

VARIA

“Aprender a cair”: Nussbaum, Coetzee, Gaita

“Learning to fall”: Nussbaum, Coetzee, Gaita

* Janyne Sattler

Resumo: Tomando como ponto de partida o conto de Ann Beattie, “Learning to Fall”, o presente texto considera as possibilidades pedagógico-morais abertas à literatura ao traçar um diagnóstico crítico, e negativo, a respeito das falhas das filosofias morais tradicionais quanto ao aspecto mais vulnerável de nossa humanidade, insistindo na importância de um aprendizado amplo, lento e disciplinado de nossas “quedas” através de leituras e amizades essencialmente literárias.

Palavras-chave: Literatura. Moralidade. Vulnerabilidade. J. M. Coetzee. M. Nussbaum. R. Gaita.

Abstract: Taking as starting point Ann Beattie’s short novel “Learning to Fall”, this paper reflects upon the moral and the pedagogical possibilities open to literature from the critical and negative diagnosis concerning traditional moral philosophies’ failure to cope with the most vulnerable aspects of our humanity, emphasizing the importance of a slow and disciplined “learning to fall” by means of literary readings and friendships.

Keywords: Literature. Morality. Vulnerability. J. M. Coetzee. M. Nussbaum. R. Gaita.

* Doutora em Filosofia pela Université du Québec à Montréal, professora do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade Federal de Santa Maria, RS. <janynesattler@yahoo.com.br>.



A queda é às vezes um acidente. Às vezes não é. Às vezes é inconsequência. Ou consequência. Se você está brincando em uma árvore e o seu balanço arrebenta, é um acidente. Se você está à beira de um abismo, é inconsequência. Se você está dançando, é consequência – de antemão prevista como possível – de um contexto que exige “aprender a cair”. Ninguém gosta de cair, de verdade e de súbito. Apesar das simulações aterrorizantes dos parques de diversão, cair é um ato de vergonha, em alguns casos de ridículo, em alguns casos de inadequação, porque nos expõe física e escancaradamente à nossa própria vulnerabilidade, à nossa fragilidade de corpo que quebra e amassa, à nossa surpresa e susto pela sobrevivência, ao juízo alheio da zombaria, da pena ou da condenação. É curioso como a queda dos outros nos é engraçada ou como o nosso próprio riso nos alivia da nossa própria queda, como um reflexo de autopreservação contra a dor, o vexame e a troça alheia. É curioso, porque cair se avizinha mais do trágico do que do cômico naquilo que a queda nos mostra do mais humanamente suscetível.

Ninguém gosta de cair, de verdade e de súbito.

Em alguns casos, “aprender a cair” pode ser o único modo de se amenizar o choque. Este é um lado da questão. O outro lado é, claro, aquele da completa imprevisibilidade da queda, sobre o qual não resta muito o que fazer senão “apreender a se reerguer”. O ponto intermédio parece ser aquele do equilíbrio e do resguardo. É o ponto em que pretendemos curvar objetos pontiagudos, forrar o chão, usar bengalas, usar escudos. O que, obviamente, não evita a queda, mas prescinde do aprendizado – e talvez apenas, e ilusoriamente, nos torne indiferentes aos tombos.

Mas aprender a cair, em uma aula de dança, não significa simplesmente encontrar o chão o mais rapidamente possível. Não se trata de um mero baque. Há que se aprender a cair “lentamente”, com as junções do corpo dobrando-se sobre si mesmas e com as partes certas do corpo tocando o chão umas atrás das outras.

Em seu conto *Learning to Fall*, Ann Beattie descreve assim mesmo os movimentos de uma queda e de um assentimento em direção ao amor. Não o mergulho abrupto e inconsequente em um abismo, mas um exercício lento, paciente e complexo de confiança, que apenas com o tempo é passível de tornar-se natural – como uma parte da própria dança. Para Beattie, antes de mais nada, trata-se de um abrir-se para a possibilidade do amor e da confiança. E isso significa, como nos relembra sempre também Martha Nussbaum, a abertura para a vulnerabilidade, porque, ao fim e ao cabo, a boa execução da queda é “fundamentalmente incontrolada”. Neste sentido, o aprendizado é mais aquele da própria possibilidade do assentimento, o aprendizado da própria abertura, do

que finalmente o aprendizado assegurado de uma nova condição. A história da mulher que aprende a parar de resistir à possibilidade de amar – resistência de sobrevivência, diga-se de passagem – e que se deixa enfim conduzir pelo outro, é a história de uma mulher que aprende a não mais se defender, a não mais combater a própria vulnerabilidade, aceitando-a como parte fundamental, inescapável, de amar e confiar. Assentir à possibilidade da queda é igualmente parte fundamental de uma dança. No fundo, é isso o que significa “aprender a cair”. Daí, para a personagem de Beattie, cujo nome nunca chegamos a saber, este desfecho obviamente “em aberto”, mas consentido, diante do amor do outro – algo que se expressa no conto justamente através da personagem a mais vulnerável, a mais inocente e, ao mesmo tempo, a menos insegura de sua espontaneidade (embora não por isso mais à vontade no mundo). Andrew, o filho mentalmente debilitado da amiga Ruth, que a acompanha em seus passeios ocasionais por Nova York, e que está presente em seu encontro com Ray, o amante, depois que o seu trem de volta para casa é perdido, – um pouco de propósito – traça o diálogo fundamental da história que nos é contada e da história da própria narradora. Ray está precisamente à espera deste momento de decisão e o toma sem hesitação ao levá-la pela mão para fora do café onde se dá, então, o momento decisivo a partir do qual a personagem se permite – como já o previa o seu atraso na estação – “tomar o seu tempo”:

Andrew shifts in the booth, looks at me as if he wants to say something. I lean my head toward him. “What?” I say softly. He starts a rush of whispering.

“His mother is learning to fall,” I say.

“What does that mean?” Ray says.

“In her dance class,” Andrew says. He looks at me again, shy. “Tell him.”

“I’ve never seen her do it,” I say. “She told me about it – it’s an exercise or something. She’s learning to fall.”

Ray nods. (...)

“Does she just go plop?” he says to Andrew.

“Not really,” Andrew says, more to me than to Ray. “It’s kind of slow.”

I imagine Ruth bringing her arms in front of her, head bent, an almost penitential position, and then a loosening in the knees, a slow folding downward.

Ray reaches across the table and pulls my arms away from the front of my body, and his touch startles me so that I jump, almost upsetting my coffee.

“Let’s take a walk,” he says. “Come on. You’ve got time.” (BEATTIE, 1979, p. 13-14).

Lá fora, impossibilitado de alcançar a mão da narradora que se agarra (ainda) a um envelope a ser entregue a Ruth, Ray coloca os braços ao

seu redor, quando ela finalmente reconhece aquilo que a amiga sabia já o tempo todo: “What will happen can’t be stopped. Aim for grace.”

Não, portanto, um tropeço ou um baque ou um erro, mas um lento movimento em direção a um estado de graça que nada possui de peremptório. Algo que ela também, enfim, já compreendeu: o risco intrínseco à aquiescência. Porque, como insiste Nussbaum, “you can’t aim for grace, really. It has so little connection, if any, with your efforts and actions. (...) You open yourself to the possibility” (NUSSBAUM, 1992, p. 278). Para Nussbaum, esta mudança, desde um assentimento, é então tanto uma descoberta quanto uma criação. Descobre-se na abertura aquilo que havia sido reprimido, e cria-se o momento da confiança:

The removal of self-deception is also a change in the self. Both discovery and creation are present on the general level too, as she [a personagem de Beattie] both finds a vulnerable and passionate side of herself that had been denied and makes herself evolve into a more trusting woman. She decides to let those elements flourish, be actualized. (NUSSBAUM, 1992, p. 279)¹.

Aqui, a autora insiste ainda que este retrato de criação e descoberta, de assentimento e confiança, é um retrato que nos permite falar do “conhecimento do amor”, sempre necessariamente dialógico e nunca suficientemente garantido. Porque não é um conhecimento para além da dúvida – como a fé também não o é; mas aquilo que se almeja “sem a exigência de sua prova”. É claro que nós estamos falando aqui, para a personagem de Beattie, daquilo que supõe algum tipo de experiência, de prática física e emocional, e de algum tempo de vivência – todos os seus atos e gestos ao longo do conto atestam sua condição de aprendizado, desde o modo como observa a relação de amor entre Ruth e seu filho até o modo como permite que Ray a conduza pelos ombros na rua – e não de um estado cognitivo passível de uma descrição teórica, de tipo neural ou psicológico, por exemplo. Poderíamos dizer que a personagem toma o tempo de uma história para conhecer a si mesma como alguém que é capaz de se engajar em uma relação de amor, com tudo o que isto realmente implica.

¹ Embora este não seja o objeto principal deste pequeno ensaio, – consistindo antes na exemplificação da queda enquanto tal e na ausência, por parte da filosofia, de um seu aprendizado, mais do que no aspecto positivo do “reerguer-se” – ‘descoberta’ e ‘criação’ reaparecem de alguma forma no relato literário de J. M. Coetzee abaixo, e podem vir a colaborar como conceitos fundamentais para uma abordagem centrada sobre as propostas de Raimond Gaita – a qual escapa, possivelmente, no entanto, das leituras aí feitas por Charles Taylor (2011) e Carl Elliott (2011), por exemplo. ‘Descoberta’ e ‘criação’ podem constituir elementos importantes para uma reflexão a propósito das “lições” filosóficas e literárias de um aprendizado que “toma o seu tempo”. Algo, portanto, que ainda fica por ser feito.

Em *Love's Knowledge*, a densa coleção de ensaios sobre filosofia e literatura de Martha Nussbaum, trata-se justamente deste tipo de experiência: da centralidade da vulnerabilidade e da impossibilidade de se fazer deste aprendizado humano uma empreitada científica, precisa, definitiva. O livro é por isso mesmo permeável a esta perspectiva ética aristotélica, e se manifesta contra uma certa tendência generalizadora que não é senão fonte de obscuridade metafísica – e não, como se pretenderia, de unicidade “científica”. Nussbaum procede ao estudo de obras literárias (de teor supostamente filosófico) em vista de uma possível resposta à pergunta sobre o modo como devemos viver a vida – “The Aristotelian procedure in ethics begins with a very broad and inclusive question: ‘How should a human being live?’” (NUSSBAUM 1992, p. 25)². Naturalmente, uma abordagem deste tipo exige observância de certos traços que são compartilhados tanto pela complexidade estrutural de um romance (por exemplo) quanto pelo sentido complexo admissível à própria vida humana. Em oposição à reflexão filosófica comumente simplificadora, trata-se então de uma compreensão moral cujos valores sejam não-comensuráveis e cuja prioridade seja a da percepção dos contextos particulares; a ênfase desta responsividade ao concreto não pode, portanto, prescindir do valor ético das emoções (contra uma sua pretensa irracionalidade) e da relevância dos acontecimentos incontrolláveis³. Esta perspectiva aristotélica, afirma Nussbaum, transparece no aprendizado possibilitado pela leitura da literatura, já que ensinar e aprender são tarefas que não se resumem à listagem de regras e princípios, mas que requerem experiência, percepção e resposta ao pensamento e às ações alheias – inclusive ao pensamento e à ação da alteridade ficcional: “This active task is not a technique; one learns it by guidance rather than by a formula” (NUSSBAUM, 1992, p. 44).

Isso nos leva a um outro aspecto desta perspectiva aristotélica, tal como pensada por Nussbaum, e que é consistente com as possíveis

² O livro de Nussbaum é complexo e cada um de seus capítulos trata longamente sobre um certo aspecto da relação entre filosofia, moralidade e literatura – sempre desde uma perspectiva ética aristotélica; não pretendo aqui, de forma alguma, demarcar todas as suas nuances e as propostas de problematização de sua abordagem, servindo-me apenas daqueles elementos que contribuem para esta minha reflexão bastante pontual a respeito da queda e de suas possibilidade literárias. De qualquer modo, *Love's Knowledge* me parece constituir uma fonte inesgotável de reflexão.

³ O significado da contingência sobre as aspirações da vida humana, algo que a autora já salientava em sua leitura sobre o destino na tragédia e na filosofia gregas: *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (NUSSBAUM, 1986). – E, como já o vimos, ela o repete com Beattie e sua personagem: “(...) no accident, yet a yielding; an aiming, but for grace. You can't aim for grace really. It has so little connection, if any, with your efforts and actions. Yet what else can you do? How else are you supposed to pray? You open yourself to the possibility” (NUSSBAUM, 1992, p. 278).

contribuições da literatura para uma compreensão da moralidade – que seja mais complexa e mais profunda – ao pensarmos a nossa relação com as obras literárias como um tipo de engajamento afetivo. Nussbaum traz aqui o próprio conceito aristotélico de ‘amizade’ para explicar a confiança que depositamos na orientação de uma narrativa e o nosso abandono (voluntário, mas sempre ainda vulnerável) ao seu modo de aprendizado – aquele mesmo tipo de abandono sentido quanto à possibilidade de uma queda: “Trusting the guidance of a friend and allowing one’s feelings to be engaged with that other person’s life and choices, one learns to see aspects of the world that one had previously missed” (NUSSBAUM, 1992, p. 44). Assim, no modo como nos deixamos conduzir por uma leitura, somos levados a ver o mundo com os olhos do outro.

Ora, aqui, o amor deve ser uma parte inextricável de uma perspectiva moral que reconhece na “filosofia moral” (moderna e contemporânea, poderíamos dizer) por um lado a sua insuficiência e, por outro lado, a sua pretensão reguladora⁴. Nussbaum, com sua escritura ela mesma cativante, serve-se dos mesmos elementos reconhecidos nisto que viemos chamando de “conhecimento do amor” para a proposta de um assentimento moral literário em prol de uma revisão mesma daquilo que se pretende como ‘moralidade’. Algo que não pode então contar como “ciência da vida”, mas que pressupõe um engajamento a longo prazo, e em aberto, prescindindo de preceitos definitivos: é qualidade da leitura da literatura que ela se faça *lentamente*, que ela permita reviravoltas e influências incontroláveis, que ela nos deixe à mercê de suas complexidades e trajetórias; a literatura nos exige um assentimento e uma confiança, e nos toma tempo; o que aprendemos com a literatura – e que não é a mesma coisa que pretende nos ensinar a “filosofia moral”, – e o modo como o fazemos, constitui da mesma forma o aprendizado de uma queda. Tal como a personagem de Ann Beattie, também nós “aprendemos a cair”. “Ler uma estória”, diz Nussbaum, “é desse jeito. Como com o amor, leva tempo” (NUSSBAUM, 1992, p. 280).

* * *

Do exposto até aqui, talvez já se vislumbre algumas assunções não-argumentadas – e que talvez não o possam ser, exaustivamente, neste

⁴ A herança é aqui aquela de Elisabeth Anscombe: *Modern Moral Philosophy* (1958). Mesmo que em seu conjunto as abordagens de Martha Nussbaum e Raimond Gaita sejam diferentes entre si, e *sui generis*, cada qual à sua maneira, o ponto de partida parece compartilhar o ensejo (wittgensteiniano) de Anscombe contra uma “filosofia moral” legalista e meramente normativa – como se verá brevemente abaixo. Nussbaum e Gaita compartilham ainda a ênfase dada a certos conceitos; o ‘amor’ é um deles.

momento – as quais reaparecerão, sob outro matiz, com J.M. Coetzee e Raimond Gaita logo a seguir. Tais assunções se colocam positiva e negativamente acerca de um retrato possível de nossas reflexões (contemporâneas) sobre a moralidade – enquanto conceito e enquanto atividade (filosófica).

Em primeiro lugar, trata-se da afirmação de que o tipo de compreensão moral envolvido no “conhecimento do amor” não é “intelectualista” – para usar o termo de Nussbaum: “For the intellectualist view, knowledge of love is measured by the clock like everything else”, contrariamente ao “tempo humano” realmente necessário para o desenvolvimento e o florescimento da confiança, da permissão e do diálogo. “This knowledge is ‘kind of slow’”, diz ela, “There are no necessary and sufficient conditions, and no certainty” (NUSSBAUM, 1992, p. 277; 281) – ou “proposicional” – para usar um dos termos críticos de Gaita: “The necessity for the achievement of wisdom to take time is the necessity for it to take time in the life of an individual, and for that individual to be dialogically rooted in a particular culture” (GAITA, 2004, p. 266)⁵. Sem que a questão epistemológica possa de fato ser aprofundada aqui, este traço da proposta pode ser entendido, no entanto, dentro de um contexto crítico relativamente aos critérios essencialmente generalizadores, sistemáticos e teóricos (amplamente concebidos) que têm permeado a nossa reflexão sobre a moralidade desde há algum tempo. A rejeição é aquela do caráter decisivo, definitivo e indubitável pretensamente aplicável ao aprendizado moral assim como ele o é às coisas da ciência, por exemplo. Ambos Nussbaum e Gaita, cada um a sua maneira, salientam a necessidade do alargamento e da contextualização de nossos conceitos morais e das próprias fronteiras concernentes à discussão moral, contra leituras legalistas e simplificadoras das ações humanas – justamente na consideração de um escopo moral que ultrapasse o juízo e a avaliação das “ações morais” em prol de um universo reflexivo mais inclusivo que nos permita conceber o “conhecimento” moral como irredutível a um rol de condições e qualidades estabelecidas de antemão e fixadas exteriormente à nossa própria vivência enquanto seres apenas lentamente perfectíveis. Se o esboço de um caráter só parece ser realmente possível em retrospectiva, e se este desenvolvimento comporta também todas

⁵ De fato, a fim de evitar uma leitura meramente “proposicional”, Gaita sequer emprega o termo ‘conhecimento’ [*knowledge*] para falar de ‘sabedoria’ [*wisdom*] ou de ‘compreensão moral’ [*moral understanding*]; isso não significa dizer que certos conceitos (‘amor’, ‘justiça’, ‘compaixão’) não possuam um papel cognitivo em vista de um aprofundamento da nossa compreensão moral e em vista da realidade da alteridade. Neste sentido, amor, justiça e compaixão são, para o autor, formas de compreensão moral (GAITA, 2002, p. xxxvii).

as falhas – cometidas, ou sofridas à revelia – inevitáveis a qualquer aprendizado, como seria de qualquer modo possível ajuizar a nossa compreensão moral a partir de acertos e erros pontuais, e de descrições de momentos parciais da nossa experiência, na concordância com regras que exigem ainda uma escolha teórica prévia – muitas vezes ontológica e metafisicamente comprometida? Obviamente, este tipo de aprendizado moral é imediatamente crítico, portanto, dos sistemas normativos kantianos e consequencialistas – o que não significa dizer que não o possa ser igualmente de certas construções teóricas de uma ética de virtudes. Se a questão central da reflexão moral é sempre ainda “o modo de se viver a vida”, grande parte das investigações ético-filosóficas da modernidade e da contemporaneidade é lacunar quanto àquilo de que temos necessidade de aprender em vista de uma compreensão e de uma vivência do amor e da felicidade – a começar por uma linguagem que dê conta de nosso desenvolvimento moral enquanto complexo, descontínuo e dialógico.

É neste sentido que a expressão desta compreensão moral é igualmente irreduzível a princípios definitivos, leis morais ou imperativos universais – ou, mais grave ainda, ao valor de verdade das “proposições éticas”. Esta mudança em nossa gramática conceitual, sugere Gaita, exige a atenção a uma “linguagem do amor”, a qual supõe sempre, evidentemente, um comprometimento ou, no mínimo, a consideração da realidade da alteridade⁶.

É claro que isso tudo envolve também a consequente assunção a respeito da compreensão moral como algo que se aprende apenas “lentamente” – e talvez jamais “de uma vez por todas”. Estes são dois outros dos aspectos falhos, percebidos numa certa leitura crítica da “filosofia moral”, os quais se pretende reverter ou, no mínimo, complementar com aquela atribuição pedagógica vislumbrada há pouco, com Beattie e Nussbaum, para a literatura: trata-se de perceber a compreensão moral como um aprendizado inextricável à literatura *enquanto* literatura. Embora com ênfases diferentes, tanto Nussbaum quanto Gaita pensam a literatura como um espaço privilegiado para a realização de um conhecimento que é ao mesmo tempo engajamento e assentimento afetivo, a ser completamente vivido no seu próprio tempo.

⁶ “Reality is found in the conceptual space in which the other becomes visible to us and in which we respond to her with disciplined lucidity” (Gaita, 2002, p. xxxvii). Contra uma certa tradição em “filosofia moral”, corroboram com Gaita – além de Nussbaum, evidentemente – a maneira como Murdoch recorre ao ‘amor’, à ‘justiça’ e à ‘compaixão’ para o que constitui a ‘compreensão moral’, o modo como o amor torna visível o invisível nas palavras de Simone Weil, e o entendimento não-argumentativo de Cora Diamond ao exigir da persuasão uma ‘compreensão do coração’. Cf. Murdoch, 1970; Weil, 1977; Diamond, 1995.

Mais clara e imperativamente, no entanto, tais assunções nos levam a certas conclusões negativas quanto às carências da filosofia acerca do nosso modo de viver a vida; são conclusões que, à primeira vista, nos soam como meras platitudes, mas que não o são de fato na medida em que deixam de ser contempladas pelas “filosofias morais” em seus variados nomes. São estas as principais assunções do presente diagnóstico.

Para começar, nossas reflexões acerca da moralidade não nos têm ensinado “lentamente”, e nós não temos levado a sério o dito wittgensteiniano de que em filosofia devemos “tomar nosso tempo”. “Take your time”, diz Wittgenstein. A pretensão de um ensino e de um aprendizado teórico-moral, feito em questão de alguns semestres universitários ou de algumas leituras imprescindíveis, apenas ilusoriamente pode ser tomada como “compreensão” moral – quando a tarefa exige de fato um tempo de assentimento e apreensão vivida para além da posse verbal de alguns princípios. O mesmo tipo de “tempo” que se leva para a leitura da literatura e que nos permite, como na história de Ann Beattie, descobrir e criar a possibilidade do amor e da felicidade. Aqui, precisamente, a filosofia também não nos tem ensinado que este estado de graça não é peremptório, e que a felicidade ela mesma não é isenta dos riscos de uma perda. Os ideais deontológicos e teleológicos, independentemente aqui de quais sejam em particular, parecem tão somente assegurar a sua própria legitimidade e a obrigatoriedade de sua realização, deixando sem resposta os indivíduos que “caem” pelo caminho, impossibilitados de cumprir as suas máximas – ou porque amaram mais do que puderam ser kantianos, ou porque não somaram às consequências de suas ações a questão da imprevisibilidade. Isso tudo significa dizer, finalmente, que se a filosofia moral já dificilmente nos ensina a assentir pelo amor, – por mais que alguns conceitos tais como ‘compaixão’, ‘benevolência’ e ‘respeito’ apareçam coadjuvantes àqueles de ‘dever’, ‘utilidade’ e ‘virtude’ – ou a perceber a nossa constante vulnerabilidade como um abertura sobre a nossa própria humanidade, – quando sua questão de honra é justamente salvaguardar o humano de suas próprias falhas – ela mais dificilmente ainda nos “ensina a cair”.

Na verdade, talvez tudo o que nossas considerações morais alcancem de fato seja um certo tipo de equilíbrio. O estoicismo é, neste sentido, o extremo desta pretensão de resguardo. Para a ética estoica a felicidade é precisamente a ausência de toda e qualquer perturbação e sua perene impassibilidade só é de fato possível *contra* o reconhecimento da nossa própria vulnerabilidade. Com o que, o seu “contentamento” é uma fuga pela porta dos fundos, e a sua imperturbabilidade – o seu belíssimo ideal

de virtude a qualquer preço – uma armadura que nos impede todo e qualquer movimento. Um estoico não pode arriscar-se a sair dançando.⁷

Mas, mesmo o equilíbrio de uma fé moralizante como aquela de Tolstói, por exemplo, requer uma certeza que só é possível em detrimento de uma responsabilidade de primeira pessoa. Aqui, o sofrimento e a vulnerabilidade humanas são entregues em mãos alheias; com o que, todo e qualquer tombo se dá no susto, na completa imprevisibilidade, intrínseca a um resguardo que não é teimoso como aquele do estoico, mas ingênuo e incumbente. Nas palavras de Tolstói, trata-se de um equilíbrio assegurado por um único ponto de apoio, mas que se reafirma a cada vez que se desvia o olhar do abismo em direção à superioridade divina do infinito: ao se olhar para o alto, diz o autor em sua *Confissão*, já não pode haver medo ou dúvida e “já não se pode cair” (TOLSTÓI, 2008, p. 98).

Ao saber que seu irmão pianista, Paul, havia perdido a mão direita durante a Primeira Guerra Mundial, Wittgenstein, consternado, se pergunta: “Qual é a filosofia que permitirá um dia superar um fato deste tipo?” (WITTGENSTEIN, 2001, p. 56)⁸. Se a recusa do suicídio é definitiva, então aqui a ausência de uma resposta não é significativa apenas do espírito filosófico wittgensteiniano, – que, é verdade, anima aos autores lidos aqui de maneira mais ou menos intensa – mas o é igualmente como evidência de uma lacuna que não pode ser sanada meramente com a exaltação de princípios e de belas virtudes inabaláveis, ou de elaborados sistemas normativos, ou ainda com o reconhecimento resignado do inexplicável.⁹ A lacuna diz respeito à maneira como ficamos

⁷ Nussbaum ela mesma reconhece esta quase imobilidade estoica no desapego radical do sábio em relação à própria vida e em sua veemente negação do papel desempenhado pelas circunstâncias externas, contingentes, na vivência da moralidade (cf. sobretudo o capítulo 10 de *Therapy of Desire* (NUSSBAUM, 2009)) – ponto que é alvo de críticas persistentes à moral estoica ao longo de toda a história da filosofia (cf., por exemplo, entre tantos outros, SCHOPENHAUER, 2001, p.101).

⁸ A tradução desta citação é de minha autoria a partir da edição de J.-P. Cometti: “Quelle est la philosophie qui permettra jamais de surmonter un fait de ce genre? Si tant est qu’il soit permis d’y parvenir autrement que par le suicide!” – É digno de nota que Tolstói se tenha posto a questão mais ou menos nos mesmos termos por ocasião da doença e da morte de seu próprio irmão (muito antes, no entanto, de haver encontrado a resposta para a questão de sua crise existencial na vivência de sua fé): “He was an intelligent, kind-hearted, serious man who became ill when he was young, suffered for over a year and died in torment without having understood why he had lived, and still less why he was dying. No theories could provide the answers to these questions, either for him or for me, during his slow and tortuous death” (TOLSTÓI, 2008, p. 13).

⁹ Reconhecimento característico daquilo que nomeei acima a “fé moralizante de Tolstói”, explícito novamente neste trecho da *Confissão*: “But I want to understand in such a way as to be brought to the inevitably inexplicable. I want to realize that all that is inexplicable is so, not because the demands of my intellect are at fault (they are correct and apart from them I can understand nothing), but because I can recognize the limits of my intellect. I want to understand in such a way that everything inexplicable presents itself to me as being necessarily inexplicable and not as being something that I am under an obligation to believe” (TOLSTÓI, 2009, p. 94).

desamparados pela “filosofia moral” ou, em geral, pela reflexão ética de caráter teórico, ao “cairmos em desgraça”.

* * *

“Not just in trouble”, diz David Lurie, o personagem de J. M. Coetzee, “in what I suppose one would call disgrace” (COETZEE, 2005, p. 85). *Desonra*, o título em português, não dá conta do significado do livro, *Disgrace*. Porque é mais do que isso. É mais do que a desonra dos corpos dos cães de quem ele cuida depois da eutanásia. É um estado de desgraça do qual não é fácil de se levantar, mas que não se deixa ou não se abandona simplesmente por preceito. “Fallen?”, pergunta-se Lurie, “yes, there has been a fall, no doubt about that” (COETZEE, 2005, p. 167). No entanto, ele não tem certeza quanto ao tipo de lição que ele deveria ter aprendido, considerando-se velho demais para mudar. Mas de que lhe serviria a punição da queda pela própria punição?

É verdade que David Lurie cai por sua própria conta, e que a punição é de início condizente com o sentido irresponsável com que conduz sua relação afetiva, e de dependência quase adolescente, com Melanie, sua aluna de literatura na universidade. O afastamento profissional – e o repúdio da comunidade universitária – é apenas o primeiro degrau rumo a uma compreensão aviltante, mas resignada, de si mesmo. Entretanto, é verdade que há também o fato do destino dos homens que o atinge, juntamente com sua filha, Lucy, e os cães que devem ser mortos “simplesmente porque há demais deles no mundo”. Lucy e Lurie são atacados em sua própria casa, um estupro é cometido, um filho nascerá do abuso; Lurie relaciona-se, novamente irresponsavelmente e sem saber porquê, com Bev Shaw, cuidadora dos animais miseráveis das pessoas miseráveis da região¹⁰; e a feiura e a indignidade de todos estes atos é somada à morosa escritura de uma ópera sobre Byron que não chegará jamais a lugar algum. Uma condição de profunda humilhação impõe-se com o abandono de todas as coisas e de todos os seres à esta sorte inelutável da vida sobre qualquer tipo de pretensa erudição. Para o professor de literatura, meramente “conhecer” o que disseram os poetas não parece ser aqui suficiente.

De resto, ela é também por isso mesmo uma queda inapelavelmente imposta pela vulnerabilidade – a sua e a dos outros. Uma vulnerabilidade

¹⁰ Se o foco do presente texto é a queda moral do personagem de David Lurie e a condição de vulnerabilidade do romance como um todo, *Disgrace* pode também ser lido como um livro essencialmente político a respeito de uma África do Sul pós-apartheid, onde as condições de miséria – morais ou concretas – ecoam certas questões de justiça. Cf., por exemplo, Head 2009, a seção dedicada a este romance no capítulo 4.

cujo reconhecimento talvez seja precisamente a “moral da história” e a “lição” de todo e qualquer estado de desgraça. Como pontua Daniel Brudney a respeito de *Disgrace*:

Vulnerability is pervasive in this novel. Melanie is vulnerable to Lurie; Lucy and Lurie are vulnerable to their attackers; Lurie is vulnerable to students who jeer him; his city house to those who ransack it; the various animals to the desires of humans. In all these cases, persons, animals, things are vulnerable to the (often cruel) unchecked human will (BRUDNEY, 2010, p. 309).

Mas como é que se aprende a este respeito? Talvez com algo como uma aceitação disciplinada da própria desgraça – do mal sofrido como do mal infligido. Lucy aceita-o exatamente assim:

Yes, I agree, it is humiliating. But perhaps that is a good point to start from again. Perhaps that is what I must learn to accept. To start at ground level. With nothing. Not with nothing but. With nothing. No cards, no weapons, no property, no rights, no dignity (COETZEE, 2005, p. 205).

Neste caso, porém, não há propriamente uma redenção que nos alivie positivamente ou em princípio. O abandono é aqui absoluto e irremediável. Sem um final feliz que nos distraia do fato de que não se trata “apenas” de literatura. Ora, é isto, precisamente, – a possibilidade e o próprio estado de desolação de uma queda irreparável como esta – aquilo de que não dão conta as nossas “filosofias morais”: nem do reconhecimento da vulnerabilidade como a “moral da história”, nem da aceitação ou da resignação *disciplinada* da própria desgraça¹¹.

Ao comentar o ponto de chegada de David Lurie no romance de Coetzee, Daniel Brudney e Derek Attridge discorrem ambos sobre a impossibilidade de uma explicação ou de uma justificativa que se queira como consequencialista, como kantiana ou como participativa de uma ética de virtudes para os termos da mudança vital aí ocorrida. Como veremos brevemente abaixo, ambos os autores corroboram, neste caso, a proposta de Raimond Gaita a respeito daquilo que condiciona a moralidade “antes de mais nada”: uma maneira de se estar presente no mundo e para com os outros – e que não pode ser subsumida a algumas

¹¹ Conclusões semelhantes podem surgir igualmente da leitura de *Homem Lento*, de Coetzee (2007) – mesmo que aqui as intersecções entre realidade e ficção, escritura e experiência ficcional, sejam os pontos fundamentais da obra. No entanto, Paul Rayment é outro dos personagens de Coetzee a ser arrastado para uma queda sem qualquer redenção convencional: uma (muito) lenta resignação o leva a agarrar-se ao que lhe resta de sua própria humanidade.

poucas máximas atemporais¹². O trecho de Attridge, a seguir, parece constituir a síntese de uma compreensão moral que requer – como enfatiza Gaita – “olhos para ver” e – segundo Brudney – “uma mudança que preceda a mudança” (“to have to want to change” (BRUDNEY, 2010, p.321)):

These activities of Lurie’s are not presented, I would argue, as the achievement of redemption or as a prescription for ethical behaviour, but rather as an instance of a commitment that signals, in its very irrelevance to larger programmes and practices, its integrity in a world of calculation and accumulation. It is a commitment above all to the singularity of the other – even if that other is an invented character in an opera or a dead dog being conveyed into an incinerator – that obeys no logic and offers no comfort (ATTRIDGE, 2002, p. 318).

Ao final, isto significa dizer que este compromisso pelo outro é tudo o que resta quando já não resta senão a perspectiva da vulnerabilidade: “To undertake a life of toil in the service of others” (ATTRIDGE, 2002, p. 181). É claro que este “modo de ver” supõe a agudeza de uma consciência e de uma atenção, dolorosa e agora inescusável, do papel e da presença que cabe a cada um diante da fragilidade dos outros. Para Raimond Gaita, *este* é o momento fundamental da moralidade em prol de sua compreensão e vivência: o reconhecimento da realidade da alteridade, “the otherness of the subjectivity of others” (GAITA, 2004, p. 278)¹³.

Good and Evil, an absolute conception, é uma reflexão qualificadamente “meta-ética” do filósofo australiano Raimond Gaita, – uma reflexão que não deixa de ser individualmente prescritiva *enquanto* reflexão – em prol de um engajamento moral pelo outro no reconhecimento de sua realidade, na singularidade de sua alteridade, na consideração do que significa “cair em desgraça” através de um “remorso disciplinado” em vista de uma compreensão moral do que significa sofrer e fazer o mal. A exigência é aqui a de um alargamento do escopo de nossas considerações morais, do nosso pano de fundo conceitual, em vista de uma reorientação responsável, sóbria e lúcida do significado de nossa própria humanidade no que ela tem de vulnerável, preciosa e digna. Para Gaita, esta reorientação passa pela compreensão da trama gramatical composta de termos morais que

¹² Também, para Brudney como já o fora para Nussbaum acima, devido à questão de um outro “tempo” de leitura: “That’s because the Kantian model involves a choice not in space and time, and so not capable of being revealed by a narrative restricted, as all are, to space and, certainly, to time. Kant puts it that moral change involves a ‘revolution... in the mode of thought’, and by ‘mode of thought’ here he means the noumenal realm, not the workings of an individual’s empirical psychology” (BRUDNEY, 2010, p.322).

¹³ Esta expressão é, na verdade, de autoria de David Wiggins, citada desta maneira por Raimond Gaita em seu capítulo sobre a compreensão moral.

são interdependentes: ‘amor’, ‘dignidade’, ‘alteridade’ e ‘sentido da vida’, constituindo não apenas um modo de ver, mas necessariamente também um modo de falar; a disciplina moral do indivíduo requer, neste sentido, o reconhecimento e o comprometimento para com uma humanidade que é compartilhada para o bem e para o mal – o que implica, obviamente, o reconhecimento da possibilidade da queda.

A obra é extremamente complexa, e não pretendo de forma alguma abarcar aqui todas as suas propostas – o que seria tremendamente arrogante mesmo em um texto de maior fôlego. Importa, no entanto, evidenciar a ênfase de Gaita sobre certos termos normalmente não contemplados pela “filosofia moral tradicional”, e o modo como muitos deles aparecem para uma compreensão moral profunda [a *deep moral understanding*] apenas a partir de uma percepção responsiva do ‘remorso’, do que significa fazer o ‘mal’, e compreender o “outro” como ‘um de nós’. Com a rejeição de um certo caráter intelectualista e meramente acadêmico da filosofia enquanto disciplina, Gaita propõe uma reflexão – pública, dialógica – que é antes de mais nada um engajamento e uma resposta pessoal à presença do “outro” no mundo; daí a necessidade de uma abertura à conversa e àquilo que nos move na ‘voz’ alheia. Evidentemente, o espaço conceitual para este tipo de reflexão escapa à rigidez de um conhecimento que se encontra, diz Gaita, nos livros de ciências sociais ou nas enciclopédias. A humanidade que compartilhamos com o “outro”, aquele que torna-se verdadeiramente ‘um de nós’, “if we discover it by reading, then it is in plays, novels and poetry – not in science but in art” (GAITA, 2004, p. 335). Neste sentido, um papel crucial é atribuído aqui à literatura, porque trata-se de um tipo de reflexão moral que exige a flexibilização daquilo que conta como ‘moralidade’, a contextualização das percepções e das situações para uma verdadeira compreensão do ‘bem’ e do ‘mal’, e a seriedade de uma maneira de se colocar no mundo com “olhos para ver”:

To ‘have eyes to see’, one must live and think in conceptual space in which examples of what others say and do can speak authoritatively to us, can deepen our sense of the virtues, of good and evil and, more generally, of what it means to live a human live. To do that, one must live and think in a conceptual space in which attributions of depth and shallowness make sense (GAITA, 2004, p. 341).

Um espaço conceitual que é, neste caso, privilegiadamente “literário”, onde esta adjetivação pode assumir uma aplicabilidade mais ampla do que aquela, simplesmente, do romance (de teor supostamente “filosófico”) ao encontrar uma “esfera de significação” que dê voz àquele

que é ‘um de nós’, e que não cabe, portanto, na estreiteza de uma lei moral irrefletida¹⁴:

Much (perhaps most) of our reflection on life and morality occurs in a conceptual space of the kind I have been trying to delineate as the one in which [one] develops her sense of who she is. In *Good and Evil* (and more explicitly in *The Philosopher’s Dog*) I call it ‘the realm of meaning’. Because that realm is partly defined by the fact that reflection in it is in idioms in which form and content cannot be separated, understanding of meaning (as I have been speaking of it) is more like understanding in literature than in science or metaphysics (GAITA, 2004, p. 339)¹⁵.

* * *

Estou plenamente ciente de que o retrato reflexivo até aqui esboçado manifesta-se patentemente inconcluso e inacabado. Mas é possivelmente da natureza de seu objeto e do seu (pretendido) caráter não-acadêmico (e, talvez, qualificadamente não-sistemático) que o seu desenvolvimento se dê à mercê desta imprecisão e circunscrição vaga¹⁶. A sua “esfera de significação” possui, por isso mesmo, esta marca ao mesmo tempo “literária” e reflexiva, ao mesmo tempo abrangente e profunda, na intenção mesma de uma sua flexibilização e contextualização propriamente – mas sempre insuficientemente – humana.

Entretanto, a proposta investigativa deste texto – a ser evidentemente aprofundada e aperfeiçoada ulteriormente, – se ainda difusa, tem no mínimo a intensão de olhar mais atentamente para as possíveis contribuições trazidas por Raimond Gaita à reflexão moral a partir daqueles conceitos sempre um pouco negligenciados pela filosofia, justamente porque vagos e fluídos e, para o seu brio sistemático, talvez por demais permissíveis e indomáveis. Este olhar mais atento

¹⁴ Metáfora que é essencialmente wittgensteiniana. Cf. *A Lecture on Ethics* sobre o caráter absoluto e “sobrenatural” disso que chamamos de “ética”, infinitamente maior do que o domínio factual da linguagem (Wittgenstein 1965). Ver também o parágrafo 6.422 do *Tractatus Logico-Philosophicus* onde Wittgenstein questiona a forma da “lei moral” em termos de “você deve” (WITTGENSTEIN, 1994), e a nota 17 adiante.

¹⁵ Gaita não é explícito quanto ao papel concreto atribuído, metodológica e pedagogicamente, à literatura, e uma investigação mais robusta sobre esta questão exige decerto uma incursão mais apurada na reflexão sobre as fronteiras entre o “filosófico” e o “literário” – algo que ele não faz. O espaço concedido à literatura fica ainda, portanto, por ser mais especificamente demarcado na importância de nossas considerações morais.

¹⁶ Se mais uma vez levamos a sério uma recomendação wittgensteiniana de uma atitude aqui pungente, não podemos pretender delimitar de uma vez por todas as fronteiras do “ético”; seria como a “tarefa insolúvel” de se “desenhar uma figura nítida correspondendo a uma difusa”, onde “tudo está certo; e nada está certo”. “E nesta situação encontra-se, por exemplo”, diz Wittgenstein, “aquele que busca na estética ou na ética definições que correspondam a nossos conceitos” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 56 (§77)).

supõe igualmente, neste caso, o tipo de incursão literária aqui exemplificada – para a qual contribuem inegavelmente as reflexões de Martha Nussbaum, bem como aquelas de algumas outras autoras semelhantemente à margem da mera teorização moral como Cora Diamond, Alice Crary, Iris Murdoch e Danièle Moyal-Sharrock¹⁷.

Para este propósito, cumpre obviamente compreender a trama conceitual inerente aos aprendizados aqui enfatizados (sobretudo, num primeiro passo, relativamente às nossas quedas e aos nossos estados de desgraça) em vista agora de um seu papel “moralizante”: pelo “outro”, como doação e responsabilidade. É neste ponto que a reflexão de Raimond Gaita e sua conjugação literária parece nos oferecer a perspectiva a mais profícua para os traços de um engajamento moral inapelável – amoroso, mas consciente dos seus próprios riscos. Este comprometimento é, aqui, fundamentalmente prescritivo. Assim, Gaita é explícito em seu convite por um acordo a respeito da uma compreensão moral “comum”, mas que não se pretende “universal”:

Good and evil invites readers to see morality and philosophy from a new perspective; not so much by arguing for this or that thesis, as by exposing assumptions, showing other possibilities and being sceptical about what we often think *must* be the case (GAITA, 2004, p. xii).

O apelo a uma nova “geografia conceitual” – em que se considere moralmente a questão do ‘remorso’, do ‘amor’, do ‘valor absoluto’ e ‘sagrado’ da vida, da humanidade compartilhada, da invisibilidade do ‘outro’ – privilegia, assim, uma tarefa moral passível de ser atribuída à literatura, autonomamente ou, talvez, complementarmente a uma reflexão moral de uma “ética” que talvez independa, pelo menos num primeiro momento, de classificações, e isso contra uma certa inépcia teórica. A literatura, em sua complexidade e riqueza, trata em muitos casos de nos oferecer um retrato do que pode significar ser um ser humano à mercê de si mesmo e de suas determinações.

É claro que ninguém gosta de cair. Mas nós caímos, ora ou outra, inevitavelmente. O reconhecimento desta possibilidade, por um lado, e a abertura à positividade (sempre ainda vulnerável) do amor, por outro

¹⁷ Daniel Brudney chama a atenção para os mesmos nomes – mas para os seus próprios fins – em vista de uma atitude comum para com a moralidade, a qual Gaita talvez viesse a chamar de “uma atitude para com uma alma” (“an attitude towards a soul”; GAITA, 2004, p.164). Note que as autoras em questão são todas devedoras de uma perspectiva moral mais ou menos influenciada por leituras wittgensteinianas e que seus termos “delimitam” a moralidade no mesmo sentido difuso citado com as *Investigações* na nota precedente. Conforme nos lembra Brudney, “Murdoch, Nussbaum, Diamond, and Crary have all urged that the moral life includes more than what one chooses to do and more than how one operates with respect to a limited set of moral concepts” (BRUDNEY, 2010, p. 301).

lado, é o primeiro momento daquilo que se deve aprender ao aprendermos a cair. Ninguém gosta de cair, mas há quedas que não se evitam por mais fortes que sejam as armaduras e, neste caso, melhor é saber cair, lentamente, disciplinadamente, lucidamente; se isso exige uma reorientação de nossas reflexões morais, talvez o engajamento literário venha a tecer mais sabiamente – pelo menos mais do que o faz o pretensão conhecimento protocolar da ética acadêmica – a trama da nossa forma de vida, humanamente compartilhada.

Referências

- ANSCOMBE, E. G. M. “Modern Moral Philosophy”. *Philosophy*, 33 (1958), p.1-19.
- ATTTRIDGE, D. “J. M. Coetzee’s *Disgrace*: Introduction”. *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, 4, 3 (2002), p. 318.
- BEATTIE, A. “Learning to Fall”. In: *The Burning House*. New York, 1979.
- BRUDNEY, D. “Styles of Self-Absorption”. In: HAGBERG, G.; JOST, W. (ed.). *A Companion to the Philosophy of Literature*. Blackwell, 2010.
- COETZEE, J. M. *Disgrace*. Penguin Books, 2005.
- COETZEE, J. M. *Homem Lento*. Tradução de José Rubens Siqueira. 2ª reimp. São Paulo: Cia das Letras, 2007.
- DIAMOND, C. “Anything but Argument?” In: *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, MIT Press, 1995.
- ELLIOTT, C. “Enhancement Technologies and the Modern Self”. *Journal of Medicine and Philosophy* (Oxford), 36 (2011), p. 364-374.
- GAITA, R. *A Common Humanity. Thinking about love and truth and justice*. 2. ed. Routledge, 2002.
- GAITA, R. *Good and Evil. An Absolute Conception*. 2. ed. Routledge, 2004.
- HEAD, D. *The Cambridge Introduction to J. M. Coetzee*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- MURDOCH, I. *The Sovereignty of Good*. London: Routledge & Kegan Paul, 1970.
- Nussbaum, M. C. *Love’s Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*. Oxford University Press, 1992.
- NUSSBAUM, M. C. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge, 1986.
- NUSSBAM, M. C. *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton University Press, 2009.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.
- TAYLOR, C. *A Ética da Autenticidade*. Trad. Talyta Carvalho. São Paulo: É Realizações Editora, 2011.
- TOLSTÓI, L. *A Confession*. Trad. Jane Kentish. Penguin Books, 2008.

J. Sattler – “Aprender a cair”

WITTGENSTEIN, L. “A Lecture on Ethics”. *The Philosophical Review*, 74, 1 (Jan. 1965), p. 3-12.

WITTGENSTEIN, L. *Carnets secrets. 1914-1916*. Trad. Jean-Pierre Cometti. Tours: Farrago, 2001.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 1994.

WEIL, S. *Waiting on God*. Glasgow: Collins, 1977.

Endereço postal:

Programa de Pós-Graduação em Filosofia – UFSM
Av. Roraima, 1000, prédio 74-A, sala 2308 – Bairro Camobi
Santa Maria, RS, Brasil

Data de recebimento: 12-01-2016

Data de aceite: 07-11-2016