN, p. 76). Ou seja: “solidão e violência” (PN, p. 72).

Kierkegaard, então, na leitura de Lévinas, ao sustentar um percurso ilimitado em direção à subjetividade, teria desprezado uma questão fundamental: a exterioridade. E o “único”, o “singular”, constituído como ardor e paixão resultaria, ao fim e ao cabo, em nada mais que violência e irresponsabilidade.

Embora os destaques de Lévinas possam estar corretos em relação à obra pseudonímica de Kierkegaard²⁸, os textos kierkegaardianos de comunicação direta indicam uma aproximação que talvez não tenha sido percebida por aquele.²⁹ Além de ter pensado a subjetividade – e, talvez, não com a violência assinalada por Lévinas – Kierkegaard também pensou a exterioridade e, com ela, algumas categorias que, mais tarde, se mostraram decisivas no pensamento levinasiano.

4.1.1 A interioridade e a exterioridade

Lévinas está correto quando afirma que Kierkegaard deu grande importância à questão da subjetividade. E isso, Kierkegaard não o nega: “a questão do indivíduo é decisiva entre

²⁸ E, mesmo aqui, a questão é controvertida, comportando leituras diferentes da de Lévinas. Buber, por exemplo, não vê em Kierkegaard uma desconsideração do estágio ético, pois “a vida do homem é vista como um desenvolver-se do estágio estético para o ético e, depois, para o estágio religioso” (2005, p. 41). Criticável, para Buber, é apenas o fato de Kierkegaard desenvolver a filosofia dos estágios ainda através das “formas da dialética hegeliana” (2005, p. 41). Ernani Reichmann, por sua vez, sustenta que, embora até se possa admitir que o verdadeiro instante, para Kierkegaard, seja o instante da salvação, é incorreto afirmar que ele deu pouca importância ao estágio ético: “Que o instante do gozo estético não é o verdadeiro instante, todos sabemos, pois esse instante recebeu a crítica do próprio Kierkegaard. Mas não se pode negar, a não ser por um exagero flagrante, que Kierkegaard não criticou, de modo algum, o instante ético, não o acoimando de falso, e neste a decisão tem a primazia, como no instante religioso deve-se admitir a decisão” (1981, p. 98).

²⁹ É possível que Lévinas – como muitos outros – tenha lido Kierkegaard através dos pseudônimos, não realizando os necessários confrontos com os textos de comunicação direta. Em um pequeno texto intitulado *Uma primeira e última explicação*, Kierkegaard, na condição de editor do *Post scriptum final não-científico às migalhas filosóficas* (cujo autor é Johannes Climacus), faz questão de destacar: “Assim como em *A alternativa* não sou nem o Sedutor, nem o Assessor, também não sou o editor Victor Eremita. Em *Temor e tremor* sou tampouco Johannes de Silentio quanto o cavaleiro da fé que ele apresenta; também não sou o autor do prefácio do livro. Em consequência, exprimo meus votos no sentido de que, se ocorrer a alguém a idéia de citar um dos livros pseudonímicos, queira prestar-me o favor de citar o nome do pseudônimo em causa e não o meu, isto é, de repartir as coisas entre nós de tal maneira que a expressão pertença ao pseudônimo e a responsabilidade civil a mim” (TS, p. 47-48).

todas” (PVE, p. 120); “cada uma das minhas obras pseudonímicas apresenta de uma ou de outra maneira a questão do indivíduo” (PVE, p. 121).

A importância dada por Kierkegaard à questão do indivíduo tem uma justificativa que não pode ser desconsiderada: à época de Kierkegaard, o pensamento experimentava a culminância da filosofia dos sistemas – principalmente o sistema hegeliano – e um combate à altura era imperioso. “Foi com a categoria do indivíduo que os pseudônimos visavam, no seu tempo, o Sistema, quando tudo na Dinamarca era invariavelmente o Sistema” (PVE, p. 125). O indivíduo, no sistema, se perde, e a última palavra é a multidão. E a multidão, para Kierkegaard, era uma categoria filosófica altamente danosa.

A multidão é a mentira. Ela provoca uma total ausência de arrependimento e de responsabilidade, ou, pelo menos, atenua a responsabilidade do indivíduo, fracionando-a. Nenhum soldado se atreve a levantar a mão. A multidão é uma abstração e não tem mãos; pelo contrário, todo o homem tem, normalmente, duas. Todo o homem que se refugia na multidão e foge assim covardemente à condição de indivíduo, contribui, com sua covardia, para a covardia que é a multidão” (PVE, p. 113).

A multidão sem mãos, portanto, não pode sufragar o indivíduo – “tudo o que é impessoal e, portanto, mais ou menos livre de responsabilidade e de escrúpulos, é um fator de desmoralização (PVE, p. 57); “o anonimato, expressão suprema da abstração, da impessoalidade, da ausência de escrúpulos e de responsabilidade, é uma das causas profundas da corrupção moderna” (PVE, p. 57).

E, se a multidão é uma mentira que não pode avocar para si a condição de “tribunal ético e religioso” (PVE, p. 114), “deve-se deixar ao alcance de cada um tornar-se o que é, um indivíduo” (PVE, p. 117).

Kierkegaard justifica, portanto, sua insistência na questão do indivíduo. Essa insistência, porém – e aqui pode residir o equívoco de Lévinas de ter tomado em conta, fundamentalmente, a obra pseudonímica –, não conduz à solidão solipsista. Para Kierkegaard,

“o indivíduo pode significar o homem único entre todos, e também cada qual, toda a gente” (PVE, p. 121). O fundamental é “obrigar esse homem a se tornar atento” (PVE, p. 51).

O indivíduo em que tanto insistiu Kierkegaard, portanto, não é o indivíduo destinado ao isolamento e ao solipsismo – e isso, em outro texto, Lévinas o acaba reconhecendo: “É preciso alguém que já não esteja aglutinado ao ser e que, por sua conta e risco, responda ao enigma: a subjetividade, só, única, secreta, que Kierkegaard entreviu” (DEHH, p. 261). Antes pelo contrário, Kierkegaard insiste no indivíduo justamente para que a irresponsabilidade não mais encontre abrigo no anonimato da multidão. Não se trata, portanto, de uma submersão inconseqüente aos subterrâneos da subjetividade. O percurso até a subjetividade é, para Kierkegaard, apenas o primeiro movimento do combate. Depois, vem o segundo, a errância rumo ao mundo, onde está o Próximo: “há combate em dois lugares, primeiro no interior do homem, onde ele deve combater consigo mesmo, e depois, quando tiver feito progresso nesta luta, fora do homem, com o mundo” (OAM, p. 223). Ou, dito com outras palavras: “Fecha a porta e ora; quando abrires a porta, que tu fechastes para orar, e saíres, então a primeira pessoa que encontrares é o Próximo, que tu deves amar” (OAM, p. 71).

4.1.2. O Próximo e o Outro

Próximo, para Lévinas, é uma palavra difícil, que sempre exige cuidado, pois “parece sugerir a comunidade de vizinhança”³⁰ (DEHH, p. 252). Por isso sua relutância – principalmente nos primeiros escritos – em empregá-la como sinônimo de Outro. Superada a fase inicial, porém, Lévinas passou a empregar com naturalidade também a palavra Próximo – mantendo a preferência, ainda, contudo, pela palavra Outro – pois, também ela “conserva a

³⁰ Lévinas chama atenção, também, para o cuidado que se deve ter com a palavra *semelhante*: “É preciso separar o termo Outro dos termos Próximo e semelhante. Esses consagram entre o eu e o Outro muitas coisas comuns – sempre tenho muitas coisas em comum com meu vizinho, tantas similitudes com meu semelhante; pertencemos à mesma essência. A transcendência só é possível com o Outro, a respeito do qual sou absolutamente diferente, sem que essa diferença dependa de uma qualidade qualquer” (RS, p. 117).

brusquidão da desordem, na medida em que o Próximo é o primeiro a chegar” (DEHH, p. 252).

Em Kierkegaard, a palavra Próximo não oferece qualquer dificuldade, sendo utilizada de maneira preferencial, justamente porque, conforme ele deixa claro em *As obras do amor*, o Próximo é “o primeiro que aparece”. Somente para deixar mais claro o que entende por Próximo é que Kierkegaard utiliza a palavra Outro, justamente para indicar que o Próximo é, realmente, outro que não o Eu, ou seja, que ele é sempre um primeiro Tu.

Afora as preferências semânticas, o Próximo de Kierkegaard e o Outro de Lévinas guardam aproximação. Tanto Kierkegaard quanto Lévinas fazem questão de ressaltar – inclusive com reiteradas repetições – que o Próximo e o Outro são sempre o primeiro a aparecer, que eles são todo e qualquer homem. Inclusive nos exemplos utilizados, Lévinas e Kierkegaard se aproximam, pois ambos recorrem à Bíblia, Lévinas à quítríade “o pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro”, e Kierkegaard, à quítríade “o pobre, o aleijado, o coxo e o cego”. Tanto o Próximo de Kierkegaard quanto o Outro de Lévinas, em suma – e isso os aproxima –, são inapropriáveis, escapam à tematização, põem o egoísmo em xeque e exigem – em sua altura e inconveniência – a deposição do Eu centrado em si mesmo, impelindo-o a um movimento em direção ao desconhecido que é alteridade.

4.1.3 O amor

A palavra amor, para Lévinas, também oferece algumas dificuldades e impõe alguns cuidados. Em *Totalidade e infinito* Lévinas fala do amor como “fruição de Outrem” (TI, p. 234), “simultaneidade da necessidade e do desejo, da concupiscência e da transcendência” (TI, p. 234), que constitui a “originalidade do erótico e que, nesse sentido, é o equívoco por excelência” (TI, p. 234). É o que representa, na leitura de Lévinas, o amor descrito no

Banquete de Platão, pois “o amor reúne as duas metades de um ser único e a aventura é um regresso a si” (TI, p. 233). Nesse quadro, “o desejo quebra-se e satisfaz-se como a mais egoísta e a mais cruel das necessidades” (TI, p. 233). Esse amor – enquanto puro *eros* – não cumpre o “acontecimento metafísico da transcendência, o acolhimento de Outrem, a hospitalidade” (TI, p. 233). Isso porque o “desejo infinito não tem a complacência sentimental do amor, mas o rigor da exigência moral” (DEHH, p. 216).

Além de denotar, à primeira vista, basicamente, *eros*, Lévinas vê um outro problema na utilização da palavra amor: ela está desgastada. “Não gosto muito da palavra amor, ela foi banalizada” (EN, p. 143); “amor é uma palavra gasta por nossas literaturas e nossas hipocrisias” (EN, p. 224).

Essa rejeição inicial de Lévinas da palavra amor, porém, é superada. E isso se dá quando ele passa a afirmar a existência, também, de um “amor sem *eros*” (EN, p. 143), “amor sem concupiscência” (EN, p. 218).

A partir de então, esse amor sem *eros* – “tão irrefutável como a morte”³¹ (EN, p. 218) – passou a significar, também, a responsabilidade ética, responsabilidade pelo Outro. “A responsabilidade pelo Próximo é, sem dúvida, o nome grave do que se chama amor do Próximo, amor sem *eros*, caridade, amor em que o momento ético domina o momento passional, amor sem concupiscência” (EN, p. 143); “Responsabilidade que guarda, sem dúvida, o segredo da socialidade – cuja gratuidade total – mesmo que pareça vã – se chama amor do Próximo – isto é, a própria possibilidade da unicidade do único.” (EN, p. 218).

Esse amor, agora, já vai além da complacência sentimental e reveste-se do rigor da exigência moral. Ele é “submissão à ordem que ordena ao homem responder pelo Outro, o que é, talvez, o nome severo do amor” (EN, p. 224); “amor comandado pelo rosto do Outro homem” (EN, p. 239).

³¹ Na fórmula de Ct 8, 6, retomada por Rosenzweig: “Forte como a morte, assim é o amor” (1997, p. 2001).

4.1.4 O Próximo, o Outro e o amor

O amor sem *eros* acolhido por Lévinas, revestido da exigência moral, corresponde, justamente, ao amor cujo elogio Kierkegaard desenvolve em *As obras do amor*.³² Já nas primeiras páginas do texto³³, Kierkegaard faz a distinção entre o amor natural – “a bela vertigem da infinitude, a audácia do enigmático” (OAM, p. 34) – e o amor eterno – “a obediência incondicional” (OAM, p. 35). O amor natural – enquanto “amor de predileção; o amado em oposição ao mundo todo” (OAM, p. 34) – é reservado ao canto do poeta; o amor eterno – “endereço a todo o gênero humano, a todos os homens, sem exceção, nem predileção, nem aversão” (OAM, p. 34-35) – é para ser crido e vivido.

Tanto o amor sem *eros* de Lévinas, quanto o amor kierkegaardiano, são devidos, por imposição ética, por mandamento, por exigência infinita, à alteridade que escapa à tematização – o Próximo, para Kierkegaard; o Outro, na formulação preferida por Lévinas.

E, nesse contexto, o próprio mandamento do amor – antes visto com desconfiança – acaba sendo acolhido por Lévinas, que lhe confere a seguinte leitura: “Ama teu próximo; tudo isso é tu mesmo; esta obra é tu mesmo; este amor é tu mesmo. A Bíblia é a prioridade do Outro em relação a mim”³⁴ (DVI, p. 129).

³² Álvaro Valls esclarece: “O idioma dinamarquês possui duas expressões que traduzem a palavra latina *amor*. *Elskov* e *Kjerlighed*. *Elskov* tem uma dimensão erótica, sensual, natural e apaixonada, tem muito a ver com enamoramento. *Kjerlighed* geralmente possui uma conotação mais abrangente e até mais elevada do amor” (2005, p. 13). E mais: “Como o próprio título dá a entender, esta obra de 1847 procura analisar o amor em sua forma especificamente cristã, o amor cristão ou cristico, distinto do platônico, do sensual, do romântico, do apaixonado ou simplesmente erótico, assim como distinto, também, da amizade aristotélica, união baseada na reciprocidade, na horizontalidade e nas preferências ou predileções. Tanto o *eros* quanto a *filia* são egoístas: só o amor cristão é totalmente altruísta. O amor de que fala esta obra é um dever ou mandamento” (2004, p. 63).

³³ E antes, ainda, de *As obras do amor*, o pseudônimo Johannes Climacus já havia exposto as linhas gerais desse amor paradoxal, voltado à exterioridade e à responsabilidade: “O maior paradoxo do pensamento é querer descobrir algo que ele próprio não possa pensar” (MF, p. 62). E também: “O homem vive tranquilamente em si mesmo e então desperta o paradoxo do amor que ele tem por si mesmo sob a forma de amor por um outro, por um ser que lhe falta” (MF, p. 64). E mais: “O que constitui o homem ético é o movimento pelo qual coloca sua vida voltada para o exterior, inteiramente em conexão com a exigência infinita da ética” (TS, p. 154).

³⁴ A influência de Rosenzweig, aqui, é marcante: “O que deve o homem é amar o próximo como a si mesmo. Como a si mesmo. Teu próximo é como Tu. Como Tu, ou seja, não é Tu. Tu segues sendo Tu, mas ele não deve ser meramente um elo para teu Tu; ele é como Tu, com teu Tu; um Tu com Tu” (1997, p 290).

Tanto em Kierkegaard quanto em Lévinas, o amor como imposição ética conduz à responsabilidade. E essa responsabilidade não tem limites. Amar, para Kierkegaard, corresponde a contrair uma dívida infinita. Quanto mais se paga, mais se deve. Amar, para Lévinas, corresponde ao desejo infinito e insaciável que emerge do encontro com o Outro. A partir dele, sem evasão possível, o eu prostra-se como refém.

A partir do amor, o eu refém de Lévinas depõe-se até a substituição ao Outro; o amante kierkegaardiano segue o mesmo percurso, indo, incondicionalmente, até a renúncia de si. Daí que, em Kierkegaard, amar o Próximo “é uma tarefa ingrata” (OAM, p. 100); e, em Lévinas, o Outro “é indesejável” (DMT, p. 209).

O amor, por fim, tanto em Kierkegaard quanto em Lévinas, impõe, desde sempre, um agir. É o que Lévinas ilustra citando o “eis-me aqui, envia-me”, de Isaías, e que Kierkegaard, por sua vez, ilustra com a narrativa da visita feita a Davi pelo profeta Natã³⁵, que sugere a seguinte leitura: “A árvore será reconhecida por seus frutos, cuja interpretação dá: Tu que lês estas palavras, tu és a árvore. Aquilo que o profeta Natã acrescentou à parábola, ‘Tu és o homem’, o Evangelho não o precisa acrescentar” (OAM, p. 29).

4.2 A condição animal

4.2.1 O animal, no singular

A questão animal permeia a história da filosofia, mas como tema marginal. O animal – o bruto, a besta, a fera – sempre acorreu à filosofia para servir de ponto de apoio a partir do

³⁵ “O Senhor mandou a Davi o profeta Natã; este entrou em casa e disse-lhe: Dois homens moravam na mesma cidade, um rico e outro pobre. O rico possuía ovelhas e bois em grande quantidade; o pobre, porém, só tinha uma ovelha, pequenina, que ele comprara. Ele a criava, e ela crescia junto dele, com os seus filhos, comendo do seu pão, bebendo do seu copo e dormindo no seu seio; ela era, para ele, como uma filha. Certo dia, chegou à casa do homem rico a visita de um estranho, e ele, não querendo tomar de suas ovelhas nem de seus bois para aprontá-los e dar de comer ao hóspede, foi e apoderou-se da ovelhinha do pobre. Davi, então, indignado com tal homem, disse a Natã: Pela vida de Deus! O homem que fez isso merece a morte. Quem é esse homem? E Natã respondeu: Tu és o homem” (2 Sm 12, 1-7).

qual se edifica a humanidade do homem – o animal racional, o animal que tem linguagem, o animal que ri, o animal que responde, o animal que utiliza ferramentas, o animal que enterra seus mortos, o animal que formula imagens, o animal que chora, o animal que se suicida.

A separação, a definição de limites – limites que variam e são, inclusive, tangenciáveis e tangenciados, obscuros ou obscurecidos – a taxonomização e a categorização estruturam-se a partir do designativo o animal, no singular.

A essa forma particular de singularização, de enclausuramento da animalidade no apelativo o animal, no singular, Jacques Derrida chama “desconhecimento interessado” (VCA, p. 74) – uma forma comprometida de “interpretar a fronteira entre o homem e o animal” (VCA, p. 74).³⁶ Esse desconhecimento interessado implica, estabelece, garante e justifica, em última instância, uma relação de poderes: “o poder de dar, o poder de morrer, o poder de inumar, o poder de vestir-se, o poder de trabalhar, o poder de inventar uma técnica, o poder que consiste em ter, por atributo essencial, tal ou tal poder” (ALS, p. 54).³⁷

Esse enclausuramento, essa relação de poderes e haveres, não é superada pela formulação animais humanos / animais não-humanos, tornada popular por filósofos como Peter Singer e Tom Regan e de uso corrente, atualmente, nas discussões acadêmicas. Ela, pelo contrário, os confirma, pois constitui-se, ao fim e ao cabo, em uma simples mudança

³⁶ Daí asseverar Derrida que é duvidoso – e suspeito – “o apelativo o animal, no singular, como se existisse o homem e o animal, simplesmente, como se o conceito homogêneo de *o animal* pudesse estender-se, de maneira universal, a todas as formas do vivente não-humano” (VCA, p. 74). Isso porque, “no mundo animal, existe uma grande quantidade de estruturas diferentes. Entre o protozoário, a mosca, a abelha, o cão, o cavalo, os limites se multiplicam” (VCA, p. 74). Não se trata, esclarece, “de pretender, ingenuamente, que não há limite entre os animais e o homem, mas sim de admitir que há mais de um limite, muitos limites; entre os monos superiores e o homem, sem dúvida, a diferença segue sendo abissal, mas também entre os monos superiores e os outros animais; não é o caso de renunciar a identificação do próprio do homem, mas de reconhecer que nenhum dos traços que a filosofia e a cultura em geral crêem identificar o próprio do homem está reservado, rigorosa e exclusivamente, a nós, os homens, ao que chamamos homem, seja porque alguns animais também os têm, seja porque o homem não os tem com tanta segurança como se pretende” (VCA, p. 78). Não há, portanto, conclui Derrida, uma “oposição entre o homem e o não-homem, pois entre as diferentes estruturas de organização do vivente há muitas fraturas, heterogeneidades, estruturas diferenciais” (VCA, p. 77).

³⁷ E, nessa relação de poderes e haveres, “neste conceito que serve para qualquer coisa no vasto campo do animal, no singular genérico, no estrito fechamento deste artigo definido (o animal e não animais) seriam encerrados como em uma floresta virgem, um parque zoológico, um território de caça ou de pesca, um viveiro ou um abatedouro, um espaço de domesticação, todos os viventes que o homem não reconheceria como seus semelhantes, seus próximos ou seus irmãos (ALS, p. 65).

terminológica, tangenciando a questão de fundo – a estrita classificabilidade – que permanece confirmada: o animal não-humano continua sendo o animal, no singular e o animal humano corresponde, como na formulação tradicional, ao homem. Tal mudança, então, desempenha mais a função de lembrar que o homem é um animal – necessidade que é duvidosa – do que a de enfrentar as dificuldades de fundo levantadas por Derrida.³⁸

E, entre a classificabilidade – edificada pela filosofia tradicional e aceita por Singer e Regan – e a inclassificabilidade representada pelo *animot* de Derrida, situa-se aquele que, nas palavras de Giorgio Agamben, constitui o “conflito político definitivo, que governa qualquer outro conflito” (LAB, p. 102): “o conflito que existe entre a animalidade e a animalidade do homem” (LAB, p 102).

4.2.2 A condição animal e a perfeição

O perfeccionismo moral, nascido com Aristóteles e retomado por Tomás de Aquino, constitui a mais vigorosa voz de sustentação da classificabilidade homem / animal. Há, por ordenação da natureza – para Aristóteles – ou por ordenação divina – para Tomás de Aquino – um escalonamento dos seres segundo a perfeição de cada um, partindo-se da vida em seu estágio mais elementar, passando-se aos animais e, depois, ao ápice da escala: o homem.

O espaço que cada ser ocupa na escala de perfeição repercute no plano moral e a proteção respectiva integral é reservada apenas ao último estágio. Nas palavras de Aristóteles:

Assim, podemos concluir, primeiro, que as plantas existem por causa dos animais; segundo, que todos os animais existem em benefício do homem, os domesticados para o uso que se pode fazer deles e pela comida que fornecem; quanto aos animais selvagens, embora nem todos sirvam como alimentos nem sejam úteis de outras maneiras, podem proporcionar roupas e ferramentas. Se, então, estamos certos em

³⁸ Essa dificuldade – impossibilidade – de classificação levou Derrida a propor o neologismo *animot*: “Nem uma espécie, nem um gênero, nem um indivíduo, é uma irreduzível multiplicidade vivente de mortais, e mais que um duplo clone ou uma palavra entrecruzada, uma espécie de híbrido monstruoso, uma quimera esperando ser morta por seu Belerofonte” (2002, p. 78).

acreditar que a natureza nada faz sem uma finalidade, um propósito, ela deve ter feito todas as coisas especificamente em benefício do homem. (Pol., I, 8).³⁹

Os animais, então, ocupam espaço no mundo para alcançar conforto, segurança e alimento ao homem. Tudo o que está posto no mundo é para o benefício do homem. De perfeição em perfeição chega-se ao homem; nele o escalonamento atinge sua culminância. Não há espaço para qualquer consideração de ordem moral que possa ir além do humano. Tomás de Aquino é enfático: “Os animais brutos e as plantas não têm vida racional, de modo a poderem agir por si mesmos. E isto é sinal de que são naturalmente submetidos e acomodados ao uso de outros seres” (S. th., II-II, 64). O domínio do homem sobre tudo o que permanece dentro dos limites do mundo natural, portanto, é justificado. O homem supera “as demais criaturas tanto na perfeição de sua natureza como na dignidade de seu fim, pois só a criatura racional tem domínio de seu ato, agindo livremente para edificar; as demais criaturas, ao contrário, não atuam, mas sim são atuadas” (S. c. gent., III, 111). Daí decorre que “é lícito matar as plantas para o uso dos animais e estes para o uso do homem” (S. th., II-II, 64).

O que tem domínio de seu ato é livre no agir, pois é livre aquele que é causa de si; por sua vez, aquele que por necessidade é atuado por outro, está sujeito à servidão. Por isso, toda a criatura está naturalmente sujeita à servidão, e só a natureza intelectual é livre. E em qualquer regime aos livres se os provê em razão de si mesmos, e aos servos para que sejam úteis aos livres. Assim, pois, mediante a divina providência se provê às criaturas intelectuais em razão de si mesmas e às demais criaturas em razão daquelas (S. c. gent., III, 112).

A moral perfeccionista, então, coincide com uma moral da razão, e os seres, ou têm razão e são agentes, ou não têm razão e são instrumentos: “O que somente é atuado por

³⁹ Ou, nas palavras de Tomás de Aquino: “Na ordem das coisas, as menos perfeitas são para as mais perfeitas; assim como também, no seu processo de geração, a natureza vai do imperfeito para o perfeito. Donde vem que, na geração do homem, forma-se em primeiro lugar o ser vivo, depois o animal e depois o homem, assim também os seres que só têm vida, como as plantas, são destinados a servir geralmente a todos os animais; e os animais, ao homem” (S. th., II-II, 64).

outrem tem condição de instrumento, enquanto que o que age por si tem razão de agente principal” (S. c. gent., III, 112).⁴⁰

4.2.3 A condição animal, a pessoa e o sujeito-de-uma-vida

As mais veementes reações ao perfeccionismo moral de inspiração aristotélico-tomista, especificamente no que diz respeito à condição animal, vêm representadas, em nossos dias, por Peter Singer e Tom Regan. Singer, utilitarista, postula a extensão da proteção moral aos animais fundado no que chama de princípio da igual consideração de interesses, sem ser, no início, declaradamente, partidário do reconhecimento de direitos aos animais – situação que foi revista posteriormente; Regan, por sua vez, partindo de Kant, é o precursor do que hoje se chama abolicionismo animal e sustenta o fim da utilização de todos os animais que sejam – segundo a nomenclatura que cunhou – *sujeitos-de-uma-vida* e, portanto, titulares de direitos.

Peter Singer, na esteira da tradição utilitarista, propõe a extensão da proteção moral aos animais, partindo da distinção dos seres entre sencientes e não-sencientes. Os animais, sejam humanos, sejam não-humanos, são seres sencientes. Causar sofrimento a um ser senciente é, em princípio, injustificável.

⁴⁰ Tomás de Aquino mantém fidelidade à concepção perfeccionista ao analisar a caridade. O amor de caridade somente é devido a “Deus, ao próximo, ao nosso corpo e a nós mesmos” (S. th. II-II, 25). A caridade se funda na “participação da felicidade” (S. th., II-II, 25). Como os animais não podem participar, porquanto não concebem fins, quer da felicidade perfeita, quer da imperfeita, é impossível amá-los com caridade. “Nenhuma criatura irracional pode ser amada com caridade. E por tríplice razão. A primeira é que temos amizade a quem queremos bem. Ora, não podemos, propriamente, querer bem à criatura irracional, que não é capaz de possuir nenhum bem. Segundo, porque toda a amizade se funda na comunhão de vida, pois nada é tão próprio à amizade como conviver. Ora, as criaturas irracionais não podem participar da vida humana, que é racional. Por onde não podemos ter nenhuma amizade para com as criaturas irracionais, senão talvez metaforicamente. A terceira razão é a própria caridade, que se funda na participação da felicidade eterna, da qual não é capaz a criatura irracional. Por onde não é possível termos amor de caridade para com a criatura irracional” (S. th., II-II, 25).

O capítulo I de *Libertação Animal*, obra publicada em 1975 que projetou Singer, traz o seguinte título: “Todos os animais são iguais”. Iguais, explica ele, depois, na capacidade de sofrer. Essa igualdade deveria repercutir, no plano moral, na forma de igualdade de consideração de interesses. Em suas palavras: “Os interesses de um ser afetado por uma ação devem ser levados em conta, e receber o mesmo peso que os interesses semelhantes de qualquer outro ser” (LA, p. 06). Segundo Singer, é moralmente injustificável qualquer consideração diferenciada de interesses semelhantes em função de raça, sexo ou espécie. Discriminar em função da raça é racismo, em função do sexo é sexismo e em função da espécie é especismo. Se um ser sofre, propõe Singer, não há justificativa moral para “deixarmos de levar em conta esse sofrimento; não importa a natureza do ser, o princípio da igualdade requer que seu sofrimento seja considerado em pé de igualdade com sofrimentos semelhantes” (LA, p. 10).

Em *Ética prática* – apontada como sua principal obra – Singer volta a abordar a questão animal. As proposições de fundo, quais sejam, a senciência e o princípio da igual consideração de interesses, permanecem inalteradas.

Quando um ser não for capaz de sofrer, nem de sentir alegria ou felicidade, não haverá nada a ser levado em consideração. É por esse motivo que o limite da sensibilidade é o único limite defensável da preocupação com os interesses alheios. Demarcar esse limite através de uma característica, como a inteligência ou a racionalidade, equivaleria a demarcá-lo de modo arbitrário. Porque não escolher alguma outra característica, como, por exemplo, a cor da pele? (EP, p. 68).

Após reafirmar o princípio da igual consideração de interesses e a sua aplicabilidade também aos animais, em *Ética prática*, Singer expõe uma nova tese: alguns animais são pessoas.

Agora, o ponto de partida de Singer é o conceito empírico-psicológico de pessoa

cunhado por Locke⁴¹: “Pessoa é um ser pensante, inteligente, dotado de razão e reflexão, e que pode considerar-se a si mesmo como um eu, ou seja, como o mesmo ser pensante, em diferentes tempos e lugares” (Locke, 1986, p. 318). Na seqüência, Singer propõe uma diferenciação entre membro da espécie *Homo sapiens* e pessoa, aduzindo que essas categorias nem sempre irão coincidir; nem todos os membros da espécie *Homo sapiens* são pessoas e nem todas as pessoas são membros da espécie *Homo sapiens*.⁴² Os marcos distintivos são o que Singer chama de “indicadores de humanidade” (EP, p. 10). Tais indicadores seriam: “consciência de si, autocontrole, senso de futuro e passado, capacidade de relacionar-se com os outros, preocupação com os outros, comunicação e curiosidade” (EP, 2002, p. 96).⁴³

Os indicadores de humanidade, segundo Singer, seriam encontrados, com certeza, em todos os monos superiores – chimpanzés, bonobos, gorilas e orangotangos – sendo esses “os casos evidentes de pessoas não-humanas” (EP, p. 127). Além deles, Singer destaca que, provavelmente, também poderiam integrar o mesmo rol “baleias, golfinhos, cães, gatos e porcos” (EP, p. 127-128).

⁴¹ Além de Locke, outro importante referencial teórico de Singer na proposição de estender o conceito de pessoa a animais é Michael Tooley. Em um ensaio intitulado *Aborto e infanticídio*, publicado originalmente em 1972, Tooley, embora sem a ênfase de Singer, afirma: “A preocupação é se os animais pertencentes a espécies distintas da humana não podem ter também direito à vida. Uma vez que refletimos sobre o problema dos princípios morais básicos implícitos na atribuição do direito à vida, podemos ser obrigados a concluir que nossa forma cotidiana de tratar os animais é moralmente indefendível e que, na realidade, estamos assassinando pessoas inocentes” (Tooley, 1983, p. 102).

⁴² Na leitura de José Nedel, Singer desenvolve suas teses a partir do “materialismo antropológico” (2004, p. 239), o que resulta em proposições ambíguas e imprecisas. E destaca: “É um erro grosseiro julgar a ética pela prática a ela contrária, ainda que generalizada. A recíproca é verdadeira: é preciso julgar a prática à luz da ética. Não é a biologia ou a medicina que julgam a ética – nenhuma delas é *scientia rectrix*. O inverso é verdadeiro. Inverter essa ordem é procedimento falacioso” (2004, p. 245).

⁴³ Em *Repensar a vida e a morte*, Singer assim exemplifica o que seriam os indicadores de humanidade: “O coração do bebê anencefálico Valentina* era o coração de um membro da espécie *Homo sapiens*, mas independentemente de quanto tempo tenha vivido Valentina, seu coração nunca bateu mais rápido nas vezes em que sua mãe entrou no quarto, porque Valentina nunca pôde sentir emoções de amor ou preocupação por nada. O coração da gorila Koko**, pelo contrário, não é um coração de um membro da espécie *Homo sapiens*, mas é um coração capaz de relacionar-se com outros e de mostrar amor e preocupação por eles. Assim, o coração de Koko é mais humano – tem mais indicadores de humanidade – que o de Valentina (RVM, p. 203).

* Valentina: bebê anencefálico nascido na Itália, em 1992. “Os tribunais italianos negaram permissão aos pais para que os órgãos do bebê fossem doados. Valentina morreu poucos dias após a negativa dos tribunais” (RVM, p. 63).

** Koko: gorila fêmea, atualmente com 34 anos, que vive na Fundação Gorila, em Woodside, EUA. “Após ter aprendido a linguagem americana de sinais, utiliza, atualmente, um vocabulário de mais de mil palavras e também pode entender um número muito maior de palavras em inglês falado” (RVM, p. 175).

Tendo chegado à conclusão de que alguns animais são, também, pessoas, Singer alterou parcialmente as suas proposições. Enquanto pessoas, ainda que não-pertencentes à espécie *Homo sapiens*, os animais com indicadores de humanidade são titulares de direitos – dentre eles, fundamentalmente, o direto à vida; já aos animais que não possuem indicadores de humanidade, a proteção permanece restrita à moral utilitarista, sendo a senciência o critério último.

A inspiração teórica de Tom Regan é bastante afastada do utilitarismo de onde parte Singer. O ponto de partida de Regan é o que chama de “princípio do respeito” (SEA, p. 27), de inspiração kantiana⁴⁴, que, em sua leitura, conduz à concessão de direitos também a animais: “Devemos sempre tratar os indivíduos que constituem um fim em si (os que possuem valor intrínseco) com respeito, o que significa que não devemos mais tratá-los como simples meios” (SEA, p. 27).

Regan admite a dificuldade de estabelecer, com precisão, quais são, exatamente, os animais que possuem valor intrínseco e que, seriam, assim, titulares de direitos. Ele propõe, então, que a dificuldade seja superada mediante recurso à análise de “capacidades psicológicas, tais como a de experimentar desejos, a de recordar, a de agir intencionalmente e a de sentir emoções” (SEA, p. 28). E, para demarcar o seu ponto de vista, cunha a expressão *sujeito-de-uma-vida*. Os *sujeitos-de-uma-vida* não apenas “estão no mundo, mas têm consciência de que estão no mundo, se importam com o que lhes acontece” (JV, p. 62). Entre *sujeitos-de-uma-vida*, deve ser observado o princípio do respeito, em condições de igualdade. Cada “*sujeito-de-uma-vida* é um alguém, não uma coisa; é o *sujeito-de-uma-vida* e não uma vida sem sujeito” (JV, p. 62). O *sujeito-de-uma-vida* não pode ser usado como recurso para a

⁴⁴ Nas palavras de Kant: “Ora digo eu: o homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, existe como fim em si mesmo, não só como meio para uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas ações, tanto nas que se dirigem a ele mesmo como nas que se dirigem a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado simultaneamente como fim (1995, p. 68). E mais: “Age de uma maneira tal que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (1995, p.69). E ainda: “Em toda a criação tudo o que se queira e sobre o que se exerça algum poder também pode ser usado simplesmente como meio; somente o homem, e com ele cada criatura racional, é fim em si mesmo” (2002, p. 141).

satisfação dos interesses de outro *sujeito-de-uma-vida*. “Não creio que você existe para mim como recurso, para ser usado por mim; e, naturalmente, também não creio que eu exista para ser seu recurso” (OV, p. 113). Entre os *sujeitos-de-uma-vida* não “há melhores nem piores, superiores ou inferiores, são todos moralmente iguais” (JV, p. 62).⁴⁵

Entre os animais que Regan sustenta, com firmeza, possuírem atributos de *sujeitos-de-uma-vida* e, portanto, direitos, incluem-se “todos os mamíferos e todas as aves” (JV, p. 73). Com relação aos peixes, Regan é mais cauteloso: “As razões para ver os peixes como *sujeitos-de-uma-vida* são tão plausíveis que eu, pessoalmente, ficaria do lado da cautela moral, dando a eles o benefício da dúvida” (JV, p. 122).

4.3 A condição animal em Kierkegaard

4.3.1 O animal que não morre

A condição animal não ocupa espaço significativo na filosofia de Kierkegaard. Mesmo a animalidade do homem – embora não seja negada – não recebe grande destaque nas reflexões do filósofo dinamarquês. Tanto na obra pseudônima, quanto na autônima, a recorrência à animalidade dá-se, em sintonia com a tradição, basicamente, para assinalar algum marco distintivo entre o homem e os animais.

Dentre os pseudônimos kierkegaardianos, Vigilius Haufniensis é o que externa posições mais enfáticas – e definitivas – a respeito da animalidade. O animal, para

⁴⁵ A observância da estrita igualdade entre *sujeitos-de-uma-vida* é sustentada por Regan ao analisar o conhecido caso Baby Fae (transplante do coração de um mandril chamado Goobers para um bebê com graves problemas cardíacos chamado Fae, realizado na Califórnia, em 1984). Essas as suas palavras: “Eu me oporia ao uso do coração de uma Bebê Fae saudável para salvar a vida de um Goobers doente. Ela não existia como recurso dele. Mas eu insistiria em um tratamento igual para Goobers. Ele também não existia como recurso para ela. As pessoas que se apoderaram de seu coração violaram o direito de Goobers de ser tratado com respeito. Não devemos violar os direitos de alguns a fim de beneficiar outros. Nossos ganhos precisam ser adquiridos honesta, não desonestamente. Uma medida de nosso progresso médico vai ser o número de Bebês Faes que consigamos manter vivos. Mas nossa resolução de não matar futuros Goobers será a medida de nosso crescimento moral” (OV, p. 114).

Haufniensis, não pode experienciar angústia: “A angústia é a realidade da liberdade como puro possível. Por isso, não a encontramos no animal, cuja natureza carece, justamente, de determinação espiritual” (CA, p. 64); “Anjo ou animal, o homem nunca poderia experimentar a angústia” (CA, p. 231).

Embora admita que o animal possa compreender a “expressão mímica e o movimento de uma voz que lhe fale, sem entender as palavras” (CA, p. 68), Haufniensis é enfático ao afirmar que “uma espécie animal jamais produzirá um indivíduo, mesmo que se mantenha ao longo de milhares e milhares de gerações” (CA, p. 52). E isso se deve a que, “no gênero humano, o indivíduo se determina como espírito; ao invés, nas espécies animais, todo o exemplar posterior vale tanto como o primeiro” (CA, p. 97).

As palavras definitivas de Haufniensis sobre a condição animal são ainda mais incisivas: o animal não morre, mas, sim, apodrece.⁴⁶

A morte, como fenômeno exterior, se apresenta tanto mais terrível quanto a estrutura do vivente é mais perfeita. Ao passo que a morte e o apodrecimento de uma planta exalam um perfume quase mais suave que o seu capitoso aroma, a putrefação de um animal empesta os ares. Num sentido mais profundo, poder-se-á dizer que quanto mais alto se coloca o homem, mais terrível será a morte. No fundo, o animal não morre; mas aí onde o espírito se pôs como espírito, a morte exhibe seu rosto terrível” (CA, p. 141).

Anti-Climacus, por sua vez, situa na capacidade de desesperar, “muito mais do que no caminhar de pé, sinal da verticalidade infinita e da espiritualidade sublime” (DM, p. 37), a distinção fundamental entre o homem e os animais. E essa capacidade – embora o desespero seja uma doença para a morte – assinala a superioridade do homem: “A superioridade do homem sobre o animal está, pois, em ser suscetível de desesperar” (DM, p. 37). Essa superioridade funda-se em que o desespero, mesmo que possa ser considerado uma imperfeição é, também, uma vantagem – “uma coisa e outra em pura dialética” (DM, p. 37) – pois permite ao desesperado “sê-lo com consciência” (DM, p. 37).

⁴⁶ Heidegger, embora não lance o crédito a Kierkegaard, reproduz essa tese. Em suas palavras: “Mortais são aqueles que podem fazer a experiência da morte. O animal não é capaz dessa expediência” (2004, p. 170).

Nos textos de comunicação direta, a visão kierkegaardiana acerca da animalidade não destoa da dos pseudônimos.

O animal, em *As obras do amor*, não tem inquietude nem tempo: “Sem inquietude, o tempo propriamente não existe; ele não existe para o animal, que vive completamente sem inquietude” (OAM, p. 351).⁴⁷

No mesmo texto, Kierkegaard retoma a idéia de Haufniensis e destaca que somente a espécie humana pode gerar indivíduos, aí residindo a sua superioridade em relação aos animais.

A vantagem do homem sobre o animal não consiste apenas em suas características humanas universais, freqüentemente mencionadas, mas também no fato, freqüentemente esquecido, de que o interior da geração de cada indivíduo é essencialmente diferente e peculiar. E esta vantagem sim é propriamente a vantagem humana, a primeira vantagem do gênero humano diante das espécies animais” (OAM, p. 261).

A tese é reforçada por Kierkegaard em *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor* com o acréscimo, agora, de que a própria consideração da humanidade como uma espécie é imprópria, uma vez que “a espécie humana não é apenas diferente de uma espécie animal pela superioridade da espécie, mas pelo caráter humano segundo o qual todo o indivíduo é, na espécie, mais que a espécie” (PVE, p. 90).

4.3.2 Os pássaros do céu

O texto de Kierkegaard em que a questão da animalidade é analisada mais detidamente e que – não só por isso, mas também por se mostrar em sintonia com a ética exposta em *As obras do amor* – pode oferecer um caminho mais seguro para a compreensão de como ele

⁴⁷ Heidegger, nesse particular, é menos convicto que Kierkegaard, limitando-se a problematizar a questão. “Permanece um problema independente o modo em que se deve delimitar, ontologicamente, estímulo e contato dos sentidos em algo apenas-vivo, e o modo, por exemplo, como e onde o ser dos animais é constituído por um tempo”(1989, p. 144).

pensava a condição animal é *Os lírios do campo e os pássaros do céu* – autônimo escrito em 1849.

Nesse texto, conforme sugere o título, é analisada a conhecida passagem de Mateus 6, 24-34⁴⁸ e constitui-se, fundamentalmente, em um elogio do homem, como resume a seguinte passagem:

Homem: isso se aplica ao mais humilde, tal com Lázaro, irreconhecível em sua miséria e a quem dizemos: Homem! No instante decisivo da vida, na presença das diversas possibilidades, na angústia da escolha, nós dizemos igualmente: Homem! No instante decisivo da morte, quando todas as diferenças são abolidas, nós dizemos também: Homem! Nós não pretendemos com isso um estado medíocre, nem uma nobreza, mas assinalar que a condição humana não é erigida sobre diferenças (GIG, p. 40).

Kierkegaard mantém seu foco de interesse, portanto, no homem. Também mantém coerência com as suas formulações anteriores a respeito das diferenças entre o homem e os animais: “O animal, tomado individualmente, não é um ser à parte, não participa de fins particulares; é simplesmente número na multidão” (GLI, p. 64). E mais: “A faculdade de angustiar-se é uma perfeição em que se exprime a grandeza do homem. Que magnífico para o pássaro não angustiar-se e, todavia, como é mais esplêndida a posse da faculdade de senti-la” (GLI, p. 72).

Diversamente dos outros textos, porém, em *Os lírios do campo e os pássaros do céu*, Kierkegaard não se limita a sublinhar as diferenças entre o homem e os animais. Ele vai além e, ao mesmo tempo em que desenvolve o elogio da humanidade do homem, também insere

⁴⁸ “Ninguém pode servir a dois senhores, porque ou odiará a um e amará o outro, ou dedicar-se-á a um e desprezará o outro. Não podeis servir a Deus e à riqueza. Portanto, eis que vos digo: não vos preocupeis por vossa vida, pelo que comereis, nem por vosso corpo, pelo que vestireis. A vida não é mais do que alimento e o corpo não é mais do que as vestes? Olhai as aves do céu: não semeiam nem ceifam, nem recolhem nos celeiros e vosso Pai celeste as alimenta. Não valeis vós muito mais do que elas? Qual de vós, por mais que se esforce, pode acrescentar um só côvado à duração de sua vida? E por que vos inquietais com as vestes? Considerai como crescem os lírios do campo; não trabalham nem fiam. Entretanto, eu vos digo que o próprio Salomão no auge de sua glória não se vestiu como um deles. Se Deus veste assim a erva dos campos, que hoje cresce e amanhã será lançada ao fogo, quanto mais a vós, homens de pouca fé. Não vos aflijais, nem digais: Que comeremos? Que beberemos? Com que nos vestiremos? São os pagãos que se preocupam com isso. Ora, vosso Pai celeste sabe que necessitais de tudo isso. Buscai em primeiro lugar o Reino de Deus e a sua justiça e todas as coisas vos serão dadas em acréscimo. Não vos preocupeis, pois, com o dia de amanhã: o dia de amanhã terá as suas preocupações próprias. A cada dia basta o seu cuidado”.

considerações – de implicação ética – a respeito da condição animal. Esse propósito fica evidenciado desde o prefácio, em que Kierkegaard provoca: “esse pequeno livro não possui a autoridade de um mestre e, talvez, seja supérfluo, sem valor, como os lírios e os pássaros” (GIG, p. 21).

No desenvolvimento do texto e partindo das ponderações do Evangelho, Kierkegaard objeta o seguinte àqueles que afirmam que “não constitui um grande mal um pássaro receber pouca comida ou, inclusive, morrer de fome” (GIG, p. 43):

E como ousaremos falar dos pássaros com tal imprudência? A preocupação com a alimentação não deve ser essencialmente a mesma, quer se trate do homem, quer se trate do pássaro? O homem deve considerar com desdém essa preocupação, como se não lhe dissesse respeito, enquanto o pássaro estaria só a conhecê-la? Em outras palavras: seria irracional preocupar-se com o pássaro e não com o homem racional? (GIG, p. 44).

No capítulo final, Kierkegaard lamenta a condição a que são expostos os pássaros: “Olha os pássaros. Dois deles podem ser vendidos por um dinheiro. Que pobre coisa! Um pássaro não possui nenhum valor; é possível vendê-lo e comprá-lo por um dinheiro! Que mudança: antes alegre, feliz; agora pode ser vendido por um dinheiro!” (GIG, p. 80).

Em *Os lírios do campo e os pássaros do céu*, portanto, Kierkegaard exterioriza uma postura crítica em face das concepções que negam deva a ética estender seu foco de interesse também aos animais. Não que Kierkegaard esteja colocando homens e animais em pé de igualdade – e isso, ele o deixa claro ao longo do texto: “O mais glorioso é ser soberano e andar ereto” (GLI, p. 68). E ainda: “Que magnífico privilégio ser homem” (GLI, p. 69). Porém, embora o homem conserve sua posição de destaque frente à animalidade, não deve a ética fechar suas portas às preocupações para com os animais. E, aqui, é importante lembrar que a publicação de *Os lírios do campo e os pássaros do céu* ocorreu dois anos após a publicação de *As obras do amor*. As referidas preocupações, pelo que indica o texto, integram a humanidade do homem, que anda ereto, mas para a glória do amor.

4.4 A condição animal em Lévinas

4.4.1 O animal sem rosto

A animalidade do homem, desde os primeiros escritos, sempre ocupou espaço significativo na filosofia de Lévinas. Do percurso que vai do Eu monádico que abre a boca e depois estende a mão para se apropriar do mundo até o diferentemente de ser que se substituiu ao Outro, a condição animal do homem nunca foi descurada por Lévinas. Pode-se mesmo afirmar que o humanismo do Outro homem edifica-se a partir do homem enquanto estrutura primordialmente animal, em sensibilidade, gozo e vulnerabilidade.

À condição de outros animais que não o homem, porém, Lévinas não dedicou grande atenção. A visão levinasiana dos animais, dos primeiros textos, até o período próximo à *Totalidade e infinito* – inclusive e principalmente –, mantém fidelidade à tradição filosófica e também aproxima-se bastante do discurso heideggeriano.⁴⁹

A sintonia entre os discursos de Lévinas e de Heidegger é evidenciada na seguinte afirmação de *Totalidade e infinito*: “O homem não se deixa enganar pelo seu glorioso triunfo de ser vivo e, distinto do animal, pode conhecer a diferença entre o ser e o fenômeno” (TI, p. 161). Esse animal levinasiano, portanto, corresponde ao animal “pobre de mundo” de Heidegger; é o “existente sem mais”, “sem abertura para a clareira do ser” e que, como tal, “vive em um tubo que não se amplia nem se estreita”.

⁴⁹ São bastante conhecidas as teses expostas por Heidegger no curso de 1929-1930, na Universidade de Freiburg: “a pedra é sem mundo; o animal é pobre de mundo; o homem é formador de mundo.” Heidegger estrutura a tese de que “o animal é pobre de mundo”, fundamentalmente, na afirmação de que o animal é cativo de seu entorno, estando suas ações (ou pulsões) limitadas ao instinto. Em suas palavras: “A rocha sobre a qual o lagarto se deita não está dada enquanto rocha para o lagarto. O sol sob o qual o lagarto se deita, não está dado em verdade para ele enquanto sol” (2003, p. 229). E mais: “A abelha está entregue ao sol e à duração do vôo em direção ao alimento, sem apreender algo deste gênero enquanto tal e utilizá-lo enquanto apreendido para reflexões” (2003, p. 283). E ainda: “Durante sua vida, o animal está encerrado em seu mundo ambiente como em um tubo que não se amplia nem se estreita” (2003, p. 230). No ano de 1946, em *Carta sobre o humanismo*, Heidegger reafirma sua tese acerca da existência animal: “Os animais estão mergulhados, cada qual no seio de seu ambiente próprio, mas nunca estão inseridos livremente na clareira do ser – e só esta clareira é mundo (1985, p. 50).

Sem “abertura para a clareira do ser”, sem *logos* e sem resposta, o animal, no plano ético, não constitui um rosto capaz de convocar à responsabilidade.

Isso fica claro na seguinte passagem de *É a ontologia fundamental?*:⁵⁰

Outrem é o único ente cuja negação não pode anunciar-se senão como tal: um homicídio. Outrem é o único ser que posso querer matar. Eu posso querer. E, no entanto, este poder é totalmente o contrário do poder. O triunfo deste poder é sua derrota como poder. No preciso momento em que meu poder de matar se realiza, o Outro se me escapou. Posso, é claro, ao matar, atingir um objetivo, posso matar, como faço numa caçada ou como derrubo árvores ou abato animais, mas, nesse caso, apreendi o Outro na abertura do ser em geral, como elemento do mundo em que me encontro, vislumbrei-o no horizonte. Não o olhei no rosto, não encontrei seu rosto. Estar em relação face a face com Outrem é não pode matar (EN, p. 31).

A mesma idéia vem reforçada em *Totalidade e infinito*:

Nem a destruição das coisas, nem a caça, nem o extermínio dos seres vivos visam o rosto, que não é do mundo. Só o assassinato aspira à negação total. Matar não é dominar, mas aniquilar, renunciar em absoluto à compreensão. Só posso querer matar um ente absolutamente independente, aquele que ultrapassa infinitamente os meus poderes e que desse modo não se opõe a isso, mas paralisa meu próprio poder. Outrem é o único ser que eu posso querer matar (TI, p. 177).

Não é possível, portanto, propriamente, matar um animal ou querer matar um animal, uma vez que não está ali um rosto. O rosto, que não tem forma que se lhe junte, difere das coisas, que têm uma forma e vêm-se à luz, de silhueta ou de perfil. “As coisas não têm rosto. Convertíveis e realizáveis, têm um preço” (TI, p. 124). Somente quando o homem se “desgruda de sua condição animal” (TI, p. 133) é que surge a interioridade, capaz de, a um só tempo, estar fechada (como lar) e aberta (como hospitalidade ao Outro).

O animal não tem rosto. Ele pode até possuir uma face, mas esta desde sempre se revela – “como o mármore de onde se ausentam já os deuses que exhibe” (DEHH, p. 211) – e nela “o ser não se reúne ainda na sua imbecilidade de bruto” (DHHH, p. 211).

⁵⁰ Texto publicado, originalmente, em 1951, e depois na coletânea *Entre nós*.

O mundo é formado a partir do homem – “o homem é formador de mundo”, na formulação heideggeriana. Nada há fora do homem que possa constituir algum sentido.

A frescura da primavera, a natureza pétrea de uma pedra e a nobreza de um cavalo só são pensáveis em uma ordem humana. O cavalo possui-la-á fora do homem que o conquistou e fora das cavalgadas que, entre outros movimentos em que o humano nos surpreende, rasgaram as densidades árduas do nosso ambiente, conferiram-lhe sentido e situaram-nas como um mundo em face de nós? (DEHH, p. 224).

Não é possível estar face a face com um animal. Sequer um contato de proximidade é possível, uma vez que a própria “carícia do sensível só se revela a partir de uma pele humana, de um rosto, à aproximação do Próximo. A proximidade das coisas é poesia; em si mesmas, as coisas revelam-se antes de serem aproximadas. Ao roçar o animal, já o couro endurece na pele” (DEHH, p. 279).

4.4.2 O nome de um cão

Há um texto de Lévinas, porém, em que a questão da animalidade é analisada sob uma perspectiva marcadamente afastada das reflexões de Heidegger. Trata-se de *Nome de um cão ou o direito natural*, texto publicado, originalmente, em 1975, quinze anos após *Totalidade e infinito* e um ano após *Outramente que ser*. Nesse texto, Lévinas descreve alguns acontecimentos do período em que esteve sob o poder do exército nazista, destacando, dentre eles, as visitas feitas aos prisioneiros, diariamente, por um cão. Paralelamente aos episódios envolvendo esse cão, Lévinas analisa duas passagens do Êxodo.⁵¹

Lévinas inicia o texto destacando que a passagem do Êxodo 22, 31, parece dar

⁵¹ Trata-se das seguintes passagens: “Moisés disse: Eis o que diz o Senhor: pela meia-noite passarei através do Egito e morrerá todo primogênito na terra do Egito, desde o primogênito do faraó, que deveria assentar-se no seu trono, até o primogênito do escravo que faz girar a mó, assim como todo primogênito dos animais. Haverá em toda a terra do Egito um clamor tal como nunca houve nem jamais haverá. Quanto aos israelitas, porém, desde os homens até os animais, ninguém, nem mesmo um cão, moverá sua língua” (Ex 11, 4-7). E esta: “Vós sereis homens santos diante de mim. Não comerão carne de um animal destrozado nos campos. Haverão de abandoná-lo ao cão” (Ex 22, 31).

“demasiada importância ao que entra pela boca do homem, sem preocupar-se com o que dela sai” (DL, p. 181). E complementa: “se a exegese pretendida fosse a de que os destroços de lutas sangrentas de feras que se devoram entre si, com a mais forte aniquilando a mais fraca, sugerem os horrores da guerra, imagens que cortam o apetite” (DL, p. 181), isso é o mesmo que ocorre em uma mesa de família “quando o garfo é cravado em um pedaço de carne assada” (DL, p. 181). Para Lévinas, então, “haveria ali uma razão para querer limitar, por meio de proibições ordinárias, a carnificina que reclama, todos os dias, nossa boca de homens santos” (DL, p. 182).

Um pouco adiante, Lévinas indaga: “Quem é o cão a que faz referência o versículo bíblico?” (DL, p. 182). E provoca:

Aquele que molesta os jogos da sociedade (ou a sociedade mesma) e o qual recebemos, em consequência, com desagrado? Aquele que acusamos de estar raivoso quando nos preparamos para afogá-lo?⁵² Aquele a quem toca o trabalho mais sujo – um ofício de cães – cujo tempo, qualquer que seja – será sempre um “tempo de cães” – o excluimos do recinto protetor? (DL, p. 182).

Em seguida, em homenagem à tradição da hermenêutica talmúdica, propõe a seguinte resposta: “provavelmente, o cão do versículo bíblico é literalmente um cão que, em virtude de sua natureza de cão, se daria um banquete com a carne encontrada nos campos, festim que seria o seu direito” (DL, p. 183).

Essa interpretação, acrescenta Lévinas, ainda que “tão ligada ao registro literal” (DL, p. 183), se compatibiliza com a narrativa da “morte dos primogênitos” contida em Êxodo 11, 4-7. Na libertação do povo escravizado, “na hora extrema da instauração” (DL, p. 183), o cão, “sem ética e sem *logos*, dá testemunho da dignidade do homem” (DL, p. 183). É o que Lévinas chama de “transcendência do animal” (DL, p. 183), a partir da qual a interpretação proposta passaria a “recordar uma dívida sempre pendente” (DL, p. 183).

⁵² Referência ao conhecido provérbio francês *Qui veut noyer son chien l'accuse de rage* (Quem quer afogar seu cão o acusa de raiva).

A narrativa da “morte dos primogênitos”, por certo, compõe uma bela história – e até explicaria “o paradoxo de uma criatura puramente animal possuindo direitos” (DL, p. 183) –, mas, lembra Lévinas, corre sempre o risco de “extraviar-se na retórica” (DL, p. 183).

Lévinas retorna, então, ao cão do *Stalag*. “Os homens de Hitler e até outros homens, os chamados livres, que davam ordens com um sorriso – e as crianças e as mulheres que passavam e levantavam os olhos acima de nós – nos despojavam de nossa pele humana” (DL, p. 183). Para o cão, acrescenta, “indiscutivelmente éramos homens” (DL, p. 184).

Esse cão “que aparecia nos reagrupamentos matinais ladrando com alegria” (DL, p. 184), recebeu um nome: Bobby. E, justamente aqui, reside um dos aspectos mais significativos do texto. Lévinas refere que “Bobby recebeu um nome, tal como convém fazer-se a um cão” (DL, p. 184). O animal, no genérico, passa a ser Bobby, um cão com nome – e Lévinas assinala, assim, o seu distanciamento em relação às proposições heideggerianas.

Porque Bobby recebeu um nome? Teria ele um rosto? O ladrido de Bobby seria já um *bonjour*, um “como vai”, um “veja você”?

Mesmo que marcadamente distante de Heidegger, Lévinas não esclarece, diretamente, nenhuma dessas questões. Ele não deixa claro qual o espaço a ser ocupado por Bobby dentro de sua filosofia. Prefere, nos encaminhamentos finais, guardar o tom enigmático e metafórico do texto, limitando-se a afirmar que Bobby era o “último discípulo de Kant na Alemanha nazista, ainda que sem um cérebro suficientemente desenvolvido para universalizar as máximas de suas pulsões” (DL, p. 184). Por certo, ele não era parente do cão que reconheceu Ulisses quando do regresso a Ítaca, antes um descendente dos cães do Egito. Provavelmente, “seu ladrido amigo – sua fé de animal – nasceu no silêncio de seus avós das margens do Nilo” (DL, p. 184).

Em que pese, porém, o silêncio de Lévinas sobre questões decisivas e a sua opção pela linguagem metafórica, o que fica claro no texto – inclusive pelo tom forte e extremamente crítico de algumas de suas colocações – é que ele está, sim, externando preocupações com a condição animal e expondo a necessidade de que a questão seja objeto de reflexões; não propõe uma ética endereçada à condição animal, mas indica que ela deve ser pensada.

4.5 A máquina antropológica, a força de lei e a condição animal

4.5.1 A máquina antropológica

Para Agamben, o conflito definitivo e, por isso, prioritário em relação a qualquer outro, é o conflito entre a animalidade e animalidade do homem. “A pergunta sobre o modo como o homem foi separado do não-homem e o animal do humano é mais urgente que tomar posição a respeito das grandes questões, sobre os chamados valores e direitos humanos” (LAB, p. 29).⁵³

A tradição filosófica sempre esteve indissolúvelmente ligada – embora nem sempre o reconhecesse – à dificuldade de definir a vida. Essa dificuldade, paradoxalmente, fez com que o indefinível acabasse por ser “incessantemente articulado e dividido” (LAB, p. 25). A condição animal é subtraída – ou expulsa – do interior do homem como condição de “possibilidade de se estabelecer uma oposição entre o homem e os demais viventes e, ao mesmo tempo, de organizar a complexa – e nem sempre edificante – economia das relações entre os homens e os animais” (LAB, p. 28). Essa cesura entre o humano e o animal se estabelece, conclui Agamben, “fundamentalmente no interior do homem, que sempre foi

⁵³ Ao que explica: “Não só a teologia e a filosofia, senão também a política, a ética e a justiça estão em tensão e em suspenso na diferença entre o homem e o animal. Talvez também os campos de concentração e de extermínio são um experimento desse gênero, uma tentativa extrema e monstruosa de decidir entre o humano e o não-humano, que acabou por arrastar em sua ruína a própria possibilidade de distinção” (LAB, p. 36).

pensado como a articulação e a conjunção de um corpo e uma alma, de um vivente e de um *logos*, de um elemento natural e de um elemento sobrenatural” (LAB, p. 28).

A cesura se dá através do que Agamben chama de máquina antropológica, “constituída como que por uma série de espelhos em que o homem, ao olhar-se, vê a própria imagem deformada” (LAB, p. 41). A partir da instituição da máquina antropológica, “*Homo* é um animal constitutivamente antropomorfo, quer dizer, semelhante ao homem” (LAB, p. 41), e “*Homo sapiens* não é, pois, uma substância nem uma espécie claramente definida; é, antes, uma máquina ou um artifício para produzir o reconhecimento do humano” (LAB, p. 41).

O aspecto irônico da máquina antropológica é que ela, ao mesmo tempo em que “verifica a ausência no *Homo* de uma natureza própria, o mantém suspenso entre uma natureza celestial e uma terrena, entre o animal e o humano; em consequência, seu ser é sempre menos e sempre mais que ele mesmo” (LAB, p. 43).

No jogo de espelhos da máquina antropológica, “o humano está já pressuposto a todo momento” (LAB, p. 52). E, o que era irônico transmuda-se em trágico quando se constata que, ao cabo de cada operação, “a máquina produz na realidade uma espécie de estado de exceção, uma zona de indeterminação em que o fora não é mais que a exclusão de um dentro, e o dentro, por sua vez, não é mais que a inclusão de um fora” (LAB, p. 52).

Quando funciona excluindo de si como não-humano um já humano, quer dizer, animalizando o humano, isolando no humano o não-homem, produz-se o homem-mono. E basta adiantar algumas décadas nosso campo de investigação, e encontraremos o judeu, quer dizer, o não-homem, o produto do homem, o *néomort* e o ultracomatoso, ou seja, o animal ilhado no próprio corpo humano. Por outro lado, quando o dentro se produz pela inclusão de um fora e o não-homem pela humanização de um animal, temos o símio-homem, o *enfant sauvage*, o *Homo ferus*, mas também e sobretudo o escravo, o bárbaro, o estrangeiro, ou seja, animais com forma humana” (LAB, p. 52).

Justamente porque não “pode funcionar senão que instituindo em seu centro uma zona de indiferença na qual deve produzir-se a articulação entre o humano e o animal, entre o homem e o não-homem, entre o falante e o vivente” (LAB, p. 53), o produto final da máquina

antropológica “não é nem uma vida animal, nem uma vida humana, mas tão-somente uma vida separada e excluída de si mesma, nada mais que uma *vida nua*⁵⁴” (LAB, p. 53). E a “humanização integral do animal coincide com uma animalização integral do homem” (LAB, p. 99).⁵⁵

O perfeito funcionamento da máquina antropológica coincide com a ontologia enquanto posta como filosofia primeira e sua recorrente investigação acerca do “chegar a ser humano do vivente” (LAB, p. 101). Mesmo a metafísica não conseguiu desprender-se dessa estratégia, pois “se refere precisamente a esse *meta* que cumpre e custodia a superação da *physis* animal na direção histórica humana, e essa superação é um acontecimento sempre em curso, decidindo entre o humano e o animal, a natureza e a história, a vida e a morte” (LAB, p. 101). Ao final, tanto a ontologia quanto a metafísica, imbricadas à máquina antropológica, chegam a um denominador comum: “O homem suspende sua animalidade e, deste modo, abre uma zona livre e vazia em que a vida é abandonada em uma zona de exceção” (LAB, p. 101). “O corpo humano é desligado de seu estatuto político normal e, em estado de exceção, é abandonado às peripécias mais extremas” (HSA, p. 202).

É justamente essa zona vazia, essa “zona de indiferença” (HSA, p. 139) que habita o

⁵⁴ *Vida nua*, na concepção de Agamben, “é aquela que qualquer um pode levar à morte, em que pese seja insacrificável” (HSA, p. 18); “é aquela que qualquer um pode tirar sem cometer homicídio” (HSA, p. 233); “*vida nua* não é a simples vida natural, mas a vida exposta à morte” (HSA, p. 114).

⁵⁵ Tal como o descrito, antes de Agamben, por Adorno, em *Minima moralia*: “A indignação com as crueldades cometidas torna-se tão menor quanto menos semelhantes aos leitores normais são as vítimas, quanto mais morenas, ‘mais sujas’, mais próximas do *dago* elas são. Isso depõe tanto da atrocidade, quanto do espectador. Talvez o esquematismo social da percepção no caso dos anti-semitas seja de tal feitio que eles não vejam de todo os judeus como humanos. A asserção tão freqüente de que selvagens, negros, japoneses parecem animais, por exemplo macacos, já contém a chave para o *progron*. A possibilidade deste último é decidida no instante em que o olhar de um animal mortalmente ferido encontra o homem. A obstinação com que ele desvia de si tal olhar – ‘é apenas um animal’ – repete-se sem cessar nas crueldades cometidas contra seres humanos, nos quais os autores precisam sempre confirmar para si mesmos aquele ‘apenas um animal’, porque mesmo diante de um animal nunca puderam acreditar nisso por completo” (1993, p. 91).

*homo sacer*⁵⁶, aquele que nada mais é que *vida nua*. A *vida nua*, assim, “é uma produção específica do poder e não um dado natural” (EXC, p. 18). É possível produzir “artificialmente condições a partir das quais algo assim como uma *vida nua* é separada de seu contexto: o muçulmano, o judeu, o comatoso, etc.” (EXC, p. 18).

Daí que, para Agamben, “parar a máquina antropológica que governa nossa concepção de homem não significa buscar novas – mais eficazes ou mais autênticas – articulações⁵⁷, mas sim exibir o vazio central, o hiato que separa – no homem – o homem e o animal” (LAB, p. 114). Trata-se, em última instância, de “aventurar-se no vazio: suspensão da suspensão, *shabbat* tanto do animal como do homem” (LAB, p. 114).

4.5.2 A força de lei

Derrida, em 1989, no colóquio intitulado *A desconstrução e a possibilidade da justiça*, promovido pela Cardozo School of Law, de Nova Iorque, proferiu uma conferência intitulada

⁵⁶ *Homo sacer* corresponde, na concepção de Agamben, justamente ao caudatário da *vida nua*. Nas suas palavras: “O *homo sacer* pode receber a morte das mãos de quem quer que seja sem que isso signifique, para o seu autor, a mácula do sacrilégio” (HSA, p. 96). Ou: “O *homo sacer* pertence a deus na forma da insacriabilidade e está incluído na comunidade como possibilidade de que se lhe dê morte violenta. É a vida insacriável a que, sem embargo, pode dar-se a morte” (HSA, p. 108). Ou, ainda: “O que define a condição de *homo sacer* não é, pois, tanto a pretendida ambivalência originária da sacralidade que lhe é inerente, como, principalmente, o caráter particular da dupla exclusão em que se encontra aprisionado e da violência a que se acha exposto. Esta violência – em que qualquer um pode quitar-lhe a vida impunemente – não é classificável nem como sacrifício nem como homicídio, nem como execução de uma condenação, nem como sacrilégio” (HSA, p. 108). Daí que o *homo sacer* é, ao mesmo tempo, “santo e maldito” (HSA, p. 103), abarcando, nos exemplos de Agamben, “os condenados à morte” (HSA, p. 201), “os confinados nos campos de concentração” (HSA, p. 201), os que se enquadram na definição de “vida indigna de ser vivida” (HSA, p. 179), e “o menino ruandês com olhos implorantes cuja fotografia se exhibe para obter dinheiro e que, no entanto, já é difícil encontrar com vida” (HSA, p. 169).

⁵⁷ Esse parece ser o equívoco fundamental em que incorrem tanto Singer quanto Regan, cujas proposições, embora com a aparência de revolucionárias, permanecem atreladas à máquina antropológica. Tanto a extensão do conceito de pessoa a animais, quanto a definição de *sujeito-de-uma-vida* são desenvolvidas a partir do jogo de espelhos no qual a imagem refletida é sempre a do homem, ou daquilo que se queira entender como homem. Ambas as propostas, em última instância, acabam por justificar a manutenção da zona de indiferença onde vai ser produzida a *vida nua*. Aos animais que não se enquadram no conceito de pessoa, Singer reserva uma proteção limitada ao princípio utilitário. Eles são considerados substituíveis, ou seja, podem ser mortos – desde que sem sofrimento – e substituídos por outros. Nas palavras de Singer: “Em algumas circunstâncias – quando os animais levam vidas agradáveis, são mortos sem dor, suas mortes não provocam sofrimentos em outros animais e a morte de um animal torna possível a sua substituição por outro, que de outra forma não teria vivido – a morte de animais sem consciência de si pode não configurar um erro” (EP, p. 142). Regan, por sua vez, nada propõe em relação aos animais que não se ajustarem ao seu conceito de *sujeito-de-uma-vida*.

Força de lei: o fundamento místico da autoridade. Na conferência, ele expôs a íntima e, talvez, indissolúvel, ligação entre lei, direito e violência, a qual colocaria em questão a própria possibilidade da justiça.

O título da conferência já sugere as questões que serão plantadas por Derrida, na medida em que “a expressão força de lei é uma alusão direta e literal à força que, do interior, vem lembrar-nos que o direito é sempre uma força autorizada” (FL, p. 12). E as questões de fundo são: “Como distinguir entre esta força de lei e a violência que se julga sempre injusta? [e] como distinguir entre a força de lei de um poder legítimo e a violência pretensamente originária que esta autoridade deve ter instaurado?” (FL, p. 13).

As respostas a essas questões, para Derrida, exigem um retorno a Montaigne e a Pascal, para o exame daquilo que ambos chamaram de o *fundamento místico da autoridade*.⁵⁸

As conclusões de Derrida coincidem com as observações de Montaigne e de Pascal: “As leis não são justas enquanto leis. Não se lhes obedece por serem justas, mas porque têm autoridade” (FL, p. 22). Daí que “a autoridade das leis não se assenta senão no crédito que se lhes dá; crê-se nelas, tal é o seu fundamento único” (FL, p. 22). E tal é “o *fundamento místico da autoridade*. Não podem, por definição, a origem da autoridade, a fundação ou o fundamento, a posição da lei, apoiar-se senão em si mesmas” (FL, p. 25).

Em nada mais sendo apoiadas senão que em si mesmas, as “leis são uma violência sem fundamento” (FL, p. 25), e a “operação de fundar, de inaugurar, de justificar o direito, de

⁵⁸ Nas palavras de Montaigne: “Ora, as lei mantêm-se credíveis, não por serem justas, mas por serem leis. É o *fundamento místico da autoridade*, elas não tem nenhum outro. Quem lhes obedece, obedece não por serem justas, mas por elas serem leis” (1972, p. 485). Nas palavras de Pascal: “É justo que o que é justo seja seguido. É necessário que o que é mais forte seja seguido. A justiça sem a força é impotente; a força sem justiça é tirânica. A justiça sem força será contestada, porque há sempre maus; a força sem a justiça será acusada. É preciso, pois, reunir a justiça e a força; e, dessa forma, fazer com que aquilo que é justo seja forte e aquilo que é forte seja justo; e, não se podendo fazer com que o justo fosse forte, fez-se com que o que é forte fosse justo (2005, p. 112). E “o resultado dessa confusão é que um afirma ser a autoridade do legislador a essência da justiça; outro, a comodidade do soberano; outro, o costume atual, e é o mais certo: nada, de acordo com a razão, é justo em si; tudo se abala com o tempo. O costume faz a equidade exclusivamente por ser admitido; é o *fundamento místico da sua autoridade*. Quem a restringe a seu princípio esmaga-a. Nada é tão falível como essas leis que reparam as faltas: quem lhes obedece, porque são justas, obedece à justiça que imagina, mas não à essência da lei que está encerrada em si mesma: é lei, e nada mais” (2005, p. 110).

fazer a lei, consistiria num golpe de força, numa violência performativa e portanto interpretativa que, em si mesma, não é nem justa, nem injusta (FL, p. 24).

Nesse contexto, “justiça é a experiência do impossível, daquilo que escapa à nossa experiência” (FL, p. 28). Em vista disso, seria “impossível falar diretamente da justiça, tematizar ou objetivar a justiça, dizer isso é justo e, menos ainda, eu sou justo, sem imediatamente trair a justiça” (FL, p. 19). Ninguém, nenhum poder, nenhum magistrado, nenhum Estado, nenhum cidadão pode afirmar “que é justo, exceto na figura da boa consciência e da mistificação” (FL, p. 28). E isso denuncia não apenas “os limites teóricos, mas as injustiças concretas” (FL p. 33), que podem ocultar-se atrás da figura da boa consciência: “uma axiomática da consciência, da intencionalidade, da propriedade, que comanda o discurso jurídico atual e dominante e, também, a categoria da decisão” (FL, p. 41).

A partir desse ponto, Derrida busca aproximação com Lévinas, com a justiça concebida como responsabilidade infinita.⁵⁹ “Idéia de justiça infinita, infinita porque irreduzível, e irreduzível porque devida ao Outro. E devida antes de qualquer contrato, porque vinda do Outro como singularidade sempre outra” (FL, p. 41). Em oposição ao discurso jurídico baseado na autonomia e no contrato, a justiça como responsabilidade infinita é “exigência de dom sem troca, sem circulação, sem reconhecimento, sem círculo econômico, sem cálculo e sem regra, sem razão ou sem racionalidade teórica” (FL, p. 42). É a justiça exigida pela “relação heteronômica com Outrem, com o rosto de Outrem que me ordena, de quem não posso tematizar a infinitude e de quem sou refém” (FL, p. 36).

O endereçamento ao Outro, a acolhida, a hospitalidade, tornam-se a condição de “toda a justiça possível” (FL, p. 29). Essa possibilidade única reside na própria infinitude da responsabilidade: “Quem pretenderá ser justo economizando na justiça?” (FL, p. 34).

⁵⁹ Na leitura de Ricardo Timm de Souza, Derrida se aproxima da concepção levinasiana de justiça “devido exatamente à sua irreduzibilidade à potência intelectual do Mesmo – na medida em que, ao ser relação com o Outro, alteridade que não constituo, refere-se à infinitude ética que minha finitude intelectual não é capaz de organizar” (2004, p. 156).

4.5.3 A força de lei e a condição animal

Agamben está bastante próximo de Derrida na análise da complexa e problemática interligação entre a lei, o direito e a violência. “Todo fazer humano, enquanto não está naturalmente fundado, tem que pôr em si mesmo o próprio fundamento” (LM, p. 169). Desse modo, se cria para a “a legislação infundada a ficção de um início; um passado imemorial que é, sem embargo, memorável. Todo início é, na verdade, iniciação” (LM, p. 168). E o resultado é “o abandono da *vida nua* à sua própria violência e à sua própria indecidibilidade para fundar, depois, sobre estas, toda a regulamentação cultural e toda a linguagem” (LM, p. 170).

E essa ficção sobre a qual se funda toda a regulamentação é a mesma que, aprisionada pela indecidibilidade, constitui a abertura para que se instaure o estado de exceção, em que “a norma exhibe sua superação em pura força” (EXC, p. 83). A partir de então não há mais que se falar, sequer, em força de lei, senão que, somente, em força de ~~lei~~.

Atos que não têm valor de lei e, no entanto, adquirem força. A força de lei flutua como um elemento indeterminado, que pode ser reivindicado tanto pela autoridade estatal como por uma organização revolucionária. O estado de exceção é um espaço anônimo no qual se põe em jogo uma força de lei sem lei e que se deveria, portanto, escrever força de ~~lei~~ (EEX, p. 81).

No estado de exceção “a *vida nua* é excluída da ordem jurídica” (HSA, p. 19). Nele, “o soberano está, ao mesmo tempo, fora e dentro do ordenamento jurídico” (HSA, p. 27). É o direito que pretende decidir sobre a vida, mas que faz com que a “vida tome forma em uma vida que coincide com a morte” (HSA, p. 237). Daí que “a *vida nua* tem, na política ocidental,

o singular privilégio de ser aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens” (HSA, p. 17).⁶⁰

Na conferência *Força de lei*, Derrida lembra que “houve, aliás, um tempo, que não está longe nem acabado, em que nós, os homens, queria dizer nós, os europeus adultos machos brancos carnívoros e capazes de sacrifícios” (FL, p. 31).⁶¹ Nessa classificabilidade e nos estreitos limites dessa criteriologia, jamais se poderá falar “em injustiça ou em violência em relação a um animal” (FL, p. 31). “Pode fazer-se sofrer um animal, que não se dirá nunca, em sentido próprio, que ele é um sujeito lesado, a vítima de um crime, de um assassinio, de um violação” (FL, p. 31). No que diz respeito ao animal, “ao que se chama confusamente o animal, ou seja, o vivente enquanto tal e sem mais, ele não é um sujeito da lei ou do direito; no que lhe diz respeito, a oposição do justo e do injusto não tem qualquer sentido” (FL, p. 31).

A razão da exclusão dos animais da proteção jurídica, para Derrida, não encontra outra justificativa que não o *místico fundamento da autoridade* – e, aqui, não mais somente da autoridade da lei, mas da autoridade da cultura, da autoridade da economia e da autoridade da ciência. “Na nossa cultura o sacrifício carnívoro é fundamental, dominante, regrado pela mais

⁶⁰ É o que fica evidenciado na defesa da pena de morte feita por Tomás de Aquino, para quem o pecador “se afasta da ordem racional e, portanto, decai da dignidade humana” (S. th., II-II, 64). A partir de então, considerando que “o imperfeito se ordena para o perfeito” (S. th., II-II, 64), “embora seja em si mesmo mau matar um homem, enquanto ele conserva sua dignidade, pode ser bom matar um pecador, como o é matar um animal” (S. th., II-II, 64). O homem é “naturalmente livre” (S. th., II-II, 64) e, por isso, quando peca e “vem a cair na escravidão dos animais” (S. th., II-II, 64) é justo lançá-lo à morte, inclusive, como medida de defesa social, pois o “homem mau é pior que um bruto e causa maiores danos, como diz o Filósofo*” (S. th., II-II, 64). “Por isso vemos que é louvável e salutar a amputação de um membro gangrenado, causa de corrupção dos outros membros. Ora, cada indivíduo está para toda a comunidade como a parte, para o todo. Portanto, é louvável e salutar, para a conservação do bem comum, pôr à morte aquele que se tornar perigoso para a comunidade e causa de perdição para ela” (S. th., II-II, 64).

* Nas palavras de Aristóteles: “O homem, quando perfeito, é o melhor dos animais; porém, quando apartado da lei e da justiça, é o pior de todos; uma vez que a injustiça armada é a mais perigosa, e ele é naturalmente equipado com braços, pode usá-los com inteligência e bondade, mas também para os piores objetivos. É por isso que, se o ser humano não for excelente, será o mais perverso e selvagem dos animais, o mais repleto de luxúria e de gula” (Pol., I, 2); ou, ainda: “Um homem mau fará dez mil vezes mais mal que um animal” (Étic. Nic., VII, 6).

⁶¹ Assim testemunham as palavras de Aristóteles: “É sabido que os helenos podem dominar os bárbaros, significando isso que os bárbaros e os escravos são de uma mesma natureza” (Pol., I, 2). E, também: “O homem é superior e a mulher inferior, o primeiro manda e a segunda obedece; este princípio, necessariamente, estende-se a toda a humanidade. Portanto, onde houver essa mesma diferença que há entre alma e corpo, ou entre homens e animais, a casta inferior será escrava por natureza” (Pol., I, 5). E mais: “é evidente, portanto, que alguns homens são livres por natureza, enquanto outros são escravos, e que para estes últimos a escravidão é conveniente e justa” (Pol., I, 5). Ou, ainda: “o boi é o escravo dos pobres” (Pol., I, 2).

alta tecnologia industrial, tal como o é também a experimentação biológica sobre o animal” (FL, p. 31).

Ao fim e ao cabo, então, para Derrida, o problema da animalidade e da sua exposição à violência e à morte está diretamente vinculado ao sacrifício carnívoro.

Essa questão é retomada e analisada com mais vagar por Derrida em *Eating Well, or the Calculation of the Subject*. Nesse texto, ele explicita o que entende por *sacrifício carnívoro* – ou *carnofalogocentrismo*:

Um lugar deixado em aberto no cerne da estrutura destes discursos (os quais são também chamados culturas) para uma colocação não-criminal para a morte. Tais são as execuções por ingestão, incorporação ou o introjeção do cadáver. Uma operação tanto real quanto simbólica, quando o cadáver é animal; uma operação simbólica quando o cadáver é humano. Mas o simbólico é muito difícil, verdadeiramente impossível de delimitar neste caso, daí a enormidade da tarefa, seu excesso essencial, uma certa não-classificabilidade ou monstrosidade disto para o que nós temos de responder aqui (EW, p. 279).

Na estrutura *carnofalogocêntrica*, quando o que é levado à morte é um animal “não há, propriamente, um assassinato” (EW, p. 283), mas sim “necessidade, desejo, autorização ou justificativa para levar à morte” (EW, p. 283). E a fronteira ética passa longe do “Não matarás o animal” (EW, p. 280).

Para Derrida, o *carnofalogocentrismo* está ligado à “instituição violenta do *quem* como sujeito (EW, p. 283). E o sujeito é o sujeito viril, o sujeito que “aceita o sacrificio e come a carne” (EW, p. 281); “o *chef* – inclusive *chef* de Estado – deve ser um comedor de carne, para ser, inclusive, simbolicamente comido por si mesmo” (EW, p. 281).

A questão da justiça em relação aos animais, portanto, para Derrida, passa pela desconstrução da estrutura *carnofalogocêntrica*, pois enquanto ela é mantida e justificada – com *força de lei* – se irá sempre “reconstruir sobre o nome de sujeito, na verdade, sob o nome de *Dasein*, uma identidade delimitada ilegitimamente e que, entretanto, goza da autoridade de direitos – e em nome de um tipo especial de direitos” (EW, p. 272).

Nesse ponto, parecem se encontrar, novamente, Derrida e Agamben. O que Derrida chama de desconstrução, Agamben o chama de exposição.

Para Derrida é preciso “desconstruir as partituras que instituem o sujeito humano (de preferência e paradigmaticamente o macho adulto, mais do que a mulher, a criança ou o animal) como a medida do justo e do injusto” (FL, p. 32). Isso não resultaria em injustiça ou em fim da justiça⁶², mas, sim, pelo contrário, “em uma exigência mais insaciável de justiça, em uma reinterpretação de todo o aparelho de limites nos quais uma história e uma cultura puderam confinar a sua criteriorilogia” (FL, p. 32).⁶³

Agamben, por sua vez, sustenta que é preciso “exibir o direito em sua não-relação com a vida e a vida em sua não-relação com o direito” (EEX, p. 157), o que abre o espaço para a ação humana enquanto verdadeira política, qual seja, “aquela que corta o nexo entre a violência e o direito” (EEX, p. 158) e bloqueia a zona de indiferença onde é gestada a *vida nua*.

4.6 O amor desinteressado e a condição animal

“Quem é meu Próximo?”, indagou o fariseu. Kierkegaard compreendeu bem os propósitos da pergunta: ela tinha caráter meramente protelatório; a sua real expectativa era a de que se estendessem tanto as investigações a respeito do conceito de Próximo que, ao final, quando se encontrasse a resposta, talvez o Próximo já nem mais estivesse próximo. Daí a aversão de Kierkegaard à conduta do fariseu. O Próximo é todo e qualquer homem, tomado

⁶² Nesse sentido o esclarecimento de Ricardo Timm de Souza: “A desconstrução nada tem a ver com neutralidades hipócritas no que tange às questões fundamentais da justiça e da injustiça, mas radicaliza essas questões, de uma forma que dificilmente caberia em um quadro conceitual tradicional” (2004, p. 155).

⁶³ Aqui, mais uma vez, parece que ficam evidenciadas as dificuldades das proposições de Singer e de Regan. Ambos permanecem vinculados aos paradigmas da modernidade e, com isso, o mais avançado a que conseguem chegar é uma ampliação do círculo de proteção moral, mas quem ocupa o centro do círculo continua sendo a razão – como razão totalizante – que ambos aceitam passivamente. Daí o alerta de Derrida: “Querer conceder absolutamente, não aos animais, mas a uma tal categoria de animais, direitos equivalentes aos direitos do homem, é uma contradição ruinosa. Ela reproduz a máquina filosófica e jurídica graças à qual se exerce (tiranicamente, quer dizer, com abuso de poder) a exploração do animal como alimento, trabalho, experimentação, etc.” (VCA, p. 77).

indistintamente; o Próximo é o primeiro que aparece; o Próximo é aquele que se vê, inclusive – e, talvez, principalmente – com os olhos fechados. E, a esse Próximo, a esse primeiro que se vê – ou, em outro sentido, que não se vê, mas que está aí – se ama; e, ao amar, contrai-se uma dívida infinita e que não poderá jamais ser saldada; a *astúcia da razão* – tão cara ao sistema – é vencida pela astúcia do amor. Desinteresse que vai até a renúncia de si: eis o amor kierkegaardiano, amor que nada espera, nem reciprocidade, nem quitação, e que somente ama, que vai e faz o mesmo.

Dessas questões todas, Kierkegaard cuidou atentamente em *As obras do amor*. As questões que se colocam, agora, são as seguintes: seria possível, também, uma relação de proximidade com um animal? Seria possível pensar o Próximo também quando este outro que não sou eu é um animal? Ou, ainda: Seria possível amar Koko desinteressadamente? Ou *pássaros do céu*?

A questão da animalidade não recebeu tratamento privilegiado na filosofia de Kierkegaard. Embora em *Os lírios do campo e os pássaros do céu* ele tenha externado preocupações com os animais, o discurso não chega a expor uma ética kierkegaardiana acerca de como tratar *os pássaros do céu*. Não é correto que se os deixe morrer de fome ou os venda por um dinheiro, mas estará, com isso, satisfeita a infinidade do amor? Estará quitada a dívida infinita?

Kierkegaard, tanto na obra autônima quanto na pseudônima, expôs vários aspectos em que seria o homem distinto dos animais, como a capacidade de experimentar angústia, de desesperar e, principalmente, de tornar-se indivíduo. Tais capacidades ou diferenças, entretanto, pelo que indica Kierkegaard em *As obras do amor*, são irrelevantes para o amante. Não se ama alguém porque ele experimenta ou tem capacidade de experimentar a angústia. Amo o Próximo porque ele está à minha frente – é a pessoa que eu vejo – com o rosto coberto de pústulas, a boca aberta e a barriga vazia, ainda que já despojado da angústia, alguém do

desespero e absorvido pela multidão. A pergunta não é “A quem amas?”, mas, sim, “Amas?”. A sabedoria popular que recomenda “Vê bem a quem tu amas” é pura desculpa e demora no amor.

Para amar desinteressadamente Koko seria, então, realmente fundamental saber quantas palavras compõem seu vocabulário? Para amar desinteressadamente um pássaro do céu seria indispensável investigar sua capacidade de desesperar?

O amor desinteressado kierkegaardiano distancia-se da amizade aristotélica e do amor preferencial de Freud⁶⁴. Está ainda mais distante do amor ao belo socrático. Dessa modalidade específica de amor Kierkegaard afastou-se desde a dissertação sobre *O conceito de ironia*. Sócrates amava o belo, “amava os jovens na filosofia”⁶⁵ (CI, p. 150).

Este amor intelectual busca o objeto antes no meio da juventude, com isso fica indicado que ele ama a possibilidade, mas foge da realidade. Neste sentido Sócrates amava a juventude. Mas pode-se ver que este era um amor negativo. É certo que sua relação com eles não era sem significado, mas, como já se observou, quando a relação deveria adquirir um significado mais profundo, acabava (CI, p. 151).

Para Kierkegaard, Sócrates era, no fundo, “um erótico” (CI, p. 150) e, ao final, sempre “se transformava de amante em amado” (CI, p. 150). Sócrates, porém, destaca Kierkegaard,

⁶⁴ As seguintes passagens de *O mal-estar na civilização*, escrito ainda antes de *Um comentário sobre o anti-semitismo*, também ilustram as diferenças que separam o amor preferencial do amor desinteressado: “Ama o próximo como a ti mesmo. Que bem isso nos trará? Meu amor, para mim, é algo de valioso, que eu não devo jogar fora sem reflexão. A máxima me impõe deveres para cujo cumprimento devo estar preparado e disposto a efetuar sacrifícios. Se amo uma pessoa, ela tem de merecer meu amor de alguma maneira. Ela merecerá meu amor, se for de tal modo semelhante a mim, em aspectos importantes, que eu me possa amar nela; merecê-lo-á também, se for de tal modo mais perfeita do que eu, que nela eu possa amar meu ideal de meu próprio eu. Terei ainda de amá-la, se for o filho de meu amigo, já que o sofrimento que este sentiria se algum dano lhe ocorresse seria meu sofrimento também – eu teria de partilhá-lo. Mas, se a pessoa for um estranho para mim e não conseguir atrair-me por um de seus próprios valores, ou por qualquer significação que já possa ter adquirido para a minha vida emocional, me será difícil amá-la. Na verdade, eu estaria errado agindo assim, pois meu amor é valorizado por todos os meus como um sinal de minha preferência por eles, e seria injusto para com eles, colocar um estranho no mesmo plano em que eles estão. Se, no entanto, devo amá-lo (com esse amor universal) meramente porque ele também é um habitante da Terra, assim como o são, também, um inseto, uma minhoca ou uma serpente, receio então que só uma pequena quantidade de meu amor caberá à sua parte – e não, em hipótese alguma, tanto quanto, pelo julgamento de minha razão, tenho o direito de reter para mim. Qual é o sentido de um preceito enunciado com tanta solenidade, se seu cumprimento não pode ser recomendado como razoável?” (FREUD, 1969a, p. 130-131). E mais: “Se aquele importante mandamento dissesse Ama a teu próximo como este te ama, eu não faria objeções” (Freud, 1969a, p. 132).

⁶⁵ Conforme o segundo discurso de Sócrates no *Fedro*, de Platão: “A alma não voltará ao ponto de onde saiu, senão passados dez mil anos, isto é, não receberá as asas antes que este tempo se cumpra, com exceção dos filósofos, que amam os jovens na filosofia” (Platão, 1986, p. 62).

“por vezes, numa espécie de brincadeira, falava em amar o feio” (OAM, p. 417). E, dessa brincadeira socrática, Kierkegaard retém um aspecto importante:

O que se entende então por belo? O belo é o objeto imediato, direto do amor imediato; ele é a escolha da inclinação e da paixão. Decerto não é preciso ordenar que se deva amar o belo. Mas sim o feio! Este não é nada que se ofereça à inclinação e à paixão, as quais se desviam dizendo: “Será isso algo que se ame!” E o que é, por sua vez, segundo nossos conceitos de amor, o belo? É o amado e o amigo. Pois o amado e o amigo são objeto imediato e direto do amor imediato, a escolha da paixão e da inclinação. E o que é o feio? Ele é o Próximo, que devemos amar. Devemos amá-lo: disso nosso sábio simples não sabia, ele ignorava que existisse o Próximo (OAM, p. 417).

O que para Sócrates era brincadeira, para Kierkegaard, então, é algo muito sério: “O amor verdadeiro é justamente o amor ao Próximo, que consiste não em achar o objeto que é amável, mas em achar amável o objeto não-amável” (OAM, p. 417).

Enquanto o amor ao belo permanece nos limites da estética, o amor ao feio reveste-se de significação moral. E, como tal, o feio já não é, exatamente, o feio relativo ao juízo do gosto, mas o feio enquanto indesejabilidade, insuportabilidade. O Próximo é o feio indesejável e insuportável que, no entanto, está próximo. Pelo feio se escapa ao *eros* socrático, à amizade aristotélica e à preferência freudiana. Não há economia no amor – e essa parece ser, no fundo, a grande preocupação de Freud – mas amor sem interesse, que vai até a renúncia de si. E, assim compreendido, é possível que seja endereçado também aos animais.⁶⁶

4.7 A responsabilidade infinita e a condição animal

“Acaso sou eu o guardião de meu irmão?”, questionou Caim. Essa é, para Lévinas, a indagação que simboliza a negação de toda a responsabilidade. Caim não queria ocultar o seu crime, mas sim negar que houvesse, em face do irmão, qualquer responsabilidade. A ética

⁶⁶ Essa parece ser a indicação de Valls: “O Próximo não se reduz a um semelhante de tipo genérico, preferencial ou biológico (o que Peter Singer criticaria como sendo especeísmo). O conceito de Próximo liquida com as escapatórias do egoísmo” (2000, p. 129).

proposta por Lévinas vai de encontro à conduta de Caim. Para Lévinas, todo homem é irmão de todo homem e cada um é guardião de todos. No encontro com o Outro homem deflagra-se a intriga ética e, a partir de então, é vã qualquer tentativa de evasão, pois já foi despertado o desejo metafísico, já nasceu a responsabilidade e esta é infinita. À escapatória tentada por Caim, Lévinas opõe a ética como responsabilidade infinita, obsessiva e que vai até a substituição. No face-a-face com o Outro, ao eu só resta dizer eis-me aqui, envia-me.

As questões que se colocam, agora, são as seguintes: seria possível, também, estar face a face com um animal? Seria possível pensar o Outro na proximidade com um animal? Seria possível sentir-se obcecado por Bobby?

Lévinas não oferece respostas diretas a essas questões. As referências esparsas à animalidade, nos primeiros escritos e também em *Totalidade e infinito* evidenciam uma aproximação com a concepção heideggeriana de animal. E, até aí, não há qualquer indagação ética a respeito da condição animal. Em *Nome de um cão ou o direito natural*, por sua vez, Lévinas, ao mesmo tempo em que assinala seu afastamento em relação a Heidegger, procura preservar o tom metafórico do texto, apenas ensaiando algumas proposições e insinuando a necessidade de reflexões éticas a respeito da questão animal. A exemplo de Kierkegaard, portanto, Lévinas também não chega a propor uma ética extensível aos animais; ele não expõe, diretamente, o espaço a ser ocupado por Bobby dentro de sua filosofia. Existem boas razões para fazer cessar a carnificina que reclama, todos os dias, a nossa boca de homens santos. Mas um retorno à dieta vegetariana daria quitação da responsabilidade infinita reclamada por Lévinas?

Para Lévinas, a “tentação da tentação é a prioridade do saber” (QLT, p. 72). É preciso ultrapassar o mal da tentação: “é preciso fazer antes de entender” (QLT, p. 86). A tentação da tentação, que “descreve a condição do homem ocidental” (QLT, p. 67), é representada pela odisséia de Ulisses, que, após aventuras e infortúnios, retorna à segurança de Ítaca e é

reconhecido por seu cão – cão esse que, conforme disse Lévinas, não era, como Bobby, descendente dos cães do Egito. É “o exame sempre precedendo a adesão – excluindo a adesão, comprazendo-se na tentação; é a degenerescência da razão, a corrupção da moral” (QLT, p. 97).

No centro das preocupações de Lévinas sempre esteve a alergia ao Outro. E pensar um humanismo limitado ao Outro homem não seria, também, uma forma de manifestação de alergia ao Outro? Não seria manter-se no mal da tentação? Segundo Lévinas, Bobby, o último kantiano da Alemanha nazista, via a todos os prisioneiros como homens; já os soldados de Hitler não viam homens, mas, sim, “uma subumanidade, uma manada de monos” (DL, p. 184). Será que o problema dos soldados de Hitler foi somente o de ter visto monos onde havia homens? E, supondo que fossem, realmente, monos, não haveria, então, qualquer implicação ética? Ou, perguntado de outro modo: Bobby – como um bom kantiano – viu Lévinas como homem e Lévinas, para se sentir obcecado por Bobby, deveria vê-lo como um homem ou seria suficiente vê-lo como um cão?⁶⁷

É fundamental, para Lévinas, superar a tentação do mal; é preciso fazer antes de entender. Em se tratando de Bobby, permaneceria válido o “fazer antes de entender” ou, havendo couro em lugar de pele, a regra poderia ser invertida e seria permitido primeiro entender para, depois, fazer? Mas, nesse caso, não estaria ocorrendo uma indesejável – para Lévinas – aproximação com a odisséia de Ulisses?

Em uma entrevista concedida após a publicação de *Nome de um cão ou o direito*

⁶⁷ Essas questões sugerem que Lévinas pode ter operado, mesmo que a contragosto, a máquina antropológica de que fala Agamben. Os soldados de Hitler viram os judeus como monos; a partir de um espelho onde estava refletida a imagem do que deveria ser um homem, eles excluíram tudo o que não pertencia ao homem idealizado – a pele, na metáfora de Lévinas – e o que restou foi o homem-mono, um animal ocupando, inevitavelmente, um corpo humano. Mas Lévinas, ao ver-se como um mono ou ao referir-se a Bobby como o “último kantiano na Alemanha nazista”, não teve como ponto de partida o mesmo espelho dos soldados de Hitler? A diferença parece residir mais no produto final: em lugar do homem-mono, o que resta, agora, é o mono-homem, o cão-homem, ou seja, animais com forma humana; todos, contudo, em ambos os casos, em última instância, animais e, como tais, *vida nua*. Isso indica que mesmo a postulação da metafísica como filosofia primeira pode ser insuficiente quando ela permanece presa, conforme o destacado por Agamben, desde a origem, à estratégia da ontologia, cumprindo e custodiando a superação da *physis* animal na direção da história humana, decidindo, a cada momento, entre o humano e o animal, entre a vida e a morte.

natural, de Lévinas é indagada a presença de um rosto nos animais. Lévinas responde: “O rosto não está, em sua forma mais pura, no cão. No cão, no animal, há outros fenômenos. Há, por exemplo, a força da natureza, pura vitalidade” (PMINT, p. 172). Ao ser perguntado, na seqüência, sobre se o “Não matarás” pode ser estendido também aos animais, ou se os animais também podem ser o Outro que deve ser recebido de mãos cheias, ele responde: “Eu não posso dizer em qual momento alguém tem o direito de ser chamado de rosto. O rosto humano é completamente diferente e somente mais tarde descobrimos o rosto do animal. Não sei se uma cobra tem rosto. Não posso responder a essa pergunta” (PMINT, p. 172).

As respostas de Lévinas, então, não deixam de ser vacilantes. Isso fica mais evidente quando ele, quase ao final da entrevista, diz que “há alguma coisa em nossa atração por um animal” (PMINT, p. 172), deixando em suspenso o que seria, exatamente, esse algo atrativo, limitando-se a sugerir que, talvez, “seja seu caráter infantil, como as crianças, que também são amadas por sua animalidade” (PMINT, p. 172).

Esse algo mais, esse atrativo inexplicável para Lévinas, talvez seja o que tanto Rosenzweig quanto Buber, antes dele, haviam percebido e anunciado.

Rosenzweig diz que “a súplica é o mais humano; pode ser percebida mesmo em um homem calado; ela é a primeira palavra da criança” (2001, p. 89). Essa súplica, acrescenta, também está presente no “mudo olhar de um animal” (2001, p. 89).

Buber, por sua vez, destaca que “os olhos do animal têm o poder de uma grande linguagem.” (1978, p. 111). O olhar do animal, “esse balbúcio da natureza, é linguagem que nenhum discurso repetirá” (1978, p. 111). E acrescenta:

Olho às vezes nos olhos de um gato doméstico. O animal doméstico não recebeu algo de nós, como às vezes imaginamos, o dom do olhar verdadeiramente eloqüente, mas somente a faculdade de nô-lo endereçar. É incontestável que o olhar deste gato, iluminado pelo bafejo de meu olhar, de início me pergunta: É possível que tu te ocupes de mim? O que desejas realmente de mim é outra coisa do que simples passa-tempo? Interessas-te por mim? Existo para você, existo? O que vem

de ti para mim? O que há em torno de mim? O que acontece? O que é isto? (1978, p. 111-112).⁶⁸

Tanto Rosenzweig quanto Buber, ao falarem do olhar animal, estão descrevendo algo muito semelhante ao que Lévinas, posteriormente, vai chamar de explosão do tempo no trauma do encontro com o Outro. O traumatismo, porém, para Lévinas, somente decorre do encontro com o outro homem. Rosenzweig e Buber acenam para a possibilidade de que também o encontro com um animal, com o olhar de um animal, pode revestir-se de significação, pode romper os limites da totalidade. Assim compreendida a questão, é possível que a ética como responsabilidade infinita defendida por Lévinas abra suas portas e dê boas vindas também aos animais.⁶⁹

⁶⁸ Em 1957, ou seja, mais de trinta anos após a publicação de *Eu e Tu*, Buber redige um *Post scriptum* ao texto, no qual retoma a questão do olhar animal: “Eis, como poderia ser formulada, com alguma precisão, a primeira questão: se, como diz esta obra, nós podemos nos encontrar em relação Eu-Tu não somente com outros homens. O homem outrora domou os animais e é ainda capaz de exercer este singular poder. Ele obtém da parte deles uma reação ativa e muitas vezes surpreendente às suas solicitações e apelos, reação esta que é, geralmente, mais intensa e direta quanto mais a sua posição, com relação a eles, é um dizer-Tu autêntico” (1978, p. 143-144). Também no ensaio *Diálogo*, publicado em 1930, Buber, a partir de um relato autobiográfico, analisa a relação Eu-Tu entre o homem e um animal: “Aos onze anos de idade, passando o verão na propriedade de meus avós, costumava ir furtivamente ao estábulo e acariciar o pescoço do meu favorito, um cavalo robusto e cinzento. Não era para mim um divertimento casual, mas um acontecimento importante que, se bem que agradável, despertava em mim uma emoção profunda. Se tivesse que explicá-lo agora, a partir da recordação viva ainda em minha mão, teria que dizer: o que experienciei no animal foi o Outro, a enorme alteridade do Outro, mas uma alteridade que não permanecia estranha como a do boi ou a do carneiro, mas que, pelo contrário, deixava que eu me aproximasse dela e a tocasse. Quando eu alisava a poderosa crina, às vezes esplendidamente penteada, outras vezes surpreendentemente selvagem, e sentia a vida palpitando sob a minha mão, era como se o elemento da própria vitalidade resvalasse [sobre] a minha pele; algo que não era eu, absolutamente não era eu e nem um pouco íntimo ao meu eu; algo que era precisa e palpavelmente o Outro, não simplesmente um outro qualquer, mas realmente o Outro ele-mesmo, e que, contudo, deixava que eu me aproximasse, que se confiava a mim, que se colocava comigo, de uma forma elementar, na relação do Tu e Tu” (1982, p. 57-58).

⁶⁹ Esse parece ser o indicativo de Ricardo Timm de Souza: “Que a transcendência seja proximidade: eis a forma como, em Lévinas, se constitui a possibilidade de se pensar uma razão de ser, uma racionalidade ética. Que o Outro seja mais do que eu posso pensar, conceber – que o Outro seja, mal e mal, o que eu posso cuidar: eis a contra-ideologia por excelência, aquela que não dá chance a ardis da razão para retomar as rédeas sedutoras da totalidade” (2004, p. 212).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Kierkegaard e Lévinas pensaram a ética a partir da alteridade. E a responsabilidade dela decorrente, quer assuma o nome de renúncia de si, quer assuma o nome de substituição, não encontra limites. A vontade e a autonomia cedem ante a presença heteronômica de uma alteridade que não coincide com o Eu. No encontro é despertado o amor – para Kierkegaard – ou o desejo metafísico – para Lévinas –, ambos marcados pela insaciabilidade, pela infinitude e impensáveis na ordem da economia. Para o pensamento que pretende pensar mais do que pensa, é o paradoxo. O encontro é sempre um trauma no reino do ser. A presença forte do Próximo é incômoda. O Outro é o insuportável que deve, entretanto e apesar de tudo, ser suportado. A alteridade não é esquadrinhada, nem tematizada, nem metabolizada pelo Eu; ela é apenas acolhida, recebida de mãos cheias. No encontro, o Eu – deposto ou promovido a eu, conforme Lévinas – vê seu mundo desorganizado, desestruturado, e não há mais a segurança da boa consciência, nem o conforto da autonomia. O que resta é só um débito infinito, impagável, que já nasce em mora. A esse Eu abalado, invadido a contragosto, deposto de sua condição soberana, resta o *vai e faz o mesmo*, resta dizer *eis-me aqui*. E o Eu que, no encontro, é pura passividade, no instante seguinte já se percebe compelido a um agir: *Tu és a árvore*, nas palavras de Kierkegaard; *envia-me*, na leitura de Lévinas.

Tanto Kierkegaard quanto Lévinas pensaram a ética endereçada ao outro homem, o Próximo, o Outro. O Próximo, o Outro, é todo e qualquer homem, é o primeiro que aparece, é

o homem que se vê e também aquele que não se vê porque está distante – pois a alteridade que deflagra a intriga ética não é pensável em categorias espaciais ou temporais, estando além do que pode oferecer a ontologia.

Nem Kierkegaard nem Lévinas expuseram, diretamente, uma ética endereçada aos animais. *Os lírios do campo e os pássaros do céu* e *Nome de um cão ou o direito natural* são textos que, embora externem preocupações para com os animais, não expõem claramente o que Kierkegaard e Lévinas pensavam a respeito da questão. Não fica claro, por exemplo, se seria pensável uma relação de proximidade com os pássaros do céu ou uma relação de obsessão por um cão.

Em que pese o silêncio de Kierkegaard e de Lévinas, a ética da alteridade, tal como por eles pensada, pode, entretanto, apresentar-se como uma boa perspectiva de encaminhamento do debate acerca da condição animal. Caso se entenda que o perfeccionismo de Aristóteles e de Tomás de Aquino – ainda que relido e com o acréscimo de uma renovada reta razão – não possa dar conta dos intrincados problemas que cercam nossas relações com os animais – nem sempre assim tão edificantes, nas palavras de Agamben – e caso se entenda que as vozes de Singer e de Regan, por vezes, pareçam ceder ante as fortes objeções que lhes são opostas, Kierkegaard e Lévinas apresentam-se como alternativas plausíveis de diálogo.

Kierkegaard fala que a forma mais desinteressada de amar é recordar uma pessoa falecida. O morto nada exige e, em relação a ele, não se pode esperar qualquer retribuição. Se Kierkegaard estiver certo, amar um animal pode ser a segunda forma mais desinteressada de amar. Os animais, tanto quanto os mortos, não ocupam espaço no plano moral; o que os distingue é que, enquanto os mortos ocupam meia vara de terra abaixo do solo, os animais ocupam meia vara de terra acima do solo. Para a moral, porém, ambos são exatamente iguais: mortos. A pessoa falecida, literalmente, um morto; o animal, um demiurgo que habita, ao

mesmo tempo, o mundo dos mortos para a moral e o mundo dos vivos para economia da vida prática.

Para Lévinas, a intriga ética nasce do encontro com o Outro, do rosto do Outro que me olha e diz não ao assassinato. É a explosão do tempo do Eu; o tempo do Eu nunca é o tempo do Outro. O rosto está no limite entre a santidade e caricatura; ele expõe a fragilidade daquele que não tem qualquer defesa a não ser a irresistível força da própria fragilidade. Rosenzweig fala do olhar suplicante do animal; Buber fala da exigência de resposta direcionada ao Eu por um Tu animal. Nesse contexto, parece que também no olhar de Koko, por exemplo, há súplica; há uma exigência de resposta (nas indagações de Buber: Existo para você, existo? O que vem de ti para mim? O que há em torno de mim? O que acontece? O que é isto?). E essa resposta, ao que tudo indica, para Lévinas, receberia o nome de ética.

Kierkegaard e Lévinas também podem ter operado a máquina antropológica de que fala Agamben. Evidentemente que não com espelhos em que se viam homens idealizados, pois, para eles, todo homem é o Próximo, é o Outro. Mas o que aparecia nos espelhos, tanto de Kierkegaard quanto de Lévinas, era o homem, mesmo quando o que estava sendo pensado era a condição animal. E assim, embora as filosofias de Kierkegaard e de Lévinas jamais tenham produzido um *homo sacer*, podem justificar a conclusão de que todo animal é *sacer*.

Todo animal é *sacer*. O “Não matarás” é endereçado ao Outro homem; o homem é a árvore que produz frutos para o Próximo homem; *vai e faz o mesmo* ao Próximo homem; diz *eis-me aqui* ao Outro homem. É o que Derrida chama de estrutura carnofalogocêntrica. Comer bem é comer o Outro; é preciso comer o Outro, materialmente, quando se trata de um animal, e, simbolicamente, quando se trata de um homem. O bom *chef* – inclusive o *chef* de Estado – dever ser um bom comedor de carne.

Derrida fala, outrossim, que também é possível comer bem comendo o Bem – quer com o nome de *Bem além do ser*, quer com o nome de *amor desinteressado*. Esse é o Bem

que pode e deve ser comido e comido bem. E, aqui, ao que tudo indica, tanto Kierkegaard quanto Lévinas estariam dispostos a concordar com Derrida.

A máquina antropológica em que é gestada a *vida nua* – de certos grupos ou categorias de homens e de todos os animais – segundo Agamben, não é um dado natural. A zona de indiferença em que é lançada toda a vida exposta à violência e à quitação não-criminal é produzida artificialmente, sob o nome de cultura, de economia, de força de lei ou de simples força de lei.

O banquete messiânico de Isaías ainda não começou. O lobo não pode ser hóspede do cordeiro; a pantera não pode deitar-se ao pé do cabrito; o leão não pode comer junto com o touro. E o menino que conduziria a todos ainda deve estar sobre os trilhos do trem. Ainda que não iniciado, porém, o banquete dos justos, o menino de Manila, pelo que indica a imagem de Sebastião Salgado, quando deixa os trilhos e dá poucos passos até sua casa, expõe-na em hospitalidade ao cão preto e ao cão branco e, diversamente do fariseu e de Caim, alimenta – com as mãos cheias e com o nome de banquete – a ambos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Kierkegaard:

KIERKEGAARD, Søren. *As obras do amor. Algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

_____. *Diário de um sedutor*. Tradução de Carlos Grifo. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Either/Or. A Fragment of Life*. 13. ed. Tradução de Alastair Hannay. Londres: Penguin Group, 2004.

_____. *Étapes sur le chemin de la vie*. 4. ed. Tradução de Prior Guinot. Paris: Gallimard, 1997.

_____. *I gigli dei campi e gli uccelli del cielo*. Tradução de Eugenio Augusto Rossi. Milano: Fratelli Bocca Editori, 1945.

_____. *O conceito de angústia*. Tradução de João Lopes Alves. Porto: Editorial Presença, 1962.

_____. *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. 2. ed. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2005.

_____. *O desespero humano. Doença até a morte*. 3. ed. Tradução de Adolfo Casais Monteiro. Porto: Tavares Martins, 1952.

_____. *Migalhas filosóficas*. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

_____. *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. *Temor e tremor*. 3. ed. Tradução de Maria José Marinho. Lisboa: Guimarães Editores, 1998.

_____. *Søren Kierkegaard: textos seleccionados por Ernani Reichmann*. Tradução de Ernani Reichmann. Curitiba: Editora da Universidade Federal do Paraná: 1971.

Obras de Lévinas:

LÉVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem à idéia*. Tradução de Pergentino Pivatto (coordenador), Marcelo Fabri, Marcelo Luiz Pelizzoli e Evaldo Antônio Kuiava. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

_____. *Da existência ao existente*. Tradução de Paul Albert Simon. Campinas, SP: Papirus, 1998.

_____. *De otro modo que ser, o mas alla de la esencia*. 3. ed. Tradução de Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1978.

_____. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *Difícil libertad*. Tradução de Nilda Prados. Buenos Aires: LILMOD, 2004.

_____. *Dios, la muerte y el tiempo*. 2. ed. Tradução de Maria Luíza Rodrigues Tapia. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998.

_____. *Do sagrado ao santo*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. *El tiempo y el Otro*. 2. ed. Tradução de José Luis Pardo Torío. Barcelona: Paidós Ibérica, 1993.

_____. *Entre nós. Ensaio sobre a alteridade*. 2. ed. Tradução de Pergentino Pivatto (coordenador), Evaldo Antônio Kuiava, José Nedel, Luiz Pedro Wagner e Marcelo Luiz Pelizzoli. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

_____. *Ética e infinito*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Fuera del sujeto*. Tradução de Roberto Ranz Torrejón e Cristina Jarillot Rodal. Madrid: Caparrós Editores, 2002.

_____. *Humanismo do outro homem*. Tradução de Pergentino Pivatto (coordenador), Anísio Meinerz, Jussemar da Silva, Luís Pedro Wagner, Magali Mendes de Menezes e Marcelo Luiz Pelizzoli. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

_____. *La realidad y su sombra*. Tradução de Antonio Dominguez Leiva. Madrid: Editorial Trota, 2001.

_____. *Los imprevistos de la historia*. Tradução de Tânia Checchi. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.

_____. *Novas interpretações talmúdicas*. Tradução de Marcos dos Santos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

_____. *Proper Names*. Tradução de Michael Smith. Stanford: Stanford University Press, 1996.

_____. *Quatro leituras talmúdicas*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

_____. The Paradox of Morality: An Interview with Emmanuel Lévinas. In: BERNASCONI, Robert; WOOD, David. *The Provocation of Lévinas: Rethinking the Other*. London: Routledge, 1998, p. 168-180.

_____. *Totalidade e infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2000.

Outras obras:

ADORNO, Theodor. *Minima moralia. Reflexões a partir de uma vida danificada*. 2. ed. Tradução de Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1993.

AQUINO, Tomás de. *Suma contra los gentiles*. Tradução de María Mercedes Bergadá. Buenos Aires: Club de Lectores, 1951.

_____. *Suma teológica*. 2. ed. Tradução de Alexandre Corrêa. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980.

AGAMBEN, Giorgio. *El lenguaje y la muerte*. Tradução de Tomás Segovia. Valencia: Pre-textos, 2003.

_____. *Estado de excepción*. Tradução de Flavia Costa e Ivana Costa. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2003.

_____. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Tradução de Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos, 2003.

_____. *Lo abierto. El hombre y el animal*. Tradução de Anonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos, 2005.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. 4. ed. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 2001.

_____. *Política*. Tradução de Therezinha Monteiro Deutsch. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. Tradução de Marta Ekstein de Souza e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 1982.

_____. *Eu e Tu*. 2. ed. Tradução de Newton Aquiles Von Zuben. Campinas, SP: Editora Moraes, 1977.

_____. *Que és el hombre?* 24. ed. Tradução de Engenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

CERVANTES, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*. São Paulo: Santillana, 2004.

DERRIDA, Jacques. Eating Well, or the Calculation of the Subject. In: _____. *Points... Interviews – 1975/1994*. Tradução de Peter Connor e Avital Ronell. Stanford: Stanford University Press, 2004, p. 255-287.

_____. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2003.

_____. *O animal que logo sou*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

_____. Violencias contra los animales. In: _____; ROUDINESCO, Élisabeth. *Y mañana, que...* Tradução de Victor Golstein. Buenos Aires: Editions Galilée, 2005, p. 73-87.

DESCARTES, René. *Meditações*. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamazov*. 2. ed. Tradução de Natália Nunes e Oscar Mendes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. In: _____. *Obras completas – Volume XXI*. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1969, p. 75-171.

_____. Um comentário sobre o anti-semitismo. In: _____. *Obras completas – Volume XXIII*. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1969, p. 327-329.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. 2. ed. Tradução de Márcia Sá Cavalcante. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

_____. *Carta sobre o humanismo*. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa, Guimarães Editores, 1985.

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica. Mundo, finitude e solidão*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2003.

_____. *Ser e tempo – Parte II*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da história*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora UNB, 1995.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo:

Martins Fontes, 2002.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995.

LOCKE, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Tradução de Edmundo O'gorman. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

NEDEL, José. *Ética aplicada. Pontos e contrapontos*. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2004.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Tradução de Olívia Bauduh. São Paulo: Abril Cultural, 2005.

PLATÃO. *A república*. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Abril Cultural, 2005.

_____. *Fedro*. 3. ed. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1986.

_____. *Parmênides*. Tradução de Maura Iglesias e Fernando Rodrigues. São Paulo: Loyola, 2003.

REICHMANN, Ernani. *O instante*. Curitiba: Editora da Universidade Federal do Paraná, 1981.

REGAN, Tom. A outra vítima. In: PALMER, Michael. *Problemas morais em medicina*. Tradução de Bárbara Theoto Lambert. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 112-114.

_____. *Jaulas vazias*. Tradução de Regina Rheda. Porto Alegre: Editora Lugano, 2006.

_____. Statuto etico degli animali. In: RUSSO, Giovanni. *Bioetica animale*. Tradução de Giovanni Vischioni. Torino: Editrici Elle Di Ci, 1998.

ROSENZWEIG, Franz. *El libro del sentido común sano y enfermo*. Tradução de Andrés Simon Lorda. Madri: Caparrós Editores, 2001.

_____. *La estrella de la redencion*. Tradução de Miguel Gracia-Baró. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997.

SINGER, Peter. *Ética prática*. 3. ed. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Libertação animal*. Tradução de Marly Winckler. Porto Alegre: Lugano, 2004.

_____. *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional*. Tradução de Yolanda Fontal Rueda. Barcelona: Paidós, 1997.

SHAKESPEARE, Willian. *Hamlet*. Tradução de Millôr Fernandes. Porto Alegre: L&PM, 2006.

SHAKESPEARE, Willian. *Macbeth*. Tradução de Beatriz Viégas. Porto Alegre: L&PM, 2005.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais. Itinerários da racionalidade ética no século XX*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

TOOLEY, Michael. Aborto y infanticídio. In: FINNIS, John; THOMSON, Judith; TOOLEY, Michael; WERTHEIMER, Roger. *Debate sobre el aborto*. Tradução de María Luisa Rodrigues. Madrid: Ediciones Cátedra, 1983, p. 68-107.

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro Valls. Apresentação. In: KIERKEGAARD, Søren. *As obras do amor. Algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

_____. *Do desespero silencioso ao elogio do amor desinteressado. Aforismos, novelas e discursos de Søren Kierkegaard*. Porto Alegre: Escritos, 2004.

_____. *Entre Sócrates e Cristo. Ensaio sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.