

DA INDISCRICÃO AO PUDOR: CRIEMOS NOSSOS FILHOS NA VERGONHA DA RAZÃO

Marcelo Fabri

Universidade Federal de Santa Maria

RESUMO: Segundo Levinas, o “homem ocidental” se caracteriza por uma indiscrição sem limites. Quer tudo experimentar e provar, colocando-se acima do bem e do mal. Evita a todo custo sucumbir aos perigos da própria aventura. Neste artigo perguntamos se a contenção dessa, por assim dizer, compulsão a dominar não seria a essência (*eidos*) de uma sabedoria em sentido levinasiano. Uma fenomenologia da vergonha talvez possa confirmar essa tese. Tal fenomenologia permite descrever o pudor como sensibilidade ética fundamental, urgente em nossos dias.

Palavras-chave: Fenomenologia, Ética, Vergonha, Indiscrição, Pudor.

ABSTRACT: The “Western man”, according to Levinas, is characterized by unlimited indiscretion. He wants to try and prove everything, putting himself above good and evil. Strives to eliminate the risks of his own adventure. In this article we ask whether the containment of this, so to speak, compulsion to dominate would not be the essence (*eidos*) of a wisdom in the Levinasian sense. A phenomenology of shame can perhaps confirm this thesis. Such phenomenology allows us to understand that prudery is a fundamental ethical sensibility, urgent in our days.

Keywords: Phenomenology, Ethics, Shame, Indiscretion, Prudery.

*“A sabedoria (sophrosýne) faz corar de certas coisas, ela torna o homem sensível à vergonha”
(Platon, 1967, 160 d-161 b, p. 282).*

A crítica de si mesmo, propiciada pela vergonha da própria liberdade, condiciona o saber, cuja essência é a crítica. A esta tese de Levinas segue-se outra, também de sua autoria: a característica mais notável do “homem ocidental” é sua indiscrição sem limites. O desejo de tudo experimentar, ou viver, sem que para tanto seja preciso se perder nessa aventura, ilustra em enorme medida o percurso inteiro da história da cultura do Ocidente. O despudor é a marca mais contraditória de nosso amor pela sabedoria, entendida como busca de medida, de limite, de harmonia de forças opostas. Por que pensamos? Por vergonha, propõe Levinas. Ousadia de conter a compulsão a dominar, intrínseca à aventura do “homem ocidental”. Ora, nem mesmo a afirmação da finitude é capaz de realizar esta contenção. A ênfase sobre a finitude não diminui o fascínio pela potência do pensamento. Ao contrário, ela confirma essa potência de um modo espantoso e, por vezes, trágico. Para mostrar que é possível e urgente conter essa, por assim dizer, compulsão a dominar, Levinas realiza uma notável reflexão sobre a vergonha. Uma autêntica fenomenologia, capaz de remontar à origem da consciência moral, condicionante de teoria e práxis. Fenomenologia que, assim pensamos, permite nos aproximar de outras personalidades fundamentais da história do pensamento ocidental, entre elas, Sócrates. Veremos, ainda, que uma atitude tão radical clama por uma espécie de sensibilidade, que chamaremos “sabedoria do pudor” ou contenção do desejo de dominar. Foi o que sugeriu o jovem Cármides, no diálogo de Platão. Sugestão acolhida por eminentes pensadores contemporâneos, tais como Bergson, Jankélévitch e Michel Serres.

A indiscrição sem limites e sua contenção

Todos os seres humanos desejam conhecer, afirmou Aristóteles (*Metafísica*, 980 a). Esta proposição defendendo a excelência humana a partir da vida teórica ecoa em nossas boas consciências. Somos todos, conscientemente ou não, fascinados pelo desafio do conhecimento. Desejamos lançar luz sobre nós mesmos, sobre o mundo e sobre nossas ações. Perguntamos pelo bem, pela verdade, pela beleza, pela possibilidade de nos realizarmos humanamente. Ocorre que a tendência ou apetite pelo conhecimento pode nos levar bem longe, chegando mesmo a ameaçar a busca de medida, necessária à tarefa crítica do saber. O desejo de manter o equilíbrio em si mesmo, a busca de segurança diante das ameaças que nos vêm da natureza que nos envolve, a necessidade de pensar a comunidade dos indivíduos numa ordem minimamente justa, tudo isso não nos impediu historicamente de cair numa espécie de desmedida. A busca da sabedoria não nos impediu de ceder ao fascínio da experimentação, ao desejo de conquistar terras distantes, bem como à tentação do poder.

Levinas denunciou essa tentação ao longo de toda a sua obra. Ele se referiu à lucidez como abertura do espírito sobre o real, viu a possibilidade permanente da guerra inscrita no ser. Descreveu o “homem ocidental” como aquele que não recusa nenhum possível, que não passa ao largo de sua vida. A via de Ulisses nos fascina e encanta. O “homem ocidental” é aquele que é fascinado pela aventura do conhecimento e da liberdade. É o ser humano caracterizado pelo desejo de tudo experimentar, de atingir uma lucidez total. Um ser caracterizado pela impaciência por sentir e pela pressa de viver. Desejo de conduzir a vida perigosamente e apaixonadamente. Vontade de saborear tudo, por si mesmo. Aspiração a percorrer o universo (cf. Levinas, 1968, p. 72-73).

Essa indiscrição sem limites tem um preço alto. Ela requer um poderoso aparato de proteção contra os imprevistos da aventura. Este instrumento se chama “saber”. Correndo o risco de se perder, o “eu” surge como o *mesmo* buscando

preservar-se, querendo evitar a própria perda. Ele pode ouvir o canto das sereias sem comprometer seu retorno à pátria. Mais ainda: pode conhecer o mal sem sucumbir a ele, sem vivê-lo realmente. Eis a condição do aventurar-se com certa segurança.

A essa impetuosidade do homem ocidental Levinas chama tentação da tentação. Por quê? Trata-se do desejo de estar fora de tudo e participar de tudo, ao mesmo tempo (Levinas, 1968, p. 74). O que significa, neste caso, o saber? Manter-se acima do bem e do mal. Viver perigosamente, mas em segurança. “Coragem na segurança, base sólida de nossa velha Europa” (Levinas, 1968, p. 76). O saber é, portanto, uma curiosidade universal, uma indiscrição sem limites. O cálculo e a medida não surgem para conter o ilimitado do saber, mas para garantir que se possa passar por tudo o que se quiser. Só depois do cálculo e de uma avaliação minuciosa acerca do pró e do contra o ato poderá realizar-se (cf. Levinas, 1968, p. 77). Eis o processo pelo qual o *mesmo* vai em direção ao *estrangeiro* para, finalmente, depois de muitas lutas, provações e conquistas, voltar à casa, à pátria, à terra natal. Numa linguagem neoplatônica, poder-se-ia dizer que este retorno do herói é o emblema do retorno da alma à sua fonte primordial, o Uno.

Ora, um juízo como este seria por si só temeroso se não contivesse outro lado a ser considerado. Levinas se reconhece como sendo também um “homem ocidental” e, sendo assim, a afirmação da liberdade pelo saber implica a tomada de consciência do imprevisível e do incontrolável. No aventurar-se curioso, a liberdade é uma maneira de enfrentar o imprevisível, de reconhecer sua relação com uma transcendência, um “absolutamente outro”. Se o saber se coloca acima do bem e do mal, é porque já se deparou com a possibilidade de transgredir, de ultrapassar os limites. Mais ainda: os limites não dependem exclusivamente de um ato teórico para serem reconhecidos. O saber, enquanto indiscrição sem limites, é um *ápeiron*.

E, no entanto, o “eu” que se realiza no saber está inquieto pelo desconhecido, pelo imprevisível, pelo estrangeiro. Ele compreende, desde o início, mesmo quando cai na referida indiscrição, que o saber que busca pressupõe o reconhecimento e o desejo por algo de “outro”. Ele sabe que vai em direção ao “outro lado” e que a

verdade implica não apenas relação com algo que está fora, mas também com uma transcendência. É o próprio Levinas quem nos instrui a esse respeito: “A filosofia ocupar-se-ia do absolutamente outro, seria a própria heteronomia” (Levinas, 2010, p. 230). O que Levinas intuiu? Na nossa perspectiva, isto: o saber se perde no ilimitado quando esquece a heteronomia. Como o Ulisses de Dante que, ao desprezar seu sagrado vínculo à pátria e à própria casa, naufraga num mar sem Deus. O herói quer saber e ver sempre mais, a ponto de nem mesmo pensar no amor de sua esposa, no respeito a seu pai ou na lembrança de seu filho. O que se impõe a Ulisses é o ardor de ver o mundo, de percorrê-lo e explorá-lo. Ardor da totalidade, desejo de abarcar (Lucchesi, 2004, p. 23). Para dizer de outro modo, se a heteronomia fosse esquecida totalmente, não se poderia exercer o saber como crítica.

Há em nós, cidadãos europeus, uma consciência de responsabilidade, uma inquietação moral que Levinas chama de pacto com o Bem, anterior à própria alternativa entre o bem e o mal. Ou seja, antes de todo movimento de exploração, e fora de todo desenvolvimento progressivo, há a consciência de uma responsabilidade absoluta e irrecusável, para além de todos os possíveis engajamentos da existência (cf. Levinas, 1968, p. 95-100). Assim:

A subjetividade feita integralmente para o verdadeiro seria aquela que mantém com ele uma aliança anterior a toda manifestação desse verdadeiro numa ideia (...). A relação direta com o verdadeiro, sem o exame prévio de seu conteúdo, de sua ideia – isto é, o acolhimento da Revelação – só pode ser a relação com uma pessoa, com outrem. A Torá é dada na Luz do rosto (Levinas, 1968, p. 103).

A subjetividade é uma espécie de exceção. Ela resiste a ser identificada a partir de “verdades” dadas pelo curso natural das coisas, pela vida social e pela história, numa palavra, o “eu” é sempre uma possibilidade de *epoché*, de suspensão, um poder de recusar o que muitos aceitam com a maior naturalidade e inocência. Não se trata de negar o saber e a ciência, mas de afirmar, como fez Sócrates, que antes de toda investigação filosófica, há que se reconhecer um compromisso com o

Bem, e fazer tudo por amor a ele. Ora, como se conhece o Bem antes de conhecer o seu “conteúdo”? Pela resistência ao mal e à injustiça. Mas não basta a boa vontade para consegui-lo. Não podemos despertar para a cumplicidade com o mal de modo solitário. Levinas diz que é preciso encontrar o rosto para experimentar essa vergonha. Sócrates, por sua vez, afirma que o poder de resistência não se extrai da alma solitária, mas de um acontecimento que nos desperta, que nos faz tomar consciência da injustiça ignorada (cf. Platão, 2002, 509 d-e). É preciso ter encontrado Sócrates para tal. Pensamos que Levinas propõe algo semelhante. Por quê?

Na aventura do saber já existe o reconhecimento de que é preciso guardar distância, recuar, ponderar, prestar atenção, não se entregar inteiramente ao impulso espontâneo. Um ser que deseja o conhecimento, que afirma sua autonomia, que luta pela liberdade, é um ser capaz de se colocar em questão e desconfiar de si mesmo (cf. Levinas, 1974, p. 54). Certo, aprendemos com a dor, com o sofrimento, com a frustração e o fracasso, mas o “espírito crítico” só pode surgir em um ser que se desprende dos vínculos com a existência biológica ou fática, que vê sua espontaneidade questionada por uma alteridade não abarcável, que se inquieta com a ameaça constante de seus planos e de autopreservação. O saber não é uma atividade que flui naturalmente, que emerge de uma relação prática, utilitária e familiar com o mundo. Tomar consciência do fracasso não é estar às voltas com preocupações e com a salvação pessoal. “A consciência do fracasso já é teórica” (Levinas, 1974, p. 55). O lugar central que o “eu” possui no mundo supõe a crítica de sua espontaneidade pelo fracasso sempre iminente (cf. Levinas, 1974, p. 55).

Mas como evitar que a consciência do fracasso seja apenas um modo de passar acima do bem e do mal, sem o exame crítico de si mesmo? A consciência deve ter a possibilidade de tomar distância em relação a si, de se olhar de fora, de refletir sobre si mesma. Ela poderá se comparar aos outros, entrar na comunidade da razão, abandonar o espírito local, compreender a universalidade não como ato de se impor aos outros ou de passar por eles, mas como abertura à alteridade. Como? Pelo estudo e pela atenção à palavra do outro. Mais ainda: pela luta contra toda hipocrisia que

possa ainda estar contida na generosidade (cf. Levinas, 1995, p. 76-77). Eis a prática do conhecimento como vida dedicada à inteligência, mas de tal maneira que no seu centro está a contenção da indiscrição sem limites, a vigilância contra a potência do pensamento¹.

Potência do pensamento e vergonha

Entremos no argumento de Levinas. A essência do saber é a crítica de si mesmo. Mas, para tanto, é preciso encontrar a outra pessoa. É preciso encontrar aquele que ensina. É preciso ser interpelado por Sócrates, isto é, por um “mestre”. Na luta com os obstáculos que surgem e que sempre poderão ser vencidos, a liberdade parece ser o valor primeiro. Mas a experiência do fracasso nessas empreitadas pode nos ensinar algo mais fundamental: a liberdade do “homem ocidental” está numa espécie de “entre-dois”, que é também um desafio ético extremamente grave. De um lado, o desejo de vencer os obstáculos que nos retêm e podem nos destruir; de outro, um obstáculo diferente, uma resistência moral, algo que nos desperta de nossa ligação com a violência e a morte.

Ora, uma tal liberdade tem vergonha de si mesma, e isso parece ser uma contradição inaceitável. Ter vergonha da liberdade parece implicar o desejo de uma servidão voluntária. A menos que um exercício fenomenológico nos ajude a

¹ Levinas não cita Jaspers, mas é quase certo que a influência do filósofo da existência sobre seu pensamento foi importante. A questão do “outro” é uma delas. No caso da vergonha, é digno de nota o seguinte. Para Jaspers, somente um “eu” que pudesse se ver como um “si” separado do “geral” estaria em condições de experimentar a vergonha. Na medida em que este “si mesmo” conserva sua resistência ao discurso totalizante, ele não poderá jamais se libertar do sentimento de vergonha existencial. Este sentimento o acompanhará por toda a vida. Mas, note-se bem: não se trata da vergonha que nasce em nossas relações rotineiras com os outros, na vida cotidiana, isto é, uma vergonha em sentido psicológico e social, mas de algo visceral. O “eu” tem receio de viver na não-verdade, deixando de ser autêntico em relação a si mesmo e aos outros. Ele desperta para a sua interioridade a mais profunda, toma consciência de que a comunicação é essencial para que a filosofia não perca sua relação com a existência (cf. Jaspers, 1989, p. 489). Fundo sonoro da sabedoria socrática, que também acompanha a escrita de Levinas.

compreender o problema de outro modo. No mais íntimo de nós mesmos não está o poder de se sobrepor aos obstáculos do mundo e da história, mas uma certa prisão, uma impossibilidade de escapar de uma situação constrangedora. Não se pode falar em liberdade sem compreender sua relação com uma dualidade ou conflito que se encontra em nós mesmos. No fundo de nossa identidade a mais íntima, há sempre o encontro com a vergonha. Nós a reconhecemos na mais brutal relação com o existir corporal. A vergonha se experimenta por nós visceralmente, isto é, remete-nos ao drama de um “si mesmo” preso a seu próprio existir (cf. Levinas, 1998, p. 111 e ss.). Levinas descobre isso não a partir de uma filosofia moral explícita, mas da leitura de um filósofo que pretendeu falar em sentido “extramoral”.

Em Heidegger o homem não possui nenhum instrumento que possa fazê-lo sair de sua condição. A razão, de nenhum modo, poderia assumir esta função. O homem não encontra nele mesmo o ponto absoluto de onde ele dominaria a totalidade de sua condição, de onde ele poderia se considerar de fora, onde ao menos ele poderia, como Husserl, coincidir com sua própria origem (Levinas, 2009, p. 115).

É fundamental reter esse limite da atividade teórica na compreensão da condição humana. Não se pode escapar ao constrangimento de entrar na existência. Nossa ligação à existência é visceral. Heidegger faz ver que é impossível tomar consciência de si (do que significa existir) a partir de um ato metódico e de reflexão. Em Heidegger, a existência é animada por uma intencionalidade, ou sentido, que nada tem que ver com a busca de elucidação de si ou autocompreensão racional. O que há é um enraizamento na própria situação fática. Como Levinas interpreta esta proposição?

A potência de um existente lançado no mundo numa inevitável aventura em direção ao *fim* implica a tomada de consciência de que uma liberdade de sobrevoos é impossível, que a razão não poderia nos fazer ir além da vida que persevera em seu ser, que tira sua potência dessa relação com o *nada*. Se a existência é um absoluto,

vale dizer, se ela está referida apenas a si mesma, é possível falar numa identidade como dualidade dramática, inexplicável em termos lógico-teóricos. O heroísmo de um existente lançado na existência tem como contrapartida a fatalidade corporal desse mesmo existente experimentando uma impossibilidade de sair de si. Para dizer de outro modo, um “eu” que tomou consciência de que não pode ir além de sua existência fática está encadeado em si mesmo, sem poder se evadir.

Eis, na linguagem de Levinas, a necessidade e a impossibilidade de evasão, a uma só vez. O ente em cujo existir está em jogo seu próprio ser, que tem de ser necessariamente, é aquele que, além da angústia em relação ao o *fim*, pode experimentar o ser em estado puro. Experiência que surge de sua condição corporal: necessidades, náusea, vergonha, situações dramáticas que dão acesso ao ser em sua brutalidade. A vergonha, neste caso, é o fato de que há em nós um estranhamento com o qual inevitavelmente nos identificamos. Não é à nossa finitude que a vergonha nos liga primordialmente, mas ao fato de que não podemos romper com nós mesmos. “A vergonha se funda sobre a solidariedade de nosso ser, que nos obriga a reivindicar a responsabilidade por nós mesmos” (Levinas, 1998, p. 111). Não podemos nos desembaraçar do que nos é mais íntimo. É impossível escondê-lo não apenas dos outros, mas também de nós. Queremos fugir do que nos sufoca, mas a fuga é impossível. “O que aparece na vergonha é o fato de estar preso a si mesmo, a impossibilidade radical de se fugir para se esconder de si mesmo, a presença irremissível do eu a si mesmo” (Levinas, 1998, p. 113).

O fato de possuímos um corpo, de estarmos vinculados a necessidades e de experimentarmos sofrimentos de toda ordem, tudo isto não pode ser afastado de nosso “si mesmo”. A vergonha revela simplesmente a totalidade de nossa existência e o fato brutal do ser que se choca com ela. A vergonha nos expõe como existentes que buscam desculpas, que podem se constranger de algum modo. “A vergonha descobre o ser que se *descobre*” (Levinas, 1998, p. 114). Talvez se possa dizer que “a

² A civilização será, nesse sentido, caracterizada pelo “estar vestido”, pela “decência” das formas socializadas. Ela é uma espécie de roupa que empresta certa sinceridade aos mal-entendidos

tomada de consciência do corpo-próprio é a fonte de um constrangimento (*désarroi*) imotivado. A consciência é uma vergonha nascente” (Jankélévitch, 1986, p. 450).

Na nossa perspectiva, a fenomenologia levinasiana da vergonha ensina duas coisas. Em primeiro lugar, que a derrocada do ideal de civilização fundado na razão e na justificação racional pode surgir a qualquer momento, tendo consequências trágicas. Ora, os desastres históricos do século passado e do atual se devem, em boa medida, à ideia de que a existência fática é a única possibilidade que o ser humano tem de alcançar seu *Télos* como potência pura. O *ser-aí* não tem uma natureza própria. Nenhuma vocação pré-constituída o lança numa tarefa teleológica específica. Como disse Agamben, é um ser de pura potência (cf. Agamben, 2015, p. 285 e ss.). O segundo ensinamento, não menos importante, é este: se a liberdade é o grande valor de nossa civilização, se a busca de justificação racional é o desafio de uma cultura do *logos*, a eficácia desta cultura seria nula se esquecesse seu vínculo com a verdade “material”, corporal e sensível da existência. Ignorar este vínculo pode resultar numa conivência com a mitologia da guerra. A busca de liberdade seria cúmplice das violências das potências da morte se não manifestasse de algum modo uma forte inquietação moral diante da própria liberdade.

A vergonha, que mostra uma prisão em nós mesmos, é a mesma que torna o “eu” capaz de se inquietar e indignar com sua possível cumplicidade com as violências do mundo. Mais ainda: o modo de medir nossa arbitrariedade, de tomar consciência de nossa inquietação e distância em relação ao bem, não se realiza por um desejo puro e simples de passar por cima da vida fática, mas como “vergonha em que a liberdade se descobre assassina em seu próprio exercício” (Levinas, 1974, p. 56). A vergonha manifesta a necessidade de evasão, mas não como afirmação de uma potência sem finalidade, e sim como movimento para fora de si sob a forma de

e aos equívocos. A nudez é o “avesso” da existência no mundo das formas da civilização. A relação com a nudez seria verdadeira experiência, não fosse o olhar do outro sobre mim, relação com a alteridade. Ou seja, para Levinas a vergonha não é originariamente uma relação com outrem (Sartre), visto que a nudez ganhará, a partir do olhar do outro, uma significação eminentemente ética (cf. Levinas, 2013, p. 53-54).

responsabilidade por uma alteridade não escolhida. A vergonha nos liberta da cumplicidade com a violência da guerra constringendo-nos a entrar na obra do pensamento, entendida como justificação racional, compromisso com a justiça. Pela vergonha, a liberdade não é a afirmação do poder na vida finita, mas relação com o Infinito, para além da morte própria!

3. Sensibilidade à vergonha

“Filosofar é remontar a quem da liberdade” (Levinas, 1974, p. 57), ou seja, é descobrir que a liberdade pode ser liberada de seu arbitrário, de sua injustiça, de sua cumplicidade com a violência e a morte. Filosofar supõe a contenção da potência presente em nossas mãos. A tomada de consciência de que algo me *precede*, e diante do qual sinto vergonha de toda possível violência que minha espontaneidade pode ocasionar ou desencadear, é mais urgente que a transformação das próprias condições fáticas em uma tarefa histórica. Vivemos numa época que compreendeu que é possível realizar uma tarefa histórica sem nenhuma teleologia prévia, sem nenhuma responsabilidade pela justiça.

Até o puro e simples abandono de todas as missões históricas (reduzidas a simples funções de polícia interna ou internacional) em nome do triunfo da *oikonomia* assume hoje muitas vezes uma ênfase em que a própria vida natural e seu bem-estar parecem apresentar-se como a última missão histórica da humanidade (Agamben, 2015, p. 288).

Graças à vergonha, ocorre uma “inversão” radical, a entrada no *aquem* da própria liberdade. Temos a possibilidade do que Levinas chama de “ensinamento”. Condição do “espírito crítico”, o “ensinamento” não será nem adequação nem desvelamento, mas possibilidade de sair da totalidade, de não ser mais o seu portavoz (tal como ocorre em tantos reducionismos: compreensão do humano a partir da natureza, da biologia, da história, da economia, da política, etc.). Posso me ver fora

de qualquer sistema simbólico-cultural de identificação. Desperto para minha condição de “eu” quando resisto a definir-me pela participação num sistema de identificação. Numa tal ordem, pouco importam as pessoas que dela participam, desde que cumpram bem os papéis a elas designados. O “eu” que sente vergonha de sua liberdade é consciente de que é livre, que não está condicionado nem determinado por alguma ordem impessoal (cf. Levinas, 1974, p. 60). Liberdade como exposição de si e responsabilidade, e não como desejo de superar os obstáculos a qualquer preço.

A moral começa quando a liberdade, em vez de se justificar por ela mesma, sente-se arbitrária e violenta. A busca do inteligível, mas também a manifestação da essência *crítica* do saber, o recuo de um ser aquém de sua condição – também começa a partir daí (Levinas, 1974, p. 56).

O pressuposto do saber como crítica depende, paradoxalmente, da vergonha da própria liberdade. O autêntico filosofar não pode prescindir de um acontecimento decisivo: a vergonha desconcertando o arbitrário da liberdade. A filosofia é a crítica, e por isso não se trata de ir para o objeto de modo espontâneo e apressado, mas de uma relação caracterizada pelo recuo e o respeito, isto é, pelo ato de se colocar a si mesmo sob suspeição. Levinas usa uma expressão pouco convencional, de difícil compreensão: colocar-se em questão significa remontar aquém da própria condição, ou seja, é poder despertar para a arbitrariedade e a indiscrição que nos põem como livres. O saber pressupõe o *afastamento* (*retrait*) sem o qual não haveria tematização do mundo³.

³ Mais uma vez, evocamos o testemunho de Jaspers. Ele nos ajuda a compreender o fundo socrático e kierkegaardiano da questão. Por quê? Jaspers afirma que a autêntica filosofia não pode prescindir do pudor. Para realizar-se como pensamento, ela deve se constringer pelos rigores da objetividade, do método e da lógica. O pensamento expressa, assim, sua própria vulnerabilidade, pois não pode escapar dos mal-entendidos e das violências que surgem quando se quer esclarecer o que se vive concretamente. No pensar, está em jogo algo que jamais pode ser dito em linguagem direta. Eis por que assumir a vida de pensamento implica arriscar-se a cair sempre no despudor, uma vez que nos beneficiamos de tantos esquematismos racionais para falar do que é

Nenhum conhecimento objetivo pode expressar o sentido do conhecimento como crítica. O conhecimento não poderia ser fundado num conhecimento do conhecimento. Sem a vergonha de minha liberdade, a responsabilidade pelo conhecimento e pelo pensamento jamais seria despertada. A condição para o despertar e para a crítica supõe uma relação com o que não posso extrair de minha própria condição de “eu” supostamente livre. A vergonha de minha liberdade tem início como consciência de minha injustiça.

A vergonha com respeito a si mesmo, a presença e o desejo do Outro, não são a negação do saber: o saber é sua própria articulação. A essência da razão não consiste em assegurar ao homem um fundamento e poderes, mas em colocá-lo em questão e a convidá-lo à justiça (Levinas, 1974, p. 61).

O que impede o pensamento de ceder à tentação da “pura potência”? O que o faz lutar contra a sedução do poder pelo poder? Levinas diria que isso só é possível se encontramos um rosto, alteridade no sentido mais forte do termo. Diante do rosto, minha liberdade não se justifica por si mesma. O esforço de justificação pressupõe esta assimetria primordial que, curiosamente, será a condição de uma busca de medida, de limite, de contenção da compulsão a dominar. A vergonha que aprisiona o “eu” será aquela que, no encontro de um rosto, pode fazer desse eu uma “subjetividade” que encontrou a liberdade como imperativo ético da justificação racional. “A verdade surge ali onde um ser separado do outro não se mistura nele, mas lhe fala” (Levinas, 1974, p. 33).

Falar requer a possibilidade de prestar auxílio a si mesmo. Não se trata apenas de comunicar ou transmitir informações, mas de poder desfazer a ambiguidade, de suspender os equívocos. É preciso entrar na tematização. É fundamental

incomunicável diretamente, a saber, a existência. Por que é preciso falar em vergonha? Para que a prática da filosofia seja capaz de regular os impulsos que a desviam de sua meta principal, que é lançar luz sobre nós mesmos (cf. Jaspers, 1989, p. 490).

compreender o que significa definir e objetivar. A verdade não é obra de um ver solitário e autossuficiente, mas *ação* de um interlocutor sobre mim. “Nada do que chega ao pensamento pode desbordar o pensamento, pois tudo se assume livremente. *Nada, exceto o juiz julgando a liberdade mesma do pensamento*” (Levinas, 1974, p. 73. Itálicos do autor).

O que mais importa, na tarefa crítica do saber, é o amor à justiça, é defender-se não apenas com notáveis e sofisticados argumentos, mas com a consciência de que não se está cometendo injustiça em relação a outrem e à divindade. Para Sócrates, essa seria a melhor defesa que se pode ter para si mesmo. E “se alguém demonstrasse que eu era incapaz de obter essa espécie de defesa para mim próprio ou para terceiros, sentir-me-ia envergonhado” (Platão, 2002, 522 d). Eis a responsabilidade pela injustiça, mais temida que a morte própria. “Em si mesma, a morte não é de temer, salvo por quem for insensato e pusilânime. O que é de temer é de cometer injustiça” (Platão, 2002, 522 e).

Levinas não diz outra coisa: a responsabilidade ética ensina que há algo tão ou mais forte que a morte. Ele fala de revelação, no sentido de que a alteridade sempre traz o que eu não poderia extrair de mim mesmo. É como se, na relação com o *fim* estivesse sempre a possibilidade de se morrer por aquilo que ultrapassa meu apego à vida, meu esforço para perseverar em meu ser⁴. Há, nesta inquietação por justiça, sempre relacionada à vinda do outro, uma tomada de consciência de que estou em débito em relação ao bem. Não sendo bom, posso conceber a ideia de uma vida de plena responsabilidade, nascida da vergonha de minha liberdade.

⁴ A despeito da crítica que Levinas sempre dirige a Sócrates, no que diz respeito à maiêutica, Miguel García-Baró explica que “morrer pelo invisível”, que Levinas chama de “metafísica”, é algo experimentado na pele pelo filósofo grego: “Sócrates morreu pelo invisível que ele via tanto quando dialogava seriamente com alguém, como quando se distraía discutindo consigo mesmo e com o Bem divino. Nós o sabemos: é assim que Levinas definiu a metafísica em nossos dias, ou seja, não como uma doutrina, mas como *morrer pelo invisível*” (García-Baró, 2019, p. 103. Itálicos do autor).

É o acolhimento de outrem, o começo da consciência moral, que põe minha liberdade em questão. Esta maneira de se medir com a perfeição do infinito não é, portanto, uma consideração teórica. Ela se concretiza (*s'accomplit*) como vergonha, em que a liberdade se descobre homicida em seu próprio exercício (Levinas, 1974, p. 56).

Para concluir digamos por nossa conta e risco que o ato de se medir com a perfeição do infinito aponta (conscientemente ou não) para uma ideia de sabedoria como sensibilidade à vergonha. Tal sensibilidade se chama pudor. Se a vergonha se realiza como reprovação de si mesmo, o pudor nos retém, como se fosse um remorso potencial. Quem nos ensina isso é Jankélévitch (1983, p. 454), filósofo respeitado por Levinas. O pudor é uma espécie de medo sem causas. Não carrega o peso que a vergonha suscita. O pudor é uma vergonha sem falta. É vergonha por nada ou, pelo menos, sem nada de vergonhoso. Uma culpabilidade inocente. O sujeito da vergonha quer fugir absolutamente de todos os olhares, tornar-se invisível. O sujeito do pudor é aquele que pode recuar, agir de modo a conter a compulsão a dominar. Bergson, mestre de Jankélévitch e, em boa medida, também de Levinas, usou a palavra *polidez* para se referir a esse tipo de atitude ou bondade espontânea se exercendo em meio a tantos egoísmos, a tantas manifestações de amor-próprio⁵ (cf. Bergson, 2011, p. 56).

Outro filósofo francês que nos importa muito é Michel Serres. Segundo ele, a reserva é a primeira obrigação. Ela seria o esforço de buscar o bem negativamente, isto é, negando e evitando o mal. “O homem gentil se retém. Ele reserva alguma força para reter a sua força, recusa em si e em torno de si o poderio brutal que se propaga” (Serres, 1993, p. 138). Contenção que, para Jankélévitch, se concretiza na

⁵ Para Bergson, razão e *polidez* andam juntas. É o modo como o afetivo e o intelectual se encontram. Liberdade, igualdade e fraternidade são ideais intimamente relacionados, respectivamente, ao desejo de libertação da inteligência, ao esforço para não perder a justa medida do respeito pelos outros e, finalmente, à simpatia (talvez fosse melhor dizer empatia) pelo sofrimento da humanidade. O pudor como *polidez* exige esforço, disciplina e estudo. Ele é essencial à vida da razão na medida em que contém a tendência ao domínio e à expansão sem medida (cf. Bergson, 2011, p. 55).

modéstia do olhar, no silêncio, no uso de litotes, no gesto de se recolher. O pudor é uma espontaneidade secundária, um movimento oblíquo de evasão. A fórmula é a nosso ver de grande beleza: “O pudor evita o encontro frontal e a alocação com mãos de chicote: a pessoa, usando o vocativo, se oferece, por assim dizer, ao Outro de modo indireto, afim de amortecer o choque” (Jankélévitch, 1983, p. 454-455). O “eu” como que retrocede a si mesmo. Aí está a sua resistência. As forças opostas o assediam sem cessar. Mas ele pode resistir. O despudor é uma violência bruta que nos choca e faz de tudo para abalar o “espírito”. A possibilidade iminente de profanação da consciência moral pode nos trazer um sentimento de terror. A blindagem da retenção é armadura poderosa. Pensamos que Michel Serres concordaria com isso:

O pensamento começa sempre quando o desejo de saber se depura de toda compulsão a dominar. Criemos nossos filhos na vergonha da razão, para que eles sintam pudor dessa compulsão (...). Desfrutar de uma potência e não a fazer prevalecer, eis o começo da sabedoria. E da civilização” (1993, p. 145).

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G.- *A potência do pensamento. Ensaios e conferências*. Trad. Antonio Guerreiro, Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

BERGSON, H.- *Écrits philosophiques*, Paris: PUF, 2011.

GARCÍA-BARÓ, M.- *La metafísica y la prudencia*, Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2019.

JASPERS, K. – *Philosophie. Orientation dans le monde, éclaircissement de l'existence, métaphysique*. Trad. Jeanne Hersch, Paris/Berlin/Heidelberg: Springer Verlag, 1989.

- LEVINAS, E.- *Quatre lectures talmudiques*, Paris: Minuit, 1968.
- LEVINAS, E.- *Totalité et Infini*, la Haye: Martinus Nijhoff, 1974.
- LEVINAS, E. – *Difficile liberté*, Paris: Albin Michel, 1995.
- LEVINAS, E.- *De l'évasion*, Paris: Le Livre de Poche, 1998.
- LEVINAS, E.- *De l'existence à l'existant*, Paris: Vrin, 2013.
- LEVINAS, E.- *Parole et silence et autres conférences inédites (Oeuvres 2)*, Paris: Bernard Grasset/IMEC, 2009.
- LEVINAS, E.- *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 2010.
- LUCCHESI, M.- Harmonia e claridade. Prefácio a DANTE ALIGHIERI – *A Divina Comédia* (Inferno). Trad. Jorge Wanderley, Rio de Janeiro: Record, 2009 (p. 7-31).
- PLATÃO – *Górgias*. Trad. Carlos Alberto Nunes, Belém: EDUFPA, 2002 (2ª edição).
- PLATON – *Charmide*. Trad. Émile Chambry, Paris: Flammarion, 1967.
- SARTRE, J.-P.- *L'être et le néant*, Paris: Gallimard, 1943.
- SERRES, M.- *Filosofia Mestiça (Le tiers-instruit)*. Trad. Maria Ignez Duque Estrada, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.