

ADORNO E A DOUTRINA KIERKEGAARDIANA DO AMOR

Cristóvão Atílio Viero

Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)

INTRODUÇÃO

As impressões de Adorno ao ler *As Obras do Amor*, de Kierkegaard, atribuem ao filósofo dinamarquês e às suas reflexões um caráter misantropo, conservador e defensor de uma ‘espiritualidade pura’, no sentido de primar por uma interioridade vazia, sem objeto. Estes e outros predicados são conferidos a Kierkegaard em virtude da conotação que o amor cristão assumirá em seu pensamento. Em suma, a filosofia do amor kierkegaardiana envolve, para Adorno, alguns problemas, como o já mencionado foco numa interioridade sem objeto, e a insuficiência do seu conceito de próximo, que peca pela abstração e pela contingência.

É sobre os apontamentos críticos de Adorno, sobretudo aos dois pontos mencionados, que trataremos a seguir. O itinerário do presente trabalho perpassará alguns tópicos para a exposição da crítica principal de Adorno: A interioridade kierkegaardiana; Ruptura com a Natureza; Impotência e Misericórdia e o Próximo; O dever de amar; Sobriedade e Possibilidade; Breves considerações; Conclusão.

A INTERIORIDADE KIERKEGAARDIANA

O amor cristão se realiza primordialmente perante Deus, numa relação trinitária que envolve o amante, o amado e O Amor (Deus). É um amor que ama a todo e qualquer homem, sem distinção. No entanto, ele tem o caráter de um amor que se aprofunda e enraíza na interioridade subjetiva. A questão da interioridade em Kierkegaard assume um caráter fundamental para sua filosofia, pois é o tema que

traz à tona a questão da verdade individual, da consciência sobre si mesmo e sobre as coisas e problematiza a questão do papel do sujeito no mundo, pois “interioridade é encontro consigo mesmo”, como ressaltou o professor Jorge Miranda . E, para Kierkegaard, o amor do cristianismo se dá nesta dinâmica. É o lugar a ser explorado pelo indivíduo para poder decidir, de fato, assumir a tarefa gratuita da existência. A interioridade é o lugar da verdade. É lá que mora o amor, é nela que o verdadeiro amor é descoberto.

Para Kierkegaard, o amor do cristianismo é novo. Ele traz uma nova forma amorosa, que não dentro dos paradigmas pagãos. O próprio Deus cristão é amor, e a forma do amor cristão é compreendida em outro horizonte, revelando um caráter de ação, de prática: a forma deste amor é amar. O amor é a ação de amar e esta é a própria forma do amor. O amor cristão não tem conteúdo prévio, mostrando-se na experiência de amar singularmente e individualmente o próximo.

Para Adorno, a interioridade kierkegaardiana se torna um conceito sem objeto. Como na filosofia de Kierkegaard o amor se transforma em interioridade, ou seja, ele é encontrado na interioridade, a mesma característica atribuída à interioridade se estende ao amor. A chave de interpretação kierkegaardiana do ‘Tu deves amar’ cristão põe toda ênfase numa universalidade vazia, e acaba por fazer com o que o objeto do amor se empobreça. O amor cristão ama a todo e qualquer homem, sem atenção a quaisquer diferenças mundanas que existam entre eles, pois elas são matéria de ilusão e encobrimento da igualdade radical de todos perante Deus. O amor compreendido à luz da interioridade atribui uma conotação abstrata e impessoal a seu objeto, fazendo assim com que o próprio amor não reconheça objeto algum. Sobre a questão do amor em Kierkegaard, apenas contam qualidades que possam ser encontradas na interioridade do sujeito, como desinteresse, confiança ilimitada, misericórdia e invisibilidade, fidelidade e abnegação. O objeto externo do amor não é encontrado, pois o outro é o indeterminado, desconhecido, impessoal, o não corpóreo. Aquele que é o mais afastado e aquele que é o mais próximo, assim, são o mesmo. São indiferenciados pelo próprio caráter amoroso cristão, de que ambos devem ser amados igual e singularmente.

RUPTURA COM A NATUREZA

O amor cristão no estádio kierkegaardiano é amor que supera o chamado amor natural, bem como qualquer espécie de predileção, e aparece na forma da Segunda Ética como o amor crístico. Como tal, ele está depurado das amarras mundanas (substituído por uma relação espiritual com Deus), incapazes de servir de inspiração para uma ação verdadeiramente ética. No embate contra o amor natural, aparece a luta contra os interesses e contra o egoísmo, que perpassariam as formas pagãs de amor.

Superando o amor pagão, o amor crístico é o amor transformado em dever. É o amor que supera as circunstâncias, que mantém sua fé como uma ‘grandiosa resistência contra o curso do mundo’ (ADORNO, 2010, p. 316). Para Adorno, Kierkegaard defende uma transcendência exagerada no amor, que culmina em uma expulsão da natureza por uma espiritualização impiedosa.

Ao mesmo tempo, Adorno acusa que este caminho do dever absoluto do amor acaba por desvalorizar também o amado como sujeito. A forma pura do dever amar se encarrega desta conseqüência. Não interessa ao amado se ele é amado, ele não tem poder nenhum sobre este amor. Uma vez que se exige do amante que ele ame, que interessa ao amado? “Essa dialética do amor leva ao desamor. Ela exige do amor que se comporte frente a todos os homens como se estivessem mortos” (ADORNO, 2010, p. 316). Para Adorno é a referência a uma espécie de amor inanimado que é pregado por Kierkegaard, que tem na morbidez mencionada nas palavras de Adorno uma de suas características. Kierkegaard peca por imaginar um amor de transcendência infinita, transformado em interioridade, pois ele adquire um caráter deveras sombrio.

O próximo é o pressuposto essencial da doutrina kierkegaardiana do amor. Adorno aponta que o tratamento da figura do próximo é feito na sua filosofia à luz das transformações que esta categoria experimentou no campo da filosofia da história, e retira daí subsídios para a sua crítica. Na forma da interioridade kierkegaardiana, o amor encontra o próximo sempre na forma de contingência. Esse é o caráter que o outro assume assim que Kierkegaard tenta determiná-lo para fugir à generalização: o outro se torna todo e qualquer homem. É o primeiro que encontrarmos ao sairmos para a rua. Na tentativa de encontrar e afirmar a expressão de igualdade dos homens diante de Deus, Kierkegaard confere um caráter abstrato e contingente à figura do próximo. Ele, contra a sua própria noção de singularidade e individuação do amor, acaba caindo num amor impessoal, sem objeto definido. Kierkegaard incide num problema ao tentar reduzir o próximo a um conceito universal e indeterminado em seus discursos sobre o amor: o amor fica sem conteúdo e o ‘dever’ se torna vazio. “O próximo se

reduz assim ao princípio universal do outro ou do universalmente humano” (ADORNO, 2010, p. 320), onde o amor fica separado do ser em si do seu objeto. Coloca-se o outro num aspecto inanimado, numa situação em que ele é encontrado como simplesmente dado, sem que haja nada que possa ou deva questionar. A crítica anterior à morbidez do amor kierkegaardiano encontra mais ênfase no tema do próximo.

IMPOTÊNCIA E MISERICÓRDIA E O PRÓXIMO

Na questão de se pode existir um amor impotente, Adorno mostra que Kierkegaard impõe distorções ao Evangelho, através de variações das parábolas bíblicas, exclusivamente para corroborar seu pensamento. A questão é a seguinte: como pode amar o próximo aquele que não tem poder sobre a realidade dada pela Providência? O Evangelho jamais cogitou a possibilidade de um amor impotente, mas em Kierkegaard é como se não fosse assim. Ele tem uma doutrina da misericórdia impotente, que, para Adorno, afirmará mais ainda a insuficiência de seu conceito de próximo. Nada mais distante do Evangelho. Para o filósofo dinamarquês, o agir impotente ainda seria o ato de amor verdadeiro, conforme Adorno. Frente a este fato, Kierkegaard toma a interioridade pura, isto é, sem objeto, como medida do agir frente ao mundo coisificado que não permite a comprovação imediata do amor entre os indivíduos. O agir impotente seria a comprovação do amor verdadeiro. Porém, Adorno objeta:

Kierkegaard insiste em que, não obstante, o agir impotente seria ato de amor verdadeiro, que ele seria a comprovação deste amor. Interioridade pura torna-se a medida do agir, no mesmo momento histórico em que o mundo coisificado não mais permite a comprovação imediata do amor entre os indivíduos, e passa despercebida a consequência fatídica, de que com essa interiorização o mundo fica entregue a todos os poderes do mal. Pois o que significa, afinal, o amor ao próximo se, frente à objetividade desmesurada, nem ele pode ainda comprovar-se concretamente no indivíduo nem lhe permitem tocar nos pressupostos objetivos que inviabilizam essa comprovação? (ADORNO, 2010. p. 321-22)

Que é o amor ao próximo de Kierkegaard se nem ele pode comprovar-se corretamente no indivíduo e nem pode saber dos pressupostos que inviabilizam esta comprovação (Idem)? Nesta doutrina, simplesmente o próximo desaparece.

O próximo em Kierkegaard é ‘coisificado’, formando um contraste com o ‘próximo’ que aparece no Evangelho. Para Adorno, isso é resultado do fato de ele ter aplicado ao cristianismo o conceito de homem burguês de seu tempo. Assim fazendo, as conseqüências são desastrosas. Ele privou o Próximo cristão e o homem de seu tempo de sentido, pois o próximo no sentido cristão perde sua concretude, a única coisa que permitia relacionar-se imediatamente com ele, e o homem contemporâneo é espoliado do amor, na medida em que o fazemos orientar-se por relações frugais que não mais vigoram devido à decadência de seu tempo.

O DEVER DE AMAR

Kierkegaard salvaguarda uma impossibilidade e faz dela o cerne de seu pensamento ético do amor, a saber, a impossibilidade de conjugar-se amor e dever. O fator imperativo impossibilita o amor: “Não se pode mandar amar” (ADORNO, 2010, p. 316). Mas, em Kierkegaard, o amor, de fato, se constitui em um mandamento de amor. Colocando as coisas dessa forma, ele abre espaço para as divergências de Adorno. O mandamento do amor culmina na aniquilação do amor. O que prevalecerá será apenas um ditado vazio, dirigido contra a predileção e o amor natural mundanos, segundo crítica de Adorno. O tu deves amar de Kierkegaard é mitologizado, imaginado como numa ascese, permanecendo apenas como um mero mandado de espiritualização, como uma contraposição alternativa ao amor natural. O resultado? O amor tratado aí será uma grande abstração, num caráter não individuado. O núcleo paradoxal da doutrina kierkegaardiana está em sustentar o amor como objeto de um dever, assim permitindo as críticas de Adorno.

Kierkegaard não gosta do mundo e das relações humanas de seu tempo. Adorno o acusa de estar fazendo uma condenação do mundo com sua doutrina extrema do amor, promovida pelo seu caráter repressor da pulsão e do espírito. “A doutrina extrema do amor, de Kierkegaard, une-se à repressão: da pulsão, à qual não é permitido satisfazer, e à do espírito, ao qual não é permitido questionar” (ADORNO, 2010, p. 325-26). É um amor que reprime, que tira, advindo de uma teoria desumana que, ao fim e ao cabo, promove o desamor. Há um elemento de insubmissão da doutrina de Kierkegaard que irrompe como indignação frente ao contexto dinamarquês em que vive e repercute como uma bomba contra os padres.

No entanto, Adorno acusa Kierkegaard de permanecer inerte à formulação de uma crítica da desigualdade social, possibilitando afirmar que ele não tem uma doutrina do amor que se pretenda realista. Ao contrário, Adorno afirma que Kierkegaard se envolve apenas com uma doutrina fictícia da igualdade, que é a sua doutrina do amor.

Porém, ao final, Adorno concede que a doutrina de Kierkegaard pode bem diagnosticar o caráter burguês que a sociedade vem tomando cada vez mais. No entanto, as visões que ele concebe sobre a sociedade dinamarquesa são tão abstratas e distantes da realidade quanto sua doutrina do próximo. Kierkegaard tem uma visão da história como desumanização, decadência. A história para ele está determinada para com o elemento crístico, como um télos, onde este, no entanto, é abandonado. Mesmo assim, Adorno reconhece haver no texto de Kierkegaard um testemunho importante do surgimento de certas tendências da sociedade de massas e das modificações em termos de relações humanas que já ocorria em seu tempo. O filósofo acusara algo no processo de transformação histórica da humanidade em massa, visão que servirá aos dias posteriores. Ele havia percebido “algo da compreensão da mutilação do homem pelos mecanismos de dominação que o transformam em massa” (ADORNO, 2010, p. 329), algo da perda do pensamento espontâneo e a sua substituição por uma forma automatizada, de caráter informativo, jornalístico e não crítico. Apesar disso, diz Adorno, ele não toca no tema da desigualdade do mundo.

SOBRIEDADE E POSSIBILIDADE

Para Kierkegaard, a felicidade e o bem estar primados pela burguesia são algo mesquinho a ser expurgado do horizonte dos indivíduos. Kierkegaard faz uma crítica da embriaguez da felicidade burguesa, e vem contrapor o mandamento da sobriedade. Kierkegaard exige sobriedade, isto é, ausência dos ideais de felicidade e bem-estar mundanos do modelo burguês dinamarquês, para se entrar no cristianismo. Ele conhece que saberes intra-mundanos não decidem sobre isso, não tem peso suficiente para determinar a entrada no cristianismo, pois são apenas traços da individuação do ser humano, que o faz diferente dos demais, e impõem a injustiça universal.

Esta injustiça só é percebida ao julgarmos que tudo poderia ser de outro modo. Kierkegaard exige sobriedade, pois sabe que a realidade poderia ser de outro modo. Ao contrário da situação mundana, ele opõe a possibilidade como salvaguarda, frente ao saber mundano inerte, fatigado, cômodo, que sabe que

tudo sempre foi e como sempre terá de ser, que ele identifica com o conformismo burguês. Kierkegaard insere o saber mais profundo da possibilidade, combatendo o saber que nos deixa estéreis intelectual e espiritualmente. Kierkegaard critica aquele que não deixa sobrar tempo para existir, critica o homem atarefado, preocupado e mergulhado em suas questões mundanas. Critica também o saber informativo, jornalístico, onde nos tornamos supérfluos, como lembrou Jorge Miranda em aula. A possibilidade está colocada como esperança frente à situação em que o mundo se encontra. E, dizendo que esperança só resta naquele que ama, Kierkegaard encara o próprio tempo da vida como esperança.

A crítica que Kierkegaard faz de seu tempo se reflete no protesto contra a seriedade burguesa preocupada com o lucro, guiada pela razão calculadora da troca, pela qual a própria vida vai ao fundo. A crítica da seriedade burguesa leva até a questão do amor ao morto. Este amor gratuito, desinteressado, parece ser uma obra do amor profunda “[...] seriedade insípida, totalmente incapaz de apreender e conter um pensamento de tal envergadura e alcance como o pensamento da morte” (ADORNO, 2010, p. 338).

BREVES CONSIDERAÇÕES

Adorno faz oposição á filosofia kierkegaardiana do amor para levantar algumas objeções. O primeiro ponto que pode ser mencionado é o seguinte: que implicações teria uma teoria do amor como dever? A seguir, Adorno acusa o caráter questionável que o amor cristão assume em Kierkegaard, tendo em vista a má interpretação kierkegaardiana desse amor. À postura filosófica de Kierkegaard Adorno atribui alguns predicados negativos, como já mencionamos, acusando o viés kantiano de sua doutrina do amor: paritária um dever espiritualizado, desinteressado, que viria a orientar e regradar os caracteres instintivos do amor natural e do amor de predileção, representantes da feição mundana do homem. O amor de Kierkegaard, como a ética kantiana, é sublimemente desinteressado, ou seja, não procura o que é seu. O que o homem deve fazer é obedecer à lei suprema para agir eticamente, deve submeter-se a lei. “O que um homem deve conseguir ou não conseguir como resultado, não está em seu poder, ele não é aquele que deve governar o mundo, a única coisa que ele deve fazer é obedecer” (KIERKEGAARD, 2005, p.107).

Como em Kant, o homem deve se submeter ao princípio supremo da moralidade, deve obedecer à lei fonte da ética. Adorno aponta que Kierkegaard traça uma

doutrina pura do amor, avessa às inclinações, distante da natureza, que visa emancipar-se do mundo e acusar o seu caráter decadente. Em suma, o amor de Kierkegaard não é um amor para os humanos, assim como a ética kantiana não é. É uma reflexão sobre o amor que procura superar o egoísmo. Está implicado nele, como ressaltou Adorno, a fuga do mundo e do que ele apresenta de contingente, em nome de uma qualidade espiritual imutável. Este o convite de Kierkegaard à abnegação, ao desapego, ao sacrifício de si próprio, à fuga dos interesses pessoais, para abrir o espaço necessário para uma ação ética. A exigência do amor kierkegaardiano é alta.

Mas se para ti a última e a mais alta finalidade consiste em conseguir uma vida fácil e sociável, então jamais te envolvas com o Cristianismo, fuge dele, pois ele quer exatamente o oposto, quer tornar tua vida difícil e quer fazer isto justamente fazendo-te ficar sozinho perante Deus. (KIERKEGAARD, 2005, p. 150).

Pode-se dizer que Kierkegaard, com seu mandamento abstrato do amor, acaba retirando o próprio solo fenomênico no qual as coisas e as pessoas nos vem ao encontro no mundo. Assim é o encontro no amor kierkegaardiano: sem dimensão de imediatidade, sem o solo fenomênico característico das relações concretas. O caráter impessoal da relação de amor kierkegaardiana aparece fortemente, sem que haja de fato um lugar para a compreensão do outro em sua individualidade concreta. Outro ponto que favorece a implicação mencionada é o menosprezo pelo chão afetivo e passional inerente ao amor, talvez por Kierkegaard não ver nele qualquer possibilidade de orientação ética, identificando-o com o terreno do amor natural e da predileção. Talvez Kierkegaard nem chamasse isso de amor, e sim de paixão. O menosprezo pelo lado emocional, concreto, passional e sentimental do amor é flagrante. “O amor é caso de consciência, e por conseguinte não é um caso de instinto ou inclinação, ou de sentimento, ou de cálculos do intelecto” (KIERKEGAARD, 2005, p. 170).

O que deve permanecer é um amor abstrato, espiritual, guiado pela abstração do dever amar o próximo, seja este próximo quem quer que seja. “Ele (o cristianismo) só conhece, propriamente uma espécie de amor, o amor espiritual, e não se ocupa grandemente em pintar as diferentes formas nas quais este amor, fundamentalmente comum, pode manifestar-se” (KIERKEGAARD, 2005, p. 171). Em Kierkegaard, para amar verdadeiramente o próximo deve-se racionalizar a relação, transformá-la em dever, para que assim ele possa sobreviver no curso das mudanças: “a lei exige afinal de contas a mesma interioridade ao longo do tempo” (KIERKEGAARD, 2005, p.158). A exigência da lei requer a persistência do amor ao longo do tempo (p. Idem). O problema, bem ressaltado por Adorno, é que, se for

assim, nem o papel do amado necessita ser considerado. Ele não é visto em sua vontade, consciência ou motivações individuais. Poderíamos afirmar com Adorno que o preço que se paga por tal medida é a impessoalidade na relação amorosa e a possível anulação do amado.

Tentando fugir dessas implicações possíveis, pensamos que haveria mais a manter e considerar sobre o amor na dimensão do que Kierkegaard chama de amor natural e de predileção, já que é aí que o filósofo faz referência à dimensão vívida das nossas paixões, afetividades e preferências, embora o faça de uma maneira depreciativa. Inserindo mais confiança nesta dimensão, a vida que falta ao amor de Kierkegaard poderia aparecer, e a dimensão de perda, impossibilidade e falta de imediatidade que perpassa o amor kierkegaardiano ficaria mitigada.

Quanto a outras questões sobre a filosofia kierkegaardiana, o que salta aos olhos é a força colocada na dimensão da interioridade e da subjetividade individual. Talvez esta característica seja fruto do contexto europeu daquela época, de crescimento da ideologia socialista e comunista, que coloca mais ênfase na coletividade, anulando-se o homem individual e transformando-o em massa. Mas, enfim, é pela interioridade, necessariamente, que a questão da dimensão ética, do posicionamento existencial do indivíduo e da decisão frente à sua própria vida passariam. É na interioridade que se gestam os subsídios para a tomada de decisão ética. Lá se descobre o verdadeiro amor divino que está colocado por Deus em cada um. Implicados nela estão liberdade e vontade individuais.

Tal perspectiva, justificada pelo seu contexto histórico, no entanto, parece não favorecer a compreensão quando são questões comuns a todos, públicas, que estão em jogo. A ética de Kierkegaard seria insuficiente para a dimensão política, por exemplo, reconhecendo-se o apontamento de Tugendhat a Schopenhauer neste mesmo sentido (TUGENDHAT, 2009, p. 185). Além disso, ela nem mesmo parece mostrar a visualização de uma medida para julgar como verdadeiros ou não, suficientes ou não, os critérios da decisão privada e os subsídios para o posicionamento de um indivíduo particular frente à sua existência.

Se, como ressaltado em aula pelo Prof. Dr. Jorge Miranda, a leitura e a reflexão sobre As obras do Amor é uma questão eminentemente privada, só minha, como uma experiência quase mística, já que a compreensão deste texto será um processo ao qual só eu tenho acesso, só mesmo através de um milagre para duas pessoas poderem falar sobre o mesmo amor, ou sobre qualquer amor, e até terem lido o mesmo livro. Igualmente, fica complicado falar sobre critérios de decisão comuns a todos, sobre exigências entre os indivíduos sobre o amor e suas

obras, pois ele seria de qualquer um e estaria assim justificado. Estas verdades parecem ficar de fato escondidas na interioridade, sem possibilidade de um tratamento geral e comunitário sobre elas. Assim, de que forma esta decisão existencial ou a decisão ética de seguir o amor descrito por Kierkegaard levaria em conta os assuntos públicos, que transcendem a existência pessoal?

Como estabelecer uma discussão entre as diferentes posturas existenciais que por ventura sejam prejudiciais à comunidade? Até a escrita do presente texto, não nos deparamos com qualquer indicação neste sentido. O que mais aparece é que o fundamental, em termos existências e éticos, é gestado apenas dentro do indivíduo e diz respeito exclusivamente a ele. Ou seja, o mais importante para cada um é encarado de forma individual, perante si mesmo. O convite de Kierkegaard é sempre individual. Onde entrariam os outros e como eles seriam, já que são encarados em um patamar apenas derivado do que ocorre na originalidade da interioridade individual?

CONCLUSÃO

Se a questão de tomar o amor e compreendê-lo na forma kierkegaardiana é uma tarefa privada e individual, parece que não há forma de garantir a universalidade dos meandros deste amor, pois ele é único para cada um. Não há critério público para isso. O caráter místico de descoberta deste amor na interioridade individual não permite enfatizar que ele seja o mesmo amor para os demais. Como poderíamos dizer frente aos outros, por exemplo, que foi mesmo o amor crístico que motivou os interesses de alguém em determinada ação? Em Kierkegaard, o que seria o amor em cada circunstância fica preso a uma abstração, como a Lei ou Deus. O foco tamanho na interioridade não permite dizer se encontramos esse amor nas pessoas em algum momento ou não. Não podemos julgar nem mesmo pela ação, pois valerá muito mais saber se a ação foi condizente com a segunda ética ou não. O problema é que para isto necessitamos ter acesso à interioridade do agente. O que vale saber é a intenção do indivíduo para sabermos se foi o amor que o motivou. Novamente, a verdade sobre este amor parece ficar escondida na interioridade subjetiva.

Haveria alguma questão a ser discutida perante todos, num ambiente público, depois que o mais relevante, que é a decisão do indivíduo for tomada? O foco maior na individualidade parece ter enfraquecido a relação com assuntos e necessidades que compoariam um todo maior que o próprio indivíduo. Não encontramos referências em As obras do Amor para observarmos algo sobre esta

etapa derivada, mas que seriam importantes para a atualidade. Nos tempos atuais, a preocupação com o mundo comum a todos parece ser uma questão que exige enfrentamento e é natural, ao lermos sobre alguma filosofia, fazermos perguntas neste sentido. No entanto, este foi apenas um primeiro contato com a obra de Kierkegaard, e com as questões que daí emergiram, instigadas principalmente por Adorno. A leitura aqui apresentada de forma despretensiosa tenderá a evoluir mais no futuro, no sentido de corrigir as impropriedades constantes e aprofundar muitos de seus aspectos.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T.W. *Kierkegaard: construção do estético*. São Paulo: Unesp, 2010.

KIERKEGAARD, S. *As obras do amor*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis, Vozes, 2005.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes, 2009.