



Escrever a alteridade, inscrever o animal: entre Jacques Derrida e Clarice Lispector

Write the Otherness, Inscribe the Animal: Between Jacques Derrida and Clarice Lispector

Fernando Sepe Gimbo

Universidade Federal do Cariri (UFCA), Juazeiro do Norte, Ceará / Brasil

sepefernando@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9906-9379>

Resumo: Trata-se de apresentar a questão ético-política que o problema da alteridade animal coloca através de uma articulação entre filosofia e literatura. Para tanto, primeiramente exponho uma leitura parcial sobre as diversas conferências dadas por Jacques Derrida em torno do assunto. Conferências essas reunidas sobre o título “O animal que logo sou”, verdadeiro ensaio para uma filosofia futura capaz de (re)escrever a animalidade a partir da tradição filosófica. Nesta releitura, proponho que o principal resultado do texto derridiano é uma recolocação da questão ética da violência sobre o outro, assim como uma reflexão política sobre o caráter antropocêntrico da modernidade. Feito isso, passo para uma análise de um conto de Clarice Lispector intitulado “O crime do professor de matemática”. Conto que compõe a coletânea *Laços de Família* e que consiste em um agudo relato sobre a relação entre o homem e o animal. Mais do que um simples exercício de exemplificação, trata-se de *pensar com a literatura* um tema que, historicamente, fora enclausurado pelo discurso filosófico no dualismo próprio ao que Derrida chama de “tradição do cogito”.

Palavras-chaves: Derrida; Lispector; animal studies; humanismo; desconstrução.

Abstract: This article aims to present, through an articulation between philosophy and literature, the ethico-political issue that is posed by the problem of animal alterity. For that, I first present a partial reading on the various lectures given by Jacques Derrida on the subject, which have been assembled under the title “The Animal that therefore I am”, a true essay for a future philosophy capable of (re)writing animality from its own philosophical tradition. In this rereading, I propose that the main result of the Derridian text is a replacement of the ethical question of violence towards the other, as well as a

political reflection on the anthropocentric character of modernity. Secondly, I propose an analysis of Clarice Lispector's short story "O crime do professor de matemática", which consists of an acute report on the relationship between man and animal. More than a simple exemplification exercise, it is a matter of *thinking* about this theme *through literature*, which has been historically cloistered by philosophical discourse in the binarism characteristic of what Derrida calls the "cogito tradition."

Keywords: Derrida; Lispector; animal studies; humanism; deconstruction.

Os animais têm, virtualmente, o mesmo papel dentro dos sistemas idealistas que o judeu no fascismo.

Theodor Adorno.

Sois captivo n'aquella metade exterior e mais vil de vós mesmos, que é o corpo; porém na outra metade interior e notabilíssima que é a alma, não sois captivo, mas livres.

Pe. Antonio Vieira

1 Introdução

Nas últimas duas décadas assistimos um grande desenvolvimento dos assim chamados *animal studies*. Amplo campo de pesquisa interdisciplinar que visa interrogar a questão da animalidade para além de sua simples descrição positiva e da decorrente limitação ôntica ao fenômeno biológico. Literatura, artes plásticas, psicanálise, filosofia, etnologia, etologia e antropologia são constantemente convocadas nesse esforço como discursos e práticas através dos quais repensamos nossa relação com o animal que somos e com o amplo espectro de vidas singulares que nos circunda. Como afirma Maria Esther Maciel, tal novo campo de pesquisa pode ser definido através da "tentativa de compreensão da 'outridade' que os animais representam para a razão humana, buscando destes extrair um saber sobre o mundo e a humanidade" (MACIEL, 2007, p. 201). O que significa apostar que a partir de uma nova compreensão da relação entre humanidade e animalidade toda uma nova série de sínteses ético, políticas e culturais podem ser reconstruídas. Este texto gostaria de se juntar a tal exercício de pesquisa através de uma articulação entre filosofia e literatura.

Para tanto, primeiramente exponho uma leitura possível sobre as diversas conferências dadas por Jacques Derrida em torno da questão do animal. Conferências essas reunidas sobre o título “O animal que logo sou/sigo”, verdadeiro ensaio para uma filosofia futura capaz de (re)escrever a animalidade a partir da tradição filosófica. Nesta releitura, proponho que o principal resultado do texto derridiano é uma recolocação da questão ética da violência sobre o outro, assim como uma reflexão política sobre o caráter antropocêntrico da modernidade.

Feito isso, passo para uma análise de um conto de Clarice Lispector intitulado “O crime do professor de matemática”, que compõe a coletânea *Laços de Família* e que consiste em um agudo relato sobre a relação entre o homem e o animal. Mais do que um simples exercício de exemplificação, trata-se de *pensar com a literatura* um tema que historicamente fora enclausurado pelo discurso filosófico no dualismo próprio ao que Derrida chama de “tradição do cogito”. Tal conto me parece de grande importância para a argumentação pretendida, pois diferentemente de outros textos de Clarice – como em *A paixão segundo G.H.*, ou mesmo o conto “O búfalo”, também da coletânea *Laços de família* – em “O crime do professor de matemática” a relação entre homem e animal não se resolve em uma experiência transindividual, – tão marcante nos clímax epifânicos da literatura clariciana – mas sim no aprofundamento da diferença e no necessário problema ético decorrente da afirmação de uma cisão intransponível, o que nos permite relacionar tal interpretação ao problema filosófico tratado por Derrida.

Ao propormos tal sutura entre filosofia e literatura, nosso objetivo é mostrar como o entrecruzamento de regimes discursivos diversos é um recurso interessante para o desdobramento de determinadas questões próprias ao nosso tempo, fazendo com que, sem que haja uma perda da especificidade do tratamento de cada texto, ambos possam criar uma teia de reenvios produtora de novos sentidos no tocante ao problema ético-filosófico posto por Derrida, quanto no que diz respeito ao tema da confrontação com a animalidade na obra de Lispector.

2 Um *cogito* animal

Se a famosa conferência de 1997 em Cerisy – *O animal que logo sou* – abre uma outra forma de compreensão filosófica da questão sobre a

animalidade, é, primeiramente, porque Jacques Derrida soube colocar entre parêntese um pré-conceito que a estruturava, a saber: pensar o animal é *olhar o animal*, seu fim é conhecê-lo de forma ôntica, isto é, enquanto um *objeto para o conhecimento*. Dos bestiários medievais à taxonomia moderna de Lineu, dos primeiros tratados aristotélicos até o animal-máquina cartesiano, chegando à crescente disposição e utilização da vida segundo imperativos biopolíticos, Derrida lê uma constante e contínua inquietação do homem perante o animal. Inquietação que ganha a forma de uma questão frontal direcionada ao outro, questão posta nos termos de uma ontologia positiva: “o que é o animal?” Questão que, na sua antecedência, prepara e encaminha o problema antropológico por excelência: “o que é o homem?” No limite entre humano e animal, na sua diferença intransponível a humanidade busca encontrar aquilo que lhe é mais próprio, aquilo que assinala o seu lugar para além do reino da necessidade natural: *logos*, linguagem, pensamento, razão. A filosofia, enquanto discurso do homem sobre si e sobre as coisas, pouco ou nada teria a ver com a animalidade.

O longo ensaio derridiano, ainda que reconheça a legitimidade de tal investigação, põe em questão *tal* questão deslocando os marcos iniciais do problema. A operação central é o estabelecimento de uma inversão da “*cena do olhar*”: o que significa que ao olhar um animal eu também seja olhado por ele? Tal pergunta, feita logo no início do ensaio, assinala para o leitor que o problema da animalidade não será desenvolvido nos moldes tradicionais, isto é, não se trata de tomar o animal simplesmente enquanto um objeto para o sujeito do conhecimento, como um ente a ser analisado, comparado, descrito, explicado pelo discurso, temas em última análise circunscritos ao campo das ciências da vida.

Escrever o animal enquanto um vivente singular capaz de devolver o olhar humano, eis a dificuldade central que as formas positivas de saber parecem evitar e que Derrida crê ser necessário enfrentar. Disso se segue a distinção proposta entre um discurso que apenas vê o animal e um *contradiscurso* capaz de *inscrever* o olhar do animal em seu texto. A citação é longa, mas ela nos leva ao coração do problema:

[...] deixem-me confiar-lhes a hipótese que me atravessou o espírito a última vez que cruzei o olhar de uma gata-gato que parecia implorar-me, pedindo-me claramente que lhe abrisse a porta para sair, sem esperar, o que faz frequentemente, por exemplo quando me segue

ao banheiro e logo se arrepende. Aliás, trata-se de uma cena que se reproduz todas as manhãs. Ao despertar, a gata me segue ao banheiro reclamando seu café da manhã, mas exige deixar o dito banheiro desde que ele (ou ela) me vê nu, disposto a outra coisa completamente diferente e decidido a fazê-la esperar. Enquanto nu sob os olhos do que chamam o animal, uma ficção se configura em minha imaginação, uma espécie de classificação à maneira de Lineu, uma taxonomia *do ponto de vista dos animais*: só haveria dois tipos de discurso, duas situações de saber sobre o animal, duas grandes formas de tratado teórico ou filosófico do animal. Haveria, em primeiro lugar, os textos assinados por pessoas que sem dúvida viram, observaram, analisaram, refletiram o animal mas nunca se *viram vistas* pelo animal; jamais cruzaram o olhar de um animal pousado sobre elas (para não dizer sobre sua nudez); mas mesmo que se tenham visto vistas, uma dia, furtivamente, pelo animal, elas absolutamente não o levaram em consideração (temática, teórica, filosófica); não puderam ou não quiseram tirar nenhuma consequência sistemática do fato que um animal pudesse, encarando-as, olhá-las, vestidas ou nuas, e, em uma palavra, sem palavras *dirigir-se a elas*; absolutamente não tomaram em consideração o fato que o que chamam “animal” pudesse *olhá-las e dirigir-se a elas* lá de baixo, com base em uma origem completamente outra. (DERRIDA, 2002, p. 32)

Sobre essa exigência de um outro discurso sobre o animal, a primeira coisa que salta aos olhos é como a estratégia de Derrida tem um claro lastro com a tradição da fenomenologia, enquanto crítica do conhecimento positivo. Crítica que se funda, como queria Husserl, na exigência de suspensão da orientação natural ingênua que consiste em tomar a natureza enquanto um objeto dado e plenamente assegurado em sua possibilidade de racionalização unívoca, nesse caso, através de um suposto conceito evidente de “animal”. Derrida insiste diversas vezes no problema em falar do animal de forma genérica, como um conceito que, ao mesmo tempo, tanto expresse algo comum a todos os gêneros e espécies quanto marque o limite intransponível e único com o animal humano.¹

¹ Esse argumento aparece da mesma maneira em outro texto, da mesma época, bastante importante sobre o tema. Trata-se do estudo de Alasdair MacIntyre – *Dependent rational animals – why humans beings need the virtues* (1999). Nele, inicialmente, MacIntyre refaz o percurso de Derrida, sem citá-lo, denunciando a ilusão filosófica do uso da categoria de “animal” para se referir a todo vivente diferente do ser humano. Assim como em Derrida,

Tal recusa aparece através do uso de palavra valise *animot*, que aponta para a heterogeneidade própria e irreduzível do conceito de animal – daí o jogo com a homofonia do plural *animaux* – assinalando dessa forma a dificuldade de um discurso homogêneo sobre *o animal em geral*. Ao colocar entre parênteses a pré-compreensão sobre “o animal”, Derrida leva a questão para um nível anterior, nível em que o animal ainda não aparece como um “animal”, mas simplesmente como um ser-vivente e singular, “uma existência rebelde a todo conceito”, uma alteridade que o ser-no-mundo segue, encontra, encara, foge e com a qual se relaciona:

A animalidade participa em todo conceito de mundo, mesmo do mundo humano? É o ser-com-o-animal uma fundamental e irreduzível estrutura do ser-no-mundo? O que ser-com-o-animal significa? O que é a companhia de um animal? Isso é algo secundário a um ser humano, ou a um *Dasein*, que busca pensar a si mesmo sem relação alguma com o animal? Ou é o ser-com-o-animal verdadeiramente uma estrutura essencial do *Dasein*? (DERRIDA, 2008, p. 76).

O ensaio funda-se então em uma recusa da suposta evidência do conceito de animal, o que nos devolve à estrutura existencial que condiciona e é condicionada por sua aparição. Pois antes da operação de cognição que permite universalizar o conceito, *este* ou *aquele* ser-vivente-no-mundo, em seu mundo, “está-aí-diante-de-mim”. E se é certo que ele se dá ao olhar humano, se é certo que é possível conhecê-lo segundo parâmetros próprios a nossa racionalidade, é certo também que ele pode olhar o homem instituindo a sua perspectiva sobre mim, devolvendo meu olhar, crivando-me. Em uma palavra, o *animot* é um objeto e um ser vivente ao mesmo tempo, e a cada momento, para um outro. É isso que o diferencia de uma pedra e o faz tão próximo do humano.

Mas, se é assim, cabe perguntar se o esquecimento calculado desse olhar não acaba por inscrever o vivente singular em uma categoria de objetos inertes que em nada corresponde nem com a experiência de estar-com-o-animal, nem

tal crítica visa a tradição filosófica como um todo, chegando até as análises famosas de Heidegger sobre a “pobreza de mundo do animal” presentes em seu *Conceitos fundamentais de metafísica: mundo, finitude e solidão* (2006). MacIntyre, contudo, leva a argumentação para um aspecto diferente do de Derrida, pois ele irá se apoiar em pesquisas empíricas sobre mamíferos complexos, como os golfinhos, para daí tirar conclusões sobre a inadequação do uso filosófico do conceito de animal.

com a intuição elementar que me faz diferenciá-lo de uma coisa sem vida. Não seria preciso começar nossa interrogação a partir da recuperação desse olhar que compõe, de forma impossível talvez, o mundo humano?

Aqui as coisas se tornam interessantes, pois há todo um emaranhado intertextual subjacente ao desenvolvimento proposto. Isso porque tal recuperação é também uma recuperação de um tema próprio ao discurso filosófico, a saber: o entrecruzamento do olhar no jogo entre o eu e o outro. Tema tão bem apresentado, por exemplo, por Sartre em *O ser e o nada*:

Eu estou em um jardim público. Não longe de mim há um gramado e, ao longo deste gramado, assentos. Um homem passa perto dos assentos. Vejo este homem e o capto ao mesmo tempo como um objeto e como um homem. Que significa isso? Que quero dizer quando afirmo que este objeto é um homem? (SARTRE, 2009, p. 328. Seção 3, cap.1 parte IV)

A relação de reenvios entre olhares coloca em jogo como o homem que adentra o parque não é apenas um objeto para mim, uma vez que ele também me olha, fazendo-me, então, de objeto. É exatamente essa inversão, argumenta Sartre, que permite que eu o veja “ao mesmo tempo como um objeto e um homem”. “*Ser-visto-pelo-outro*” é a estrutura originária que me permite ver aquele que adentra o parque como homem uma vez que, diferentemente das coisas, esse outro relança meu olhar – o devolve – invertendo a relação sujeito-objeto:

[...] é este objeto do mundo que determina um escoamento interno do universo, uma hemorragia interna; é o sujeito que a mim se revela nesta fuga de mim mesmo rumo à objetivação [...] convém notar como tal descrição foi constituída integralmente no plano do cogito. (SARTRE, 2009, p. 342-344)

Ainda que o texto de Sartre não seja citado por Derrida, parece-me que ele abre uma contraposição interessante para uma primeira compreensão da estratégia de seu ensaio. Isso porque a confissão sartriana de que tal análise seja construída “integralmente no plano do cogito” não nos diz, como aparenta, apenas sobre a irredutibilidade do sujeito; mas também, inconscientemente, sobre um pressuposto anterior que está em ação na análise e é reiteradamente contestado por Derrida. Afinal, poderíamos perguntar se o “homem”, enquanto o ente capaz de devolver o meu olhar,

não poderia ser substituído por outro ente. Forçando talvez os limites da letra, proponho que a ideia inicial do ensaio derridiano é perguntar se a estrutura do *ser-visto-pelo-outro* em jogo na cena do parque não pode e deve ser estendida, por exemplo, à já narrada cena do gato que interpela o filósofo no banheiro. Nela, também não encontramos a mesma dialética entre olhar e ser olhado que faz daquele objeto um *homem*, isto é, um *animal*? E, inversamente, um *animal*, ou seja, aquele *gato*?

Mais do que uma simples diatribe contra o humanismo sartriano, a transposição da cena é prenhe de consequências. Em primeiro lugar, ela coloca em questão uma herança cartesiana subjacente à tradição filosófica moderna. Sobre isso, lembremos como em sua segunda meditação Descartes recusa a definição clássica do homem enquanto “animal racional”. Ele o faz para se manter nos estritos limites do *cogito*, da certeza clara e indubitável que me diz que eu sou, ainda que não saiba ao certo o que sou:

Mas não conheço ainda bastante claramente o que sou, eu que estou certo de que sou; [...] o que, pois, acreditava eu ser até aqui? Sem dificuldade, pensei que era um homem. Mas que é um homem? Direi que é um animal racional? Certamente não: pois seria necessário em seguida pesquisar o que é o animal e o que é racional e assim, de uma só questão, cairíamos insensivelmente numa infinidade de outras mais difíceis e embaraçosas, e eu não quereria abusar do pouco tempo e lazer que me resta empregando-o em deslindar semelhantes sutilezas. (DESCARTES, II meditação, §6)

Derrida insiste que o procedimento cartesiano tem algo da *epoché* fenomenológica: para sustentar a certeza do cogito, para chegar até a primeira verdade, fora preciso colocar em parêntese as velhas definições da tradição clássica, tal como a de “animal racional”. Mas, ao fazer isso, Descartes abre um hiato irreduzível entre subjetividade e animalidade, pois o “eu sou, na pureza de sua intuição e de seu pensamento, exclui a animalidade, mesmo se essa é racional. Descartes propõe abstrair de seu cogito, se assim posso dizer, tudo que evoca a vida” (DERRIDA, 2008, p.72). Se sei que sou, sei apenas nesse átimo aberto pela dúvida, nessa relação imediata do pensamento a si que exige a não contaminação da pureza da intuição pensante por parte de algo que lhe seja outro, como por exemplo o corpo próprio, essa “máquina composta de ossos e carne, tal como ela aparece em um cadáver” (DESCARTES, II meditação, §6).

Ainda que haja um momento de verdade na irreducibilidade da subjetividade cartesiana – como um dia dirá Hegel – como pode o eu-que-existe ser sem relação com a animalidade-própria-à-vida? Inversamente, como pode a animalidade ser descrita por mera mecânica, como um *autômato* incapaz de responder e interpelar o que lhe é outro²? Não se trata, é certo, de questionar simplesmente os limites históricos de um pensamento marcado pelo mecanicismo; mas sim de problematizar uma premissa bastante partilhada, acriticamente, pela tradição filosófica: aquilo que distingue o homem, aquilo que lhe é mais próprio, deve ser determinado para além de toda e qualquer relação com o animal, com o corpo, com a forma daquilo que é objeto para o sujeito.

Mas, aqui, talvez devêssemos nos perguntar se quando nos encontramos neste *limiar* entre humanidade e animalidade, não será preciso afirmar, concretamente, que toda subjetividade já é, desde o início, um corpo vivo, uma coisa no mundo? E que toda humanidade já está, conseqüentemente, marcada por sua exposição à animalidade? Ou seja, tocamos neste caso em um limite para a redução que visa chegar ao princípio puro da subjetividade, limite que caso seja ignorado apenas pode nos dar uma imagem espiritual, formal, estrutural, do “eu”. Ou seja, uma imagem vazia, fantasmática, ideal, paradoxalmente morta.

A esse lugar comum próprio à filosofia moderna, Derrida contrapõe a fórmula “o animal que logo *sou*” (*être/suis*), ou “o animal que logo *sigó*” (*suivre/suis*). A animalidade como metonímia de uma materialidade em excesso à escritura, suplementar à consciência e irreducível ao conceito. O “eu” como aquilo que sempre segue/é o rastro do “isso”. Chega a ser irônico que tantos tenham visto em Derrida um idealista linguístico, quando a tese central de seu pensamento é rigorosamente contrária a todo e qualquer idealismo, espiritualismo ou enclausuramento dentro da cadeia significante. Pois o que se recusa é, fundamentalmente, que possamos pensar um princípio sem a *contaminação* com o seu outro, como por exemplo a enunciação da subjetividade pura sem relação com o corpo, com a vida, com as coisas, com aquilo enfim que é outro e impróprio ao movimento da ipseidade.

Se é assim, podemos agora bem medir a densidade do gesto derridiano: inserir um gato na cena do olhar aponta para a lacuna de uma

² Sobre a relação do animal e do autômato em Descartes, ver por exemplo a quinta parte do Discurso do Método e sua Carta XXX, de 1638.

reflexão filosófica sobre o animal, sobre o terror do “eu” em se confrontar com a materialidade irreduzível a um pensamento ancorado nos limites da representação egológica. A opacidade de um olhar que assinala a presença do meu corpo, da minha nudez, da minha finitude coisal em cada ato instantâneo de reconhecimento do si-mesmo. Tese central do ensaio, a filosofia *resiste* à animalidade, eis o sintoma expresso na denegação própria ao *cogito*.

3 Para além do rosto

A inscrição da alteridade do si-mesmo como marca de uma heteroafecção originária da consciência – tema sobre o qual Derrida apresentará variações por toda sua obra, ao menos desde *A voz e o fenômeno* – encontra complementaridade com a outra grande questão do ensaio: a relação entre alteridade e ética. Nesse segundo eixo, encontramos em síntese toda a complexa e tensa relação da obra de Derrida com o pensamento de Emmanuel Levinas. Primeiramente, porque ecoando seu artigo de 1967 – *Violência e Metafísica* – Derrida recupera a tese de que para uma crítica da violência inerente ao pensamento ocidental não basta alçar a ética à filosofia primeira, pois a filosofia prática também é, em larga medida, determinada e pensada através de conceitos metafísicos e teológicos. Isso ficaria patente, e eis o segundo ponto de Derrida no ensaio, na total ausência de uma reflexão levinasiana sobre o animal, uma vez que para Levinas “o sujeito da ética, o rosto, permanece sempre sendo o rosto fraternal do humano” ou do divino, o que não deixa de ser surpreendente dentro de uma reflexão filosófica tão “obsessivamente preocupada com o outro e com a sua infinita alteridade” (DERRIDA, 2008, p. 106-107). Ao evitar uma reflexão que fosse capaz de desconstruir, internamente, a relação entre ontologia e ética, Levinas acabaria por perpetuar, inconscientemente, tanto um humanismo em que o homem apenas tem como outro um outro homem, tanto como uma tradição teológica judaico-cristã e seus conhecidos temas ligados à dominação da natureza, ao sacrifício animal e ao espaço de exceção do humano dentro da criação.

Derrida explica como, dentro da tradição onto-teológica, a animalidade foi constantemente relacionada a uma privação: a incapacidade de *responder* à demanda do outro. Inversamente, responder a uma demanda é a marca do sujeito ético e de sua exposição ao rosto. Tal relação de responsabilidade estaria então aberta, enquanto modo de estar-com-o-outro,

apenas aos humanos. É dentro dessa relação que a ética como filosofia primeira poderia se desenvolver.

Ao estabelecer a origem da reflexão ética em torno da relação responsável com a alteridade, Derrida se pergunta a qual demanda o sujeito levinasiano é chamado originariamente a responder. Pois bem, por toda sua obra Levinas recupera o enunciado mosaico “não matarás” como a demanda primeira de todo e qualquer rosto. A proibição do assassinato – do *homicídio* – sintetiza o tema ético da exposição da minha finitude perante o outro, assim como a exposição do outro a mim; questão que se impõe a todo e qualquer sujeito no mundo antes mesmo que ele reflita sobre *o que, ou quem*, faz a demanda. É tal demanda que estaria na base do juízo prático e abriria o campo jurídico da Lei.

Todavia, Derrida nos lembra que “não matar” corresponde, na verdade, apenas a uma circunscrição em torno da *vida humana* e não da vida em geral. “‘Você não deve matar’ não proíbe alguém de matar um animal; proíbe apenas o assassinato do rosto” (DERRIDA, 2008, p. 110). Nesse caso, digamos então que o animal não pode ser rigorosamente assassinado, uma vez que não há lei que interdite a sua morte. O animal apenas pode ser *sacrificado*.³ Ao trabalhar com a compreensão do ente humano enquanto uma exceção à natureza a partir de seu destino aberto pelo *logos*, a tradição onto-teológica deve sempre separar o homem e o animal no que toca o fim singular de cada um.

Não se trata nesse caso, é certo, de criticar a filosofia levinasiana em nome de uma suposta ética da defesa irrestrita da vida. Nem mesmo de equiparar a morte de um ser humano com a de um animal. O que chama a atenção de Derrida é que, em Levinas, o rosto sempre é capaz de responder porque é capaz de enunciar sua presença a si: “eu sou”. Todavia, o enunciado apenas pode ser rigorosamente determinado porque o mesmo ato que o institui também o exclui da problemática mais ampla da animalidade: “Eu” que posso dizer que sou, sou um humano e não um animal, posso me

³ Derrida localiza Levinas na trilha aberta por Heidegger, quando este em uma célebre passagem de *Ser e Tempo* (p. 247, §49) afirma que o animal pode *perecer* (*verenden*), mas nunca *morrer* (*sterben*), inversamente ao *Dasein* que “nunca perece” mas “pode morrer”. Por perecer, Heidegger entende o fim da *vida biológica*, enquanto por morrer a morte em seu caráter originário para o *Dasein*. Como Derrida irá explorar até o limite em *Aporias* (1994), o grande paradoxo será compreender um ente marcado pela estrutura existencial de *ser-para-a-morte* que é, ao mesmo tempo, incapaz de *perecer*.

responsabilizar pelos *meus atos e responder* de forma singular a demanda do outro. Consequentemente, o animal é apartado da fórmula da presença a si, ainda que ele ateste através da materialidade do seu corpo e do seu olhar que ele *é-para-o-outro*. Dentro desse quadro de apagamento da animalidade, tudo se passa como se a vida singular de todo e qualquer ente – que não o homem – não pudesse ser compreendida como uma alteridade legítima. Estranho paradoxo: o animal é para o outro mas não para si e, precisamente, por não ser-para-si lhe é negado o reconhecimento enquanto alteridade, isto é, enquanto ser-para-o-outro.

A partir desse paradoxo, Derrida defende a tese de que o tradicional dualismo ontológico entre espírito/corpo, ou entre homem/natureza, parece continuar constringendo os limites de tal posição, efetuando uma hierarquização silenciosa de valores e perspectivas que acabam por definir acriticamente a vida que deve ser protegida e a que pode ser sacrificada.⁴ Dinâmica de soberania em que a vida que é para-si institui o direito de preservação dos iguais e, ao mesmo tempo, o campo de exceção do sacrifício do não-idêntico. É exatamente tal maneira de encaminhar as relações de violência e domínio entre identidade e diferença que Derrida visa pôr em questão.

Pois, quando o humanismo, no ato de sua autodefinição exclui de si mesmo a animalidade, qual a relação que ele estabelece com isso que lhe é outro? Por exemplo: qual o destino da natureza e da vida animal dentro da reprodução da vida social moderna? A resposta histórica parece ser inegável: uma relação crescente de domínio e disposição da vida, até chegarmos ao momento presente marcado por um assujeitamento técnico e uma violência industrial sem precedentes. “Ninguém mais pode negar que os homens fazem tudo para dissimular essa crueldade, para organizar em escala mundial o esquecimento ou desconhecimento dessa violência que alguns poderiam comparar aos piores genocídios” (DERRIDA, 2002, p. 52). A *crueldade* surge no ensaio enquanto essa categoria que assinala a *violência* da relação do homem com o seu outro, com aquele *resto* não integralizável pelo conceito de humanidade, pois toda suposta unidade

⁴ Giorgio Agamben mostrou de forma rigorosa como nesse ato de separação e legitimação da norma e da exceção sobre a vida o pensamento ocidental joga seu ato político por excelência (2013).

identitária se estabelece a partir da perda ou forclusão do outro, daquilo que o idêntico não é.

Nesse sentido, não chega a ser surpreendente que Derrida traga dentro do ensaio, mais de uma vez, o pensamento de Theodor Adorno como um discurso que antecipou suas reflexões críticas ao princípio de identidade. Para tanto, Derrida se apoia em um curto fragmento de *Beethoven: filosofia da música*, texto em que Adorno critica a noção kantiana de *dignidade* (*Würde*) de forma muito próxima à crítica derridiana à tradição do cogito. Segundo o fragmento adorniano, em Kant, a dignidade refere-se apenas ao homem enquanto um predicado que assinala seu lugar de exceção dentro da ordem natural, tal como um *imperium in imperio*. Esse privilégio será, no decorrer da modernidade, interpretado como um direito legítimo de domínio da natureza através do exercício autônomo do entendimento e da razão. O sacrifício da natureza se justificaria na busca pelos “fins racionais” da humanidade como um todo. Adorno chega a afirmar então, que “a dignidade ética em Kant é uma demarcação de diferenças. Ela é *direcionada contra os animais*. Implicitamente, ela exclui o homem da natureza e então sua humanidade arrisca-se incessantemente em reverter-se no inumano” (ADORNO, 2002, p. 98). Como sabemos, era tal interpretação da moralidade deontológica de Kant que permitia a Adorno ler o ascético moralismo kantiano ao lado das perversas personagens de Sade, tal como exposto em sua *Dialética do esclarecimento*. Ali, Adorno e Horkheimer tiravam todas as consequências de uma moral que, para se fundamentar em uma autonomia pura da razão, compreendia todo o campo dos impulsos sensíveis como a dimensão patológica que interditaria o reto juízo prático (Ver KANT, 2007).

Derrida lê, a partir de Adorno, uma dialética em que cada vez que o homem busca se elevar para além de toda e qualquer relação com a natureza há, ao mesmo tempo, um aprofundamento da crueldade e da dominação: “Adorno anuncia a lógica que eu estou desenvolvendo aqui” (DERRIDA, 2008, p. 101). Tal lógica, marcada por uma “zoofobia” neurótica, acaba por assinalar o retorno do recalcado através de uma resistência violenta ao rastro de animalidade constitutivo de toda e qualquer “vida”: “nada é mais aborrecido para o kantiano do que a lembrança da semelhança entre homens e animais” (ADORNO, 2008, p. 101). Disso decorreria o caráter ascético e cruel da razão prática e sua exigência de sacrifício dos móveis

sensíveis segundo o imperativo da lei. “Mas esse sacrifício cruel pode se tornar muito mais sério e virtualmente terrível, implacável, feroz quando diz respeito ao animal, a tal ponto que Adorno não hesita em denunciá-lo como uma extrema violência, como um tipo de sadismo moral” (DERRIDA, 2008, p. 100). O que significa dizer que a incapacidade da filosofia moral em colocar a questão ética por excelência perante a existência corpórea do outro – “pode ele sofrer?” – acaba sendo uma lacuna eloquente de sua *patologia*: a denegação do corpo, a insensibilidade com o sofrimento físico e a abstrata condenação do sensível.

A lição a ser aprendida é que a relação com aquilo que é o outro do eu, aquilo que é negado, ou excluído, em todo ato de enunciação da identidade, é determinante para o encaminhamento das relações de violência.⁵ O problema, portanto, não está no estabelecimento de identidades razoavelmente estáveis, mas sim no esquecimento de seu caráter fantasmático, pois tal alienação de si em “si-mesmo” acaba por perpetuar um exercício narcísico de negação do outro-que-o-eu-não-é. Tudo se passa, então, como se a relação entre alteridade e ética devesse ser posta a partir do reconhecimento dessa *constitutiva heteronomia e diferença intrínseca* a toda identidade. Logo, ainda que a questão sobre a responsabilidade humana pela vida animal seja um dos pontos centrais do ensaio derridiano, ele também prolonga o problema da alteridade para muitas outras direções. De certa forma, a relação com o animal acaba por se tornar um ponto de partida tanto para a crítica da tradição da filosofia prática, quanto para pensar o perigo que assombra a constituição identitária do sujeito. Como consequência, abre-se o problema ético da violência e o problema político da imunidade, temas centrais do período final da experiência intelectual de Derrida. Em última análise, o *cogito animal* visa apresentar uma fresta para pensar tais questões através da chave do não-idêntico.

⁵ Tal afirmação não deve ser compreendida apenas nos limites da relação entre homem e animal. Pois toda imagem do homem, como a história do pensamento ocidental testemunha, é a história da definição do outro do homem, diferença que pode derivar de exclusões étnicas, religiosas, raciais, etc. Ou seja, o humanismo nunca é um conceito rigoroso o bastante para fazer justiça às plurais singularidades da vida humana, daí seu perigoso caráter ideológico e reducionista. Sobre isso, ver, por exemplo, ANDRADE (2017).

4 Inscrever o animal: limites do escrever filosófico

Ao reconstituirmos tais aspectos fundamentais da conferência de 1996, mostramos como Derrida visava recolocar o problema ético da alteridade, tal como fora tratado pelas linhas hegemônicas do pensamento ocidental, a partir do problema da animalidade, isto é, desse vivente que assinala um limite, uma outridade irreduzível à razão humana. Todavia, dizer apenas isso seria insuficiente pois, cabe notar também, como se através de uma série de releituras de autores clássicos e modernos, Derrida vai paulatinamente assinalando pressupostos que interdita o colocar do problema da alteridade dos animais, ele também não ultrapassa os limites da escrita filosófica, das regras de seu fazer textual. O que em nada diminui a densidade do texto derridiano, pelo contrário, nos convida a lê-lo com rigor, recusando determinadas críticas de lugares comuns como aquelas que afirmam que Derrida confunde filosofia e literatura, hibridizando discursos que necessariamente teriam forma, conteúdo e finalidade diversos.⁶ O que não é em absoluto o caso. Note-se, por exemplo, como o descentramento que o reconhecimento do olhar de um animal instituiu, a inusitada “cena com o gato no banheiro”, é inscrito dentro do problema de uma lógica de pensamento em que o caráter violento da identidade, em geral, é colocado em questão. Consequentemente, tudo se passa como se o tema do *animot* fosse “apenas” um recurso estratégico da desconstrução em sua crítica contundente da identidade a si, ou seja, da ipseidade ideal de uma filosofia da consciência. Tudo se passa no registro de uma confrontação com aquilo que Derrida nomeia de “tradição do cogito”.

Mas, ao mesmo tempo, nesse rigoroso movimento de leitura e escrita dos conceitos, o texto filosófico parece assinalar também sua limitação. Isso porque, ao fim do percurso, o próprio registro discursivo da filosofia parece conter os limites do que pode ou não ser dito sobre o tema. É apenas na cena do banheiro, uma passagem completamente estranha à economia do texto filosófico por sua peculiar oscilação entre o cômico e o banal, que vislumbramos a inscrição concreta da corporeidade de um bicho singular: “este gato que me olha”. Do caráter episódico, autobiográfico ou ficcional, Derrida poderá seguir o rastro de uma questão entrevista, contaminando o discurso da filosofia com um elemento estranho que acabará por forçá-

⁶ Sobre essa maneira de ler Derrida, ver por exemplo Habermas (2000), ou Ricoeur (2005).

lo a reconhecer o não dito e a pressão de seus pressupostos históricos, reabrindo determinadas questões; mas não poderá *expressar* singularmente a confrontação entre o humano e o animal diluindo o sentido de uma experiência concreta em um discurso que de direito visa maior abrangência e generalidade.

Ora, mas nesse caso, é de direito refazer a pergunta que abria sua meditação: afinal, *o que significa concretamente que um animal me olhe?* Como, não apenas fazer a crítica da perspectiva objetivante, não apenas reconhecer a estrutura do ser-para-o-outro do animal no mundo, mas também, e principalmente, *inscrever o olhar de um bicho no corpo do texto?* Sobre isso, a minha hipótese é que o discurso filosófico, por sua própria tendência ao conceitual, não é o registro expressivo mais adequado, sendo o campo estético aquele que tem os recursos mais próprios para uma formalização criativa de tais questões. A literatura, ou a poesia, apareceriam, então, como um registro privilegiado para a expressividade literária da animalidade, desenvolvendo-se à margem dos limites da escrita filosófica.⁷ É o próprio Derrida quem nos diz isso, ao afirmar que “caso exista algo como um pensamento do animal, ele deriva do pensamento poético. Eis uma tese: é exatamente aquilo do qual a filosofia precisa se privar enquanto filosofia” (DERRIDA, 2008, p. 7). Maneira de lembrar como a animalidade parece ser um campo de experiência que resiste essencialmente aos meandros

⁷ Seria interessante mostrar como o belo livro de J. M. Coetzee – *A vida dos animais* – oscila entre os dois registros para tentar dar conta da questão ética da economia da morte da vida animal dentro das sociedades modernas. Precisamente por isso, diferentemente dos textos de Lispector, em Coetzee o caráter argumentativo e conceitual acaba por se tornar predominante, assinalando como seu discurso visava uma intervenção direta no debate público (o livro chegou a ser lido como uma conferência na Universidade de Princeton, duplicando o gesto de sua protagonista em um interessante *mise en abyme* performativo do autor). Uma análise mais detalhada poderia mostrar, parece-me, que dessa forma o problema da confrontação com a alteridade animal do ponto de vista estético-expressivo acaba por ficar em segundo plano, tamanha a importância dada ao caráter prático da narrativa. O livro acaba dizendo pouco sobre a animalidade, para se tornar, sobretudo, um manifesto crítico da relação entre sociedade industrial e natureza, além de explorar as angústias provenientes das contradições dentro das quais nos enredamos ao tentar escapar de tal dinâmica.

da expressão linguística organizada e conceitual, exigindo um esforço suplementar do texto para dizer algo de impensável, ou melhor, indizível.⁸

É aqui, creio, que dentro de nossa tradição literária, alguns textos de Clarice Lispector se tornam incontornáveis, pois desde seu primeiro livro – *Perto do coração selvagem* – a exigência de confrontação com algo que resiste à expressão, algo do campo do corpóreo, do animal, do “selvagem” enfim, aparece como um impasse a forçar seu estilo. Antonio Candido percebeu bem isso ao afirmar, ainda sobre o impacto inicial da leitura deste livro, como “a autora colocou seriamente o problema da expressão e do estilo. Sobretudo desta. Sentiu que existe uma certa densidade afetiva e intelectual que não pode ser exprimida se não procuramos quebrar os quadros da rotina e criar novas imagens” (CANDIDO, 2004, p. 45). Distanciando-se do uso representativo da linguagem, tão caros ao naturalismo e ao realismo, a força literária do estilo singular de Clarice estaria precisamente nessa forçagem da linguagem em direção a um mundo opaco e equívoco em que o escrever está como sempre diante de um impasse porque distanciado da segurança comunicativa e da garantia transparente de sentido. Seguindo esse apontamento de ordem geral sobre a sua obra, creio ser possível dizer que a confrontação com a animalidade e, mais especificamente, com o *olhar do animal*, é um tema privilegiado desse impasse. Tal impasse forçará dois tipos de desenvolvimento: tanto levará a narrativa a um clímax epifânico, quanto irá aprofundar o estranhamento na produção de um anticlímax aporético. Gostaria de enfatizar esse segundo aspecto, pois creio que ele tenha sido menos explorado pela fortuna crítica da autora, além da relação que tal tema estabelece com a reflexão derridiana apresentada. Para tanto, centrarei minha análise em um conto de Clarice publicado na coletânea *Laços de família* (1960), a saber: “O crime do professor de matemática”.

5 Sepultar um cão

“O crime do professor de matemática” é uma pequena obra-prima sobre a relação entre animalidade e humanidade. Sua linha severa expõe

⁸ Guimarães Rosa nos deu um exemplo notável de tal questão em seu impressionante conto *Meu tio o Iauaretê*, conto em que a linguagem da personagem/narradora vai paulatinamente se desfigurando em uma sequência incompreensível de grunhidos e sons primevos como maneira de formalização expressiva da metamorfose animal pela qual a personagem passa.

com lucidez o problema ético da outridade. Recusando o teorizar abstrato, constrói uma imagem desoladora da substância moral de um homem singular. A marca de seu crime, contudo, parece ser um estigma que toca o cerne da cultura humana como um todo.

Tudo se passa no alto de uma colina deserta. De forma simples e direta o narrador descreve o caráter estanque do tempo que compõe o cenário de nossa história. O personagem “estava bem só”, perante ele apenas um corpo morto. O leitor é informado que se trata de “um cachorro desconhecido” e que o homem está lá para enterrá-lo no lugar “do cachorro verdadeiro”. Passados alguns instantes de indecisão, começa a cavar dando uma sepultura àquele “estranho e objetivo cão” que achara morto em uma esquina (LISPECTOR, 2016a, p. 241-242).

Realizado o enterro a narrativa conhece uma primeira reviravolta. O narrador em terceira pessoa desaparece e o homem sobre a colina toma a narração de suas mãos. A razão do deslocamento é bastante clara, pois da descrição fria e metódica passamos a uma vívida rememoração escrita em primeira pessoa. O homem que enterra o cão o faz por remorso. Ele abandonara seu cachorro, “José”, meses atrás: Substituir uma falta que parece acossar a sua consciência por meio de uma boa ação, eis o mecanismo compensatório elementar que aparentemente está em jogo no seu gesto.

Contudo, as coisas se revelam bem mais complicadas. Isso porque a rememoração gira em torno da culpa de algo que o personagem não pode confessar nem mesmo a si. As lembranças têm um certo tom patético, de um *pathos* que revela o envolvimento afetivo entre o homem e seu cão. Envolverimento marcado por uma certa inadequação, por uma dissimetria que perturba o personagem. Como, afinal, amar algo que não pode ser representado dentro dos estritos limites do humano? O professor de matemática, rigoroso e disciplinado nas cadeias necessárias da razão, sente o peso afetivo e moral de uma relação em que a responsabilidade está toda em suas mãos: “era todos os dias um cão que se podia abandonar”. Isto é, a cada dia José se tornava mais e mais propriedade do personagem: “meu cão”. Mas, o professor também se tornava, a cada dia, mais proprietário dele: “seu dono”. O gesto de tomar algo como próprio também o expropriava de si, ferindo sua experiência narcísica de autonomia (LISPECTOR, 2016a, p. 244).

O mal-estar prossegue em um crescendo. Quanto mais os laços se apertam, mais o homem sente que carrega um fardo pesado demais. Por quê? Por que ele nos diz que “não me pedindo nada, me pedias demais. De ti mesmo, exigias que fosse um cão. De mim, exigias que fosse um homem. E eu, eu disfarçava como podia” (LISPECTOR, 2016a, p. 244)? O personagem se revela incapaz de sustentar a demanda que o rosto animal faz. “Tu me espiavas” se repete tal como uma cena traumática que incessantemente retorna. Perante aquele olhar, o homem “fremia de horror”, fazendo o possível para disfarçar seus sentimentos, enquanto o cão, “confiante abanava o rabo” (LISPECTOR, 2016a, p. 245).

A verdade parece ser simples: *o homem não quer mais ser visto pelo cão*, seu olhar o incomoda. Um desejo de abandoná-lo, uma vontade de despossuir o cão, de livrar-se daquela relação de dependência, de cortar os laços com o animal e ser apenas um homem responsável por si mesmo. A incapacidade de confessar claramente este desejo, todavia, trai o caráter encobridor da reflexão sobre a memória. Não há um motivo prático imediato para o abandono e tal opacidade do desejo do personagem é importante. Digamos que ele simplesmente *não suporta* mais o cão e deixa-o com “alívio”.

Esse não suportar o cão se impõe de forma bruta ao leitor. A violência da ausência de qualquer nexos explicativo parece ser simétrica à violência do gesto. Sabemos, ter alguém que depende de nós pode ser um fardo moral. Mas a responsabilidade é também um convite à transgressão. E se não respondo ao outro? E se me coloco para fora do espaço da lei? Sou culpado, terei que responder por meus crimes. Mas, e se entre tantos crimes, eu escolher esse do qual ninguém irá me acusar? A tentação que o rosto animal desperta no homem é descrita de forma assustadora. Desejo de simplesmente ferir, crueldade sem justificativa, dispêndio que constrito por uma economia moral relativa encontra no gesto do abandono sua expressão profanadora. No fundo, “este crime substitui o crime maior que eu não teria coragem de cometer” (LISPECTOR, 2016a, p. 246).

Se o conto de Clarice é terrível em seu retrato moral do professor de matemática é porque ele morde o nervo de toda uma lógica moralista que, no mesmo movimento que deve instaurar o sofrimento da culpa, permite o sacrifício do outro como contrapartida. Daí se segue a lucidez do personagem que sabe como “todos são meus cúmplices, José. Este crime ninguém

me condena” (LISPECTOR, 2016a, p. 246). Enquanto os sinos da igreja ressoam em festa, o homem percebe que ele não precisa “pagar” por seu crime, afinal não há crime onde não há lei. Na última reviravolta do conto, ele desenterra o cão desconhecido, deixando-o exposto e “renovando o seu crime para sempre”. À primeira vista, há o triunfo de uma razão que perdoa a si-mesmo assumindo, enfim, seu lugar de homem dentro da necessidade natural. Sereno, ele pode descer “as escarpas em direção ao seio da família”. O tom irônico do parágrafo final abre espaço para uma sensação desoladora: confiante de si, o homem de família é partidário de um moralismo cínico (LISPECTOR, 2016a, p. 247).

Contudo, essa não é a única interpretação possível. Afinal, a cadeia de substituições que marca a dinâmica narrativa do conto encontra seu termo final em um gesto de difícil significação. Talvez, a recusa de substituir simbolicamente um cão pelo outro seja uma profunda responsabilização do sujeito perante sua falta singular. Se em um último “arranco ele expõe sua fraqueza e sua condição” (LISPECTOR, 2016a, p. 246), como nos diz a voz narrativa em terceira pessoa, ele o faz reconhecendo o luto do abandono. O que levanta a questão: o desejo de abandonar não era, em sua origem, uma *defesa do eu*?

Esse homem, tão racional e lúcido, esse “professor de matemática”, ele se reconhece nos olhos do animal, reconhece sua animalidade em um rosto mudo que o interpela com um pedaço de carne por entre os dentes. Aqui, é preciso recusar o tema cristão de uma natureza má em nome de uma interpretação que se dê em um espaço aquém da divisão bem/mal. A finitude do meu corpo, seu instinto de agressividade e sobrevivência, sua tendência à assimilação do outro, o rosto animal testemunha tal natureza. Perante o horror daquilo que não tem a imagem apaziguada do humano, o homem se defende. A alteridade desvela uma passividade originária do *eu* perante o não-eu e tal exposição é traumática. O personagem abandona José, mas seu abandono é uma *fuga*. Agente, ele é agido pelo próprio ato. Não importa que José se perca em uma outra cidade, ou no tempo de um passado remoto. O homem carrega o cão.

É exatamente este carregar que ele parece querer esquecer com o gesto do enterro. Como uma finta, como alguém que “dá uma esmola para enfim poder comer o bolo por causa do qual o outro não comeu o pão” (LISPECTOR, 2016a, p. 247) o sepultar é uma tentativa de mentir sobre a

mentira. Ironicamente, é exatamente no momento de maior falsidade que ele pode se dar conta do que queria desde o início: preservar sua humanidade, ser homem apenas, razoável, no seio de sua família. Mas a materialidade daquele olhar o atravessara de uma forma que ele já não pode mais esquecer. E se ser humano significar ser capaz de fazer justiça, ou injustiça, ao que lhe é outro? Não é tal desamparo de uma decisão infinitamente posta pela natureza por entre suas mãos que o homem deve, enfim, aceitar e se responsabilizar? O personagem se torna então um sujeito moral assumindo não a culpa através da introjeção da Lei, mas sim através *do rastro que o outro deixara nele*. Um recolher em si, um não abrir mão, uma fidelidade ao tempo que não pode se resolver na simples troca de objeto para o desejo, mas apenas no elevar da perda à necessidade de uma *ruína*. Sepulcro aberto, vazio, para que o céu testemunhe. O conto se resolve na cena do impasse de um *luto como resignificação de uma injustiça*.

6 Epifania e aporia

“O crime do professor de matemática termina”, então, tendo um gesto indecível como desfecho. Entre a reconciliação de uma razão capaz de assumir seu lugar soberano dentro da natureza e o dilaceramento próprio ao luto e à responsabilidade, o leitor acaba por se enredar em uma aporia, em uma ambiguidade de sentido que parece expressar, em sua irreduzibilidade, o impasse ético próprio à narrativa. Salvo engano, creio que essa escritura capaz de encenar a irreduzível *diferença perspectiva* entre o animal humano e o animal cão tem um estatuto singular na produção de Clarice. Isso porque, como muitas vezes se notou em sua fortuna crítica, a literatura clariciana tem a tendência em buscar uma resolução do dilaceramento próprio à vida através de uma experiência epifânica negativa e ateológica (NUNES, 1989; SANT’ANNA, 1973; CIXOUS, 1990; CAMPOS, 1992).

Sobre isso, é interessante sublinhar como a confrontação com o olhar de um animal é um tema recorrente na obra clariciana, tema que ao ser tensionado pelo crivo do momento afetivo da personagem desencadeia uma experiência limite⁹ que funciona como um clímax narrativo. O exemplo

⁹ Utilizo a noção de “experiência limite” tal como compreendida e proposta por Georges Bataille, isto é, como uma experiência que ao colocar todas as dicotomias em causa – “por tudo em questão” – acaba por exigir uma forma de elaboração expressiva que tem como

mais conhecido é encontrado, sem dúvida, em seu livro *A paixão segundo G.H.* Nele, o instante que antecede a comunhão entre a matéria viva do inseto e o corpo da narradora é marcado pela confrontação com os “olhos de noiva” da barata:

Mas os olhos eram radiosos e negros. Olhos de noiva. Cada olho em si mesmo parecia uma barata. O olho franjado, escuro, vivo e desempoeirado. E o outro olho igual. Duas baratas incrustadas na barata, e cada olho reproduzia a barata inteira. Cada olho reproduzia a barata inteira. (LISPECTOR, 2009, p. 38)

Estranho delírio em que os olhos se multiplicam pela superfície das coisas, transbordando através do texto em todas as direções. G.H irá aprofundar tal experiência de ser olhada pela barata até o limite da transgressão de si mesma. Deixado para trás o nojo, ela experimenta a barata tal como um naco da carne do mundo. Nesse momento, a diferença entre animal e humano vacila e há uma comunhão profana, um encontro na matéria entre-corpos: “G.H ultrapassa a repugnância que vem de um *eu* demasiado humano; e atinge a comunhão de si mesma com o inseto: então não há mais *eu* e *mundo*, mas um *Ser* de que um e outro participam” (BOSI, 1994, p. 453). Como consequência de tal mergulho em uma matéria bruta aquém das divisões binárias como sujeito-objeto, a confrontação do olhar do outro desaparece e a tensão da clivagem se resolve em uma epifania de dissolução

princípio o “não-saber” e o “não-sentido” (BATAILLE, 2014, p. 15). O que não significa que a experiência limite seja uma espécie de mutismo místico, ou mera expressão niilista do nada. Pelo contrário, com essa ideia, Bataille busca liberar a literatura de todo e qualquer constrangimento dogmático e servil permitindo a ela se tornar uma prática de si-mesmo, um processo de escritura que ao recusar a soberania de uma ipseidade autônoma dá origem a um dizer clivado capaz de colocar-se em questão momento a momento. Daí que a experiência limite seja aquilo que está no limite do discurso, exigindo que este se reconfigure e se force para além de si na tentativa de expressão do que resiste aos esquemas comunicativos comuns impostos pela gramática cotidiana. Tal dialética entre a intensidade do vivido e sua inscrição sempre problemática na letra parece ser um problema da qual Clarice sempre teve muita consciência, por exemplo quando afirmava que: “então escrever é o modo de quem tem a palavra como isca: a palavra pescando o que não é palavra. Quando essa não palavra morde a isca, alguma coisa se escreve. Uma vez que se pescou a entrelinha, podia-se com alívio jogar a palavra fora. Mas aí cessa a analogia: a não-palavra, ao morder a isca, incorporou-a.” (LISPECTOR, 1998, p. 12).

dos contornos que asseguram a identidade de si e do outro: “seus olhos não me viam, a existência dela me existia – no mundo primário onde eu entrara, os seres existem os outros como modos de se verem” (LISPECTOR, 2009, p. 51). Ou seja, nesse “mundo primário” as coisas não mais se entreolhavam, mas sim coexistiam na indeterminação do ser-bruto-material.

Outro exemplo notável de tal tema na literatura clariciana aparece no conto “O búfalo”, tal como “O crime do professor de matemática”, também publicado originalmente na coletânea *Laços de família*. Nele, tudo se passa através de uma série de cenas em que a personagem se põem diante de um animal e o encara. Leão, macaco, camelo, hipopótamo, quati, búfalo; a sucessão vertiginosa é narrada através de descrições expressionistas de cada animal, em que a experiência fenomenológica do olhar e ser visto é tingida por matizes afetivas diversas, sobretudo, o ódio. Desiludida amorosamente, a personagem parece buscar no corpo, na animalidade enjaulada de cada bicho, uma maneira de aprender a lidar com a sua própria animalidade, com suas paixões e instintos: “Procurava outros animais, tentava aprender com eles a odiar” (LISPECTOR, 2016b, p. 248).

A narrativa tem uma clara estrutura progressiva em direção ao aumento da tensão. De fracasso em fracasso do aprender a odiar com cada animal, a personagem enfim vê um enorme búfalo negro. O búfalo é descrito de maneira bastante objetiva, toda ênfase em seu torso enquanto um pesado e denso corpo, que aos poucos vai se aproximando. Enfim, o animal encara a personagem. O estilo se altera. Não se trata mais dos cornos, da pele, do torso. Nem mesmo do olho, mas sim do olhar. Da troca de olhares entre o humano e o animal a narrativa encontrará seu desfecho em um ato que conflagra a experiência vivida da personagem:

E os olhos do búfalo, os olhos olharam seus olhos. E uma palidez tão funda foi trocada que a mulher se entorpeceu dormente. De pé, em sono profundo. Olhos pequenos e vermelhos a olhavam. Os olhos do búfalo. A mulher tonteou surpreendida, lentamente meneava a cabeça. O búfalo calmo. Lentamente a mulher meneava a cabeça, espantada com o ódio com que o búfalo, tranquilo de ódio, a olhava. Quase inocentada, meneando uma cabeça incrédula, a boca entreaberta. Inocente, curiosa, entrando cada vez mais fundo dentro daqueles olhos que sem pressa a fitavam, ingênua, num suspiro de sono, sem querer nem poder fugir, presa ao mútuo assassinato. Presa como se sua mão se tivesse grudado para sempre ao punhal que ela mesma cravara.

Presa, enquanto escorregava enfeitada ao longo das grades. Em tão lenta vertigem que antes do corpo baquear macio a mulher viu o céu inteiro e um búfalo. (LISPECTOR, 2016b, p. 257).

O caráter epifânico de tal cena, esse devir-búfalo do eu e do mundo, é bastante diferente da cena da comunhão anteriormente analisada. Como bem percebeu Benedito Nunes (1989), em *A paixão segundo G.H.* a epifania não parece transformar a personagem e o mundo. Findada a comunhão, tudo permanece o mesmo e será necessária uma lenta elaboração de sentido do que se passou e do que se perdeu naquela experiência. Já em “O búfalo”, há uma coincidência do tema epifânico com a morte que o torso negro do animal secreta. Um pouco como Bataille mostrou em *O erotismo* (2011), a experiência limite aqui coincide com a morte enquanto experiência impossível. A narrativa não termina, mas desvanece, escorre por entre as linhas tal como a vida da personagem que, no instante derradeiro, desaparece para dar lugar ao luzir de uma experiência pura e sem sujeito: “o céu inteiro e um búfalo” (LISPECTOR, 2016b, p. 257).

É exatamente esse recurso a uma experiência limite como clímax narrativo que vem resolver a tensão do tema do entrecruzamento do olhar humano e animal que não encontramos em “O crime do professor de matemática”. Nele, o hiato entre homem e animal nunca é superado, pelo contrário, a força literária do conto deriva exatamente da capacidade do estabelecimento de uma inquietante mediação entre termos opostos, sem síntese final. Dessa afirmação expressiva de uma heterogeneidade irreduzível se segue o caráter aporético-indecidível do conto e o anticlímax narrativo. De certa forma, ao inscrever o *olhar animal* em seu texto, Clarice inscreve também o outro do homem dentro do próprio homem, fazendo o humanismo comum à literatura baseada na rememoração da consciência tremer, no mesmo movimento pelo qual recusa a dissolução da diferença em uma experiência epifânica de indeterminação. Em uma palavra, o que se afirma é um *limiar* heterogêneo em que o *humano* e o *animot* se tocam e se diferenciam constantemente, abrindo um fulcro de não-identidade dentro do qual dualismos estanques como corpo/alma, mal/bem, natureza/cultura caducam. A relação entre ética e alteridade irá se (re)abrir aí, indefinidamente, no rastro dos encontros da infinita finitude de cada vida singular.

Referências

- ADORNO, T. *Beethoven: Philosophy of Music*. Cambridge: Polity Press, 2002.
- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- AGAMBEN, G. *O aberto*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- ANDRADE, E. A opacidade do iluminismo: o racismo na filosofia moderna. *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, v. 58, n. 137, p. 291-309, 2017. DOI: <https://doi.org/10.1590/0100-512x2017n13704ea>
- BATAILLE, G. *L'érotisme*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2011.
- BATAILLE, G. *L'expérience intérieure*. Paris: Galimard, 2014.
- BOSI, A. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix, 1994.
- CAMPOS, H. Introdução à escritura de Clarice Lispector. In: _____. *Metalinguagens e outras metas*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- CANDIDO, A. No raiar de Clarice Lispector. In: _____. *Vários escritos*. 3 ed. São Paulo: Ouro Azul, 2004.
- CIXOUS, H. *Reading with Clarice Lispector*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990.
- COETZEE, J. *A vida dos animais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- DERRIDA, J. *Aporias*, California: Standford University Press, 1994.
- DERRIDA, J. *O animal que logo sou*. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 2002.
- DERRIDA, J., *The Animal that Therefore I Am*. New York: Fordham University Press, 2008.
- DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Abril Cultural, 1993. (Coleção Pensadores)
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HEIDEGGER, M. *Conceitos fundamentais de metafísica: mundo, finitude, solidão*. Tradução de Marcos Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: UNICAMP; Vozes, 2012. (Edição bilíngue)
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2007.
- LEVINAS, E. *Totalité et infini*. Paris: Livre de Proche, 1990.
- LISPECTOR, C. *A paixão segundo G. H.* Rio de Janeiro: Rocco, 2009.
- LISPECTOR, C. *Água viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- LISPECTOR, C. O búfalo. In: _____. *Todos os contos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2016b.
- LISPECTOR, C. O crime do professor de matemática. In: _____. *Todos os contos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2016a.
- MACIEL, E. Zoopoéticas contemporâneas. *Remate de Males*, v. 27 n. 2, p.197-206, 2007. DOI: <https://doi.org/10.20396/remate.v27i2.8636004>
- MACINTYRE, A. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court, 1999.
- NUNES, B. *O drama da linguagem: uma leitura de Clarice Lispector*. São Paulo: Ática, 1989.
- RICOER, P. *A metáfora viva*. São Paulo: Loyola, 2005.
- ROSA, J. G. Meu tio o Iauaretê. In: _____. *Estas estórias*. São Paulo: Nova Fronteira, 2016.
- SANT'ANNA, A. *Análise estrutural dos romances brasileiros*. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1973.
- SARTRE, J. *O ser e o nada: ensaio de ontologia-fenomenológica*. São Paulo: Vozes, 2009.

Recebido em: 07 de março de 2019.

Aprovado em: 09 de outubro de 2019.