

DOSSIER

Vergonha e ideias de si: abordagem genética e perspetivas éticas

Shame and ideas of oneself: genetic approach and ethical readings

Ana Cristina Falcato¹

RESUMO

Este ensaio, dividido em três partes, elabora uma genealogia conceptual da atitude primária da vergonha enquanto episódio psicológico com importantes ressonâncias morais sobre as pessoas, e isola analiticamente duas interpretações sublimadas do fenómeno básico: no sistema moral Kantiano e na proposta literária de J.M. Coetzee.

Palavras-chave: vergonha, proposta genética, Kant, Bernard Williams, J.M. Coetzee.

ABSTRACT

This essay, structured in three parts, traces a conceptual genealogy of the reaction of shame as a primary psychological phenomenon with a deep moral impact upon experiencing subjects, and further analyses two sublimated renderings of the basic emotion: in Kantian ethics and in J.M. Coetzee's novelistic project.

Key-words: shame, genetic approach, Kant, Bernard Williams, J.M. Coetzee.

Introdução

A experiência do sentimento de vergonha é extraordinariamente primária na psicologia humana. Para efeitos explicativos, concebamos uma experiência de vergonha intuitivamente identificada como tal como uma impressão, mais breve, ou uma vivência persistente de desconforto ou desvalorização pessoais em que o reduto egóico é consistentemente atacado, na medida em que a percepção subjectiva sofre um tipo de acosso exterior que a depriva sistematicamente de neutralidade ou de bem-estar. A imediatez dessa impressão de desvantagem pessoal face ao olhar crítico do outro tem uma presença tão marcante logo naquele que é o mais imediato reduto de socialização do ser humano – a família – que a ubiquidade do fenómeno pode tornar uma teori-

¹ Investigadora do Instituto de Filosofia da Universidade Nova de Lisboa. Av. de Berna, n° 26 C, 1069-061, Lisboa, Portugal. Email: anafalcato83@gmail.com.

zação exteriorizada bastante árdua. A investigação filosófica recente sobre o sentimento de vergonha tem insistido num resgate amplamente justificado desta emoção para a esfera da moralidade, em grande medida contra a alegada desvalorização do mesmo *qua* sentimento moral na filosofia prática kantiana². O livro de Bernard Williams – *Shame and Necessity*, de 1993 – teve um papel absolutamente decisivo nesta viragem. A leitura de Williams pode classificar-se como “genética” em pelo menos dois sentidos. Muito perto de uma perspectiva psicanalítica na sua análise do sentimento básico da vergonha, Williams estuda a elaboração da experiência primária no âmbito da psicologia individual, desde a mera exposição da nudez até à internalização do olhar crítico do outro, e porque está interessado em desmontar um núcleo de ideias feitas no interior da filosofia prática kantiana, sobre a pré-moralidade ou extra-moralidade do sentimento de vergonha e, simultaneamente, em destituir um reduto de leituras antropológicas e filológicas³ sobre a ‘infantilidade moral’ da cultura grega pré-socrática, o livro constrói uma invalidação dessa tese, recuperando material das tragédias de Sófocles e Eurípedes e dos poemas de Homero onde, efectivamente, noções e experiências de vergonha estão presentes e a sua elaboração tem um estatuto claramente moral⁴. A primeira parte deste estudo analisa em profundidade o argumento de Williams, focando especialmente o primeiro sentido da leitura genética destacado acima.

No âmbito da filosofia prática kantiana – especificamente no terceiro capítulo da “Analítica da Razão Pura Prática” –, encontramos uma margem interpretativa interessante para inserir não tanto a vergonha enquanto sentimento moral com direito de cidadania num “reino de fins”, mas como uma experiência com valor instrumental nos incentivos [*Triebfedern*] à razão pura prática pela lei moral, face e contra aquilo que Kant defende ser a nossa subjectividade “patologicamente afectada”. Defenderei que, no fulcro da acção moral, para Kant, há um momento de vergonha sobre o eu-sensível quando a entidade a que Kant chama “pessoa”, imputável e cuja vontade é uma vontade livre, determina a acção pela lei, coarctando todas

as formas de autoposição não conformes com aquela, e destruindo as que pretendem substituí-la. Esta sobreposição do valor moral do agente a qualquer tipo de autoposição empírica é descrita por Kant como uma humilhação da arrogância [*Eigendünkel*] do eu-sensível pela lei moral. O resultado deste processo de incentivo à razão pura prática pela lei moral pode interpretar-se como uma indução de vergonha no eu-empírico pela desqualificação das suas pretensões de sobreposição à acção em conformidade com a lei, e o valor indirecto desta experiência de vergonha é um despertar de *respeito* pela lei moral. É importante destacar que, para Kant, ainda que o valor deste tipo de experiência de vergonha, essencialmente *sublimada* face ao objecto da primeira descrição genealógica explorada por Williams, seja meramente indirecto, esta é uma experiência pela qual as aspirações legisladoras do nosso eu fenoménico, nos seus vários aspectos de contingência e facticidade, têm de passar, para que a determinação do agir por um princípio formal universal seja implementada. Poderíamos dizer, em termos modernos e, portanto, anacrónicos, que o valor instrumental do sentido de vergonha na filosofia prática kantiana é um valor “terapêutico” ou correctivo.

Na obra de J.M. Coetzee, a experiência da vergonha é apresentada em diferentes exercícios narrativos e todos têm igualmente uma componente terapêutica⁵. Uma dessas experiências é a confissão – um tópico e um género literário que Coetzee explorou em ensaios e na sua própria autobiografia ficcionalizada. Mas, mais importante para o propósito genético que informa este texto na articulação dos dois termos que leva por título, o projecto novelístico de Coetzee mostra-nos, através da modelação de diferentes figuras de protagonista, que a experiência da vergonha é, acima de tudo, uma experiência de exorcização dramática das várias ideias de si que têm uma componente de universalidade e de autonomização de todo o tipo de contingências históricas – contingências que, na prosa Coetzeana, tendem a assumir a forma de um conflito radical. O conflito pode ser um de raça, de espécie, de classe social com a marca do erro e da culpa transgeracionais. A experiência da vergonha, na prosa de Coetzee, está, como

² Veja-se, para um posicionamento crítico da emoção de vergonha no quadro das emoções com valor moral dentro da ética Kantiana, Krista K. Thomason (2013), “Shame and Contempt in Kant’s Moral Theory”, *Kantian Review*, 18, p. 221-240; para uma inclusão comparativa dos sentimentos de vergonha e culpa na esfera moral, veja-se Anthony O’Hear (1977), “Guilt and Shame as Moral Concepts”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 77, p. 73-86.

³ Esta crítica está fundamentalmente dirigida à obra de A. H. Adkins (1960) e, em menor medida, ao clássico estudo de Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen* (1975).

⁴ Williams é um autor de excepção na tradição analítica por várias razões. Entre as mais comumente destacadas está a sua insistência numa distinção crítica entre as noções filosóficas de “ética” e “moral” ou, como se lhe refere sarcasticamente em *Ethics and the Limits of Philosophy*, “moralidade”. Williams insiste que a ética cobre um escopo normativo mais amplo do que a moral, e a que a última é apenas um subcampo da primeira. Mais do que a mera atinência a um código de regras ou princípios que o agente infringe ou respeita, e que determina a respectiva susceptibilidade a atribuições de culpa pelos seus pares morais, a ética concerne uma visão pessoal crítica do agente sobre si mesmo e o seu perfil normativo.

⁵ Esta noção vaga de uma certa funcionalidade terapêutica a atribuir à experiência subjectiva da vergonha tem de ser qualificada. O ponto em comum com a experiência de humilhação das aspirações do eu-sensível pela lei moral em Kant, é que quer Coetzee quer Kant consideram que a experiência da vergonha é uma experiência necessária para a inflexão de uma concepção errada de si e uma reapropriação da descrição correcta sob a qual devemos ver-nos e atribuir-nos, no caso de Kant, o mais alto valor enquanto seres morais, legisladores num reino de fins e, no caso de Coetzee, uma experimentação directa da nossa animalidade enquanto *locus* primário de sofrimento.

defende Louis Tremain, “inextricavelmente ligada ao desespero e a uma perda da ideia que temos de nós próprios” (Tremain, 2003, p. 599). A um certo nível, essa última desilusão, não já das aspirações ilegítimas do eu-sensível, mas das ideias de liberdade e de universalidade que o eu-moral se dá, na sua participação do labor da razão, leva o exorcismo da experiência da humilhação vergonhosa em Coetzee a um patamar de anti-especismo enunciado por Lucy Lurie da seguinte forma: “não existe uma vida mais elevada. Esta é a única vida que existe. A qual partilhamos com os animais” (Coetzee, 2000, p. 81). A génese da minha abordagem crítica ao sentimento de vergonha em diálogo com estes três autores conduzir-me-á, com Coetzee, a propor uma reversão total da hierarquia das situações propiciadoras de vergonha que diferentes filósofos têm insistido constituir o critério para distinguir “vergonha natural” de “vergonha moral”⁶. A verdadeira vergonha moral, como Coetzee faz os seus personagens experimentar, é aquela que me descobre como exposto às mais elementares necessidades e privações da animalidade do meu corpo.

1. A proposta genética

Em *Shame and Necessity*, Williams toma como ponto de partida para a sua análise do fenómeno da vergonha os poemas homéricos e as tragédias de Sófocles e Eurípedes, particularmente o *Ajax* e o *Hipólito*. Uma passagem fundamental do livro, onde a experiência primária é causalmente articulada com um dos significados do termo grego usualmente traduzido por “vergonha” em línguas modernas [*aidoia*], contém o seguinte:

A experiência básica ligada com a vergonha é a de se ser visto, inapropriadamente, pelas pessoas erradas, na condição errada. Está directamente relacionada com a nudez, particularmente em ligações com uma conotação sexual. A palavra aidoia, derivada de aidos, “vergonha”, é o termo grego usual para referir os genitais, e termos similares são encontrados em outras línguas. A reacção típica é cobrir-se ou esconder-se e as pessoas naturalmente tomam medidas que evitem a ocorrência de situações que desencadeiem a reacção (Williams, 1993, p. 78).

Em termos esquemáticos, o estudo de Williams elabora um recuo desconstrutivo de tipo nietzschiano face a noções morais modernas, reabilitando concepções filosófico-literárias gregas pré-socráticas, especialmente no que concerne uma mundividência moral desacreditada ou diminuída por filósofos e críticos literários modernos na esteira de um paradigma

de absoluta autonomia do sujeito moral. Esse paradigma normativo é, claramente, uma herança da filosofia prática kantiana. Uma das críticas mais agudas que Williams tece a leituras kantianas do padrão de autonomia imposto ou requerido ao agente moral, e que já tinha desenvolvido em *Ethics and the Limits of Philosophy* (Williams, 2011), é que leituras modernas da filosofia prática kantiana que desacreditam o sentimento moral da vergonha (ou, talvez mais correctamente, da vergonha enquanto possível sentimento com valor moral), em virtude de um precipitado de respostas subjectivas que desatendem a noção central de *dever*, ou acção por respeito à lei pura da moralidade, consiste em chamar a atenção para o facto de que essas leituras, ao pretenderem criticar a mundividência grega à luz do paradigma moral kantiano têm de fazer tábua rasa do seu próprio ponto de vista teórico enquanto tal, reduzindo-o a mero dado. Quer dizer, leituras projectivas da norma de autonomia kantiana num paradigma ético clássico têm de assumir no modelo criticado (de forma incongruente e anacrónica) uma porção similar do enquadramento prático de tipo kantiano, a partir do qual a falta de autonomia (e, consequentemente, a pré-moralidade ou extra-moralidade) do sentimento de vergonha na cultura homérica é asseverada. A crítica de Williams a este paradigma de uma absoluta autonomia da vontade do agente moral (que, até este ponto, é fundamentalmente metodológica), em função do qual um sentimento como a vergonha e respectivas respostas comportamentais fica fora do escopo da moralidade, tem fundamentalmente dois momentos. No modelo deontológico kantiano, a autonomia do agente moral é definida em função de uma imunização *contra* factores heterónomos como a prioridade do juízo alheio sobre o acto individual e a um modelo adaptativo em que o agente constrói a sua acção com o propósito de preencher expectativas exteriores. Ora, uma vez que o sentimento de vergonha está fundamentalmente conectado com a experiência de exposição desvantajosa da minha aparência, os valores em jogo são superficiais, e superficiais num duplo sentido: na medida em que a experiência básica está relacionada com a aparência física, é a valoração do externo que prevalece; por essa mesma razão, a experiência pode ser descrita como uma falha de apreciação do valor intrínseco da pessoa, que é suplantado pela valoração imediata do aparente. Sendo assim, prossegue Williams – imaginando a linha de argumentação kantiana que quer desconstruir –, a experiência tem um valor *heterónimo*, porque a impressão de desvantagem remete-me ao olhar crítico do outro e nada mais; porque a impressão de desvantagem é meramente subjectiva, a experiência é *egoísta* e carece da universalização definitiva da acção ética no paradigma prático kantiano. De facto, estes dois traços definitórios complementam-se: uma acção egoísta é estruturalmente motivada por um desejo de sucesso indivi-

⁶ John Rawls, em *A Theory of Justice*, propõe uma distinção entre “vergonha natural” e “vergonha moral” (Rawls, 1999, p. 444). O primeiro tipo de emoção seria uma mera consequência da exposição do agente à facticidade de determinadas desvantagens involuntárias do seu carácter ou da sua aparência. Só no segundo tipo de emoção, defende Rawls, é que o agente moral é exposto a uma desadequação entre os requisitos de uma virtude no seu catálogo normativo e uma acção voluntária não concordante com esses requisitos.

dual e aclamação e, poderá alegar-se, essa motivação só tem sentido dado um enquadramento em que o sujeito acredita que é *visto*⁷ e aclamado. Claro: é perfeitamente concebível que o agente estipule objectivos e metas de realização para si mesmo, com suficiente independência de juízos heterónomos; porém, mesmo expectativas de realização pessoal claramente internalizadas têm de poder ser aprendidas e razoavelmente estruturadas enquanto padrões de autoavaliação ideal para chegarem a constituir-se enquanto medida do fracasso que produz uma reacção de vergonha. Portanto, conclui Williams, os mecanismos de vergonha não são estritamente egoístas nem estritamente heterónomos⁸, mas residem numa linha intermédia de autoapreciação em que o juízo crítico é internalizado na *psique* individual, o que, curiosamente os destitui das conotações *moralistas* que os desautorizariam enquanto mecanismos morais.

E é neste ponto da presente análise que diferentes modelos explicativos do processo de internalização do olhar crítico do outro têm de ser detalhados. Williams, como Gabriele Taylor e Sartre – dois outros filósofos contemporâneos que analisaram detalhadamente os mecanismos psicológicos definitórios da reacção de vergonha –, descartam a hipótese de que tenha de haver um olhar reprovador efectivo sobre o agente para que a impressão de vergonha ocorra. Fazem-no, porém, seguindo diferentes estratégias explicativas para re-articular a necessidade da retracção típica⁹ da reacção de vergonha na ausência de tal olhar reprovador. Bernard Williams desenvolve a ideia da figura internalizada do observador ou testemunha do acto vulgar, provocador da reacção de vergonha e investido pelo sujeito que experimenta o sentimento de

atitudes críticas variáveis, que podem oscilar entre a identificação e reconhecimento a que Sartre alude¹⁰ e uma polarização de perspectiva em que o agente experimenta um *elogio* como um desajuste negativo face a uma dada ideia de si. O exemplo recorrente neste último caso é o da figura política que desprezamos ou algum elemento numa hierarquia, com o qual não nos quereríamos associar, e que subitamente louva ou promove o nosso gesto ou as nossas palavras, convertendo-os em causas próprias.

Como, então, é esta figura de crítica internalizada na psique individual? Na proposta de Williams, o processo está estruturalmente ligado à acomodação interna da impressão de desvantagem ou “perda de poder” de que a situação do flagrante da nudez é, ela mesma, apenas um símbolo (um símbolo que, além do mais, tem uma marca de relativismo cultural inequívoca). A dimensão intrinsecamente ética da reacção de vergonha está, para Williams, conectada com a exposição indevida a uma situação de desvantagem onde a paridade moral reconhecida ao olhar crítico – real ou imaginado – que sobre mim recai na situação envergonhante tem uma componente normativa clara, mas aquém de uma colagem abstracta e indissociável entre o sujeito da experiência e a lei formal da moralidade. Williams é especialmente crítico da dimensão despersonalizada (“*characterless*”) do sujeito moral kantiano e argumenta que a variabilidade das experiências de vergonha¹¹ é justamente um factor de particularização ou personalização do outro *qua* par moral. Mas ao passo que Williams insiste num modelo de acomodação interna da impressão de desvantagem nas situações de vergonha (portanto, numa forma de internalização), Taylor propõe um modelo de exteriorização descritiva para a acomoda-

⁷ Como contrapartida negativa desta “visão de sucesso”, a sugestiva análise fenomenológica que Sartre faz da vergonha em *L'Être et le néant* destaca o reconhecimento da vulgaridade do gesto que desencadeia a reacção de vergonha como um gesto ante o olhar do Outro. O exemplo que Sartre constrói é o de um homem que é flagrado a espreitar uma cena através de uma fechadura. Fundamental no processo de reconhecimento da vulgaridade do gesto que produz vergonha, afirma Sartre, é o facto de a vergonha ser, “na sua estrutura primária, vergonha ante alguém”. Ao testemunhar o meu acto inapropriado ou vulgar, o outro, cuja paridade enquanto sujeito reconheço, interpela a minha consciência como um mediador entre mim e mim, provocando uma reacção psicológica de vergonha que pode, num primeiro momento, induzir um comportamento de retracção ou autoflagelo devido a uma experiência de objectificação que poderá, num momento posterior, ser recíproca. Na totalidade das estruturas metafísicas desenvolvidas em *L'Être et le néant*, a vergonha é quiçá a única experiência subjectiva que torna o reconhecimento possível. Sartre conclui: “A vergonha é por natureza reconhecimento. Nela reconheço que sou como o outro me vê” (Sartre, 1943, p. 300).

⁸ Parece-me importante destacar aqui que Williams não usa estes termos com a inflexão do jargão kantiano, o que poderia enfraquecer a sua posição, mas só a expensas de uma incursão no erro de projecção indevida de quadros de leitura que diagnostica nas críticas de teóricos do kantismo à pré-moralidade das culturas homéricas. Para Kant, autonomia ou heteronomia adscendem-se a princípios de acção, e não a acções ou experiências individuais.

⁹ E mesmo esta tipificação (evitar o outro ou evitar o olhar do outro) ainda pode denotar uma restrição indevida. A reacção típica de recolhimento ou evitação é claramente passiva, uma mortificação. Pessoas mais ou menos activas ou com uma capacidade de resposta rápida podem sobrepor reacções de outro tipo, que ainda respondem a um sentimento primário de vergonha; quando o sentimento de vergonha é heterónimo, i.e., quando sentimos vergonha em relação a outrem, com quem temos uma afinidade especial e com cuja situação vergonhosa, portanto, nos identificamos, uma reacção ou resposta comum é esconder o outro, evitar o reconhecimento da ligação por uma terceira parte ou, numa situação face a face, falar pelo outro que me envergonha ou cobrir as suas palavras com as minhas.

¹⁰ Veja-se *L'Être et le Néant*, Terceira Parte, Cap. I.

¹¹ Stanley Cavell chamou a atenção para esta dimensão de variabilidade numa leitura prodigiosa do *King Lear*, de 1668, que intitulou “The Avoidance of Love”. Num parágrafo fundamental do longo ensaio pode ler-se: “Shame [. . .] is the emotion whose effect is most precipitate and out of proportion to its cause, [which is just the rhythm of the *King Lear* plot as a whole]. Shame itself is exactly arbitrary, inflexible and extreme in its effect. It is familiar to find that what mortifies one person seems wholly unimportant to another: think of being ashamed of one's origins, one's accent, one's ignorance, one's skin, one's clothes, one's legs or teeth. . . It is the most isolating of feelings, the most comprehensible perhaps in idea, but the most incomprehensible or incommunicable in fact. Shame, I've said, is the most primitive, the most private, of emotions; but it is also the most primitive of social responses” (Cavell, 2002, p. 286).

dação de uma audiência na *psique* individual e fá-lo partindo de um exemplo proposto por Max Scheler¹². Scheler imagina uma modelo que, após posar nua para um artista por algum tempo, se dá conta de que deixou de ser um motivo artístico e passou a ser vista como um objecto sexual. A ideia central de Taylor é que o sentido de vergonha é aí provocado por uma concepção exteriorizada, de segunda ordem, da situação que provoca a reacção de vergonha; o fulcro do argumento é que há um “ver-se sendo visto sob a descrição” do tipo de situação de desvantagem em que a vergonha ocorre. Williams interpreta esta manobra explicativa como a “introdução de um segundo observador”, mas de facto não é isso que Taylor sugere. O que ocorre é um processo de consciencialização de uma nova visão de si – neste caso, incorporante da perspectiva do artista, favorável e desejante –, de cuja adscrição circunstancial o sujeito da experiência se quereria demarcar. Como Taylor insiste, a modelo não tem que ver-se como o artista agora a vê. Porém, pela mediação da consciência do outro, dar-se-á conta de que passou a ser vista como um objecto de desejo sexual e, portanto, sob uma nova descrição. O seu próprio posicionamento em relação a esta nova descrição é, agora sim, negativamente crítico. Como Taylor conclui, “ser-se vista como é agora vista é encontrar-se numa situação em que nenhuma mulher decente deve encontrar-se” (Taylor, 1985, p. 61).

Partindo do modelo explicativo de internalização do olhar crítico do outro defendido por Williams, da proposta de diferentes descrições exteriorizadas de si adoptada por Gabriele Taylor, ou do quadro de formulações metafísicas desenvolvido em *O Ser e o Nada* (onde a experiência da vergonha é primeiramente introduzida para ilustrar um modo fundamental do Para-Si enquanto *Ser-Para-um-Outro*, e posteriormente explicada como a pedra de toque de um novo *ekstasis* do Para-Si, motivado pela mediação do Outro e para o qual tudo o que é necessário é que a convicção da sua presença enquanto sujeito opere uma reificação da minha consciência enquanto coisa vista), a contrapartida filosófica desta experiência singular é sempre um posicionamento crítico quanto a uma forma justificada de intersubjectividade. A essa dimensão de intersubjectividade pode adscrever-se uma interpretação ética, epistemológica ou estritamente ontológica. Sartre opta claramente pela última interpretação¹³; Williams, como vimos, resgatou o sentimento de vergonha para a esfera da moralidade, mediante qualificação do que deve entender-se como um sentimento moral. Na subsequente interpretação das propostas de Kant e Coetzee assistiremos a uma sublimação do móbil da experiência ética da vergonha, alargando imaginativamente o respectivo âmbito de aplicação.

¹² Cf. Scheler, 1957, p. 79.

¹³ Sartre, de facto, inicia a sua abordagem ao problema da existência da consciência do Outro (e da constituição de uma experiência intermonádica) em termos epistemológicos clássicos (veja-se *L'Être et le néant*, Terceira Parte, Capítulo II). Porém, no âmbito de uma ontologia fenomenológica, uma discussão minuciosa da ameaça solipsista a partir de um prisma gnosiológico está condenada à mera instrumentalidade. A solução visada por Sartre não é epistemológica, mas também não é ética; é estritamente ontológica: “Ainsi ce sujet pur que je ne puis, par définition, connaître, c'est-à-dire poser comme object, il est toujours là, hors de portée et sans distance lorsque j'essaie de me saisir comme object. Et dans l'épreuve du regard, en m'éprouvant comme objectivité non-révélee, j'éprouve directement et avec mon être l'insaisissable subjectivité d'autrui” (Sartre, 1943, p. 329).

2. A desautorização da auto-posição empírica de si na *Crítica da Razão Prática*

Kant, como se sabe, escreveu pouco sobre vergonha. Uma pesquisa atenta na totalidade do *corpus* Kantiano, revela-nos duas ocorrências em torno do núcleo semântico relevante: *Schamhaftigkeit* e *Scham* são termos introduzidos por Kant, respectivamente, nas *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime* de 1764 e na *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, escrita em 1798.

Sobre um “sentido de vergonha” ou “pudor” [*Schamhaftigkeit*], Kant escreve o seguinte:

O pudor é um segredo da natureza que opõe limites a uma inclinação muito rebelde e que, contando com o apoio da voz da natureza, parece sempre conciliar-se com boas qualidades morais, mesmo quando é excessivo. Por consequência, o pudor é sumamente necessário, enquanto suplemento aos princípios, dado que a inclinação nunca como neste caso proporciona ao sofista a ocasião para imaginar princípios que lhe sejam favoráveis.

Ao mesmo tempo, também serve o propósito de arrojor um véu secreto sobre os mais apropriados e necessários fins da natureza, para que uma demasiado estreita familiaridade com os mesmos não desperte o nojo ou, no mínimo, a indiferença com respeito aos propósitos finais de um impulso sobre o qual são enxertados os melhores e mais animados fins da natureza humana. Esta qualidade é especialmente apropriada ao belo sexo (Ak.A. V: 234).

Já na *Antropologia* encontramos a seguinte reflexão sobre *Scham*, vergonha:

Vergonha é o medo que advém do desprezo preocupante de uma pessoa presente e é, como tal, um afecto. Ainda assim, podemos envergonhar-nos razoavelmente sem a presença daquele ante o qual sentimos vergonha; mas então não se trata de um afecto e sim de uma paixão em atormentar-se com desprezo, mas em vão; a vergonha, porém,

enquanto affecto, deve sempre ocorrer subitamente (Ak.A. VII: 255).

Uma interpretação fidedigna destas observações não permite, pois, adscrever ao sentimento, tal como descrito por Kant, mais do que um papel profilático na exposição de um tipo de desvantagem muito primária a que, enquanto seres coabitantes de dois mundos tendencialmente conflitantes, estamos expostos. Atentando escrupulosamente na sua palavra, Kant não refere mais do que a compatibilidade deste sentimento “com boas qualidades morais”. Esta vantagem profilática, exposta de um ponto de vista antropológico, coloca-nos, porém, na pista de uma outra leitura de vergonha, desta feita desde dentro da própria filosofia prática, na sua dimensão estritamente racional. Aproveitemos, para essa viragem, uma nota de Christine Korsgaard. *Creating the Kingdom of Ends*, um dos mais celebrados livros da autora, abre com uma tese notável sobre o propósito da argumentação ética de Kant. Na Introdução, Korsgaard escreve o seguinte:

Kant aborda a filosofia moral de uma forma completamente diferente da dos Empiristas Ingleses e dos seus herdeiros na tradição analítica. O problema basilar, colocado pelas demandas de um modo de agir racional, é: “o que devo fazer”? A abordagem consiste em colocar questões práticas tal como as mesmas são confrontadas pelo próprio agente moral, numa posição reflexiva. A filosofia moral é a extensão e o refinamento de uma prática comum de deliberação, a busca por razões práticas. Este aspecto torna o projecto kantiano completamente diferente do de filósofos que discutem a moralidade e o agente moral desde fora, em terceira-pessoa, como fenómenos que necessitam de explicação. Os argumentos de Kant não são sobre nós; são-nos dirigidos. Onde o objectivo não é explicar mas interpelar, os próprios standards de sucesso diferem (Korsgaard, 1996, p. xii).

A determinação interpeladora que apoia os argumentos práticos de Kant, a que Korsgaard alude, tem uma ligação directa com aquilo que Kant entende por “conhecimento prático”. Ao contrário do que acontece com o conhecimento teórico, o conhecimento prático não se ocupa com aquilo que é (ou com aquilo que há), mas com o que *deve ser*, portanto, com a constituição de uma ordem normativa. É essa também a razão porque, contrariamente ao que sucede no uso teórico, no uso prático a razão *cria*, legislando, o seu próprio objecto. A constituição

de uma ordem normativa, porém, depara-se com obstáculos ou resistências de tipo sensível numa vontade não conforme *a priori* com a determinação universalizadora da lei moral.

A forma como Kant mostra que a razão pura é prática – de acordo com o Prefácio da *Crítica da Razão Prática*, o objectivo fundamental da obra como um todo –, tem ela própria uma estrutura genética que aqui convém seguir. Primeiro, importa destacar *contra quem* a posição kantiana de que a razão pode determinar a vontade à acção se define. A tarefa fundacional da filosofia prática kantiana emerge da contradição veemente da pressuposição – comum a empiristas e apologistas do sentimento como princípio justificador da moral – de que o emprego da razão, mesmo na esfera prática, é sempre condicionado sensivelmente. Para chegar a contrariar cabalmente essa assunção, o percurso argumentativo de Kant na segunda *Crítica* tem de, primeiro, expor minuciosamente, e numa ordem exactamente inversa à do argumento empirista pela inércia da razão, um modelo explicativo para a determinação imediata da vontade pela razão no seu uso puro e, posta a subtracção do respectivo princípio ou regra formal a constrangimentos sensíveis, dar-se um objecto e mostrar como aquele princípio ou regra formal produz (subjectivamente) um efeito sobre o sentimento que pode então mover-nos a agir.

No Capítulo III da “Analítica da Razão Pura Prática”, Kant analisa a génese do sentimento de respeito pela lei prática, o verdadeiro motor de toda a acção moral e o único sentimento, para Kant, cuja origem é estritamente racional. O propósito explicativo do famoso parágrafo sobre os *Triebsfedern der reinen praktischen Vernunft* é o de determinar como é que a lei moral, como pura forma de uma causalidade intelectual, pode operar como motivo subjectivo do agir, não apenas enquanto fundamento de determinação não-mediata da vontade, mas ainda como aniquilação das tendências e forças de oposição radicadas na sensibilidade constitutiva de um ser cuja faculdade de desejar é patologicamente afectada (portanto, não determinada *a priori* pela lei). Esta afecção patológica¹⁴ não denota mais do que a consciência imediata que temos dos estímulos agradáveis ou desagradáveis que o sentido interno descodifica e em relação aos quais se constituem respostas de prazer ou de desprazer. Mas como pode esta afecção de uma vontade que Kant, não obstante, diz ser livre, não sobre-determinar a acção que, então, mais do que ter influências sensíveis, se constituiria estritamente em função destas? Além disso, como pode um princípio prático com total generalidade (a “forma de uma legislação universal”, como se lhe refere Kant), e sem qualquer determinação de tipo empírico, ser apreendido, nesse mesmo cunho de constituição puramente intelectual, por uma subjectividade condicionada por impulsos e estímulos

¹⁴ Ainda que o termo que Kant usa seja o termo de raiz latina, “*pathologish*”, a forma como esta palavra evoluiu na ciência moderna, especialmente sob a influência da Psicanálise e Psicopatologia, talvez torne uma neutralização não despidianda. Tendo em conta que o único factor que Kant está a enfatizar é o da consciência de um conjunto de afecções sensíveis que influenciam e, potencialmente, determinam a nossa faculdade volitiva, talvez devêssemos traduzir o termo por “pático”.

sensíveis? Uma resposta cabal a ambas questões passa por explanar minuciosamente como é que fundamentalmente a última pergunta está mal colocada. A resposta à primeira questão, em contrapartida, é o que nos vai permitir chegar à experiência de vergonha como coarctação de todas as determinações sensíveis que aspiram à monopolização da vontade e que, precedendo uma adequação à pura forma da lei e subvertendo o requisito de universalização exigido à acção moral, são ilegítimas e têm de ser depostas por um processo a que Kant chama “humilhação” [*Demütigung*] ou desprezo intelectual [*intellektuelle Verachtung*] imposto às mesmas pela lei. A segunda questão está mal colocada, dentro do quadro problemático da *Crítica da Razão Prática* por duas razões fundamentais. A primeira é que, sendo a lei moral a lei da própria razão no seu uso prático, não se trata de uma sobredeterminação da vontade por um princípio que lhe é exterior, mas apenas de um processo de reajuste à determinação universalizadora da acção pela lei da razão. A segunda é que não está em causa a apreensão de um princípio prático estruturalmente universal por uma vontade condicionada por impulsos sensíveis, mas sim uma sobredeterminação da vontade assim condicionada pela mera forma do primeiro e a harmonização vontade-acção é, em última instância, efectuada por um processo de humilhação de todas as aspirações heterónomas das inclinações pela própria lei. No capítulo sobre os *Triebfedern*, aquilo que Kant tem de conseguir mostrar é como é que a exigência da determinação objectiva da acção pela lei formal da moralidade pode (no sentido de uma possibilidade que está *a priori* inscrita na necessitação do ter de ser assim) constituir-se em determinação subjectiva da vontade à acção. Em diferentes traduções da segunda *Crítica*, o termo central que dá título a este capítulo é vertido como “Móbil”, “Motor”, “Incentivo” ou até “Mola Propulsora”. Como Lewis White Beck (Beck, 1960) correctamente destaca, o termo remete-nos para a componente dinâmica ou conativa da vontade, e não para a respectiva capacidade representativa. Ora, a chave para compreendermos como é que um princípio de determinação objectiva da vontade à acção pode converter-se em fundamento de determinação subjectivo e, nesse trânsito, efectuar uma humilhação radical das pretensões heterónomas da máxima da acção individual em erigir-se em princípio legislador universal da qual pode resultar *vergonha* para as sobredeterminações sensíveis do nosso eu paticamente afectado, passa por entendermos como é que é a própria lei objectiva da moralidade e nada mais do que ela que tem que se constituir em incentivo.

Kant confronta-nos com a descrição de um processo de conversão das aspirações presunçosas dessa componente mais indomesticável das inclinações do eu sensível que é a

satisfação consigo mesmo [*Wohlgefallen an sich selbst* – também identificada por Kant com o termo latino *arrogantia*], em respeito inalienável pela lei moral – conversão em que um momento de vergonha não apenas tem cabimento como ainda desempenha uma função correctiva indispensável na desvinculação de uma visão inadequada de si e na passagem a uma justa concepção do valor moral da pessoa, dimensão supra-individual, supra-sensível e, bem assim, supra-histórica de nós mesmos. O processo através do qual Kant descreve a conversão da desautorização de todas as autoposições sensíveis de si em respeito inalienável pela lei que efectua essa deposição é complexo e assemelha-se a uma metamorfose intelectual. Essa metamorfose gravita em torno do encontro entre o conjunto razoavelmente coordenado das aspirações sensíveis da faculdade de desejar que me colocam como o fundamento de determinação de todas as experiências agradáveis que formaríamos, no seu conjunto, a minha felicidade, e a imposição prática da lei moral que, além de inflectir as motivações heterónomas das primeiras (provocando aquilo que Kant identifica com uma experiência de dor) tem de constituir-se em motivação cabal à acção sobredeterminando a sensibilidade com a força de um imperativo puramente racional. Aquilo que Kant nos diz é, textualmente, bastante claro, ainda que se preste a interpretações sofisticadas:

A razão pura prática provoca no amor-próprio apenas dano, reduzindo-o, como natural e vivo em nós ainda antes da lei moral, à condição de acordo com esta lei; chama-se então amor-próprio racional. À presunção [Eigendünkel], porém, derrota totalmente, uma vez que todas as aspirações à estima de si mesmo que são prévias a um acordo com esta lei são nulas e desprovidas de qualquer autoridade, já que é a certeza de uma intenção em acordo com a lei a condição de todo o valor da pessoa [...] e toda a pretensão anterior a essa certeza é falsa e contrária à lei (Ak.A. V: 73).¹⁵

Há duas distinções importantes que têm de ser feitas neste ponto, sendo que a segunda se segue da primeira. Primeira distinção: ao nível da mera consciência de si enquanto *locus* de toda e qualquer experiência agradável o sujeito distingue duas dimensões do seu substrato volitivo. No nível do amor de si, dá-se meramente conta de que é o suporte ou condição subjectiva da experiência de um objecto agradável. No nível da presunção [de si], o sujeito conscientemente reflecte sobre essa condição de determinação e antepõe a norma do seu arbítrio, convertendo-a em fundamento legislador uni-

¹⁵ A distinção feita por Kant entre *Eigenliebe* e *Eigendünkel* tem claras afinidades com a distinção Rousseauiana entre *amour de soi* e *amour-propre*. Uma passagem breve, mas maximamente esclarecedora, da diferença entre ambas as determinações dessa preferência do eu por si mesmo, pode encontrar-se no Livro IV do *Émile*: “L’amour de soi, qui ne regarde qu’à nous, est content quand nos vrais besoins sont satisfaits; mais l’amour-propre, qui se compare, n’est jamais contente et ne saurait l’être, parce que ce sentiment, en nous préférant aux autres, exige aussi que les autres nous préfèrent à eux; ce qui est impossible. Voilà comment les passions douces et affectueuses naissent de l’amour de soi, et comme les passions haineuses et irascibles naissent de l’amour propre” (Rousseau, 1964, p. 249).

versal, à determinação objectiva da lei. Trata-se, neste nível, de uma inversão da norma da universalização, que a lei moral deve, não apenas corrigir, mas *exterminar*.

Mas – segunda distinção – este processo tem de complicar-se, se Kant quer mostrar como a lei tem de constituir-se em fundamento de determinação subjectiva da vontade com um impacto positivo. Se o impacto determinante da lei sobre a totalidade das inclinações da sensibilidade não fosse mais do que restritivo, duas coisas se seguiriam. Em primeiro lugar e fundamentalmente, o efeito meramente negativo da lei sobre a totalidade das aspirações sensíveis do sujeito não produziria um sentimento de respeito pela lei enquanto lei da própria razão. Ao coarctar todas as aspirações heterónomas da sensibilidade, a lei moral poderia mesmo invocar uma resposta de retaliação por parte das determinações da sensibilidade assim frustradas. Além disso, um sentimento de dor infligido às inclinações sensíveis como um todo não revela o carácter exclusivo da lei moral enquanto determinante directa da vontade. O conflito entre as próprias inclinações conflituantes poder-se-ia ele mesmo constituir como experiência dolorosa. A lei moral tem de efectuar uma transformação mais radical sobre a própria sensibilidade se vai constituir-se em fundamento de determinação da vontade.

Esta metamorfose que constitui a passagem a uma radicação do fundamento de determinação da acção num princípio racional universal contra todas as formas de idiosincrasia sensível tem ela própria um primeiro momento – menos dramático – na restrição das demandas do amor de si. A este nível, tudo aquilo que a lei moral tem que efectivar é uma complementação. O amor de si reivindica as suas máximas como princípios de fundamentação de um conhecimento de tipo prático; pois bem, tudo aquilo que a lei da razão deve operar aí é uma validação objectiva dessa demanda puramente subjectiva, ou seja, a respectiva extensão à forma de uma legislação universal que torne essas máximas objectivamente válidas.

A presunção de si [*Eigendünkel*], porém, clama algo mais radical e totalmente ilegítimo. Ao ajuizar sobre as determinações particulares da vontade individual e tomá-las como princípios inquestionavelmente válidos de conhecimento prático, o que a presunção de si faz é impor-se à forma objectivamente válida da lei, tentando destroná-la, antepondo à vontade geral a minha vontade enquanto legisladora universal. É importante lembrarmo-nos aqui que, ainda que Kant afirme do amor de si [*Eigenliebe*] que “é natural e vivo em nós mesmo antes da lei moral”, não preconiza a presunção de si ou arrogância como um sentimento tão primitivo. Estruturalmente, o que temos no nível ilegítimamente legislador da arrogância é uma competição de forças opostas pela determinação da vontade; de um lado a lei universal dada pela própria razão, do outro a determinação sensível da vontade individual. Vimos antes que Kant descreve a intervenção da razão pura prática neste jogo de forças como uma *humilhação* das aspirações ilegítimas da presunção de si.

Tendo em conta, quer a dinâmica da reflexão kantiana sobre a gênese do sentimento de *respeito* pela lei neste ponto

da “Analítica”, quer tudo o que anteriormente foi defendido sobre a importância da internalização de um olhar crítico na experiência da vergonha, colocam-se duas questões neste ponto: 1. Como pode a mortificação das aspirações legisladoras da pretensão chegar a erigir-se em respeito pela lei? 2. De que forma diríamos que a lei moral, enquanto lei da própria razão, infringe às aspirações presunçosas do eu sensível uma experiência de vergonha que sobrevém a uma humilhação [*Demütigung*]?

Kant compara frequentemente o processo de demarcação operado pela razão prática, através da lei moral, sobre as determinações da sensibilidade a uma *separação química*. Trata-se de separar asépticamente o empírico do conjunto de determinações puramente racionais. A humilhação infligida pela lei moral sobre a totalidade das pretensões heterónomas dessa parte do nosso eu sensível que se arvora um direito de legislação universal incondicionada opera apenas pela remoção de um obstáculo à sobre-determinação de uma forma de cognição prática, e não apenas não pressupõe nenhuma afinação com um sentimento moral básico, como destitui *a radice* o conjunto das reivindicações da sensibilidade, operando sobre esta um efeito meramente indirecto, mas não por isso menos efectivo.

O que está em causa é, no fundo, um combate de titãs pelo controlo da vontade: de um lado as inclinações do homúnculo sensível em nós, de outro a sobre-determinação puramente intelectual da *nossa* razão no seu uso prático. Ora, sendo a lei moral a forma de uma causalidade intelectual à qual nenhum sentimento subjaz, mas ao mesmo tempo a lei universal e objectiva da nossa razão, a submissão voluntária do conjunto das nossas determinações sensíveis a essa vocação mais elevada do homem enquanto ser participante de um mundo inteligível pela faculdade da razão tem justamente um efeito de elevação com um impacto na sensibilidade, ainda que não proveniente desta, a que Kant chama respeito [*Achtung*]. O homúnculo, porém, não desaparece – até porque é ele a condição desta metamorfose intelectual e razão de ser de que a nossa condição moral seja uma de necessidade prática ou dever e não de santidade. Neste processo dinâmico, que converte a lei moral, enquanto determinação objectiva da vontade em determinação subjectiva ou *Triebfeder* da mesma pela remoção dos obstáculos sensíveis que se impõem com força de legislação, uma experiência de humilhação intelectual e vergonha subsiste para o homúnculo sensível que aspira a determinar universalmente a vontade. O processo a que antes aludi como uma *metamorfose intelectual* não tem apenas a componente de elevação moral que Kant identifica como a gênese do respeito pela sobre-determinação intelectual da vontade na forma da lei. Entre a humilhação das pretensões ilegítimas da presunção de si e o despontar do respeito por essa forma de causalidade livre que é a lei moral algo se impõe como sentimento de desvantagem e desqualificação das aspirações do homúnculo sensível em nós: a vergonha de si por, com e contra a consciência da determinação universal da lei moral, se ter imposto como legislador de uma vontade geral,

na mera base de determinações puramente idiossincráticas de uma sensibilidade pessoal. Em conformidade com o esquema definitório desta complexa emoção, enunciado no parágrafo de abertura deste ensaio, a dissecação genética do processo de conversão das idiossincrasias sensíveis da vontade individual em respeito por uma norma ética universal revela uma brecha de desvalorização das aspirações egóicas, passível de interpretação como uma genuína experiência de vergonha.

Ainda que, no quadro da separação química entre o empírico e o racional por uma “razão que julga moralmente”, a que Kant alude na última página da *Crítica*, este sentimento não tenha um valor moral (como, além do mais, o atestam as passagens acima sobre *Scham* e *Schamhaftigkeit*), a sua importância profilática na conversão de uma motivação moral insuficiente em acordo necessário com um princípio moral universal, parece indisputável. A tentativa tirânica do homúnculo sensível contra a ordenação puramente racional da vontade que revela o homem como sujeito da liberdade e portador da ideia de Humanidade como arquétipo moral puro é desvelada por Kant com exemplos mais ou menos dramáticos na segunda *Crítica*. Um deles servirá o propósito de ligar a meditação anterior com Williams e Taylor sobre o problema da internalização de um olhar crítico, à luz desta forma *sui generis* de uma experiência de vergonha que, defendendo, medeia em Kant entre a humilhação e o respeito pela lei, e a reflexão subsequente sobre o sentimento de vergonha na obra de J.M. Coetzee.

No final da exposição da gênese do sentimento de respeito, como verdadeiro sentimento moral, mas de origem estritamente intelectual, Kant cita o famoso exemplo de Fontenelle:

Diz Fontenelle: ‘Ante um grande senhor inclino-me, mas o meu espírito não se inclina’. Eu acrescentaria: ante um homem de condição baixa, um popular em quem detecto uma rectidão de carácter da qual não estou consciente em mim próprio, o meu espírito inclina-se, queira eu ou não, e ainda que levante mais a cabeça para não lhe permitir esquecer-se da minha alta condição. E porquê isto? O seu exemplo põe diante de mim uma lei que humilha a minha presunção, quando a comparo com o meu comportamento, e cujo cumprimento e factibilidade vejo demonstrada ante mim pelo facto (Ak.A. V: 76-77).

O que esta passagem põem em evidência, à luz da meditação acima, são fundamentalmente duas coisas: por um lado, a radicação do sentimento de vergonha numa mediação da consciência individual através da consciência alheia que determina a minha a uma nova luz, expondo-me a uma fundamental desadequação entre aquilo que se espera de mim (e que eu esperaria de mim próprio) e a incipiência do comportamento conseguido. No exemplo oferecido por Kant, a falha de uma atinência estrita à imposição da lei moral pode ser-me revelada através da acção moral de outrem, enraizan-

do essa experiência de desvantagem numa irreduzível forma de intersubjectividade ou abertura ao Outro. Por outro lado, fica claro que, na interpretação proposta, essa é uma vergonha imposta pela razão, sentida pelas demandas da sensibilidade ante a razão. Numa inversão da polaridade que estrutura a interpretação aqui proposta de um momento de vergonha que medeia entre humilhação e respeito pela lei, onde o pólo negativo são inequivocamente as sobredeterminações da sensibilidade, mas mantendo ainda o impacto da mediação entre duas consciências a que o exemplo a partir de Fontenelle não deixa de aludir, os protagonistas dos romances de J.M. Coetzee invertem esta desadequação hierárquica, colocando o pólo negativo da experiência de vergonha na intelectualização da auto-representação, desconstruída, mais uma vez, num encontro dramático com o anti-intelectualismo do (aparente) anti-herói.

3. Vergonha de si na terceira pessoa e metamorfose animal

Para concluir esta meditação sobre o sentimento de vergonha em diálogo fundamentalmente com três autores, oferecendo-lhe um princípio orgânico que, ao mesmo tempo, seja razoavelmente conclusivo, teremos de explorar duas vias de abordagem a este sentimento tão penoso na obra do escritor sul-africano, J.M. Coetzee. Uma delas mostrará muitos dos seus exercícios literários como o contraponto da interpretação sugerida para um momento de vergonha que subjaz à humilhação das pretensões falsamente legisladoras da sensibilidade na *Crítica da Razão Prática*. A primeira, porém, tem que ver com a vergonha na experiência da confissão secular.

Num longo ensaio escrito entre 1982-83 e publicado pela primeira vez num volume da Revista *Comparative Literature*, em 1985, intitulado “Confession and Double Thoughts: Tolstoy, Rousseau, Dostoevsky”, Coetzee explora exaustivamente um núcleo subjectivo profundamente céptico que aqui designarei como o “paradoxo da consciência confessante”. Começando embora com o célebre episódio do roubo das peras no Livro II das *Confissões* de Santo Agostinho, o ensaio concentra-se fundamentalmente na experiência da revelação da verdade sobre o eu em obras paradigmáticas da confissão laica. Os heróis desta complexíssima análise são Tolstói, Rousseau e Dostoevski e a conclusão radicalmente céptica que Coetzee extrai sobre uma hipotética transparência do eu-confessante a si próprio visa sobretudo desconstruir a viabilidade do projecto Rousseauniano, sumariamente enunciado na frase de abertura das *Confessions*: “Vou empreender uma coisa sem exemplo, e cuja realização não será imitada. Quero mostrar aos meus semelhantes um homem em toda a verdade da natureza, e esse homem serei eu” (Rousseau, s.d., p. 15).

Em entrevista a David Attwell, no início de *Doubling the Point*, Coetzee começa por separar a motivação autobiográfica de fazer uma *história do eu* que, contrariamente à megaloman-

mania da empresa rousseauiana, é ela própria selectiva, do *impulso à confissão* que, partindo embora do primeiro projecto, tem os seus próprios pontos cegos e aporias regressivas, dos quais, ainda assim, se alimenta. Sobre a motivação autobiográfica, Coetzee escreve o seguinte:

Estou tentado a formular a seguinte definição de autobiografia: é um tipo de escrita de si na qual és forçado a respeitar os factos da tua história. Mas que factos? Todos os factos? Não. Todos os factos são muitos factos. Escolhes os factos na medida em que se adequam à evolução dos teus propósitos (Coetzee & Attwell, 1992, p. 18).

Mas o verdadeiro demónio, pensa Coetzee, está em perscrutar as raízes do segundo impulso. Para Coetzee, a suposta singeleza da autenticidade rousseauiana, sobre a qual escreve:

O imediatismo que a linguagem de Rousseau projecta é concebido como a garantia da verdade do passado que reconstrói. [...] Passamos do domínio da veracidade, em que a confissão é ainda objecto de verificação histórica, para o domínio da autenticidade. A autenticidade não exige que a linguagem reproduza a realidade; exige sim que a linguagem manifeste a sua 'própria' verdade (Coetzee, 2018, p. 20),

é o âmbito de segurança que abriga o inconfessável desejo de contar a mais íntima e mais sórdida verdade sobre si. A esta verdade última Rousseau considera, não apenas que o sujeito da confissão tem o único acesso privilegiado, mas que uma adequadamente nua exposição constitui o primeiro e último passo de uma absolvição das faltas do eu, que a coragem de dizer converte em apologia.¹⁶

No ensaio de 1985, Coetzee expõe a falibilidade desta suposta imediatez de um acesso a si possibilitada pela introspecção na forma de um paradoxo que se subdivide em três resultados. Se o herói do labirinto da confissão se assume como o único portador do acesso último aos *motivos* que explicam as acções que confessa – acções que, como no caso de Agostinho ou Rousseau, podem ser elas mesmas episódios cuja invocação provoca vergonha – mas, no confronto com o confessor (ou o leitor) os alegados motivos são escrutinados e expostos como incipientes ou pura e simplesmente construídos, então, pensa Coetzee, o resultado é uma onda de vergonha. Tendo assumido a identidade do portador da verdade última sobre si, como pode ser o caso que afinal estivesse enganado? Ou o con-

fessando sabia que a suposta verdade sobre si era não mais do que uma meia-verdade ou até mesmo uma fabricação, e então enganou deliberadamente o confessor, sentindo-se envergonhado agora que a sua versão é desmascarada; ou não se deu conta que os motivos confessados não eram senão hipóteses ou mesmo construções conscientes, em cujo caso é agora a sua própria aptidão como confessor que está, vergonhosamente, em questão.

Mas também pode dar-se o caso que o herói da confissão *recuse ceder* ante a evidência de que, ou os motivos confessados para as suas acções ou as suas razões para os confessar (ou ambos) não são aqueles que tinha julgado, vendo-se agora objectivamente enredado na situação do confessor iludido e teimoso que recusa rearticular os motivos inicialmente confessados quando outros, mais profundos e mais explicativos, são gerados. Talvez se possa argumentar que, em tal caso, o nosso confessor, tendo-se blindado num conjunto irrevisável de motivos auto-justificativos, não vai *sentir* vergonha; ainda assim, pensamos, algumas pessoas seriam capazes de conceber a vergonha de tal posição, reflectindo sobre a intransigência que lhe subjaz. Talvez nós que agora nos representamos a situação sob tal prisma.

E pode ainda ocorrer que o sujeito que confessa assumia uma outra atitude para com a “verdade” subjacente aos seus alegados motivos para agir ou ao desejo de agora os confessar. O eu que confessa a “verdade” sobre si pode fazê-lo com uma disponibilidade mental quanto à emergência de novos, mais profundos motivos, que expliquem quer os actos confessados quer o impulso de confessá-los que define o próprio momento da confissão. Mas esta posição, pensa Coetzee, já coloca ela própria o autor da confissão numa situação vergonhosa, que clama confissão. A exposição da lógica subjacente a esta terceira posição da consciência confessante ante si mesma pode parecer misteriosa. Porém, não é tão difícil entender a situação que Coetzee antevê neste ponto se pensamos nos riscos inerentes a uma pura contemplação intelectual de si mesmo, dos motivos da acção individual e da confissão desses motivos, que coarctam a exposição de qualquer verdade pessoal. As tentações de autocontemplação sobre-intelectualizada podem estar perigosamente próximas do exacto oposto da imediatez da verdade do coração de Rousseau, cuja candura a linguagem expõe directamente e soar pelo menos tanto, se não mais, apoléticas.

Como se propõe J.M. Coetzee resolver este dilema? Percorrendo a obra do autor posterior a este complexíssimo ensaio, descortinamos duas soluções: uma delas está estreitamente ligada a este aparentemente incontornável “paradoxo da consciência confessante”, tem uma dimensão mais especificamente verbal ou até mesmo de artifício retórico, e Coetzee

¹⁶ A crítica de auto-propaganda foi inicialmente formulada por Désiré Nisard, na sua *Histoire de la littérature française* (1844-61): “De toutes les utopies de J.-J. Rousseau, la plus vaine et la plus dangereuse est celle dont il est le héros. C’est l’utopie dans les *Confessions*. [...] C’est, aux mots près, le début des *Confessions*. ‘Je forme, y dit-il, une entreprise qui n’eut jamais d’exemple et dont l’exécution n’aura point d’imitateur.’ Il va se confesser, et d’avance il s’est donné l’absolution. Nous voilà bien avertis que nous allons lire une apologie” (Nisard, 1863, p. 451-453).

vai ensaiá-la na sua própria autobiografia ficcionalizada. Uma segunda via de solução tem mais directamente que ver com uma exposição de valores através da *prática narrativa*, e é a que nos permite ligar uma desadequada visão de si assumida pela quase totalidade dos protagonistas dos romances Coetzeeanos com uma inflexão anti-intelectualista imposta por outros actores nas histórias, e cujo contraste com o tipo de metamorfose intelectual exigida à acção moral por Kant não podia ser mais gritante. Para Coetzee há uma radical metamorfose operada sobre um conjunto de ideias de si que definem a figura do protagonista, mas essa é uma *metamorfose animal*, que sobrevém a uma *humilhação* – como vimos também ser o caso para Kant na *Crítica da Razão Prática* – e que está na base da verdadeira dimensão moral do agir.

A primeira solução ensaiada por Coetzee para o paradoxo da consciência confessante figura num extraordinário expediente retórico usado nos três volumes da sua autobiografia ficcionalizada: *Boyhood*, de 1997, *Youth*, de 2002 e *Summertime*, de 2009. O primeiro volume cobre os anos entre 1950 e 1953 na vida do jovem John, recreando imaginativamente o quotidiano de uma estranha criança entre os 10 e os 13 anos, passada entre Worcester e a Cidade do Cabo, e focando o empobrecimento paulatino de uma família de classe média de ascendência Afrikaans. *Youth* retoma o percurso do jovem John em 1959, quando é um estudante de Inglês e Matemática na Universidade do Cabo, e segue a sua mudança para Londres, em 1962, onde trabalha como programador informático e prossegue a obsessiva aspiração de ser escritor. Nas primeiras páginas de *Summertime* assistimos a um novo regresso à África do Sul, na primeira metade da década de 1970, dolorosamente marcado pela vergonha da expulsão dos Estados Unidos, após uma série de envolvimento em protestos contra a Guerra do Vietname, que culminaram em prisão em 1970. O que define estilisticamente os três relatos autobiográficos é uma apresentação de supostos episódios pessoais relatados na *terceira pessoa e no presente do indicativo*. O efeito obtido por esta manobra retórica é duplo: há por um lado um distanciamento entre o eu que confessa e o eu que viveu; ao mesmo tempo, o uso do presente do indicativo empresta à narrativa confessional uma imediatez que lhe subtrai os elementos de uma dobra reflexiva (a que Coetzee, no ensaio de 1985, chamara, seguindo Dostoiévski, “*a doubling back of thought*” – “uma volta atrás do pensamento”), que permitiria o arrependimento ou uma certa ironia sobre a puerilidade, crueldade ou crassa desadequação ao mundo adulto da criança ou jovem tal como vista pelo homem maduro. Esta é então a via retórica escolhida por Coetzee para evitar o paradoxo do regresso infinito do autoquestionamento da consciência confessante.

Uma breve passagem de *Boyhood*, onde um episódio de quase desumana crueldade é narrado, pode ilustrar-nos o estranho efeito produzido por esta manobra retórica. O jovem John e o seu irmão mais novo exploram os limites das tensões físicas e psicológicas das brincadeiras infantis. Eis o que acontece:

Durante os primeiros meses em Worcester foram convidados para uma das quintas

que fornecia fruta à Standard Cannery. Enquanto os adultos bebiam chá, ele e o irmão rondavam o terreno da quinta. Aí encontraram uma máquina de moer milho. Ele convenceu o irmão a colocar a mão na base do funil onde os grãos do milho são deitados; e então rodou a alavanca. Por um instante, antes que parasse, pôde sentir os ossos finos dos dedos do irmão cederem enquanto as rodas os esmagavam. O irmão ficou com a mão presa na máquina, dilacerado de dor, um olhar perplexo e indagador no rosto.

Os anfitriões levaram-nos para o hospital, onde um médico amputou o dedo médio da mão esquerda do seu irmão. Durante algum tempo o irmão andou com a mão ligada e o braço numa faixa; depois disso usou uma pequena capa de couro sobre o coto do dedo. Tinha seis anos. Ainda que ninguém tenha fingido que o dedo voltaria a crescer, nunca se queixou.

Ele nunca pediu desculpa ao irmão, nem foi censurado pelo que fez. E contudo a memória jaz como um peso sobre ele, a memória da suave resistência da carne e do osso, e então o esmagamento (Coetzee, 2011, p. 101).

Se esta confissão desviada de crueldade pode ter invocado mais sentimentos de culpa do que de vergonha e, aludindo a uma criança apenas no início da puberdade, pode especular-se que um sentido de identidade está em plena crise formativa, no segundo volume da autobiografia ficcionalizada (*Youth*) todo o peso da desadequação das ideias de si emocionalmente investidas pelo jovem aspirante a escritor e os sucessivos fracassos em corresponder-lhes mapeiam o desajuste entre o ideal intelectualizado de si próprio e a constante resistência de mecanismos sensíveis que, expondo traços de identidade indomesticáveis, originam o tipo de vergonha anti-intelectualista tão característica da obra Coetzeeana.

Duas novas distinções têm de ser introduzidas neste ponto, que visam conectar aquilo a que antes chamei o *artifício retórico* da confissão na terceira-pessoa do presente do indicativo, usado por Coetzee nos três volumes da autobiografia – dispositivo estilístico que, como se poderia esperar de um autor tão comprometido com a dimensão ética da escrita, não é meramente um mecanismo formal sem implicações substanciais –, com a segunda dimensão de vergonha que sobrevém a uma *metamorfose ou conversão animal* das concepções sobre-intelectualizadas de si vividas pelo protagonista e experimentada como humilhação. O primeiro aspecto a destacar de um elo entre duas explorações do sentimento de vergonha na obra de J.M. Coetzee, a primeira relacionada com a confissão e a segunda com a destituição mais ou menos dramática de ideais muito racionais de si mesmo que o protagonista da narrativa se dá, é que *Coetzee faz de si mesmo um protagonista da sua ficção*. Nos três volumes da autobiografia ficcionalizada, podemos assumir com razoabilidade que Coetzee é o próprio protagonista da acção, encarnando a imagem de um

anti-herói com desmedidas aspirações intelectuais e artísticas. Nesta parte do seu projecto literário há também uma série de inflexões de ideias erradas de si, muito intelectualizadas e, tipicamente, megalómanas. É preciso, porém, destacar que este tipo de visão desadequada de si próprio, que expõe o protagonista da confissão a experiências crassas de vergonha não é “intelectual” no sentido da causalidade intelectual a que Kant se refere e que tem *estritamente* que ver com a autonomia da vontade para determinar a acção exclusivamente pela lei. O jovem John é um *snoob*; um aspirante a intelectual, no sentido moderno do termo, que construiu uma representação inflacionada de um conjunto de dotes intelectuais próprios – algo que, para Kant, estaria minado por sobredeterminações sensíveis. Por esta mesma razão, a experiência de desajuste entre o que John pensa de si mesmo e a prova contrária que a realidade quotidiana lhe oferece tem um efeito muito mais cómico do que propriamente *humilhante*.

Em *Desgraça*, porém (romance cujo título foi vertido em diferentes idiomas europeus justamente por “Vergonha”¹⁷), a penúria física e moral do protagonista, David Lurie, está claramente marcada por um conjunto de fracassos voluntariamente infligidos ou autoinfligidos, cuja vivência pessoal não apenas mapeia uma experiência persistente de vergonha, conforme definida no início deste ensaio, como os respectivos laivos característicos invertem o modelo kantiano acima esboçado, mantendo porém a sua força moral.

Eis o que acontece em *Disgrace*. Um dia especialista em Línguas Modernas, Lurie é, ao início do romance, professor titular da disciplina de Comunicação 101, subdividida em “Técnicas de Comunicação” e “Técnicas Avançadas de Comunicação”. Após um encontro sexual ambiguamente violento com uma das suas alunas, Melanie Isaacs, Lurie é julgado por uma comissão de inquérito, confirma a ilegalidade do seu crime, mas não faz uma apologia nem consegue determinar a sua culpa, invocando um episódio de possessão pelo deus Eros aquando do acto criminoso, é expulso da Universidade e refugia-se voluntariamente na quinta da filha, na província. *Desgraça* marca claramente um momento de transição na carreira literária de J.M.Coetzee, por diferentes razões. Porém, e dado o âmbito de análise deste ensaio, o que mais me interessa é destacar a integração entre formas idealizantes de “acesso” à realidade mediadas pela projecção de valores a partir da perspectiva privilegiada, mas insuficiente, de uma consciência idealizante que dissocia princípios racionais de formas de cognição corpórea, e essas mesmas vias puramente corpóreas – estruturalmente animais – que tendem, na prosa Coetzeeana, a ser definidas por um sofrimento radical. Antes de *Desgraça*, Coetzee expõe-nos uma e outra vez ao confronto dramático entre “figuras de alteridade”, nas quais o tipo de autoconsciência reflexiva que define o protagonista (usualmente identificado com a figura do colonizador) parece estar ausente ou, no

mínimo, não acessível ao ponto de vista narrativo, e a consciência liberal do personagem branco que mapeia os valores do próprio novelista. A evolução moral de Lurie em *Disgrace*, porém, vai expô-lo como uma figura de síntese entre consciência passiva e activa. Mas tal síntese não acontece antes da reconversão violenta de todas as representações racionalizantes de si mesmo mediante a exposição à imediatez injustificável do sofrimento físico: com a violação de Lucy, com a semi-desfiguração do seu rosto queimado pelos assaltantes, com a chacina dos cães de Lucy pelo gangue e, finalmente, com a sua própria dedicação à eutanásia dos animais no canil onde colabora com Bev Shaw. Entendido à luz da discrepância entre o conjunto de expectativas do agente sobre si mesmo e a revelação súbita de uma falha de correspondência com as mesmas, cuja exposição humilhante mas justificada temos vindo a identificar com a génese da experiência de vergonha, o abandono de todas as falsas ideias liberais de si experimentado por Lurie no final do romance representa uma metamorfose com um genuíno valor ético.

Se reflectirmos bem, aquilo que Coetzee parece sugerir, nos capítulos finais da história, não é que David Lurie deve ver-se apenas como mais um dos animais que abate. O que está em causa, pelo contrário, é que não marginalize a dimensão física do sofrimento humano (que, para Coetzee, é exactamente equivalente ao sofrimento animal) quando, perdido em elucubrações teóricas, pretender impor a sua concepção de mundo àqueles que possam depender dele. E são várias as passagens deste impressionante romance de Coetzee onde uma não disfarçada experiência de vergonha que define a condição de “exilado” do protagonista, Lurie, domina a própria experiência de leitura, criando um enquadramento interpretativo para a história como um todo. Em algumas passagens importantes do texto, o próprio núcleo semântico relevante emerge de forma não dissimulada nas traduções portuguesas. Atentemos num diálogo entre Lurie e Bev Shaw:

Ele está em silêncio. Depois: - Sabe por que foi que a minha filha me mandou vir ter consigo?

- Ela disse-me que estava metido em sarilhos.

- Não são meros sarilhos. Estou metido naquilo a que se pode chamar uma vergonha. Ele observa-a com atenção. Parece pouco à vontade; mas talvez esteja a imaginar coisas.

- Depois de saber isso, ainda precisa de mim? – pergunta ele.

- Se estiver disposto... - Bev Shaw abre as mãos, junta-as, volta a abri-las. Não sabe o que dizer e ele não a ajuda (Coetzee, 2000, p. 94-95).

¹⁷ Cf. *Schande* by J.M. Coetzee, Reinhild Böhnke (Trans.). Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 2000; J. M. Coetzee, *Vergogna*, traduzione di Gaspare Bona, Einaudi, 2000.

¹⁸ Cf. *idem*, Cap. 6.

Aquilo que mais importa destacar neste contexto hermenêutico complexo é que o estado de ostracismo e de baixa moral em que David Lurie se encontra, logo a partir dos momentos iniciais da história, é a consequência de um conjunto de ações conscientemente praticadas e, inclusive, publicamente assumidas¹⁹. Se existe algo assim como uma condição irredimível de desgraça em que Lurie se acha, perfeitamente identificada pelo leitor mais inexperiente desta história sombria e isolada pelo próprio título da obra, não se tratará tanto de uma desgraça de teor antropológico ou naturalizante, mas sim de cunho moral, na medida em que os protagonistas da história não são nunca desresponsabilizados da incoerência dos seus actos e nem sequer as contingências históricas mais remotas que enquadram as suas respectivas situações são apresentadas como “factos trágicos”. O que sim tem lugar, sobretudo depois dos incidentes narrados no capítulo 11, é um longo processo de exorcismo moral – retratado com referência à vida do protagonista da história, mas não apenas nesta – em que as duas dimensões da experiência de vergonha, inicialmente referidas neste ensaio (mais breve, como uma mera *impressão*; mais longa e mais penosa, como uma *vivência persistente*) são conjugadas em episódios narrativos bastante vívidos, plasmando numa penosa vivência do corpo próprio deformado ou em estado de paulatina degradação um retrato da curta distância que separa a primeira da segunda forma de vergonha, e ilustrando assim o respectivo escopo moral.

Poder-se-iam citar, a título de ilustração, vários excertos de *Disgrace* onde o fenómeno sob análise se condensa; mais importante, porém, para entender o respectivo impacto moral, é captar a dinâmica da narrativa no seu todo, na medida em que só assim se torna claro como o exorcismo impiedoso das diferentes nuances da vaidade de Lurie e dos diferentes motivos que as justificavam o tornam num ser mais poroso à realidade humana e não-humana que o circunda e, inclusive, capaz de se responsabilizar por alguns dos seus defeitos.

Em boa medida, a evolução do retrato do protagonista de *Disgrace* deixa-se parafrasear como “uma história de vergonha” e, muito embora os laivos expressivos desta emoção narrativa basilar assumam diferentes contornos em diferentes etapas da história de David Lurie, vários episódios e respectivos excertos isolam a obsessão com a degradação física – e mesmo com formas de mutilação irreversíveis da sensibilidade¹⁹ –, indiciando no mesmo gesto a respectiva relevância moral para o protagonista. Permita-se-me a citação de uma impressionante passagem, pós-assalto, onde as duas *nuances* associadas com esta emoção se conjugam:

¹⁹ Cf. Idem, Capítulo 11; Cap. 13; Cap. 14.

“Enquanto jaz ali deitado, encharcam-no com um líquido da cabeça aos pés. Fica com os olhos a arder, tenta limpá-los. Reconhece o cheiro: álcool metílico. Quando tenta levantar-se, empurram-no para a casa de banho. Um fósforo é riscado e, de imediato, fica imerso em chamas azuis. [...] Leva as mãos à cara, como um louco; o seu cabelo crepita quando é atingido pelo fogo; lança-se ao chão em desespero, soltando urros que não revelam qualquer palavra, apenas medo. Tenta levantar-se, mas obrigam-no a deitar-se novamente” (Coetzee, 2000, p. 105).

As queimaduras levam mais tempo a sarar. Mantém as ligaduras na cabeça e na orelha. Esta assemelha-se a um molusco cor-de-rosa: não sabe quando terá coragem suficiente para a expor ao olhar dos curiosos.

Compra um chapéu para se proteger do sol e, de certa forma, também para esconder o rosto. Tenta habituar-se a ter um ar estranho, mais do que estranho, repugnante – uma daquelas pobres criaturas para quem as crianças ficam a olhar embasbacadas na rua. Por que razão aquele senhor é assim? – perguntam às mães enquanto estas as levam a reboque.

Vai às lojas de Salem apenas quando é estritamente necessário e a Grahamstown vai apenas aos sábados. De repetente, tornou-se um recluso, um recluso agrícola. É o fim da vida errante. Embora o coração continue apaixonado e a lua brilhante. Quem diria que teriam um fim tão rápido e tão repentino: a vida errante, a paixão! (Coetzee, 2000, p. 130).

O leitor experiente da ficção de J.M. Coetzee sabe que este tipo de exercício retórico, sempre potenciado por imagens narrativas muito perturbadoras, é frequente. Com ou sem a inclusão explícita do núcleo semântico relevante para o tema organizador deste ensaio – que muitas vezes, e sobretudo em *Disgrace*, é explicitamente nomeado –, uma experiência violenta de vergonha, associada à polaridade irredimivelmente negativa da representação de um corpo que sofre, magnetiza a atenção do leitor para um episódio narrativo simbolicamente inultrapassável. Tratando-se da criação de uma experiência de leitura maximamente singular, em que o minimalismo característico da prosa de Coetzee tem de ser contra restado pelo impacto perturbador sobre a sensibilidade do leitor; o efeito de conversão ou metamorfose ética também iniciado por esta descrição de um episódio ou de uma *história de vergonha* é mais dialético do que o anteriormente sugerido a partir da teoria dos móveis racionais de Kant; de certa forma, a vergonha e a humilhação de David Lurie têm de nos afectar como leitores do romance de John Coetzee e mudar a nossa sensibilidade e a nossa disposição à acção. No âmbito específico deste ensaio – mas também no da dinâmica interna do romance ora comentado –, não se trata tanto de saber se o efeito é conseguido ou não, como de descortinar até que ponto o é pela emoção que escolhemos isolar para análise e da maneira como descrevemos a respectiva estrutura genética.

Concluirei com um excerto de *Desgraça* onde ambos requisitos se articulam:

- Tens a certeza? Seria uma pena perder uma semana.
Ela não responde. Prefere esconder a cara e ele sabe porquê. Por causa da desonra. Por causa da vergonha. Foi isso que os invasores conseguiram; foi isso que fizeram a esta jovem confiante e moderna. Tal como uma nódoa, a história espalha-se pela região. Não a história dela, mas sim a deles; eles é que mandam. Como a colocaram no seu lugar, como lhe mostraram aquilo para que serve uma mulher.
Com o olho esquerdo tapado e as ligaduras na cabeça, também ele tem o seu quinhão de vergonha para se mostrar em público. Mas, para o bem de Lucy, submete-se ao mercado, sentando-se ao lado de Petrus, encarando os olhares dos curiosos, respondendo educadamente aos amigos de Lucy que optam por mostrar compaixão. – Sim, levaram o carro – explica. – E mataram os cães todos, excepto um. Não, a minha filha está boa, só que hoje não se sente lá muito bem. Não, não temos esperanças, a polícia está muito sobrecarregada, como devem calcular. Sim, serão entregues (Coetzee, 2000, p. 125).

Referências

- ADKINS, A.W. 1960. *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*. Oxford, Oxford University Press.
- BECK, L. W. 1960. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago, The University of Chicago Press.
- CAVELL, S. 2002. The Avoidance of Love. In: *Must we mean what we say? A Book of Essays*. Updated Edition. Cambridge, Cambridge University Press.
- COETZEE, J.M. 2011. *Scenes From Provincial Life*. London, Penguin Books.
- COETZEE, J.M. 2018. Confissão e Pensamentos Duplos: Tolstói, Rousseau e Dostoievski. COLÓQUIO/Letras, n.º 197 (Versão Portuguesa: "Confissão e Pensamentos Duplos: Tolstói, Rousseau e Dostoievski". In: *Colóquio/Letras*. Lisboa, Edições da Fundação Calouste Gulbenkian, N.º 197, Jan.-Abr. Tradução Portuguesa de Ana Falcato).
- COETZEE, J.M. 2000. *Desgraça*. Trad. De José Remelhe. Lisboa, Dom Quixote.
- COETZEE, J.M. 1999. *Disgrace*. London, Secker & Warburg.
- COETZEE, J.M. 2000. *Schande*. Reinhild Böhnke (Trans.). Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag.
- COETZEE, J.M. 2000. *Vergogna*. Trad. Gaspare Bona, Turim, Einaudi.
- COETZEE, J.M. 1992. *Doubling the Point: Essays and Interviews*. (Ed. David Attwell). Cambridge MA, Harvard University Press.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*, hg. Bd. 1–22 Preußische Akademie der Wissenschaften; *Kritik der Praktischen Vernunft*. Ak.A. V; *Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht*. Ak.A. VII.
- KORSGAARD, C.M. 1996. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge, Cambridge University Press.
- NISARD, D. 1863. *Histoire de la Littérature Française* (Tome Quatrième). Paris, Librairie de Firmin Didot Frères.
- O'HEAR, A. 1977. Guilt and Shame as Moral Concepts. *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, **77**: 73-86.
- RAWLS, J. 1999. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- ROUSSEAU, J.-J. s.d. *Confissões*. Trad. Fernando Lopes Graça. Lisboa, Portugalia Editora.
- ROUSSEAU, J.J. 1964. *Émile ou de l'Éducation*. Paris, Garnier.
- SARTRE, J-P. 1943. *L'Être et le Neant: Un essai de theorie phenomenologique*. Paris, Gallimard.
- SCHELER, M. 1957 [1913]. Über Scham und Schamgefühl, in *Schriften aus dem Nachlass*, vol. i, In: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*. Bern, Francke Verlag.
- SNELL, B. 1975. *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. (9.Auflage) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- TAYLOR, G. 1985. *Pride, Shame and Guilt*. Oxford, Oxford University Press.
- THOMASON, K. K. 2013. Shame and Contempt in Kant's Moral Theory. *Kantian Review*, **18**: 221-240.
- TREMAINE, L. 2003. The Embodied Soul: Animal Being in the Work of J.M. Coetzee. *Contemporary Literature*, **44** (4): 587-612.
- WILLIAMS, B. 1993. *Shame and Necessity*. Berkeley, CA, University of California Press.
- WILLIAMS, B. 2011. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London, Routledge Classics.

Submetido em 03 de outubro de 2019.

Aceito em 30 de janeiro de 2020.