



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

RAFAEL FERNANDES MENDES DOS SANTOS

**AUTOCONHECIMENTO, CÉTICISMO E LINGUAGEM NA
FILOSOFIA DE STANLEY CAVELL**

Salvador
2024

RAFAEL FERNANDES MENDES DOS SANTOS

**AUTOCONHECIMENTO, CETICISMO E LINGUAGEM
NA FILOSOFIA DE STANLEY CAVELL**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Rafael Lopes Azize.

Salvador

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade Federal da Bahia (UFBA)
Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI)
Biblioteca Universitária Isaias Alves (BUIA/FFCH)

S237 Santos, Rafael Fernandes Mendes dos
Autoconhecimento, ceticismo e linguagem na filosofia de Stanley Cavell / Rafael
Fernandes Mendes dos Santos, 2024.
131 f.

Orientador: Prof. Dr. Rafael Lopes Azize
Tese (doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal
da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2024.

1. Linguagem ordinária - Filosofia. 2. Ceticismo. 3. Teoria do autoconhecimento.
4. Subjetividade. 5. Cavell, Stanley, 1926-. I. Azize, Rafael Lopes. II. Universidade Federal
da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 191

Responsável técnica: Hozana Maria Oliveira Campos de Azevedo - CRB/5-1213



Universidade Federal da Bahia
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPGF)

ATA Nº 28

Ata da sessão pública do Colegiado do PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPGF), realizada em 21/06/2024 para procedimento de defesa da Tese de DOUTORADO EM FILOSOFIA no. 28, área de concentração Filosofia Contemporânea, do candidato RAFAEL FERNANDES MENDES DOS SANTOS, de matrícula 218122409, intitulada AUTOCONHECIMENTO, CETICISMO E LINGUAGEM NA FILOSOFIA DE STANLEY CAVELL. Às 08:00 do citado dia, no PPGF/UFBA, Sala 2, foi aberta a sessão pelo presidente da banca examinadora Prof. Dr. RAFAEL LOPES AZIZE, que apresentou os outros membros da banca: Prof. Dr. WALDOMIRO JOSE DA SILVA FILHO, Prof. Dr. JOÃO CARLOS SALLES PIRES DA SILVA, Prof. Dr. EDUARDO VICENTINI DE MEDEIROS e Prof. Dr. ANDERSON BOGEA DA SILVA. Em seguida foram esclarecidos os procedimentos pelo presidente que passou a palavra ao examinado para apresentação do trabalho de Doutorado. Ao final da apresentação, passou-se à arguição por parte da banca, a qual, em seguida, reuniu-se para a elaboração do parecer. No seu retorno, foi lido o parecer final a respeito do trabalho apresentado pelo candidato, tendo a banca examinadora aprovado o trabalho apresentado, sendo esta aprovação um requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor. Em seguida, nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão pelo presidente da banca, tendo sido, logo a seguir, lavrada a presente ata, abaixo assinada por todos os membros da banca.

Documento assinado digitalmente
gov.br EDUARDO VICENTINI DE MEDEIROS
Data: 04/07/2024 10:47:04 -0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Dr. EDUARDO VICENTINI DE MEDEIROS, UFSM
Examinador externo à instituição

Documento assinado digitalmente
gov.br ANDERSON BOGEA DA SILVA
Data: 04/07/2024 10:40:24 -0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Dr. ANDERSON BOGEA DA SILVA, UNESPAR
Examinador externo à instituição

Documento assinado digitalmente
gov.br WALDOMIRO JOSE DA SILVA FILHO
Data: 12/07/2024 08:17:28 -0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Dr. WALDOMIRO JOSE DA SILVA FILHO, UFBA
Examinador interno

Documento assinado digitalmente
gov.br JOAO CARLOS SALLES PIRES DA SILVA
Data: 04/07/2024 14:57:39 -0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Dr. JOÃO CARLOS SALLES PIRES DA SILVA, UFBA
Examinador interno

Documento assinado digitalmente
gov.br RAFAEL LOPES AZIZE
Data: 04/07/2024 14:40:02 -0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Dr. RAFAEL LOPES AZIZE, UFBA
Presidente

Documento assinado digitalmente
gov.br RAFAEL FERNANDES MENDES DOS SANTOS
Data: 13/07/2024 16:28:29 -0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

RAFAEL FERNANDES MENDES DOS SANTOS
Doutorando

Dedico esta tese ao meu filho querido Antônio.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Rafael Azize, por ter acreditado neste projeto desde o início, pela confiança e riqueza de interlocução e pela amizade que cultivamos ao longo desta jornada.

Agradeço ao professor Espen Hammer, pela orientação e generosidade quando da estadia na Temple University.

Aos colegas membros do grupo de estudos Estética, Subjetividade e Cultura, especialmente ao Pedro Franceschini, Lauro Quadrado, Thiago Wesley e Gabriela Lopes, pelas ótimas oportunidades de discutir aspectos desta tese.

Aos professores que compõem a banca de defesa da tese, João Carlos Salles, Waldomiro José da Silva Filho, Anderson Bogéa, Eduardo Vicentini de Medeiros, por terem aceitado o convite.

Aos amigos de sempre, e aos que chegaram recentemente, agradeço ao Tiago Almeida, Paulo César de Souza, Lara Viana, Ítalo Armentano, Magno Senhorinho, Marcello Chaves, Christine Leboucher, Julia Jones, Diego Mileli e Bernardo Caldas. Vocês alegam os meus dias!

Agradeço à minha mãe Esmeralda, pelo exemplo de vida, ao meu pai Henrique, pela referência e apoio firme, à minha avó Vanda (*in memoriam*), pelos ensinamentos e cuidado com a minha educação. Agradeço à minha irmã Fernanda, pelos bons momentos.

À companheira Ana Bárbara, pelo afeto e exemplo inspirador de dedicação ao trabalho e à maternidade. Agradeço ao meu filho Antônio, que preenche minha vida com amor e responsabilidade pelo significado.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio financeiro durante o doutorado regular e durante os seis meses na Temple University, sob a supervisão do professor Espen Hammer, quando fui contemplado com uma bolsa do programa Capes-PRINT UFBA.

What I require is a convening of my culture's criteria, in order to confront them with my words and life as I pursue them; and at the same time to confront my words and life as I pursue them with the life my culture's words may imagine for me: to confront the culture with itself, along the lines in which it meets me.

Stanley Cavell (1979, p. 125)

SANTOS, Rafael Fernandes Mendes dos. *Autoconhecimento, ceticismo e linguagem na filosofia de Stanley Cavell*. 2024. Tese (Doutorado em Filosofia) — Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2024.

RESUMO

As conexões da filosofia da linguagem ordinária (FLO) de Cavell com os temas do ceticismo, da possibilidade de atribuir significado à linguagem e do autoconhecimento constituem maneiras de pensar as condições para expressar situações da mente (*plight of mind*) e as circunstâncias que permitem ao indivíduo comunicar uma condição humana específica. Nesse sentido, os usos mais comuns e naturais de uma linguagem ordinária revelam um ponto de partida para a reivindicação do reconhecimento mútuo de ações e palavras. Na FLO de Cavell, o estatuto epistêmico da noção wittgensteiniana de critério implica uma visão das relações entre os indivíduos e deles com o mundo assentada na crítica à reivindicação cética por conhecimento indubitável. Isso significa que os vínculos significativos entre pessoas que buscam se comunicar, em situações concretas de interação intersubjetiva, dependem de uma aceitação da natureza frágil dos acordos em juízos que estabelecem os critérios para usos significativos da linguagem. Assim, a filosofia da linguagem ordinária se vincula às possibilidades de autoconhecimento a partir de uma reivindicação ao outro do reconhecimento dos critérios que orientam expressões subjetivas, a exemplo das expressões de amor, alegria, dor, descontentamento etc. como forma de comunicar uma condição humana num contexto específico de interação intersubjetiva. Nesta tese, procuro abordar esses temas a partir de interlocuções entre Cavell, Kripke, Descartes, Shakespeare e Wittgenstein, para sugerir a FLO como uma atividade filosófica que pretende esclarecer as condições de mutualidade, ou seja, as condições para uma efetiva comunicação intersubjetiva, e que enseje autoconhecimento.

Palavras-Chave: linguagem ordinária; ceticismo; autoconhecimento; subjetividade.

ABSTRACT

The connections between Cavell's philosophy of ordinary language (OLP) and the themes of skepticism, the possibility of attributing meaning to language and self-knowledge are ways of thinking about the conditions for expressing situations of the mind (*plights of mind*) and the circumstances that allow an individual to communicate a specific human condition. In this sense, the most common and natural uses of ordinary language reveal a starting point for claiming mutual recognition of actions and words. In Cavell's OLP, the epistemic status of the Wittgensteinian notion of criterion implies a view of the relations between individuals and between them and the world are based on a critique of the skeptical claim for indubitable knowledge. This means that meaningful bonds between people seeking to communicate in concrete situations of intersubjective interaction depend on an acceptance of the fragile nature of agreements, on judgments that establish the criteria for meaningful uses of language. In this way, the ordinary language philosophy is linked to the possibilities of self-knowledge based on a claim to the other to recognize the criteria that guide subjective expressions, such as expressions of love, joy, pain, discontent, etc. as a way of communicating a human condition in a specific context of intersubjective interaction. In this thesis, I try to approach these themes based on interlocutions between Cavell, Kripke, Descartes, Shakespeare and Wittgenstein, in order to suggest OLP as a philosophical activity that aims to clarify the conditions of mutuality, in other words, the conditions for effective intersubjective communication, and which leads to self-knowledge.

Keywords: ordinary language; skepticism; self-knowledge; subjectivity.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 AUTOCONHECIMENTO, NORMATIVIDADE E RESPONSABILIDADE NA FILOSOFIA DA LINGUAGEM ORDINÁRIA DE STANLEY CAVELL	19
2.1 AUTOCONHECIMENTO E FILOSOFIA DA LINGUAGEM ORDINÁRIA	20
2.1.1 Filosofia da linguagem ordinária e normatividade	24
2.2 AUTOCONHECIMENTO, NORMATIVIDADE E RESPONSABILIDADE.....	31
2.3 CONCLUSÃO	35
3 CONFORMIDADE OU EXCLUSÃO — STANLEY CAVELL E SAUL KRIPKE SOBRE CETICISMO E SIGNIFICAÇÃO NAS IF.....	38
3.1 VISÕES CÉTICAS	39
3.1.1 Kripke e o Ceticismo nas Investigações Filosóficas de Wittgenstein.....	42
3.1.2 Objeções cavellianas.....	46
3.1.3 Cena de instrução — IF §217: conformidade versus exclusão.....	50
3.2 CRITÉRIOS E REIVINDICAÇÕES DE SIGNIFICAÇÃO (<i>CLAIMS TO COMMUNITY</i>).....	53
3.3 CONCLUSÃO	56
4 SOBRE REGRAS E CRITÉRIOS.....	59
4.1 CETICISMO NAS INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS	60
4.2 STEVEN AFFELDT E STEVEN MULHALL: DISCUSSÕES INICIAIS SOBRE AS NOÇÕES DE REGRA E CRITÉRIO EM CAVELL E WITTGENSTEIN	66
4.2.1 Jogos de linguagem, normatividade e regras.....	68
4.2.2 Projeção, constância interna e variação externa do significado	74
4.3 CONCLUSÃO	78
5 CETICISMO, CRITÉRIOS E COMUNIDADE: SOBRE AS CONDIÇÕES DO AUTOCONHECIMENTO	81
5.1 A NATURALIDADE DA AMEAÇA CÉTICA E A ELIMINAÇÃO DA SUBJETIVIDADE.....	82
5.2 O ESTATUTO EPISTÊMICO DA NOÇÃO WITTGENSTEINIANA DE CRITÉRIO.....	87
5.3 AUTOCONHECIMENTO E VIDA COMUM: REMEMORANDO CRITÉRIOS	90
5.4 CONCLUSÃO	96
6 CONSEQUÊNCIAS TRÁGICAS DO CETICISMO EM <i>OTELO</i>	98
6.1 SHAKESPEARE, A FILOSOFIA DA LINGUAGEM ORDINÁRIA DE CAVELL E O CETICISMO MODERNO.....	99
6.1.1 Conhecimento, reconhecimento e tragédia	105
6.2 CONSEQUÊNCIAS DO CETICISMO: O EU E O OUTRO EM <i>OTELO</i>	109
6.3 CONCLUSÃO	118

7 CONCLUSÃO.....	122
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	127

1 INTRODUÇÃO

Muitos pensadores influenciaram profundamente a filosofia de Stanley Cavell. Entre eles, Austin, Wittgenstein, Wordsworth, Descartes, Shakespeare, Montaigne, além de Thoreau e Emerson. Para ele, “a primeira virtude da filosofia, [...] é a sua capacidade de resposta [responsiveness]” (Cavell, 2004, p. 324)¹, no sentido em que ler as obras daqueles que nos precederam nos permite aprender quem somos ou como nos tornamos quem somos. A Filosofia da Linguagem Ordinária (FLO) de Cavell responde assim a um enorme alcance de referências, seguindo caminhos para pensar o significado de ações e palavras. Com esta tese, apresento um trecho desse caminho, nas interlocuções de Cavell com Kripke, Wittgenstein, Descartes e Shakespeare.

Cavell declara que o propósito da FLO é o de “descobrir as *situações específicas da mente* [*the specific plights of mind*] e as circunstâncias em que um ser humano dá voz à sua condição” (Cavell, 1976, p. 240). Abordando esse propósito pela reinterpretação do ceticismo moderno, Cavell associa a FLO ao ceticismo entendido como uma ameaça permanente à inteligibilidade individual. A reinterpretação de Cavell concebe o ceticismo como resultado do repúdio à linguagem e do esquecimento das condições de interação entre membros de uma comunidade. Por outro lado, entende a FLO como reivindicação por comunidade², enfatizando o aspecto da responsabilidade pelo significado e do cuidado com a inteligibilidade, no sentido de sugerir uma prática contínua que tem o propósito de permitir ao indivíduo exprimir sua subjetividade “em voz alta”, na linguagem pública.

Sobre o termo *plights of mind*, depois de algumas conversas com meu orientador, Rafael Azize, concordamos em traduzi-lo por *situações da mente*. Mas por que *situações da mente*? O que envolve tal escolha de tradução e quais suas relações com a reinterpretação cavelliana do ceticismo moderno?

Primeiramente, consideremos que, ao associar sua FLO ao ceticismo, Cavell procura esclarecer os obstáculos que se interpõem à atitude individual de assumir uma responsabilidade

¹ As traduções de Cavell presentes nesta tese, à exceção daquelas cujo autor referi em nota de rodapé, são próprias.

² As reivindicações por comunidade se caracterizam como reivindicações pelo significado de palavras e ações, por indivíduos em circunstâncias concretas de interação intersubjetiva, nas quais se busca compreensibilidade mútua, a fim de permitir que haja comunicação efetiva e a possibilidade de expressar um *plight of mind* específico. Nesse sentido, o termo ‘comunidade’ envolve aqui a *pessoa* que é membro de um grupo e que compartilha com os outros membros a mesma linguagem, a que tais reivindicações se dirigem. Buscar um senso de comunidade consiste então em tentar se comunicar com o outro em particular, numa situação efetiva, levando em conta a herança linguística de onde parte essa tentativa de comunicação.

pela sustentação do significado. Seguindo-se de uma lição das *Investigações Filosóficas* (1953), que ele incorpora à sua FLO, entender que “os aspectos das coisas mais importantes para nós estão ocultos pela sua simplicidade e cotidianidade. (Não se pode observar – porque está sempre diante dos olhos)” (Wittgenstein, 2022, §129). Assim, para Wittgenstein, bem como Cavell, a simplicidade e cotidianidade do que está oculto, constituindo um impedimento à comunicação de situações da mente (*plights of mind*), tornam a intervenção filosófica necessária e oportuna. Quando o que precisamos saber está diante de nós, mas, ainda assim, não conseguimos ter clareza sobre a nossa situação, em tais circunstâncias, ele diz, lembrar a forma mais comum e natural de usar as palavras pode ser “por vezes, a única forma de dizer – dizer aos outros e dizer por nós mesmos – qual é a situação” (Cavell, 1976, p. 20-21). Elucidar tais obstáculos constitui uma explicitação das situações da mente, no sentido de trazer à consciência o que impede o indivíduo de exprimir uma condição humana específica.

O que a situação da mente cética explicita é que entendimentos possíveis entre seres humanos não se baseiam no conhecimento, como se “mais conhecimento” pudesse ser uma resposta ao ceticismo. Segundo Cavell, o desejo cético por fundamentos epistêmicos encontra seu limite na aceitação da natureza dos critérios e na recuperação dos usos comuns e naturais de uma linguagem. Em circunstâncias que estimulam a expressão cética de desapontamento com os limites do conhecimento, em que falta clareza para entender o que acontece conosco em relação aos outros membros da comunidade, deve-se, segundo ele, recordar tais usos. Com efeito, nos contextos em que há dificuldades para a identificação da própria situação mental (*plight of mind*), faltando clareza para exprimir uma voz subjetiva em relação à possibilidade de comunicar uma condição humana particular, apelar à comunidade é uma maneira de buscar um senso de mutualidade e comunicação.

Ao reinterpretar o ceticismo moderno, Cavell diz que “a nossa relação com o mundo como um todo, ou com os outros em geral, não é uma relação de conhecimento, em que o conhecimento se interpreta a si próprio como sendo certo” (Cavell, 1976, p. 45). Ele reinterpreta o ceticismo sugerindo que o sentimento da falta de fundamentos deve ser compreendido pelo olhar humano em relação ao ideal de indubitabilidade epistêmica. Ideal que impede o cético de habitar a linguagem e possui, como seu efeito, a eliminação da voz subjetiva. Por um lado, em reação a um sentimento de falta, o cético moderno expressa a situação da sua mente acessando, por introspecção, a própria mente concebida como substância imaterial. Na FLO, “descobrir” a própria situação da mente se distingue como “retorno” à linguagem, aos seus usos mais comuns

e naturais, ou pela sugestão de novos usos, um cuidado com a inteligibilidade em relação a si e aos outros.

Cavell reinterpreta o ceticismo moderno, reconhecendo, primeiro, a reivindicação cética por fundamentos como sintoma de um desapontamento diante da falibilidade da linguagem. Entendendo o ceticismo na condição de uma busca pela satisfação do desejo por fundamentos, ou como um impulso humano de transcendência em reação à fragilidade dos acordos em juízos que estabelecem as margens de aplicação dos critérios da linguagem, que, por sua vez, estão assentes em formas de vida, como diz Wittgenstein. Ademais, a denúncia cética dessa falibilidade reclama a responsabilidade pessoal na articulação inteligível de uma voz. Na medida em que a fixação de uma busca por conhecimento indubitável leva o cético a supor uma dimensão privada do significado, o verdadeiro potencial dessa não aceitação é o de “livrar” o indivíduo do peso da responsabilidade em se fazer conhecível aos outros (Cf. Cavell, 1979, p. 351). Portanto, segundo Cavell, o ceticismo tem uma dimensão existencial, sugere uma atitude pessoal em vista de uma (re)articulação dos usos da linguagem ordinária, como possibilidade de conquistar autoconhecimento, na condição de uma reivindicação pública de si, do significado das próprias ações e usos das palavras, como forma de *ser quem se é* ou *se tornar quem se é* inteligivelmente na vida da comunidade. O ceticismo possui, portanto, duas faces, surge como barreira da experiência do significado e uma via para a expressividade pública. Trata-se de um paradoxo aparente, como ficará mais claro logo abaixo.

O ceticismo moderno, na condição de um repúdio à linguagem ordinária, constitui o isolamento epistêmico como uma dimensão de certeza introspectiva da experiência de si, que paga o custo de excluir os outros. Como Andrew Norris comenta, seu resultado mais dramático é uma tentativa de “falar sem falar com alguém, falar sem ser alguém que precisa ou quer falar, que quer e precisa ser abordado” (Norris, 2017, p. 10). Ao traduzir *plight of mind* por *situações da mente*, queremos chamar atenção para a própria dinâmica da FLO, o que ela requer como condição de si mesma, e o seu propósito de trazer à mente os obstáculos a essa possibilidade de comunicar uma condição humana a partir do indivíduo. O termo “situação”, como algo que decorre em um período e sugere dificuldades, significa, por extensão, um momento para realizar ou desenvolver algo. Nesse sentido, essa tradução indica que o termo “*plight of mind*” contém tanto a ideia de uma dificuldade para exprimir uma condição humana, como também sugere a oportunidade dessa realização ou caminho para lidar com tais obstáculos. Com essa tradução, indicamos que a situação da mente cética (*plight of mind*) expressa dificuldades e oportunidades em *situações difíceis* para aceitar os usos públicos da linguagem.

Cavell concebe sua FLO como uma prática de esclarecimento das condições para usos significativos da linguagem ordinária, cujo propósito consiste em explicitar as condições de inteligibilidade de quem fala. Assim, a FLO não se constitui como uma arena de contraposições teóricas em defesa de teses, mas em atitudes de recuperar as condições para comunicar situações (*plights of mind*) que exprimem condições humanas específicas (Cf. Cavell, 1976, p. 240). Tais atitudes vão de encontro à interiorização da percepção de si através de exercícios meditativos. Nessa filosofia, a possibilidade de “descobrir” situações da mente depende de uma atitude de aceitação da linguagem ordinária, que, em última instância, deve se fundamentar no interesse de continuar entendendo ou ser entendido pelos outros. Ao considerar esse aspecto, queremos enfatizar que a tradução de *plights of mind* por *situações da mente* encontra sentido na reação de Cavell ao ceticismo moderno, sobretudo em sua leitura das *Meditações Metafísicas* (2004) e das *Investigações Filosóficas*, a partir da qual reinterpreta esse ceticismo.

Cavell entende que o cético moderno busca em si mesmo uma sustentação de seu ideal de segurança epistêmica, na forma de um autoconhecimento que apenas ele mesmo, seu ego, olhando para si, poderia conquistar. Neste ponto, a leitura que Cavell faz de *Otelo* (2017) elucida o impulso de transcendência do cético, ao se compreender como substância imaterial, para escapar da fragilidade e dos destinos dos acordos em juízos sobre os usos possíveis da linguagem ordinária. Falaremos disso no último capítulo, mas aqui o ponto central consiste em mostrar como a personagem Otelo elimina a própria subjetividade ao se fixar numa autoimagem solipsista derivada de uma ideia de perfeição. Nessa medida, tudo que Otelo poderia oferecer a Desdêmona seria a confirmação da própria autoimagem, a partir de seu próprio testemunho privado, à revelia da linguagem comum entre eles.

A evitação do reconhecimento da vulnerabilidade individual em relação aos outros constitui uma nuance do pensamento de Cavell que nos levou a sugerir *situações da mente* como tradução do termo *plights of mind*. Esse aspecto confirma o entendimento segundo o qual há algo que o cético evita reconhecer em si, tem dificuldades de expressar, de modo a viver uma *situação desafiadora* para articular sua inteligibilidade. Tal dificuldade leva o cético a rejeitar sua responsabilidade pelo significado e a repudiar a atitude de testar a extensão e os limites dos acordos em juízo que o permitiria exprimir situações da sua mente. Na FLO de Cavell, essa responsabilidade pelo significado deve converter o reconhecimento da falta de garantias sobre a possibilidade de entendimento mútuo na busca por mutualidades possíveis, a partir dos usos mais comuns e naturais da linguagem ou pela reivindicação de novos usos. As

projeções da linguagem a partir dos usos mais comuns e naturais visam estabelecer pontos de partida para essa possibilidade de expressar uma condição humana.

A escrita desta tese está dividida em cinco capítulos, nos quais pretendi aliar uma abordagem temática transversal ao tratamento pontual de determinadas questões da FLO de Cavell. Transversalmente, busquei discutir alguns aspectos relativos ao autoconhecimento, ao ceticismo e à linguagem ordinária. Trouxe tais temas ao centro da pesquisa para discuti-los nos limites das rotas e das interlocuções que delimitei para este trabalho.

No primeiro capítulo, apresento aspectos gerais da noção de autoconhecimento na FLO de Cavell, associando-os ao tema da responsabilidade pelo significado e da normatividade pragmática dos usos mais comuns e naturais de uma linguagem ordinária. Apresentei a FLO como um exercício rememorativo desses usos comuns das palavras em relação às possíveis dificuldades para atribuir significado às situações da mente que podem exprimir uma condição humana específica. O centro da discussão se baseia no entendimento de Cavell sobre a FLO e nas situações em que ela faz sentido. Como dito, quando tudo que precisamos saber está diante de nós (e não há nada que já não deveríamos saber), mas não conseguimos saber qual é a situação. Investigamos as condições dessa prática filosófica apresentando argumentos de Cavell em objeção a Benson Mates, para afastar suas críticas aos procedimentos da FLO. Para Mates, a FLO se baseia nas intuições pessoais dos filósofos e resulta em um relativismo sobre as formas corretas de usar as palavras. Cavell reage a tal objeção defendendo que o filósofo da linguagem ordinária deve ser membro de uma comunidade de falantes competentes e, portanto, como uma pessoa da comunidade de falantes, compartilha com outros certos horizontes de normatividade pragmática nos usos das palavras. Nesse sentido, a discussão entre Austin (1961) e Ryle (1984) sobre os usos dos termos “voluntário” e “involuntário” exemplifica um procedimento de explicitação de implicações que falantes competentes ou membros de uma comunidade devem entender. Um procedimento da FLO que se relaciona com a aquisição de autoconhecimento, na medida em que essa explicitação revela condições de significação das quais emerge uma visão da própria comunidade, e do indivíduo, como quem aceita e se responsabiliza pelos usos comuns da linguagem ordinária. No trecho final desse capítulo, argumento que a sustentação da normatividade pragmática dos usos da linguagem ordinária depende da responsabilidade pessoal e não da atitude de seguir regras da linguagem. A responsabilidade pela inteligibilidade das práticas ordinárias torna esse campo normativo aberto à “disputa” e a reivindicações sobre o entendimento das ações e usos da linguagem ordinária como uma forma de autoconhecimento.

No segundo capítulo, apresento o problema do ceticismo em conexão com o tema da significação, colocando em perspectiva as leituras de Cavell e Kripke das *Investigações Filosóficas* (IF). A discussão desse capítulo se concentra na contraposição entre o ceticismo enquanto problema teórico e baseado na noção de regra da linguagem e o ceticismo como ameaça à inteligibilidade, que se apoia na noção wittgensteiniana de critério. Kripke e Cavell assumem instâncias incompatíveis sobre a abordagem do ceticismo nas IF e suas consequências em relação à possibilidade de expressar situações da mente. À diferença de Kripke, Cavell entende o ceticismo como uma vivência e não um problema teórico a ser resolvido. Para ele, ao proceder a uma refutação do ceticismo, Kripke cria um problema intelectual onde antes não havia, cujo efeito consiste na ocultação da condição humana específica do indivíduo para si mesmo. Assim, uma consequência dramática da tentativa de refutar o ceticismo aparece em Kripke como uma exigência por conformidade em relação à comunidade. O que comprometeria Wittgenstein com uma solução cética que exclui a voz subjetiva da filosofia. Contrariamente, segundo Cavell, a experiência cética se baseia no reconhecimento da natureza frágil dos acordos em juízos e dos critérios que informam a linguagem, e que traz a responsabilidade pessoal como elemento chave na sustentação intersubjetiva do significado. Aos seus olhos, a exigência por conformidade, como reação ao ceticismo, constitui um agravamento do próprio ceticismo.

No capítulo seguinte, apresento uma discussão sobre as noções de regra e critério nos pensamentos de Cavell e Wittgenstein com base numa discussão entre Steven Mulhall e Steven Affeldt. No essencial, através dessa discussão, contraponho as noções de regra e critério, iluminando aspectos da FLO de Cavell e sua resposta ao ceticismo. Ademais, procuro mostrar como, à diferença de Baker e Hacker, Cavell argumenta que a noção de critério é central nas IF. Em sentido análogo, os argumentos de Mulhall, sugerindo uma função filosófica à noção de regra da linguagem na filosofia de Wittgenstein e, por extensão, na de Cavell, motivam as críticas e os esclarecimentos de Affeldt. A proposta do capítulo consiste em esclarecer as razões segundo as quais Cavell rejeita a noção de regra, e a própria ideia de *padrões de correção* para os usos da linguagem, como resposta à dificuldade de atribuir significado às ações e palavras. Procuro mostrar então que o ceticismo, entendido por Cavell como ameaça à inteligibilidade individual, exclui a aplicabilidade de padrões de correção nos exercícios de recuperação da capacidade de entendimento mútuo. Na FLO de Cavell, o estabelecimento desses padrões não se coloca como resposta plausível ao ceticismo e à necessidade de reivindicar assentimentos mútuos em relação ao significado. Ao contrário, ele assume que recordar os usos mais comuns e naturais da linguagem ordinária constitui o ponto de partida do exercício de recuperação do

senso de comunidade como uma reação adequada aos desafios colocados pelo ceticismo. Neste capítulo, nosso propósito é apresentar como esse argumento é defendido por Affeldt em suas objeções ao argumento de Mulhall sobre a relevância da noção de regra.

O quarto capítulo desta tese se constitui como desdobramento dos capítulos anteriores a partir de um aprofundamento das discussões sobre as ceticismo, critérios e autoconhecimento. Em especial, a visita do professor Richard Eldridge, para uma série de atividades no PPGF/UFBA, na reta final da escrita desse capítulo, deu ensejo a conversas esclarecedoras sobre esses temas. Nele apresento uma argumentação para sustentar que a expressão cética (*plight of mind*) de desapontamento com a linguagem ordinária é um resultado natural das interações simbólicas numa comunidade. O argumento central desse capítulo se constitui na discussão sobre o estatuto epistêmico dos critérios. A partir dessa discussão, assumimos que a possibilidade de entendimentos mútuos emerge das atitudes de interesse pelo outro e pelo senso de comunidade que ambienta as relações humanas.

Crucialmente, nesse capítulo, há uma reflexão inicial sobre a possibilidade de entender a FLO como forma de reivindicar *quem somos*. Em sua parte final, abordo uma ideia de conversão à linguagem e retorno ao ordinário como uma retomada consciente de compromissos assumidos pela comunidade, na linguagem, e que apontam para uma tarefa interminável de dar sentido a si e aos outros. Nesses termos, à medida que nos tornamos conscientes das situações da mente (*plight of mind*) e das circunstâncias em que podemos exprimir uma condição humana, a vida comum se orienta por um sentido de busca por entendimentos possíveis que dizem quem somos ou podemos ser.

No último capítulo, apresento a análise de *Otelo* realizada por Cavell, procurando caracterizar o ceticismo de seu personagem principal em seu relacionamento íntimo com Desdêmona. No percurso desse capítulo, explico algumas conexões entre Shakespeare e a FLO de Cavell, de modo a situar a tarefa de esclarecimento da atitude cética de repúdio à linguagem. Para tanto, abordo as noções de conhecimento e reconhecimento, mostrando como a segunda tem um papel essencial no entendimento de Cavell sobre as consequências trágicas do ceticismo. Depois disso, caracterizo a relação entre Otelo e Desdêmona, enfatizando que a situação da mente do primeiro (*plight of mind*) se expressa como uma transcendência de sua condição humana. Desse ângulo, a autoimagem de Otelo, como ser perfeito, é sustentada pela sua visão de Desdêmona, como ser perfeito à semelhança de deus. O impulso de transcendência cético que se exprime na condição de Otelo resulta em um esquecimento de si, de sua finitude e atributos humanos, colocados em risco pela dúvida sobre a fidelidade de Desdêmona. Dessa

forma, nesse último capítulo, procuro mostrar como *Otelo* exemplifica a condição humana que a reivindicação cética por indubitabilidade exprime, e como tal reivindicação epistêmica pode se tornar uma história de fachada para a atitude de repúdio à linguagem, que esconde obstáculos existenciais à expressão de uma condição humana particular.

2 AUTOCONHECIMENTO, NORMATIVIDADE E RESPONSABILIDADE NA FILOSOFIA DA LINGUAGEM ORDINÁRIA DE STANLEY CAVELL

Em uma de suas primeiras publicações, no ensaio de 1958, intitulado “*Must We Mean What We Say?*”, posteriormente publicado em uma coletânea em 1976, Cavell sugere a presença de sentimentos opressivos em atitudes filosóficas que eliminam a voz subjetiva da filosofia, afirmando que “tais sentimentos podem provir de uma verdade sobre nós próprios que estamos a reter” (Cavell, 1976, p. 1-2). Mas a que correspondem tais “verdades”? Entendendo a filosofia da linguagem ordinária como um método de autoconhecimento, essas “verdades que estamos a reter” devem possuir um potencial de comunicar aquilo mesmo que desejamos ocultar de nós e da comunidade, em atitudes de repúdio dos significados que identificam o sentido de ações e palavras. Assim, a “descoberta” dessas verdades deve estar associada a atitudes de aceitação ou negação dos significados que identificam cada sujeito pela sua condição de membro de uma comunidade de falantes nativos ou competentes³. Sobre o compromisso pessoal em trazê-las à consciência, Andrew Norris comenta que “o trabalho que isso implica, tanto em termos de autoconsciência como de assunção de responsabilidades, é um trabalho que enfrenta fortes resistências” (Norris, 2017, p. 37).

Neste primeiro capítulo, iremos abordar alguns aspectos da filosofia da linguagem ordinária de Cavell, sobretudo os seus propósitos e métodos. Como da linguagem comum podemos obter autoconhecimento? O que isso tem a ver com a possibilidade de identificar isso que Cavell está chamando de “verdade que estamos a reter”? Como a discussão entre Austin e Ryle sobre os usos dos termos “voluntário” e “involuntário” pode ser entendida na condição de um exercício para esclarecer de que forma as implicações do que dizemos devem ser ou não aceitas? O que isso diz sobre nós mesmos?

Cavell entende que a atitude de repúdio à dimensão pública da linguagem chega à filosofia como uma supressão da personalidade. Nesse sentido, a filosofia se torna, ela mesma, uma atitude de repúdio à vida comum que tem, como uma de suas causas, uma compreensão *solipsista* sobre a significação.

O filósofo, compreensivelmente, toma muitas vezes o homem isolado, silenciosamente debruçado sobre um livro, como modelo do que é usar a linguagem. Mas o principal fato da linguagem natural é que se trata de algo

³ Falantes nativos ou competentes são aqueles indivíduos membros de uma comunidade de falantes capazes de agir e usar as palavras, atribuindo significado às ações, e que são, por si mesmos, a evidência dos usos inteligíveis de uma linguagem.

falado, falado em conjunto. Falar em conjunto é agir em conjunto, não é fazer movimentos e ruídos uns aos outros, nem transferir mensagens ou essências indizíveis do interior de uma câmara fechada para o interior de outra (Cavell, 1976, p. 33-34).

Divergindo do ponto de vista que entende a filosofia como um exercício meditativo em primeira pessoa do singular, Cavell entende a filosofia como um exercício de recuperação dos significados comuns e naturais de ações e palavras, pela recordação de responsabilidades pessoais envolvidas nos compromissos e implicações que assumimos na linguagem. Dessa maneira, a filosofia da linguagem ordinária deve ter o sentido de esclarecer as condições de entendimento mútuo nos usos da linguagem cotidiana, como uma forma de autoconhecimento que é, ao mesmo tempo, uma forma de conhecimento da comunidade da qual se é membro.

Neste primeiro capítulo, iremos introduzir alguns tópicos essenciais da filosofia da linguagem ordinária de Stanley Cavell. Falaremos, introdutoriamente, sobre autoconhecimento, normatividade e responsabilidade a partir da coletânea *Must We Mean What We Say?* e da obra *The Claim of Reason* (1979).

2.1 AUTOCONHECIMENTO E FILOSOFIA DA LINGUAGEM ORDINÁRIA

A Filosofia da Linguagem Ordinária — FLO sugerida por Cavell ao longo de seus escritos tem o propósito de recolocar a voz subjetiva no centro da filosofia. Seguindo as lições de Austin e, depois, as de Wittgenstein nas Investigações Filosóficas — IF, Cavell associa esse propósito ao seu entendimento da FLO como uma atividade de esclarecimento da possibilidade de compartilhar uma linguagem (Cf. Cavell, 1976, p. 240).

O aspecto da responsabilidade pessoal pelos usos da linguagem ordinária aparece na FLO de Cavell como uma condição de inteligibilidade mútua. Com efeito, o repúdio a essa responsabilidade resulta na eliminação das possibilidades de entendimento do mundo e de expressão inteligível de situações da mente humana (*plight of mind*). Para Cavell, ao deixarmos de assumir a responsabilidade pelo significado cotidiano de ações e palavras, nos eximimos de uma *busca* pelo reconhecimento do significado público de nossa própria identidade.⁴

Os usos da linguagem na vida comum constituem buscas por comunidade, isto é, constituem tentativas de entendimentos que possam nos permitir compartilhar o mundo e nos fazer mutuamente conhecíveis. De acordo com Cavell, a atividade de recordar “o que devemos

⁴ Esse tema será aprofundado nos capítulos 5 e 6.

dizer quando” (*what we should say when*) consiste num exercício filosófico circunstancialmente motivado, cujo propósito é o de trazer à consciência as condições de entendimento mútuo para compartilhar uma linguagem ordinária em circunstâncias de interação entre membros de uma comunidade de falantes competentes.

As atitudes de recordar os usos mais comuns e naturais das palavras constituem formas de aquisição de autoconhecimento. Cavell entende essa busca em oposição ao que foi assumido por Descartes, em suas *Meditações Metafísicas* (1641), a partir da ideia de *conhecimento indubitável*. Sua crítica à reação cartesiana ao ceticismo consiste em um ponto essencial de suas discussões sobre a possibilidade de autoconhecimento. Segundo ele, a tentativa de satisfazer as reivindicações céticas por conhecimento indubitável, para conhecer os fundamentos de todo conhecimento sobre o mundo e sobre as outras mentes, elimina o sujeito da linguagem ordinária ao passo que retira sua responsabilidade pelo significado. Na base dessa crítica, como veremos mais à frente, está o argumento de que essa ideia de conhecimento indubitável oculta do próprio sujeito a situação pessoal que poderia ser comunicada, humanamente, falivelmente, pelos usos de uma linguagem ordinária. Essa ocultação seria um resultado da tentativa de excluir o aspecto da falibilidade epistêmica a partir da reivindicação por objetividade absoluta como critério para identificar dos fenômenos do mundo e das situações da mente humana (*plight of mind*). Um dos argumentos mais significativos de Cavell é que tal reivindicação por objetividade plena esconde alguma verdade sobre nós mesmos, que poderia ser esclarecida à luz dos usos públicos (falíveis) de uma linguagem comum.⁵

Em “*The Availability of Wittgenstein’s Later Philosophy*”, ele descreve a relação entre a FLO e a aquisição de autoconhecimento da seguinte forma,

se for aceito que “uma língua” (uma língua natural) é o que os falantes nativos de uma língua falam e que falar uma língua é uma questão de domínio prático, então perguntas como “O que devemos dizer se...?” ou “Em que circunstâncias chamaríamos...?” feitas a alguém que domina essa língua (por exemplo, a si mesmo) é um pedido para que a pessoa diga algo sobre si mesma, descreva o que faz. Assim, os diferentes métodos são métodos de aquisição de autoconhecimento (Cavell, 1976, p. 66).

Uma parte fundamental da filosofia da linguagem ordinária consiste em recordar “*what should we say when*”, recordando a forma mais comum, ordinária ou natural pela qual se pode expressar uma situação humana (*plight of mind*) (Cf. Cavell, 1976, p. 20, 42). Isso significa que o filósofo da linguagem ordinária deve ser capaz (*enabled*) de entender os usos mais comuns

⁵ Falarei especificamente sobre esse tema nos capítulos 5 e 6.

de uma linguagem e de explicitar os compromissos e as implicações que foram assumidas pelo reconhecimento de sua natureza pública (Cf. Cavell, 1976, p. 40).

No ensaio “*Must We Mean What We Say?*”, Cavell expõe, de modo exemplar, esse seu modo de conceber a FLO, especialmente quando diz,

por vezes acontece que sabemos tudo o que há para saber sobre uma situação – o que significam todas as palavras em questão, quais são todos os fatos relevantes; e tudo está diante dos nossos olhos. E, no entanto, sentimos que não sabemos algo, que não compreendemos algo. Nesta situação, a pergunta “O que é X?” é muito intrigante, exatamente da mesma forma que a filosofia é muito intrigante. Sentimos que queremos fazer a pergunta e, no entanto, sentimos que já temos a resposta. (Poder-se-ia dizer que temos todos os elementos de uma resposta.) Sócrates diz que, numa situação destas, precisamos nos lembrar de algo. O mesmo faz o filósofo que parte da linguagem comum: precisamos nos *lembrar what we should say when*. Mas qual é o objetivo de nos lembrarmos disso? Quando o filósofo pergunta “O que devemos dizer aqui?”, o que se pretende dizer é “Qual seria a coisa normal a dizer aqui?”, ou talvez “Qual é a coisa mais natural que poderíamos dizer aqui?”. E o objetivo da pergunta é este: responder-lhe é, por vezes, a única maneira de dizer - dizer aos outros e dizer por nós próprios - qual é a situação (Cavell, 1976, p. 20, grifos meus).

Ao argumentar que o filósofo da linguagem ordinária está capacitada (*enabled*) a dizer “*what should we say when*” na ocasião em que precisa alcançar uma visão clara daquilo que *já sabe*, Cavell assume que a FLO consiste num tipo de *anamneses*. Nesse sentido, a FLO se torna uma recuperação da vida ordinária através da rememoração dos significados compartilhados por membros de uma comunidade. Portanto, a pergunta “o que é X?” não poderia implicar uma especulação intelectual sobre o significado da palavra “X” ou sobre o conhecimento do objeto genérico X, pois, nessa circunstância, tal pergunta não expressa uma *ignorância*. Assim como Sócrates, o filósofo da linguagem ordinária⁶ não busca fatos novos, mas recordações do que já sabe, com o propósito de *mudar* a forma pela qual se relaciona com o mundo, com os outros e, sobretudo, consigo mesmo.⁷ Mudança que parte da aceitação de uma linguagem comum e do repúdio às atitudes de intelectualizar dificuldades pessoais que nos impedem de assumir uma responsabilidade pelo significado do que dizemos e fazemos na vida comum.

⁶ O filósofo da linguagem ordinária, na FLO de Cavell, se constitui como um indivíduo membro de sua comunidade e que se torna capaz de reivindicar para os outros membros, em situações concretas de comunicação, o significado de suas ações e palavras, à medida que tais significados se tornem problemáticos ou não encontrem, naturalmente, o assentimento do outro. Tal filósofo deve então ser um sujeito, uma pessoa, capaz de refletir sobre os próprios usos da linguagem, para trazer à sua consciência os limites e responsabilidades pessoais que a possibilidade de se expressar envolve. Nesse sentido, o filósofo é também aquele capaz de acessar o legado de sua própria cultura, em contextos efetivos ou ficcionais, com a finalidade de se tornar inteligível para si mesmo e para os outros.

⁷ Falo em mais detalhes sobre esse tema da conversão na conclusão do capítulo 5.

Na FLO, a atitude de intelectualizar a busca por clareza, quando “acontece que sabemos tudo o que há para saber sobre uma situação [...] e, no entanto, sentimos que não sabemos algo, que não compreendemos algo” (Cavell, 1976, p. 20), faz da filosofia um tipo de investigação *impessoal*. Ao perguntarmo-nos *genericamente* “o que é X”, podemos então nos enredar em questionamentos teóricos que são externos à vivência da dúvida sobre o que *é* a nossa atual situação e o que dela não compreendemos. Quando sabemos tudo que há em uma situação, isto *é*, o que significam todas as palavras e quais são todos os fatos relevantes; mas, ainda assim, sentimos que há algo que nos escapa ao entendimento, Cavell nos exorta a recordar os usos mais comuns e naturais da linguagem, “e o objetivo [...] é este: [...], por vezes, a única maneira de dizer – dizer aos outros e dizer por nós próprios – qual é a situação” (Cavell, 1976, p. 20).

Na filosofia da linguagem ordinária de Cavell, a pergunta “o que é X?” pode revelar as circunstâncias de uma incompreensão. Por outro lado, na prática de uma filosofia especulativa, tal questionamento pode despertar uma busca por fundamentos, na qual a imagem solitária de um filósofo se estabelece como um porto de chegada infenso a dúvidas sobre “o que é X?”, quando essa pergunta corresponde a uma dúvida sobre a situação da própria mente (*plight of mind*). Assim, essa maneira genérica de se autoquestionar é sintoma da atitude intelectualista que elimina a voz subjetiva da linguagem comum. Como Norris comenta, a situação de aparente ignorância epistêmica sobre a significação, que parece justificar uma investigação teórica sobre os fundamentos, esconde uma distância entre o que fazemos, dizemos e o que, com isso, pode ser significado (Cf. Norris, 2017, p. 39). Ao contrário, a recuperação dos usos mais comuns de uma linguagem corresponde a uma tentativa de retorno à prática comum, e que pode trazer consigo autoconhecimento. Nesse sentido, recordar significa trazer à consciência aquilo que já sabemos, isto *é*, os usos mais comuns e naturais de uma linguagem, que definem a identidade dos fenômenos ou da situação que não conseguimos entender, embora todos os fatos estejam diante de nós.

A comparação entre o filósofo da linguagem ordinária e Sócrates ajuda a esclarecer o que Cavell entende ser a FLO.

Nos primeiros diálogos “socráticos” de Platão, os interlocutores de Sócrates derrotam-se a si mesmos. A interrogação de Sócrates revela que eles não queriam dizer de fato o que diziam quando definiam piedade, coragem etc. “O que eles não tinham percebido era o que estavam a dizer, ou seja, o que estavam realmente a dizer, e por isso não sabiam o que queriam dizer. Nessa medida, não se conheciam a si próprios e não conheciam o mundo. Refiro-me, claro, ao mundo comum.” Cavell relaciona isto com a nossa capacidade de entrar em conflito conosco mesmos, quando escreve sobre a capacidade de Sócrates para “persuadir a mente a sair da autoafirmação - afirmação subjetiva

e definição privada - e conduzi-la de volta à comunidade, ao lar” (Norris, 2017, p. 39).

O filósofo *qua* pessoa, ao proceder da linguagem ordinária, busca se (re)colocar como membro de uma comunidade (Cf. Cavell, 1976, p. 239).

O propósito da FLO de Cavell é o de trazer à consciência o que já sabemos mas, por alguma razão, não desejamos reconhecer. Como fica claro em *The Claim of Reason*, em sua discussão sobre o argumento da linguagem privada de Wittgenstein, o uso dessas recordações depende, necessariamente, da atitude de assumir uma responsabilidade pela sustentação dos significados comuns das ações e palavras (Cf. Cavell, 1979, p. 351). Dessa forma, a fantasia de uma linguagem privada ou de uma determinação objetiva do significado estão associadas ao mesmo desejo de ocultação que pode nos fazer repudiar a responsabilidade por nos fazermos conhecidos uns aos outros. Essencialmente, a FLO nos exorta a assumir nossa condição humana partindo da vida comum, da linguagem compartilhada, reconhecendo que essa condição não nos permite chegar a um conhecimento especulativo sobre nós mesmos e sobre a comunidade da qual somos parte que não seja uma forma de rejeitar a própria linguagem.⁸ O conhecimento que a filosofia da linguagem ordinária pode nos trazer, como um conhecimento associado aos usos inteligíveis de uma linguagem comum visando estabelecer um sentido de comunidade, é um conhecimento sobre a subjetividade, sobre como torná-la compreensível para os outros, e, sobretudo, para nós mesmos.

2.1.1 Filosofia da linguagem ordinária e normatividade

É possível entender melhor os mecanismos da FLO a partir das discussões entre Cavell e Benson Mates sobre uma querela entre Austin e Ryle acerca dos usos comuns das palavras “voluntário” e “involuntário”. Nesse ponto, Mates levanta questões sobre o que permite a FLO ser capaz de (*entitled*) explicitar o significado mais comum e natural das palavras. Cavell defende seu ponto de vista argumentando que os filósofos, que devem ser falantes nativos ou competentes de uma língua, figuram como fonte do significado comum da linguagem que uma língua veicula.⁹ Segundo ele,

⁸ Essa reflexão será retomada e aprofundada no capítulo 5.

⁹ O que se entende aqui por “língua” não se reduz a uma visão de grafemas e fonemas, mas envolve os usos significativos de palavras em contextos comuns, de modo que, nesse sentido, “língua” deve ser entendida como parte de uma linguagem que também envolve as ações de falar.

para um falante nativo dizer o que, em circunstâncias normais, *is said when*, nenhuma informação especial é necessária ou reivindicada. Tudo o que é necessário é a verdade da proposição de que uma língua natural é o que os falantes nativos dessa língua falam (Cavell, 1976, p. 5, grifos nossos).

Mas como a FLO pode recuperar os significados mais comuns de uma linguagem? Isso acontece em conexão com a tentativa de recuperar a condição de membro de uma comunidade de falantes competentes, ser capaz de estar em conexão com os outros através da linguagem. E há muitas formas de empreender tal recuperação. Uma delas, que nos servirá agora de exemplo, é a forma da explicitação das implicações do que dizemos. Com isso, pretendemos mostrar só uma pequena parte desse mecanismo de recuperação da vida comum pelas recordações dos usos de uma linguagem e pela (re)colocação de si mesmo como agente responsável pela manutenção ou alteração dos significados (Cf. Cavell, 1976, p. 3, 12). Nesse sentido, as réplicas de Cavell às objeções de Benson Mates apresentam uma parte substancial de sua visão da FLO.

Em suas objeções, Mates lança mão do argumento verificacionista para contestar a FLO segundo a ideia de que suas afirmações se baseariam em intuições pessoais. Assim, o centro de seu questionamento ao método da FLO consiste no *tipo de evidência* que as afirmações sobre a linguagem ordinária requerem. Nesse sentido, Mates evoca um desacordo entre Austin e Ryle sobre os usos dos termos “voluntário” e “involuntário”, declarando que cada um deles entende sua maneira de falar como correta e verdadeira.

Se não é possível chegar a acordo sobre o uso numa amostra tão restrita como a classe dos Professores de Filosofia de Oxford, quais são as perspectivas quando a amostra é alargada? (Mates, 1958, p. 165).

Mates critica a FLO afirmando que seus procedimentos constituem um tipo de *armchair philosophy*. E, como parte de suas objeções, defende o método da verificação empírica como forma de solucionar o desacordo entre Austin e Ryle (Cf. Mates, 1958, p. 165-166; Cf. Cavell, 1976, p. 4).

De início, ao replicar Mates, Cavell lança mão de dois argumentos que interessam sobremaneira à compreensão de sua filosofia. O primeiro corresponde à afirmação de que *falantes competentes* de uma língua são a fonte da evidência dos seus usos significativos, de modo que tais falantes competentes devem conferir com outros falantes competentes da mesma comunidade como palavras são (devem ser) usadas (Cf. Cavell, 1976, p. 4). O segundo argumento de Cavell é um resultado específico de sua reação às objeções de Mates, para quem, fosse a filósofa, ela mesma, fonte desse tipo de correção dos usos de uma língua, ela teria de confiar numa *intuição* ou *memória infalível* (Cf. Mates, 1958, p. 165). Cavell contesta Mates afirmando que o potencial significativo das palavras não se associa a um acesso subjetivo a

estados internos infalíveis (Cf. Cavell, 1976, p. 5). Mates usa seu argumento como uma forma de questionar o que ele entende ser a base do procedimento da filosofia da linguagem ordinária, isto é, a de apelar à intuição pessoal e subjetiva, com o propósito de explicitar os usos corretos das palavras. Todavia, o que capacita (*enabled*) a FLO a explicitar o significado mais comum e natural das palavras é a *normatividade dos usos* associados a uma linguagem ordinária. O que Cavell assume é que essa normatividade permite a FLO ser um exercício de autoconhecimento. Expliquemos.

Segundo Constantine Sandis, o conflito entre Ryle e Austin, evocado por Benson Mates na condição de exemplo do fracasso da metodologia da FLO, ofereceu a Cavell um contexto para expor sua versão do seu trabalho, assim, “a essência do seu argumento parece ser que a função da FLO é elucidar conceitos, *descobrendo compromissos implícitos*” (Sandis, 2021, p. 7, grifos nossos). Assumindo essa perspectiva, somente falante competente poderiam recordar o que já *sabem*. Apenas na medida em que se é membros de uma comunidade que compartilha uma linguagem, pode-se recordar as implicações dos usos dessa linguagem.

O argumento de Cavell implica uma distinção essencial entre os pontos de vista da FLO e de outros que assumem uma atitude especulativa em relação ao fenômeno da significação. O empirismo semântico de Benson Mates parece ser exemplar dessa atitude. Tal distinção se torna mais robusta quando Cavell argumenta que, segundo os procedimentos da FLO, deveríamos apelar sobretudo a nós mesmos nesse exercício de recuperação do significado e das implicações dos usos mais comuns de uma linguagem (Cf. Cavell, 1976, p. 14).¹⁰ Na condição de filósofos ou filósofas, como pessoa que é parte de uma comunidade de falantes competentes, podemos ser fonte da evidência dos usos significativos de uma língua. À diferença de uma atitude teórica, que se caracteriza pelo exame do significado de uma perspectiva externa à prática, do ponto de vista da FLO, os usos cotidianos de uma língua constituem as evidências de sua correção. E isso implica o seguinte argumento: como membro de uma comunidade, *eu* sou fonte de minha autoridade para usar a linguagem, tanto quanto *você* é. Logo, *nós* figuramos como fonte das correções dos usos ordinários das palavras e poderemos então nos corrigir mutuamente apenas se cada um de nós for fonte autoritativa do significado de nossas palavras e ações. O filósofo ou filósofa é, portanto, quem busca reconhecer uma desconexão com a prática significativa, que

¹⁰ Cavell questiona a fonte dos usos corretos das palavras e não a fonte dos seus empregos, que a maioria das pessoas faz. Questionamentos sobre os empregos das palavras se relacionam a como a maioria das pessoas está usando as palavras e diferem de questões sobre os usos corretos das palavras. A primeira questão pode ser feita de um ponto de vista externo, por um gramático, antropólogo, etnógrafo. A segunda, constituindo problemas de inteligibilidade, requer a atenção do filósofo da linguagem ordinária.

lhes oblitera a possibilidade de reconhecer a própria situação vivida, a partir de si e dos outros, apelando ao que sabe e ao que outros podem saber como falantes de uma mesma linguagem.

Influência decisiva no pensamento de Cavell, sobretudo a partir de *The Claim of Reason*, Wittgenstein entende que a atenção aos usos ordinários de uma linguagem se justifica pela sua repercussão prática em questões relativas à inteligibilidade. Uma observação em sintonia com a FLO, presente em *Remarks on the Philosophy of Psychology* — RPP I, sugere que a atividade de recordar os usos mais comuns dos termos de uma linguagem é uma reação aos resultados maléficos do esquecimento do significado.

O que é que é repugnante na ideia de estudar o uso [*Gebrauch*] de uma palavra, apontar erros na descrição desse uso e assim por diante? Antes de mais, perguntamo-nos: como é que isso pode ser tão importante para nós? Depende se aquilo a que se chama uma “descrição incorreta” é uma descrição que não está de acordo com o uso estabelecido [*Sanktioniertem Sprachgebrauch*] – ou que não está de acordo com a prática (Wittgenstein, 1980, RPP I, §548).

Na esteira dessa consideração, adentremos de uma vez na querela entre Austin e Ryle, tendo em mente uma distinção metodológica, presente em “*Must We Mean What We Say?*” — MWM, entre afirmações de *primeiro tipo*, com as quais se diz quais palavras usamos (o que dizemos explicitamente), e afirmações de *segundo tipo*, com as quais se explicita o que devemos significar ao dizê-las, isto é, o que nós significamos ou podemos inferir das afirmações de primeiro tipo (Cf. Cavell, 1976, p. 3). Por meio dessa distinção, podemos relacionar maus usos ou distorções do significado ao *esquecimento* das implicações pragmáticas entre afirmações de primeiro e segundo tipos. Na FLO, o esquecimento desses tipos de implicação pode significar um impedimento para usar uma linguagem ordinária significativamente. Sendo, também, uma forma de trazer a questão fundamental da exclusão da subjetividade relacionada à incapacidade de se aderir ao entendimento de que essas implicações constituem parte essencial do significado do que dizemos (Cf. Cavell, 1976, p. 8).

(Supondo que é um fato) que só dizemos ou perguntamos A (“X é voluntário” ou “X é voluntário?”) quando B é o caso (algo é, ou parece, suspeito em relação a X). O problema filosófico sobre isto surge da seguinte forma: os filósofos que partem da linguagem ordinária são susceptíveis de insistir que, se dissermos A quando B não é o caso, estaremos a fazer mau uso de A, ou a distorcer o seu significado (Cavell, 1976, p. 8).

As conexões pragmáticas entre o que dizemos e o que é significado se manifestam em várias práticas, como em inferências ou expectativas, que dependem de um entendimento de implicações que subjazem o que é dito, e que falantes competentes *já devem saber*. Disso segue-se que o domínio dessas implicações depende, essencialmente, de iniciações e aprendizados na vida de uma comunidade. Dessa forma, se a possibilidade de nos tornarmos inteligíveis depende

de aprendizados prévios sobre conexões entre o que dizemos e o que queremos significar, essa dependência aponta para a vigência de contextos normativos que se constituem por práticas e que definem as formas pelas quais podemos ou não nos comunicar uns com os outros. Entre as condições de inteligibilidade, encontra-se a capacidade individual de usar uma linguagem em sintonia com o seu uso mais comum. Do que decorre uma ideia de normalidade ou naturalidade associada aos usos significativos de uma língua que se assenta no fluxo normativo das ações de falantes que ligam, competentemente, o que dizem e fazem ao que desejam significar. Por outro lado, esquecimentos dessa normatividade resultam em circunstâncias nas quais as recuperações dos usos mais comuns de uma língua têm, como objetivo, o esclarecimento da normatividade pragmática inerente a como *nós* agimos e o que deveríamos inferir ou esperar dessas ações.

Esclarecendo esse tema a partir de uma análise do desacordo entre Austin e Ryle, Cavell argumenta que o tipo de “conhecimento” que pode ser adquirido a partir dos usos comuns das palavras “voluntário” e “involuntário” deriva de *nosso* entendimento cotidiano das implicações quando cada um deles assume um ponto de vista. Ao defender Austin, Cavell argumenta que *ele nos faz perceber* que “quando dizemos ‘a oferta foi feita voluntariamente’, estamos a sugerir que a ação de fazer a oferta foi uma ação que não devia ser feita, ou que foi culpa de alguém”, que essa afirmação (de segundo tipo) é *falsa* (Cavell, 1976, p. 6). Já no segundo exemplo, restar-nos-ia assentir sobre a seguinte implicação: se alguém lhe pergunta (A) “você se veste assim voluntariamente?”, você *entenderá* que essa pessoa *implica* (B) “que há algo de *estranho* ou suspeito no seu modo de vestir” (Cavell, 1976, p. 9, grifos nossos).¹¹

Finalmente, Cavell reage a questão levantada por Mates e que, na verdade, procede de um argumento que une muitos opositores da FLO sobre “qual autoridade considera incorreto usar a palavra ‘voluntário’ como faz o filósofo?” (Mates, 1958, p. 164). A formulação mais

¹¹ Cavell abandonará a noção de declarativo categórico, com a qual faz a distinção entre afirmações dos tipos A e B, a partir de seu contato com as *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein (2022), quando passará a usar a noção de critério. Embora essa noção de declarativos categóricos seja mais estreita que a de critério, porquanto, no contexto dessa reflexão, associe exclusivamente o significado a acordos sobre *implicações pragmáticas* do que é dito, enquanto a noção de critério é mais abrangente e associe o significado a acordos em formas de vida, a primeira é elaborada no contexto mais específico das formulações de Cavell sobre a FLO. Julgamos que uma boa caracterização da filosofia da linguagem ordinária de Cavell precisa passar pela apreciação dessa noção. Além disso, nesse contexto, a noção de declarativos categóricos é usada como meio de investigar as condições de significação. E mesmo que, em MWM, ainda falte uma elaboração do ponto de vista da constituição intersubjetiva dela, como está presente no uso que Cavell faz da noção wittgensteiniana de critério, tal noção serve para conduzir reflexões sobre as condições de significação, tanto quanto sobre o tema da responsabilidade pessoal por sua manutenção. Adicionalmente, a partir dela, Cavell mostra consequências relativas à ininteligibilidade intersubjetiva e ao uso de explicitações (que nesse contexto são chamadas de declarativos categóricos de segunda ordem) para recordar o que já sabemos. Todas essas reflexões e consequências permanecem no pensamento de Cavell e se aprofundarão depois com o uso da noção wittgensteiniana de critério no mesmo espírito, mas com uma elaboração muito superior e detalhada sobre a noção de acordos em juízos.

bem acabada dessa questão segue-se assim: se o que capacita (*enable*) filósofos que partem da linguagem ordinária a dizer “*what should we say when*” seria suas intuições, então eles deveriam ter uma capacidade ou status diferenciado em relação aos outros falantes.

Se Mates estivesse correto, a fonte dessa autoridade seria inteiramente subjetiva, o que autoderrotaria o argumento da filosofia da linguagem ordinária. Afinal, como esses filósofos podem dizer como *deveríamos* (*should*) falar acessando as próprias intuições? Segundo ele, diante de sua objeção, restaria a FLO apelar ao método extensional, isto é, se desejam dizer o que *deveríamos* falar (*should speak*) a partir de como falamos, deveriam então *descrever* como *acontece de falarmos* (Cf. Mates, 1958, p. 166; Cf. Norris, 2017, p. 28-29). E para dizer como *deveríamos* falar a partir de como, de fato, falamos, a FLO deveria investigar fatos, procedendo a uma investigação empírica para revelar como acontece de usarmos a linguagem de momento para momento. Assim, esse procedimento evitaria que tais filósofos confundissem suas *crenças* sobre como falamos com os usos ordinários de uma língua, tornando a FLO um tipo de versão extensional de *armchair philosophy*, que emula resultados de investigações empíricas, a partir de investigações em primeira pessoa do singular. Para Mates, essa confusão é colocada no desacordo entre Austin e Ryle (Cf. Mates, 1958, p. 167; Cf. Norris, 2017, p. 29).

As objeções de Mates demonstram sua incompreensão sobre a FLO. Ao declarar que os filósofos da linguagem ordinária possuem duas opções, ou confiam em sua própria intuição pessoal ou no método empírico, ele questiona a *natureza* das recordações feitas pela FLO. Estivesse correto, restaria ao filósofo uma entre as seguintes alternativas: corrigir os usos da linguagem ordinária através de juízos analíticos (*armchair philosophy*) ou produzir juízos sintéticos a partir de evidências empíricas sobre usos corretos de uma língua. Segue-se disso que as opções sugeridas por Mates ao filósofo da linguagem ordinária o colocariam na posição de ter que realizar distinções conceituais baseado em suas intuições pessoais sobre os usos ordinários das palavras, trabalhando à maneira de um teórico, cujo vínculo com usos de uma linguagem é externo aos próprios usos. No entanto, veremos, a posição de Cavell não se encaixa em nenhuma dessas alternativas.

Segundo o argumento de Benson Mates, as relações de implicação entre (A) e (B) seriam contingentes, referindo-se a como *acontece* de usarmos a linguagem. Não obstante, esse ponto de vista não faz justiça à força da implicação entre (A) e (B). Em reação, o argumento de Cavell é bastante forte: ele defende que, ao questionar a voluntariedade da sua maneira de vestir, essa pessoa *deve implicar* (*must mean*) que sua roupa é *estranha* (Cf. Cavell, 1976, p. 9). Sobre isso, Espen Hammer comenta que, longe de meramente expressar como acontece de usarmos uma

língua, Cavell reconhece nas implicações entre afirmação *condições de inteligibilidade* dos falantes (Cf. Hammer, 2002, p. 7). E, como Cavell mesmo afirma, “é por vezes o que ele (FLO) quer dizer quando chama a certas expressões ‘usos incorretos’ da linguagem, e esclarece também as consequências de tais expressões: elas deterioram a nossa compreensão [*they break our Understanding*]” (Cavell, 1976, p. 21). Há, portanto, um tipo de necessidade veiculada pelo termo *must* que expressa condições normativas para usos inteligíveis de palavras por falantes competentes de uma língua. Cavell se refere a uma “implicação ‘pragmática’; o fato é que ele não diria (não poderia) dizer o que disse sem implicar o que fez: mas deve querer dizer (*must mean*) que as minhas roupas são peculiares” (Cavell, 1976, p. 9).

Ao declarar que o filósofo da linguagem ordinária possui uma relação interna com a normatividade da linguagem ordinária, que sua capacidade de dizer “*what we say when*” vem da sua condição de falante competente, assume-se que uma dada comunidade, na figura de seus membros, é responsável pelo que é entendido como *normal ou natural*. Em alternativa à compreensão filosófica que busca os fundamentos na figura de um sujeito isolado de sua comunidade, considera-se aqui que o filósofo nem fala na primeira pessoa do singular (método intencional) nem usa a terceira pessoa (método extensional), mas usa a *primeira pessoa do plural*. Isso significa que o filósofo da linguagem ordinária deve falar do ponto de vista da comunidade. Sobre esse tema, no ensaio “*Must We Mean What We Say?*”, Cavell diz o seguinte:

deixem-me dizer apenas isto: a pista para compreender o tipo de afirmação S (“Quando perguntamos se uma ação é voluntária, implicamos que a ação é suspeita”) está em apreciar o fato de “nós”, embora no plural, ser na primeira pessoa. As formas na primeira pessoa do singular foram recentemente objeto de grande atenção, tendo-se demonstrado que têm propriedades lógico-epistemológicas muito significativas. A forma plural tem propriedades semelhantes e igualmente significativas; mas tem sido, tanto quanto sei, negligenciada (Cavell, 1976, p. 14).

A distinção entre as perspectivas da primeira pessoa do singular e da primeira pessoa do plural pode ser notada a partir de uma análise simples da *equivalência extensional* entre as seguintes afirmações: (i) “quando perguntamos se uma ação é voluntária, implicamos que ‘a ação é suspeita’ é verdadeira, então a afirmação (ii) ‘X é voluntário?’ implica que ‘X é suspeito’ também é verdadeira – e vice-versa” (Cavell, 1976, p. 12). Aqui, embora haja uma equivalência formal entre as afirmações (i) e (ii) no que se refere aos seus valores de verdade, há uma distinção entre elas em vista de *quem* pode (*enabled*) dizê-las. Enquanto um falante competente está capacitado a *falar na primeira pessoa do plural* — afirmação (i) —, um teórico poderia fazer *só* a afirmação (ii) (Cf. Cavell, 1976, p. 14).

A possibilidade de a FLO ser vista como uma maneira de recuperar os significados mais comuns e naturais das palavras, ações e gestos de uma linguagem está fundamentada na situação do filósofo como um membro de sua comunidade. Cavell refuta o argumento de Mates, que esse filósofo deveria ter uma relação *especial* com a linguagem para ser capaz de recordar sua normatividade: “a normatividade que Mates sentiu, e que está certamente presente, não reside nas afirmações do filósofo da linguagem comum sobre o uso comum; *o que é normativo é o próprio uso comum*” (Cavell, 1976, p. 21, grifos nossos).

A partir disso, podemos entender o filósofo como quem deve, primariamente, confiar em si na condição de falante competente e representativa. Entendendo que suas recordações sobre os usos mais comuns de uma linguagem podem trazer à consciência o significado mais comum e suas implicações, na medida em que ele, em uma situação determinada, em relações específicas com outro ou outros falantes, pode ser representativo de um acordo na linguagem ordinária sobre o significado comum das palavras e ações. Ademais, há um segundo aspecto essencial afora o reconhecimento de uma normatividade em relação aos usos significativos de uma linguagem. Tal aspecto entra em cena a partir dos seguintes questionamentos: o que é revelado pela possibilidade de aceitarmos ou não as implicações do que dizemos? O que isso diz sobre nós mesmos? E quais as *consequências* de uma não aceitação?

A prática da FLO não pode garantir o estabelecimento de uma mutualidade entre falantes competentes de uma língua, mesmo em vista de um reconhecimento mútuo da normatividade pragmática na qual se baseia a inteligibilidade das ações. Ao recuperar “*what to say when*”, podemos recordar possibilidades de comunicar uma condição humana específica, situações da mente (*plights of mind*) ou fatos do mundo. Contudo, *pela prerrogativa do exercício de uma responsabilidade pessoal*, podemos também manter ou não uma prática, seguir ou não o curso das ações mais naturais em um dado contexto, ou mesmo propor novas maneiras de projetar a linguagem.

Quais as consequências desse exercício da responsabilidade pela significação, o que isso revela sobre a FLO?

2.2 AUTOCONHECIMENTO, NORMATIVIDADE E RESPONSABILIDADE

Passemos à questão das relações entre autoconhecimento e responsabilidade pessoal. Até então, apresentamos os argumentos de Cavell sobre a fonte da evidência dos usos corretos de

uma língua/linguagem. A partir de agora, apresentaremos algumas conexões entre as noções de autoconhecimento, normatividade e responsabilidade da FLO cavelliana.

Para esse fim, passemos a analisar a afirmação S: “quando perguntamos se uma ação é voluntária, *estamos a insinuar que a ação é suspeita*” (Cavell, 1976, p. 12, grifos nossos). Pode-se notar, a partir desse exemplo, conexões entre a inteligibilidade dos usos das palavras e o entendimento de conteúdos implicados nesse questionamento. No caso de S, há algo que *deve ser* entendido, e, portanto, teríamos problemas para entender quem questiona a voluntariedade de uma ação e não implica uma *insinuação*. Segundo Cavell, essas circunstâncias constituem distorções no entendimento (Cf. Cavell, 1976, p. 8).

Em sua FLO, o elemento da responsabilidade pessoal é condição de inteligibilidade, ao se usar a linguagem ordinária em acordo com outros usos de falantes competentes. Mas aqui passemos a seguinte questionamento: de que forma a normatividade, que parece definir os usos possíveis da linguagem ordinária, se concilia com a responsabilidade pela significação?

Agora, ser-nos-á útil avaliar como Constantine Sandis interpreta Cavell.

Conhecer o significado de uma palavra ou expressão é ter interiorizado (ou seja, *ser capaz de seguir*) as descrições das regras que revelam o que está a ser dito quando a palavra é utilizada, ou seja, o que se quer dizer com a palavra ou expressão em questão (Sandis, 2021, p. 10, grifos nossos).

Sandis argumenta que o conhecimento das implicações é prático, está nos usos, e que corresponde a uma capacidade para *seguir descrições de regras*. Se fosse assim, o significado poderia ser explicitado em descrições que recuperam a normatividade do que é dito, pois, como declara, “o que é normativo é o próprio uso comum” (Cavell, 1976, p. 21). No entanto, Cavell diz algo mais: “o que queremos (tencionamos) dizer, tal como o que queremos (tencionamos) fazer, é algo pelo qual **somos responsáveis**” (Cavell, 1976, p. 32). E isso significa que levar tais implicações em conta consiste numa *responsabilidade do falante pela sua inteligibilidade*. Logo, levando em conta ambos, tanto o aspecto da normatividade quanto o da responsabilidade, Cavell pretende articular uma concepção de FLO capaz de explicitar a trama normativa da vida comum, mas apenas onde e quando ela se torna problemática ao entendimento. Nesse sentido, deve haver o exercício de uma responsabilidade pessoal ao assumirmos ou propormos usos e significados. Na visão de Cavell, a FLO não é uma prática generalista, de alguém externo aos usos da linguagem de uma comunidade, cujo trabalho fosse resumido à *descrição* de regras da significação. A filósofo, como indivíduo membro da comunidade, em contextos específicos de interação intersubjetiva deve recordar os usos mais comuns e naturais das palavras, para cuidar da sua inteligibilidade e ser capaz de comunicar uma situação específica (plight of mind). Em

última instância, como fonte dos usos corretos, se torna responsável pelo entendimento ou pela negação desses usos comuns a fim de comunicar uma condição humana particular.

Um modo de notar essa conciliação entre normatividade e responsabilidade segue-se do que Cavell entende ser uma ação “normal”. Para explicitar essa ideia, ele explora um sentido em que não fazer algo bem (ou suficientemente bem) significa o mesmo que deixar de praticar uma ação: “quando é que não fazer bem uma coisa não é realmente fazer a coisa?” (Cavell, 1976, p. 29). Em sentido análogo, Constantine Sandis sugere uma comparação entre culinária e comunicação. Mas, nesse caso, ele sugere que uma ação normal (cozinhar) depende da ação de seguir regras da culinária, e que há casos de violação de regras que determinam que a ação de cozinhar não foi realizada. Enquanto em outros casos (de violação das mesmas regras), pode-se dizer que a ação de cozinha foi realizada, embora se tenha cozinhado *mal*. Segundo Sandis, “tal como a linha entre cozinhar mal e não cozinhar pode ser ultrapassada em certos casos de violação da mesma regra, o mesmo acontece com a linha entre comunicar mal e não comunicar de todo” (Sandis, 2021, p. 11). Analogamente, situações filosoficamente confusas surgem nas ocasiões em que deixamos de fazer uma ação (bem-feita) mas apenas quando isso implica que deixamos de praticá-la (Cf. Cavell, 1976, p. 32).

O que significa dizer que uma ação não foi realizada? Significa o mesmo que assumir que regras não foram seguidas? Um juízo sobre a realização ou não de uma ação, a exemplo da ação de cozinhar, não deve se assentar em entendimentos flexíveis sobre o que é ou pode ser uma ação de cozinhar? Essa flexibilidade sobre o que é uma ação “normal” poderia ser resumida pela ação de recordar regras? O elemento da responsabilidade pessoal parece trazer conflitos a tal compreensão.

As recordações sobre os usos mais comuns e naturais da linguagem se assemelham, por um lado, às regras da culinária, mas, por outro, às regras do xadrez. Se há, portanto, fixidez e flexibilidade, tal situação implica a seguinte ideia: a de que, em circunstâncias filosoficamente confusas, quando se busca esclarecer qual é a situação, deve-se então *apelar* à comunidade pelo reconhecimento do que pode ser entendido como normal. Apelo dirigido a membros de uma comunidade, que devem assumir responsabilidades em vista da manutenção do significado ou da compreensibilidade de alterações no entendimento do que pode ser ou não normal. Portanto, torna-se vazio pensar a FLO a partir da ideia de regras da linguagem.¹² Primeiro porque não caberia ao filósofo explicitar a normatividade dos usos da linguagem comum explicitando as

¹² Retomaremos esse ponto no capítulo 4.

regras gerais de entendimento mútuo. Segundo, ao explicitar especificamente o problema que resulta em uma condição de ininteligibilidade mútua, o filósofo, como falante competente, pode somente reivindicar o reconhecimento de tal “descoberta”, e não apresentar regras da linguagem que devem ser seguidas.

O autoconhecimento que resulta dessa prática diz respeito então à elisão ou não de uma responsabilidade pessoal pelo significado, de como uma pessoa pode entender a si mesma e a sua comunidade em vista desse exercício de assumir uma entre várias maneiras de continuar dando significado a vida comum. A FLO não visa apenas que se recorde os usos mais comuns e naturais de uma linguagem, como se, com isso, se pudesse *garantir* a comunicação entre partícipes de uma cena de conversação. Mas esclarecer também *atitudes* de reconhecimento ou rejeição do indivíduo em relação à comunidade. Isso Cavell desenvolve com plenitude ao longo de *The Claim of Reason*. Ao explicitar “o que devemos falar quando” (*what should we say when*), a filósofo, como uma pessoa representativa, busca recuperar as condições normativas da significação se responsabilizando pela atitude de acolher ou não essa mesma normatividade em sintonia com seu interlocutor membro de sua comunidade. Recordar, no sentido de recuperar os usos mais comuns das palavras ou de sugerir usos diversos, constitui uma forma de exercer a responsabilidade pessoal pela manutenção ou rejeição da prática que as palavras identificam. Nas palavras de Espen Hammer, “dizer algo é assumir uma posição particular em relação aos outros, uma posição que engloba obrigações e expectativas e que permite reposicionar-se ao longo de certos percursos” (Hammer, 2002, p. 8). Na discussão de Cavell sobre o desacordo entre Austin e Ryle, ele não afirma que um estaria de *todo errado* e o outro certo, mas se coloca ao lado de Austin, reconhecendo que o significado das implicações depende da normatividade que uma comunidade de falantes competentes sustenta, e pessoas numa cena de conversação se responsabilizam (Cf. Cavell, 1976, p. 6-8).

A FLO constitui um exercício filosófico que pretende ser útil somente em contextos em que há uma “ruptura no entendimento” capaz de impedir a comunicação de significações – ações e palavras – ações assentidas mutuamente como parte da iniciação em uma forma de vida.

os filósofos imaginam, devido a uma imagem distorcida da mente, que o termo “voluntário” se deve aplicar a todas as ações que não sejam involuntárias (ou não intencionais), quando só se aplica *quando há uma razão específica para levantar a questão* (Cavell, 1976, p. 7, grifos nossos).

De outra forma, ao se deixar de lado o que justifica o questionamento sobre os usos das palavras, se perde de vista as ações para as quais esses questionamentos não fariam sentido, “as

coisas comuns, normais e naturais que fazemos” (Cavell, 1976, p. 7). Sobre essa demanda por uma razão específica, queremos mostrar como ela se associa ao autoconhecimento.

A busca por entendimento mútuo não se resume à atitude de excluir certos usos anormais de uma linguagem, mas preza, pelo esclarecimento de uma comunidade de falantes que orienta o sentido da aplicação das palavras, nos contextos em que isso é necessário ao entendimento de quem somos. Essa busca pelo esclarecimento dos usos se torna também uma reivindicação pelo significado, isto é, essa busca se torna uma atitude de reivindicar a própria condição de falante competente, diante de outros falantes, que poderão ou não reconhecer certos usos como formas legítimas de comunicar. Avaliando essa situação a partir do pensamento de Cavell em *The Claim of Reason*, há uma consequência que torna a FLO um exercício de autoconhecimento. Segundo ele, o que deve se seguir de desacordos entre falantes competentes é a (im)possibilidade de reconhecimento de uma voz na primeira pessoa do plural (nós).

Não se trata de dizer algo falso.... Numa encruzilhada como esta, temos de concluir que, neste ponto, *somos simplesmente diferentes*; ou seja, não podemos falar um pelo outro. Mas não foi feita nenhuma afirmação que não tenha sido confirmada; a minha autoridade foi restringida (Cavell, 1979, p. 19, grifos nossos).

Quando há desacordos sobre o significado ordinário de palavras e ações, de modo que cada pessoa anteveja implicações pragmáticas diversas, além do reconhecimento de que não há comunidade possível, em dada circunstância, isso constitui uma forma de autoconhecimento. Como Cavell salienta, “ele não disse algo falso sobre ‘nós’; ele aprendeu que não existe nenhum ‘nós’ (ainda, talvez nunca) para dizer algo sobre” (Cavell, 1979, p. 19-20). Portanto, na FLO, recordações da forma “*what we should say when*” constituem apelos à comunidade em vista do esclarecimento das extensões e limites dos possíveis entendimentos mútuos sobre implicações, expectativas, interesses, desejos etc., que se seguem dos usos comuns das palavras em contextos específicos de interação. O que pretende uma filosofia assim? Com a palavra Richard Eldridge: “o que se procura, na e através da procura de uma ação plenamente expressiva, visando a exemplaridade da voz, é um comum eventual ou transfigurado, uma habitação comum adequada para o humano” (Eldridge, 2003, p. 2).

2.3 CONCLUSÃO

É significativo que Cavell expresse seu ponto de vista sobre a presença de sentimentos opressivos que eliminam a voz subjetiva da filosofia como sintoma de uma autorretenção de

verdades sobre nós mesmos (Cf. Cavell, 1976, p. 1-2). Primeiro, isso permite reconhecer seu compromisso com a concepção de uma FLO como um método de autoconhecimento. Segundo, considerando que o interesse pelo significado de palavras e ações corresponde ao interesse pelas formas mais comuns e naturais dos usos de uma linguagem, essa autorretenção de verdades deve representar, sobretudo, atitudes de *aceitação ou rejeição* dos significados mais comuns do que fazemos e dizemos em comunidade.

Como falante competente, a atitude do filósofo da linguagem ordinária, como pessoa em conversação e que busca uma expressividade exemplar, deve ser a de exercer uma atividade de esclarecimento das condições de entendimento mútuo entre membros de uma comunidade. A FLO busca então esclarecer as condições para que *haja* comunidade, que haja comunicação, e que essa comunicação seja, sobretudo, uma forma de autoconhecimento. As discussões entre Austin e Ryle são, nesse sentido, exemplares. Além de oferecer a Cavell uma oportunidade de proceder distinções essenciais, argumentando que o filósofo *qua* pessoa de sua comunidade deve falar do ponto de vista representativo. Indicando que o entendimento das recuperações dos usos mais comuns e naturais das palavras e ações depende do exercício de uma responsabilidade pessoal e de uma aceitação da linguagem dos outros. Em particular, do outro com o qual busca se comunicar.

Na FLO cavelliana, o filósofo é quem busca clareza sobre a sua responsabilidade pessoal pelo significado. Segundo Sandra Laugier, desde o início, Cavell tenta recuperar a voz da subjetividade na filosofia, explicitando as condições de inclusão do sujeito no ordinário (Cf. Laugier, 2016, p. 2). Esse aspecto do pensamento de Cavell está colocado desde o seu ensaio *Must We Mean What We Say?* e se aprofunda ao longo de seus escritos pelo seu contato com as *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein (2022).

Em sua primeira abordagem da FLO, Cavell pensa as condições de significação a partir de conteúdos de implicações. Posteriormente, a partir de *The Claim of Reason*, as implicações podem ser consideradas como um dos muitos jogos de linguagem que associam significação e usos da linguagem ordinária.

A filosofia da linguagem ordinária de Cavell se dirige a incômodos pessoais sem perder de vista a pessoalidade do incômodo, de modo a identificar nos usos da linguagem ordinária a inteligibilidade de seres humanos que buscam se comunicar, se entender, cooperar, atribuir significado ao mundo e às situações da mente (*plight of mind*). Assim, a historicidade do que é visto como normal e significativo se constitui nas circunstâncias e interações humanas, e isso é

sugerido pela FLO na condição de resposta provisória a uma incompreensão (*Cf.* Eldridge, 2001, p. 193).

As recordações filosóficas de usos compartilhados da linguagem têm, portanto, a função de reivindicar um reconhecimento mútuo, em dada circunstância, onde não há mais senso de comunidade. Reivindicar o exercício da responsabilidade pessoal pelo reconhecimento ou pela rejeição da linguagem de uma comunidade da qual se é membro.

3 CONFORMIDADE OU EXCLUSÃO — STANLEY CAVELL E SAUL KRIPKE SOBRE CETICISMO E SIGNIFICAÇÃO NAS IF

No ensaio “*The Argument of the Ordinary: Scenes of Instruction in Wittgenstein and in Kripke*” (1990), Stanley Cavell confronta sua leitura das *Investigações Filosóficas* (2022) com a de Saul Kripke (1982). Essa confrontação constitui uma das passagens essenciais dos escritos de Cavell para esclarecer a herança das IF em sua filosofia. Na ocasião em que Cavell lança suas objeções a Kripke, ele diz, “não partilho a ideia de que Wittgenstein atribui uma importância salvadora às regras” (Cavell, 1990, p. 67). À luz dessa afirmação, irei explicitar como se distinguem suas compreensões céticas, e porque, de acordo com o primeiro, a noção de regra pouco pode fazer para definir as origens e os destinos do ceticismo na filosofia das IF e em sua própria filosofia.

Cavell concentra suas objeções ao paradoxo que Kripke formula em sua interpretação do parágrafo 201 das IF. Primeiro, de forma concisa, o problema cético visto por Kripke seria uma consequência da visão de linguagem de Wittgenstein, segundo a qual o significado dos termos da linguagem corresponderia à função de seus usos em contextos específicos, pela forma de atividades governadas por regras. À vista disso, o problema do ceticismo nas IF se constitui como um problema de *justificação* sobre a determinação de regras da linguagem, que nasce do questionamento cético em relação às bases epistêmicas sobre as quais poderíamos saber se o uso de um termo “x”, em dado momento, expressa a aplicação da regra x ou y.

A título de exemplo, Kripke apresenta o paradoxo cético que deriva do parágrafo 201 das IF a partir de reflexões sobre o significado da regra de *adição*. Assim, sustenta que o uso de “adição” no passado não garantiria que usos posteriores do mesmo termo correspondam à aplicação posterior da mesma regra, “pois o cético defende que nenhum fato da minha história passada – nada que alguma vez tenha estado na minha mente ou no meu comportamento externo – estabelece que eu quis dizer plus em vez de *quus*” (Kripke, 1982, p. 13). De acordo com esse argumento, sem justificação para afirmar que a mesma regra tem sido aplicada ao longo do tempo, seria razoável concluir que qualquer resultado diferente de “125” poderia ser derivado da adição “68+ 57” (Cf. Kripke, 1982, p. 12). Diante desse problema, Kripke procura demonstrar que Wittgenstein se compromete com uma “solução cética”.

No capítulo que se segue irei expor, fundamentalmente, as objeções de Cavell a Kripke em relação ao paradoxo cético e ao uso da noção de regra como componente salvacionista da

significação. Falarei sobre a compreensão cavelliana de ceticismo e sobre a filosofia a que ela dá origem.

3.1 VISÕES CÉTICAS

Kripke deriva o ceticismo das *Investigações Filosóficas* na condição de um problema filosófico que se constitui na forma de um paradoxo sobre seguir regras. De outro lado, dessa mesma obra, Cavell deriva o ceticismo como uma recusa em se reconhecer os limites da linguagem e do conhecimento. Segundo sua visão, uma lição fundamental das IF é a de que os critérios que constituem a sintonia (*attunement*)¹³, os acordos em juízos e a capacidade de expressar uma voz subjetiva precisam ser *aceitos ou rejeitados*. Portanto, não haveria meios de contornar o papel do sujeito na aceitação ou rejeição das condições de significação dos usos da linguagem sem lançar por terra a possibilidade de perceber o problema do ceticismo como ameaça imanente à possibilidade de expressão de uma situação da mente (*plight of mind*) específica (Cf. Cavell, 1976, p. 240). No início de sua abordagem da leitura kripkeana, ele diz,

A ideia da minha voz na minha história, na minha aceitação de critérios, na avaliação da minha concordância ou sintonia na linguagem, é um tema principal em *The Claim of Reason*, que procede através da utilização da ideia de critério de Wittgenstein (em conjunto com a gramática) para dar conta tanto da aceitação da sintonia nos apelos à minha voz no procedimento da linguagem ordinária, como, ao mesmo tempo, para dar conta da rejeição desta sintonia, e portanto da minha voz, no ceticismo; para mostrar o carácter do nosso acordo nas nossas palavras - que o nosso consentimento ou acordo em palavras não pode ser contratual - bem como para mostrar a nossa queda, e o nosso desejo de cair, fora do acordo ou da sintonia (Cavell, 1990, p. 64).

Cavell não entende que a noção de regra cumpra um papel salvacionista do significado, considerando o desafio cético nas IF sob a forma de uma *ameaça cética*, que se constitui como uma ameaça à inteligibilidade inscrita na própria natureza da noção de critério e dos acordos que articulam as condições possíveis de significação dos usos da linguagem. Essa ameaça cética recai, portanto, no âmbito do que ele entende ser a estrutura do ordinário, “uma estrutura que É a estrutura dos nossos critérios e das suas relações gramaticais” (Cavell, 1990, p. 65). Assim, ao entender que Wittgenstein considera o ceticismo, ou reage à essa ameaça cética, apoiado na estrutura do ordinário, isto é, na noção de critério que informa o âmbito de articulação das ações

¹³ Sobre o uso dessa expressão, Cavell explica que, com ela, pretende enfatizar a ideia de que nada é mais básico do que os acordos em juízos e que tais acordos não poderiam ser filosoficamente explicados sem prejudicar a possibilidade de se apreciar sua natureza e função no âmbito das condições para significar a linguagem (Cf. Cavell, 1979, p. 32).

significativas, Cavell entende que a noção de regra é subordinada ou secundária à possibilidade do ceticismo (Cf. Cavell, 1990, p. 66).

De outro lado, o paradoxo cético, tomado por Kripke como problema fundamental das IF (Cf. Kripke, 1982, p. 78) se origina, sobretudo, de como ele considera a natureza e função da noção de regra da linguagem, isto é, como um conceito fundamental. Kripke reivindica que a seção entre os parágrafos 243 e 315 das *Investigações Filosóficas*, normalmente referida como a seção que apresenta o argumento da linguagem privada, não estabelecerá uma refutação geral da possibilidade de haver uma linguagem privada, “uma vez que representam casos especiais de um argumento mais geral” (Kripke, 1982, p. viii). Alternativamente, para ele, essa refutação se encontraria, antes, nos parágrafos que precedem o 243. E a conclusão desse argumento da linguagem privada estaria no parágrafo 202 das IF com a seguinte redação: “por conseguinte, não é possível obedecer a uma regra em privado: caso contrário, pensar que se está a obedecer a uma regra seria a mesma coisa que obedecer-lhe” (Wittgenstein, 2022, §202; Cf. Kripke, 1982, p. 3). Segundo Kripke, na seção entre os parágrafos 243 e 315, Wittgenstein estaria aplicando conclusões extraídas da seção anterior, entre os parágrafos 143 e 242, que então tematizaria a noção de regra e mostraria que práticas significativas são atividades governadas por regras (Cf. Kripke, 1982, p. 3). Com efeito, a partir da exibição do funcionamento da linguagem como um conjunto de atividades de seguir regras, Kripke defende que Wittgenstein chega a um paradoxo cético sobre a noção de regra no parágrafo 201 das IF.

O problema cético emergiria da falta de justificação para se determinar o significado de palavras e conceitos com base em estados intencionais que supostamente devem acompanhar seus usos. Para Kripke, na falta de uma justificação intencional para se determinar uma regra, o interlocutor cético das IF assumiria que, no parágrafo 201, há o argumento segundo o qual é possível interpretar regras de muitas maneiras diferentes, de modo que uma ação possa sempre estar de acordo com uma regra. Já a “solução cética” que Kripke atribui a Wittgenstein consiste em uma refutação da possibilidade de uma linguagem privada. A saída do cético de sua condição perturbadora, em que não seria capaz de atribuir significado aos termos da linguagem, deveria então consistir na adoção de regras convencionais de uma comunidade que se expressariam nas *inclinações* de agentes realizando suas ações e atribuindo significado a elas (Cf. Kripke, 1982, p. 90-91). Por outro lado, Cavell minimiza esse argumento, o destitui da força cética e alega que a noção de regra torna o problema da linguagem privada e do ceticismo algo impessoal e teórico. O argumento de que uma regra pode ter múltiplas interpretações só seria suficiente para produzir ceticismo em “uma mão cética, que já retratou as regras e o seu

papel na língua de modo particular” (Cavell, 1990, p. 68). Adicionalmente, entende que, ao derivar o ceticismo na forma de um paradoxo sobre interpretações de regras, Kripke ignora a responsabilidade pessoal pela manutenção do significado. Esse ponto será abordado propriamente quando examinarmos as leituras de Cavell e Kripke da chamada “cena de instrução” — parágrafo 217 das IF.

À diferença de quem defende a tese segundo a qual Wittgenstein executa uma refutação da possibilidade de uma linguagem privada como “solução cética”, Cavell argumenta no sentido de defender que as observações de Wittgenstein se associam ao que chama de *fantasia* da possibilidade de uma linguagem privada, que subjaz o desejo de repudiar a natureza pública dos critérios (da linguagem), disfarçando o medo de *inexpressividade* (Cf. Cavell, 1979, p. 351). Dessa forma, o ceticismo como *ameaça à inteligibilidade* consiste na possibilidade de se rejeitar critérios públicos de aplicação das palavras e conceitos, cuja fonte seria uma ânsia que pode se expressar, por exemplo, na atitude de buscar acesso, por introspecção, na primeira pessoa do singular, a conteúdos internos, com os quais o sujeito teria a esperança de se conhecer e de dar-se a conhecer *infallivelmente*. Essa possibilidade de rejeição de critérios públicos da linguagem implica, segundo Cavell, uma possibilidade permanente de inexpressividade, que constitui isso que chama de ameaça cética e que não poderia ser apreciada na forma de um *intellectual riddle* (Cf. Cavell, 1979, p. 493; Cf. Cavell, 1976, p. 263).

A ênfase de Cavell nas noções de critério e nos acordos em juízos lhe confere uma compreensão distinta do argumento da linguagem privada concebido por Kripke. Percebendo que Wittgenstein não estaria se comprometendo com uma simples refutação da possibilidade de uma linguagem privada, ele entende que a fantasia de uma linguagem privada não poderia ser objeto de uma solução teórica. A impossibilidade de *conhecimento infalível* de si, dos outros ou do mundo, atribuída à natureza dos critérios de identificação dos fenômenos, em conjunto com o que identifica na condição de uma *ânsia por conhecimento infalível*, torna o ceticismo um tipo de ameaça à inteligibilidade das interações ordinárias e algo sem solução definitiva.

Ao assumir que Wittgenstein entende a possibilidade de ceticismo como essa ameaça permanente à inteligibilidade, e que ela está em conexão íntima com a fantasia da possibilidade de uma linguagem privada, Cavell argumenta que o apelo ao ordinário deve ocorrer por meio de explicitações desses critérios. Na condição de exemplos e sugestões de usos significativos da linguagem, que apenas poderiam se constituir como reivindicações de inteligibilidade. Isso que poderíamos chamar de reação cavelliana à ameaça cética, além de se distinguir da “solução cética”, dá contornos a uma prática filosófica que se orienta por lembranças de critérios nas

circunstâncias em que a linguagem ordinária deixa de ter uma função significativa. Falaremos disso pormenorizadamente na seção 4.

3.1.1 Kripke e o Ceticismo nas Investigações Filosóficas de Wittgenstein

Kripke deriva um paradoxo cético do parágrafo 201 das *Investigações Filosóficas*, no qual se lê, “nenhuma linha de ação pode ser determinada por uma regra, porque todas as linhas de ação podem ser postas em conformidade com uma regra” (Wittgenstein, 2022, §201). Segundo ele, o paradoxo de Wittgenstein expressa que nenhum curso de ação pode ser determinado por uma regra, uma vez que não há garantias de que o aprendizado de uma regra, no passado, determine um comportamento em acordo com a mesma regra no futuro (Cf. Kripke, 1982, p. 8). Kripke exemplifica esse paradoxo com um questionamento cético sobre o uso do termo “*plus*” (e do símbolo “+”); se o uso desse termo, no passado, denotou a função *plus* ou *quus* (Cf. Kripke, 1982, p. 12). Apresentando o paradoxo cético através de uma experiência de pensamento em que um cético solicita ao seu interlocutor que compute o resultado de $68 + 57$ — supondo ser esse um cálculo que o segundo nunca tinha realizado e que tivesse apenas realizado cálculos menores que 57, cujo resultado concorda tanto com a função *plus* quanto com a função *quus*, que “(simbolizado por “ \oplus ”) é definido da seguinte forma: $x \oplus y = x + y$, se $x, y < 57$ [$x \oplus y$] = 5, caso contrário” (Kripke, 1982, p. 9). À luz dessas suposições, não haveria qualquer razão para supor que todos os cálculos feitos antes desse tenham sido *additions* e não *quadditions*.

Em busca por uma justificção que o permita determinar a regra que governou a prática de adicionar $68 + 57$, o cético interroga, “primeiro, se há algum fato de eu ter querido dizer *plus* e não *quus* que responda ao seu desafio cético. Em segundo lugar, pergunta se tenho alguma razão para estar tão confiante que agora devo responder ‘125’ em vez de ‘5’” (Kripke, 1982, p. 11). Ao responder o desafio colocado pelo cético, seu interlocutor deve satisfazer as seguintes condições: deve, primeiro, determinar que fato constitui a intenção de significar *plus* e não *quus*, e mostrar como está justificado a responder “125” ao calcular “68+57”. Sem uma resposta que preencha essas condições, o argumento cético permaneceria em aberto, de sorte que,

não é possível significar nada por nenhuma palavra. Cada nova aplicação que fazemos é um salto no escuro; qualquer intenção atual pode ser interpretada de forma a estar de acordo com qualquer coisa que escolhamos fazer. Assim, não pode haver nem acordo, nem conflito. Foi isto que Wittgenstein disse no §201 (Kripke, 1982, p. 55).

Segundo Kripke, o desafio apresentado pelo cético consiste em uma consequência das observações de Wittgenstein, especialmente quando afirma não haver “fato superlativo” (Cf. Wittgenstein, 2022, §192) em minha mente que constitua o significado de minha adição como “mais” e determine antecipadamente o que devo fazer para estar de acordo com esse significado (Cf. Kripke, 1982, p. 65). Assim, propriamente, o argumento cético consiste em afirmar que não há *fato intencional* capaz de determinar uma interpretação de uma regra como indubitavelmente correta. Aos olhos do cético, em virtude de não se poder decidir que regra alguém segue com base em um fato correspondente à intenção, nada impediria que haja múltiplas interpretações de regras, de modo que *todo* curso de ações pudesse estar de acordo com ela. Seguindo seu argumento, não houvesse meios de determinar uma regra a partir da determinação de uma intenção, a possibilidade de atribuir significado às ações restaria no escuro.

Kripke também atribui a Wittgenstein a elaboração de uma solução à esse paradoxo. Essa solução emergiria da concepção de linguagem de Wittgenstein, com a qual ele substituiu a noção de “valor de verdade” do *Tractatus Logico-Philosophicus* (Wittgenstein, 2001) pelo conceito de “*justification conditions ou assertibility conditions*”¹⁴ nas IF (Cf. Kripke, 1982, p. 74-86). Tal “solução cética” implicaria uma análise da significação em “que podemos fazer uma determinada afirmação, ou, mais geralmente, das condições em que um movimento (uma forma de expressão linguística) deve ser feito no ‘jogo de linguagem’” (Kripke, 1982, p. 74). Por outras palavras, a “solução cética” se apoiaria na análise do significado de palavras e conceitos e “em que circunstâncias são feitas as atribuições de significado e que papel essas atribuições desempenham nas nossas vidas” (Kripke, 1982, p. 86).

A análise do cenário cético feito por Kripke considera o indivíduo em isolamento e só depois o considera como partícipe de uma comunidade, defendendo que apenas na condição de membro de uma comunidade um indivíduo teria condições de assertividade para então atribuir significado às palavras e aos conceitos. Em relação ao cenário de um sujeito considerado em isolamento, Kripke defende que o ponto crucial que enseja o argumento cético reside no fato de que atingimos um ponto em que não haveria razões para justificar nossas ações, i.e., “agimos sem hesitação, mas às cegas” (Kripke, 1982, p. 87-88). Atingir esse nível seria parte de nossos jogos de linguagem, permitindo ao falante seguir suas próprias inclinações, sem supor nenhuma justificação, e considerar sua forma de agir como a forma correta de agir (Cf. Kripke, 1982, p.

¹⁴ Daqui em diante me referirei a esse conceito com a tradução “condições de assertividade”.

87-88). Nesse sentido, as condições de assertividade, que permitiriam (*license*) ao indivíduo seguir regras da linguagem do *seu* jeito, consistiriam na legitimidade de simplesmente se fazer o que se está *inclinado* a fazer. Todavia, em situações assim, quando “uma pessoa é considerada isoladamente, a noção de uma regra que orienta a pessoa que a adota não pode ter qualquer conteúdo substantivo” (Kripke, 1982, p. 89). Essa visão do indivíduo em isolamento, em que regras não possuiriam qualquer conteúdo substantivo, corresponderia, portanto, à situação do cético. Carente de fatos sobre ele mesmo em razão dos quais possa justificar se está ou não em sintonia com suas próprias intenções, já que “o argumento cético tinha como objetivo principal o fato de não poderem existir fatos sobre ele, em virtude dos quais ele está ou não de acordo com as suas intenções” (Kripke, 1982, p. 88). Em tal situação, o cético contaria somente com suas inclinações para agir ao seu modo, sem ter fatos sobre ele mesmo, e impossibilitado de checar a correção de suas ações através da comparação de suas inclinações com as de outrem.

Se regras podem ser interpretadas de muitas maneiras, e se não houver justificação que permita atribuir significado compartilhado às ações de segui-las, só o acaso poderia determinar as correções das ações. Portanto, definir se o resultado da operação “68+57”, se “125” ou “5”, está de acordo com a regra *plus* ou *quus* seria uma consequência de inclinações, sem qualquer amparo ou baliza comunitária, em seguir uma entre muitas interpretações possíveis para essa regra.

De outro lado, considerando a “solução cética”, Kripke contrasta a visão do indivíduo isolado com a do indivíduo imerso em comunidade. Em sua análise da “cena de instrução”, que apresenta uma interação entre um mestre e seu pupilo (Cf. Wittgenstein, 2022, §217), ele aponta a situação do sujeito que possui “condições de assertividade”, e apto a atribuir significado a palavras e conceitos, a partir de julgamentos sobre a correção ou não das ações de seguir regras (Kripke, 1982, p. 89). Nas palavras de Espen Hammer, “o seu ponto [de Kripke] é antes que, sem a possibilidade de controle mútuo, nunca saberíamos, em casos de dúvida, qual seria o uso correto de um conceito. [...]; assim, em tal caso [...] o significado e a linguagem entrariam em colapso (Hammer, 2002, p. 25).

Como o processo de aquisição dessas condições de assertividade poderia consistir em ações de seguir regras da linguagem?

Ora, o que é que eu quero dizer quando digo que o professor considera que, em certos casos, o aluno deve dar a resposta “correta”? Quero dizer que o professor julga que a criança deu a mesma resposta que ele próprio daria. Do mesmo modo, quando eu disse que o professor, para julgar que a criança está a acrescentar, deve julgar que [...] está a aplicar o procedimento “correto”, mesmo que chegue a um resultado errado, quero dizer que ele julga que a

criança está a aplicar o procedimento que ele próprio está inclinado a aplicar (Kripke, 1982, p. 90).

Expandindo a cena para adultos, Kripke declara.

Algo semelhante acontece com os adultos. Se alguém que eu julgo estar a calcular uma função de adição normal (isto é, alguém que eu julgo dar, quando adiciona, a mesma resposta que eu daria), de repente dá respostas de acordo com procedimentos que diferem bizarramente dos meus, então julgarei que algo lhe deve ter acontecido e que já não está a seguir a regra que anteriormente seguia. Se isto lhe acontecer de um modo geral, e as suas respostas me parecerem ter um padrão pouco perceptível, considerá-lo-ei provavelmente louco (Kripke, 1982, p. 90).

Nessas passagens, a aquisição de condições para atribuir significado parece supor que a determinação de uma regra por meio da ação de segui-la só poderia consistir em uma *sujeição* às regras da comunidade. E isto significa que *eu*, na condição de sujeito que segue regras de modo idêntico a outros membros de minha comunidade e, portanto, visto como alguém que segue regras corretamente, só poderia declarar se um sujeito significa *plus* e não *quus* ao usar o termo “plus” caso o uso desse termo esteja de acordo com o uso que eu estou *inclinado* a fazer (Kripke, 1982, p. 90-91). Caso contrário, se um outro usar o termo “plus” diferentemente, e se estou na posição de representante das inclinações comunitárias relativas aos usos da linguagem, ele será *desviante* e, conseqüentemente, excluído das práticas da comunidade. Em virtude dessa “solução”, Jônadas Techio enfatiza que não há outra forma de atribuir significado à linguagem exceto em comunidade, onde as inclinações individuais podem ser comparadas e mutuamente corrigidas (Cf. Techio, 2020a, p. 86).

A “solução cética” apela, portanto, a uma dimensão de “acordos ou convenções pré-existentes”, na qualidade de regras que expressam inclinações compartilhadas entre membros de uma comunidade para agir sob certos contextos. Assim sendo, indivíduos membros de uma comunidade passam a estar aptos a corrigir-se mutuamente e permitidos a fazer lances em jogos de linguagem. O cético, como quem, isolado, poderá apenas confiar em si mesmo ou na própria inclinação agindo cegamente, soluciona a sua condição adotando inclinações compartilhadas; assentindo a aplicar regras em sintonia com as condições de assertividade de uma comunidade de falantes.

Dito isso, a essa altura nos cabe questionar: como se dá esse *apelo* à comunidade? O que a “solução cética” sugerida por Kripke [que ele imputa a Wittgenstein] revela sobre sua compreensão da natureza dos nossos *acordos em juízos*?

3.1.2 Objeções cavellianas

Segundo Cavell,

A minha impressão é que Wittgenstein toma as ideias que Kripke está a explicar e a organizar como sendo mais variadas, emaranhadas e específicas do que Kripke me parece dar crédito a Wittgenstein, especialmente, na minha opinião, as ideias de uma regra, de estar de acordo, de uma inclinação e do comum. De fato, considero que Wittgenstein diz de forma bastante explícita que as regras não podem desempenhar o papel fundamental que Kripke considera que lhes atribui (Cavell, 1990, p. 67).

Kripke deriva um paradoxo cético das IF baseado na possibilidade de uma regra ser interpretada de modo a estar *sempre* em acordo com uma ação. Por outro lado, segundo Cavell, esse argumento, por si só, jamais poderia resultar em ceticismo; para ele, o que decide o ceticismo das IF é a própria natureza dos acordos em juízos e dos critérios que estruturam a inteligibilidade da projeção da linguagem de instante para instante. Tal divergência implica que a reivindicação do cético seja vista, pelo lado de Kripke, como uma reivindicação por “solução cética”, isto é, uma reivindicação por uma justificativa que solucione o paradoxo cético e se coloque como medida para determinar, *em todas as circunstâncias*, a regra segundo a qual a correção ou incorreção de uma ação possa ser identificada. Pelo lado de Cavell, essa demanda cética por justificação se traduz na oportunidade de entender que o sujeito deve assumir um papel ativo na articulação de sua inteligibilidade diante da possibilidade [legítima] de acolher ou rejeitar critérios¹⁵. Desse ângulo, o ceticismo, sob a forma de *ameaça cética*, que, segundo Cavell, controla o sentido da interlocução filosófica das IF, não corresponderia a uma demanda por justificação à espera de justificação (Cf. Cavell, 1976, p. 71). Mas brotaria da compreensão em virtude da qual a demanda cética por justificação não poderia ser satisfeita nos termos de uma solução que elimine a participação de processos individuais na significação, que, portanto, inclui o aspecto da responsabilidade pessoal pela manutenção ou pela rejeição dos critérios da linguagem. Essa abordagem do ceticismo passa pelo entendimento da natureza de seu vínculo com nossos *acordos em juízos*, de onde emerge a natureza falível dos critérios que orientam a inteligibilidade dos usos das palavras e dos conceitos.

¹⁵ Possibilidade que, como fora dito, poderá derivar de seu desejo por conhecimento infalível, caso em que o apelo a supostos estados intencionais privados se apresenta tentadoramente como possibilidade de saber o significado de seus usos da linguagem a partir de um acesso direto às suas intenções. Ou, de outro modo, como rejeição dos critérios compartilhados, que não parecem ser suficientes à expressão de seu *plight of mind*. Em ambos os casos, a legitimidade da rejeição de critérios se associa ao papel ativo do sujeito na articulação das suas condições de significação.

Aos olhos de Cavell, Wittgenstein não estrutura um paradoxo cético sobre seguir regras no parágrafo 201 das IF. Se a primeira parte desse parágrafo parece levar água para o moinho da leitura de Kripke: “nenhuma linha de ação pode ser determinada por uma regra, porque todas as linhas de ação podem ser postas em conformidade com uma regra” (Wittgenstein, 2022, §201); na segunda parte, Wittgenstein domestica a ideia mesma de um paradoxo: “a resposta foi: se qualquer ação pode ser posta em conformidade com a regra, então também pode ser posta em conflito com ela. Assim, não haveria nem acordo nem conflito” (Wittgenstein, 2022, §201). A leitura cética de Kripke interpreta erroneamente o parágrafo 201 e distorce o sentido do ceticismo essencialmente conectado às IF.

Esta [resposta] parece-me igualmente legível como sugerindo não que este paradoxo é “central”, mas tão logo nomeado, a sua importância é minada. O tom de Wittgenstein é: O que o nosso chamado paradoxo veio a ser não é mais do que esta chamada resposta pode domar completamente. Os fatos sobre as possíveis interpretações de uma regra não são suficientes para causar ceticismo (embora possam ser usados por uma mão cética, que já retratou as regras e o seu papel na linguagem de uma forma particular). A questão wittgensteiniana é, como em qualquer outro lugar, porque é que imaginamos o contrário (Cavell, 1990, p. 68).

Retornemos ao ponto: por que motivar o paradoxo cético pelo argumento das múltiplas interpretações não é suficiente para identificar o problema do ceticismo nas IF? Um modo de captar o sentido dessa declaração consiste em entendê-lo dizer que o ceticismo brota de uma fonte mais básica (Cf. Cavell, 1990, p. 65-66). Enquanto o *ceticismo* que é resultado do argumento sobre a possibilidade de interpretar variadamente regras se constitui como uma reivindicação por solução teórica, a *ameaça cética* que é resultado da natureza da noção de critério se caracteriza pelo reconhecimento da falta de fundamento dos acordos em juízos. Um aspecto da interpretação de Cavell é que a *ameaça de ceticismo* se torna *ceticismo* quando se reivindica o preenchimento dessa falta [gap], pois subverte-se assim a natureza mesma dos acordos em juízos em problema intelectual (*intellectual riddle*) (Cf. Cavell, 1979, p. 493). Desse ângulo, o entendimento de Kripke expressa, sobretudo, uma ânsia por generalidade, que implica impessoalidade, diluindo a responsabilidade pessoal pelo significado. Em situações conflitantes sobre acordos em juízos e inclinações, não haveria, para Cavell, uma instância normativa — as condições de assertividade — baseada no controle mútuo e na necessidade de aderência individual a inclinações que expressariam regras comunitárias, colocadas como apelo último para sanar a condição de isolamento do cético. O próprio Wittgenstein não se compromete com a ideia de apelo último ou jurisdição última. O trabalho filosófico que Cavell reconhece ao longo das interlocuções das IF enfatiza processos de persuasão e reivindicação do significado que não poderiam ser considerados sob a forma de uma aderência compulsória do cético a

significados que se exprimem em inclinações compartilhadas de uma comunidade. Voltarei a esse ponto no próximo tópico ao abordar a “cena de instrução” — IF §217.

Como vimos, em seu argumento, Kripke assume primeiro a perspectiva do cético, na condição de um indivíduo cuja situação de isolamento o torna incapaz de determinar o significado de sua ação de seguir regras à luz de uma interpretação da regra, faltando-lhe medida para avaliar a correção de suas próprias ações. Por consequência, a “solução cética” consiste em reposicionar o cético como membro de uma comunidade, conferindo-lhe condições de assertividade para atribuir significação às ações de seguir regras. Não obstante seu viés antimetafísico, a elaboração de Kripke não leva em conta os riscos e responsabilidades pessoais que derivam da manutenção ou da rejeição dos acordos que articulam a inteligibilidade das práticas em comunidade.

Cavell não concebe o cético como um indivíduo isolado cuja solução seria chegar a acordos sobre a significação, mas já o vê, de saída, na condição de agente, como herdeiro de modos compartilhados de significar palavras e conceitos. Enfim, o cético já está em meio à vigência necessária de acordos em juízos. Como diz em *The Claim of Reason* (1979).

A ideia de acordo, aqui, não é a de chegar a um acordo numa determinada ocasião, mas a de estar sempre de acordo, estar em harmonia, como os tons, os relógios, as balanças ou as colunas de números. O fato de um grupo de seres humanos terem acordos [*übereinstimmen*] na sua língua diz, por assim dizer, que estão mutuamente expressos em relação a ela, mutuamente sintonizados de cima para baixo (Cavell, 1979, p. 32).

Tais acordos consistem em sintonia entre indivíduos já introduzidos em formas de vida; e, como diz, nada poderia ser mais fundamental, i.e., “nada é mais profundo do que o fato, ou a extensão, do próprio acordo” (Cavell, 1979, p. 32). Cavell destaca que o significado das ações e reações de indivíduos se constitui no âmbito de práticas que pressupõem sua introdução em formas de vida, de modo que a particularidade de suas atitudes possa determinar se está dentro ou fora desse espaço de significação mútuo, onde a ideia de indivíduos *chegando* a acordos parece improdutiva (Cf. Cavell, 1990, p. 94). A concepção contratualista ou convencionalista da noção de acordo, que Cavell enxerga na “solução cética”, é criticada na medida em que pressupõe a imagem de um sujeito em isolamento *chegando* a acordos em juízos para só então ter a experiência do significado.

Kripke fala da nossa “obtenção de acordo nos nossos critérios”, mas isso sugere-me uma rejeição da ideia de acordo de Wittgenstein, ou, digamos, uma contratualização ou convencionalização da mesma. Na perspectiva de Wittgenstein, os critérios de acordo dependem das nossas reações naturais (Cavell, 1990, p. 94).

Kripke entende que se trata de conquistar condições de assertividade como resultado desejável da introdução de um indivíduo em isolamento numa comunidade, na qual passaria então a ter condições para atribuir significado às ações de seguir regras. Ao invés de pensá-lo já introduzido em formas de vida e extrair as consequências da rejeição dessa mutualidade (rejeição de critérios) para sua experiência do significado na vida ordinária. Conforme Cavell, entre as consequências da rejeição de critérios, está a exclusão da voz subjetiva, que resulta na impossibilidade de comunicar situações da mente (*plights of mind*). Ao conceber o ceticismo como ameaça aos acordos em juízos, procura mostrar que o cético seria antes um sujeito imerso no nível básico de sintonia (*attunement*) em reações naturais. E que a rejeição de critérios e o consequente silenciamento dessa sua voz têm um impacto existencial abrangente em suas interações ordinárias, incidindo sobre seu entendimento acerca do que é visto pela comunidade como natural ou normal, pois nada poderia ser mais básico e profundo que os limites desses acordos eles próprios. O cético kripkeano, como quem age cegamente (*act blindly*), seria, desse ponto de vista, a figura de um *sujeito inexpressivo*, cujas ações não seriam sequer reconhecidas como tais pela ausência de mutualidade no significado de seus usos da linguagem.

À diferença de Kripke, Cavell não busca respostas generalistas sobre as condições de significação. Considerando o indivíduo já imerso nos acordos sobre a significação das ações, a resposta cavelliana ao ceticismo implica uma sensibilidade ao contexto particular de interação, que é deixada de lado por Kripke. Muito além de um problema intelectual, para ele, o ceticismo se caracteriza pelo risco de inexpressividade. E reagir a essa situação deve implicar uma atitude pessoal, em que se deve reconhecer o contexto de desconexão com a prática intersubjetiva através de um processo de explicitação de critérios que leva em conta interesses e propósitos envolvidos nas formas de vida ou na estrutura de critérios que constitui aquilo a que Cavell se refere como ordinário (*Cf. Cavell, 1976, p. 52*).

Cabe avaliar a “solução cética” a partir da suposição de um indivíduo isolado sendo instruído por uma comunidade, “em termos de ‘inclinações’ expressas por alguém ([...] que se considera representante da comunidade) que ‘julga’ se as ‘mesmas’ inclinações são expressas pelo outro que procura o reconhecimento da comunidade” (Cavell, 1990, p. 69). Nessa continuação de suas objeções, Cavell sustenta que a leitura de Kripke do parágrafo 217 das IF não seria wittgensteiniana, mas uma maneira equivocada de entender o ceticismo. Vejamos.

3.1.3 Cena de instrução — IF §217: conformidade versus exclusão

Em sua interpretação da assim chamada “cena de instrução” [IF, §217], Cavell aborda a “solução cética” que, segundo Kripke, Wittgenstein elabora, com uma analogia, na forma da interação entre um mestre (sujeito representante de práticas comunitárias) e seu pupilo (iniciante em tais práticas). O ponto dessa abordagem consiste na avaliação sobre o ceticismo das IF, na cena em que um mestre julga respostas do pupilo, checando se o segundo “deu a mesma resposta que ele próprio daria” ou “está a aplicar o procedimento que ele próprio está inclinado a aplicar” (Kripke, 1982, p. 90). A objeção que Cavell faz parte de considerações sobre a natureza da reivindicação por conformidade entre as inclinações do mestre e do pupilo.

Em objeção a Kripke, Cavell argumenta que ele assume uma concepção generalista da significação, que silencia a voz subjetiva e exclui sua responsabilidade, revelando-se, ao final, um agravamento do ceticismo. Portanto, a “solução cética” resulta num aprofundamento do ceticismo.

Com o propósito de explicitar a subversão implicada pela compreensão de Kripke, Cavell reelabora a “cena de instrução”. No que segue, apresento a formulação original de Wittgenstein e logo abaixo a versão na qual Cavell espelha a compreensão de Kripke.

Uma vez esgotadas as justificações, cheguei à rocha dura (*bedrock*) e a minha pá está virada. Então estou inclinado a dizer: “Isto é simplesmente o que eu faço” (Wittgenstein, 2022, §217).

Uma vez esgotadas as justificações, cheguei à rocha dura (*bedrock*) e a minha pá está virada. Nessa altura, estou autorizado (*licensed*) a dizer: “isto é simplesmente o que estou inclinado a fazer” (Cavell, 1990, p. 70).

Como fica claro, Wittgenstein, ele mesmo, não fala de *licença* ou *permissão*, mas diz, “uma vez esgotadas as justificações” [...] “então estou inclinado a dizer: ‘isto é simplesmente o que eu faço’” (Wittgenstein, 2022, §217). Assim, em primeiro lugar, Cavell percebe que aquilo que alguém está inclinado a dizer não corresponde ao que deve, necessariamente, dizer, “posso estar inclinado a dizer sim a um convite, mas há considerações que o contrariam, e hesito em dar uma resposta no local” (Cavell, 1990, p. 71). Em sua análise dessa cena, enfatiza que a figura do mestre wittgensteiniano possui algum grau de *hesitação* que não se nota na versão kripkeana.

De um lado, Kripke identifica o mestre a um juiz das práticas linguísticas de uma comunidade, associando a introdução de um iniciante em uma forma de vida à exigência por obediência cega. Ao estar *permitido* (*licensed*) a dizer “isto é simplesmente o que estou

inclinado a fazer”, o mestre kripkeano parece exigir esse tipo de obediência. Já Cavell, de outro lado, enfatiza a hesitação e abertura do mestre. Afinal, o que alguém está *inclinado* a dizer não é necessariamente o que vai dizer ou sujeitar o outro a fazer. Segundo sua percepção, o mestre wittgensteiniano se apresenta como sujeito representativo das práticas de sua comunidade, na medida em que *convida* seu pupilo a seguir suas instruções, mas sem se colocar na posição de *árbitro final* ou juiz da correção das práticas de seguir regras.

A abertura ou hesitação do mestre wittgensteiniano apontada por Cavell expressa tal aspecto, que envolve a percepção da particularidade relativa às interações: em situação de impasse, o mestre não poderia se pôr na posição de árbitro final sem deixar de *evadir-se* da responsabilidade de assumir a condição de sujeito representativo. O reconhecimento de suas limitações, de que não há, nem deve haver, fundamento que *imponha* significação, deveria delinear limites à sua atitude em relação à normalidade ou naturalidade das ações. Dessa forma, à diferença do mestre kripkeano, que entende suas inclinações como fundamento último, Cavell salienta que a hesitação do mestre deve ser algo *frágil* e necessário à manutenção dos acordos em juízos. A responsabilidade do mestre pelo significado só pode ser assumida à luz do reconhecimento da própria finitude, sem colocar a inteligibilidade do que é comumente aceito como normal e natural na condição de fundamento *absoluto* da significação.

Segundo a objeção de Cavell à leitura do parágrafo 217 das IF feita por Kripke, a responsabilidade pela significação corresponde à responsabilidade de agir na condição de representativo de práticas comunitárias, mas sem se colocar na posição de árbitro final ou juiz. Em contraste com essa interpretação, que considera o pupilo na posição de ter que se conformar, passivamente, e adotar, necessariamente, as práticas da comunidade ou ser excluído. O que, como dito, constituiria, para Cavell, um reforçamento do próprio ceticismo. Ao se conceber dessa forma a relação entre sujeitos representativos e iniciantes em formas de vida, o domínio da prática significativa se baseia na *sujeição* às inclinações do outro. E a consequência disso é o silenciamento, que implica a impossibilidade de articulação de uma voz subjetiva vinculada à uma concepção objetiva e pessoal da significação.

Do ponto de vista cavelliano, riscos de incompreensão ou ininteligibilidade envolvidos nas interações intersubjetivas são inevitáveis, e nenhum fundamento objetivo pode *garantir* que a projeção de palavras e conceitos, de momento para momento, resulte em entendimento mútuo. A falibilidade dos critérios se apresenta como uma marca da finitude e, da mesma forma, se inscreve como condição da capacidade do sujeito se exprimir. Mas questionemos: o que

sustenta a possibilidade de significarmos o que dizemos? A resposta de Cavell, que, entendemos, se alinha com a de Wittgenstein, pode ser colocada da seguinte forma:

todo o turbilhão de organismos [*whirl of organism*] a que Wittgenstein chama “formas de vida”. A fala e a atividade humanas, a sanidade e a comunidade, assentam em nada mais, nada menos, do que isto. É uma visão tão simples quanto difícil, e tão difícil quanto é (e porque é) aterradora (Cavell, 1976, p. 52).

Mas como essa conclusão difere do apelo que o cético kripkeano faz às inclinações comunitárias? Quando aborda a relação entre mestre e pupilo, na qual o primeiro ensina seu pupilo a seguir regras “aplicando o procedimento que ele próprio está inclinado a aplicar”, Kripke afirma: “os que se desviam são corrigidos e dizem-lhes (geralmente em crianças) que não compreenderam o conceito de adição. Aquele que é um desviante incorrigível em aspectos suficientes simplesmente não pode participar na vida da comunidade e na comunicação” (Kripke, 1982, p. 92). Em reação, Cavell replica: “penso que o bom professor não dirá: ‘é simplesmente isto que eu faço’ como uma ameaça para interromper a sua instrução, como se dissesse: ‘eu tenho razão; façam-no à minha maneira ou deixem-me em paz’” (Cavell, 1990, p. 72).

Na “solução cética” que Kripke atribui a Wittgenstein, o apelo do cético às tais condições de justificação tem a finalidade de solucionar a condição perturbadora do cético pela sua submissão às inclinações que exprimem regras, implicando que um *desviante incorrigível* teria pouca chance de ser apreciado em sua particularidade. Não há, portanto, aí, nenhum interesse nessa figura do desviante que indique um labor filosófico para criar condições de compreensibilidade. Nessa circunstância, Cavell denuncia um “ar de poder ou violência na solução por ‘inclinação confiante’”, que converte inclinações em certezas (Cavell, 1990, p. 76).

Ao se entender como alguém permitido a exigir conformidade, o mestre, na verdade, rejeita sua responsabilidade pela manutenção do significado, que é parte da dinâmica inerente às condições de significação, e se assenta na atitude de continuar procurando entender e ser entendido pelo outro. Como declara, “se as nossas palavras continuarão a ter o significado que têm depende do fato de as outras pessoas acharem que vale a pena continuar a compreender-nos” (Cavell, 1979, p. 179). Em sua visão, essa “solução cética”, ao impor uma introdução cega do sujeito em práticas compartilhadas, esquece um aspecto filosófico da possibilidade de lidar com o ceticismo, que se reflete na posição de um mestre *sugerindo* suas inclinações como representativas da forma comum e natural de agir, dando continuidade à sua tarefa de explicitar critérios sem imposições.

A expressão de inclinação do professor no que vai ser dito mostra disponibilidade - vontade (incondicional) - para continuar a apresentar-se como exemplo, como representante da comunidade para a qual a criança está a ser, digamos, convidada e iniciada (Cavell, 1990, p. 72).

O que se extrai dessa confrontação de perspectivas em relação à introdução de um iniciante em uma forma de vida é a visão da própria situação do cético. Cavell entende o ceticismo como uma ameaça permanente à inteligibilidade, como se pudéssemos todos, possivelmente, ocupar aquela posição de *desviantes*. Contudo, à diferença de Kripke, que vê o indivíduo isolado sair dessa situação através da aceitação compulsória de inclinações compartilhadas, propõe que se deve tratar a ameaça cética pela explicitação de critérios da linguagem, a partir da *sugestão* de maneiras de reintroduzir um sujeito, na condição de cético, em práticas significativas. A universalidade restrita dos critérios, e sua falibilidade, deve ser considerada em vista da particularidade dos usos da linguagem em contextos específicos de interação, nos quais, sem imposição, se possa reconhecer o outro na condição de sujeito e na condição de quem poderá ou não aceitar os critérios que informam a possibilidade de exprimir sua subjetividade.

3.2 CRITÉRIOS E REIVINDICAÇÕES DE SIGNIFICAÇÃO (*CLAIMS TO COMMUNITY*)

Segue-se, do que foi apresentado, que a “solução cética” que Kripke atribui a Wittgenstein se constitui como uma entre duas alternativas excludentes: *conformidade ou exclusão*. Cavell, de outro lado, ao entender a ameaça cética a partir da noção de critério, concebe um modo diverso de tratar a possibilidade de reintroduzir o cético em práticas significativas. Segundo ele, o cético deve buscar se reinserir em práticas *reivindicando* significado, i. é, buscando o assentimento dos outros sobre os usos da linguagem ordinária em circunstâncias de acordos mútuo sobre a inteligibilidade do uso de palavras e conceitos, em contextos específicos de interação.

Em *The Claim of Reason* (1979), Cavell diz haver uma *verdade do ceticismo*, que significa o repúdio do cético à linguagem por conta do desapontamento com a natureza falível dos critérios, cuja posse não seria condição suficiente para afirmar, com grau de *certeza*, a existência dos fenômenos que tais critérios identificam. Isso quer dizer que a insatisfação do cético advém da possibilidade de se afirmar, significativamente, que “x é F”, sem implicar, necessariamente, que x seja F (Cf. Cavell, 1979, p. 69-70). Considerando a natureza falível dos critérios, o cético parece estar legitimado a declarar que “não podemos realmente saber” como

maneira de comunicar a sua situação epistêmica e a situação epistêmica dos indivíduos em geral. Contudo, ao entender essa afirmação como resultado do *desapontamento* do cético em relação à natureza falível dos critérios, Cavell sustenta que o ceticismo nasce de uma atitude intelectualizada sobre a possibilidade de conhecer ou, como quis Kripke, sobre a interpretação de regras da linguagem.

O cético, insatisfeito com os limites da linguagem ordinária, e visando solucionar sua condição pela via da intelectualização, poderá ainda agravá-la. Nas situações em que *converte* a sua condição de ignorância epistêmica em busca por fundamentos, o cético assume a posição na qual “‘não sabemos nos orientar’, quando estamos perdidos em relação às nossas palavras e ao mundo que elas antecipam” (Cavell, 1979, p. 34). Nessa situação, como Cavell sugere: “começamos então a encontrar-nos a nós próprios, descobrindo e declarando os critérios com os quais estamos de acordo” (Cavell, 1979, p. 34). Em resposta ao cético, a elaboração exemplar de Richard Eldridge nos auxilia a entender como Cavell concebe o papel dos critérios e da atividade de explicitá-los como reivindicações por compreensibilidade mútua.

afirmações do tipo “em tais e tais circunstâncias chamamos a isso o fato de x ser F” [...] são antes tentativas de falar como um membro de uma comunidade falaria, tentativas essas que são provocadas pelo fato de nem toda a gente falar dessa forma, de os hábitos de fala da comunidade se terem perdido ou esquecido ou de a comunidade de que se é ou espera ser membro ainda não ter aprendido a projetar os seus hábitos de fala em novas situações e estar, por isso, sob ameaça de dissolução (Eldridge, 1986, p. 571).

Esse esclarecimento traz princípios da filosofia da linguagem ordinária cavelliana, que, como ele mesmo define, consiste numa atividade de retorno a um horizonte em que os usos da linguagem ordinária se tornam significativos, de modo que:

o apelo filosófico ao que dizemos [*what we say*] e a procura de critérios com base nos quais dizemos o que dizemos são reivindicações por comunidade. E a reivindicação por comunidade é sempre uma procura da base sobre a qual ela pode [ser] ou tem sido estabelecida (Cf. Cavell, 1979, p. 20).

A justificação pretendida pelo cético apenas poderia se assentar nos acordos em juízos que restam em formas de vida, nos quais membros de uma comunidade já devem estar em sintonia sobre a possibilidade de usar termos da linguagem significativamente como modo de expressão da própria subjetividade. Não obstante, posta na condição de resposta à demanda por justificação, a explicitação desses acordos não poderia figurar, aos olhos do cético, como justificação, mas, contrariamente, como visão de uma falta. Visão que é uma consequência da pretensão de justificar a possibilidade de entendimento mútuo pela justificação epistêmica intelectualizada, da busca por fundamentos, e da qual resulta a visão cética dessa falta como

“imagem das suas próprias realizações [*picture of its own accomplishments*]” (Cavell, 1994, p. 110-111). O exemplo da “cena de instrução” — IF §217 — revela que, ao tomar a reivindicação cética em sua forma epistêmica, a atitude em relação aos desacordos sobre formas de falar e agir se expressa em *exigência* por mutualidade. Como? A demanda cética por justificação epistêmica, nos termos da justificação da possibilidade de se *saber* a regra que um falante segue ao usar a linguagem, é orientada pela ideia segundo a qual a significação é um *dado objetivo*, que se expressa em inclinações para seguir as regras convencionais de uma comunidade. Por conseguinte, se, como propomos, a “cena de instrução” for uma figura da “solução cética”, a *exigência* do mestre pela conformidade do pupilo é sintoma da ideia de que inclinações que expressam regras de uso significativo da linguagem constituem um *solo fundamental*. Quem não segue regras, mesmo tendo de se sujeitar compulsoriamente, deve então ser excluído. Para Cavell, a consequência dessa “solução cética” é o aprofundamento do ceticismo, pois soluções assim inevitavelmente eliminam reivindicações por comunidade que emergem da diferença e particularidade de um *plight of mind* “desviante”.

Ao invés de considerar essa figura do desviante como alguém que deva ser excluído, seria necessário entender a busca por comunidade como um modo de reivindicar racionalidade (Cf. Cavell, 1979, p. 20). Nesse sentido, a demanda cética por justificação não teria caráter epistêmico, devendo ser encontrada no solo dos acordos que constituem formas de vida e explicitada na forma de reivindicações por significação. Tais reivindicações, ao invés de constituírem uma exigência por conformidade, devem então se caracterizar como possibilidade de compor uma afinação [*attunement*] que inclui os sujeitos e constitui a possibilidade de se seguir usando a linguagem para expressar desejos, propósitos, expectativas, sentimentos etc.

Kripke, ao tomar a figura do cético na forma do indivíduo em isolamento, esquece o fato fundamental de que o sujeito se constitui, antes, em sua lida com a comunidade. Com efeito, apenas pela via da intelectualização do ceticismo o sujeito seria visto em isolamento e a “solução cética” seria compreendida pela figura do sujeito isolado chegando a acordos. Em vista disso se pode perceber a subversão kripkeana, que deriva o problema cético em sua *forma genérica*.

Rememorar critérios, reivindicando uma universalidade (restrita, que se dirige a uma comunidade particular, a outros ou outro em específico) em relação à significação das práticas, se liga ao fato de que, muitas vezes, não podemos “imaginarmos-nos a fazer estas coisas de forma diferente da que fazemos” (Eldridge, 1986, p. 573). O ceticismo como uma ameaça permanente à inteligibilidade deve ser entendido como a sugestão de que os indivíduos só

podem conhecer o mundo, os outros e a si mesmos apenas se cooperam em comunidade, isto é, se desejam e participam de atividades que constituem sua própria identidade. Segundo Cavell, a ameaça cética, exemplarmente explicitada por Wittgenstein nas IF, se constitui na forma da desconexão individual em relação às práticas que, necessárias a uma forma de vida, se tornam também necessárias ao indivíduo para que ele possa saber quem ele é.¹⁶ Uma visão de ceticismo que não se deixaria entrever na formulação de um paradoxo cético sobre interpretação de regras ou na forma de um *intellectual riddle*.

3.3 CONCLUSÃO

No essencial, o que distingue a compreensão de Cavell sobre o ceticismo é a ausência de respostas generalistas em situações de desacordo sobre o significado, que não poderiam ser resolvidas com apelo a instâncias normativas impessoais figurando como jurisdição última para remediar o isolamento do cético. À diferença da compreensão kripkeana, que desagua numa “solução cética” exigindo conformidade compulsória a inclinações que expressam regras da comunidade, Cavell defende que a filosofia inclua a voz subjetiva, enfatizando a pessoalidade de seus questionamentos (Cf. Cavell, 1979, p. 2). A pessoalidade de sua resposta ao ceticismo inclui reflexões sobre os limites de nossos acordos e sobre as condições de entendimento mútuo, em que o sujeito se torna responsável pelas condições de falar sobre o mundo e expressar sua situação mental. O que Cavell chama ameaça de ceticismo ou verdade do ceticismo carrega uma dimensão da experiência filosófica que implica uma atitude de reconhecimento da finitude.

A condição que o ceticismo impõe ao sujeito, de ser silenciado, sobretudo em suas pretensões expressivas, convida a filósofa da linguagem ordinária ao esclarecimento dessa experiência de exclusão “*understanding from inside*” (Cavell, 1976, p. 239). Divergindo de um tipo de filosofia que se compromete com a busca por soluções genéricas, a maneira pela qual Cavell entende o ceticismo põe em relevo seu entendimento sobre o que vem a ser um resultado desejável do engajamento filosófico a partir dos usos da linguagem ordinária. Nesse sentido, ao entender o ceticismo como ameaça cética, na condição de algo inerente à própria condição humana, propõe uma saída que passa pela possibilidade de usar a permanente ameaça cética

¹⁶ Segundo Eldridge: “que práticas são tais que não seríamos capazes de nos reconhecer se o mundo fosse tal que elas não fossem normais não é algo que possa ser especificado sem um esforço considerável de imaginação de práticas alternativas e de auto projeção [...]. A auto projeção imaginativa é o tipo de coisa que os romancistas e os poetas, juntamente com os filósofos, fazem frequentemente” (Eldridge, 1986, p. 574).

como oportunidade de estimar a extensão, os limites dos acordos em juízos e a responsabilidade pessoal pela sustentação ou pela defesa de alteração do significado de palavras e ações. Como Espen Hammer declara, “o objetivo da explicitação de critérios não é, portanto, descobrir os pressupostos necessários da linguagem corrente, mas sim responder a uma crise em nossos acordos” (Hammer, 2002, p. 38). Propriamente considerada, a ameaça cética é um convite ao entendimento de que o indivíduo não é mestre absoluto da sua experiência, que essa pretensão resulta em isolamento e torna impossível ao sujeito se assumir como tal (Cf. Cavell, 1979, p. 351-352).

Como Eldridge explica, nos auxiliando a pensar a “solução cética” nos termos da compreensão cavelliana sobre a ameaça cética, “as fantasias de uma sintonia profunda com o outro ou de um alinhamento perfeito, para além da nossa *manutenção responsável* [...], tornam-se legíveis como uma repressão histórica e forçada da nossa humanidade” (Eldridge, 2001, p. 194, grifos nossos). Vista por essa lente, a “solução cética”, como reação a um *intellectual riddle*, converte um aspecto da condição humana em um problema teórico (Cf. Cavell, 1979, p. 493). Segundo essa “solução”, o cético deveria apenas ceder e aceitar seguir regras que expressam inclinações de sua comunidade. Sugerindo que ele deveria aderir *forçosamente* a inclinações que se expressem naturalmente como ações normais, Kripke sustenta uma visão impessoal da filosofia que acaba reprimindo a subjetividade e, mais dramaticamente, a humanidade que pode se expressar no exercício da responsabilidade pessoal pelo significado.

Dizer que a estrutura do ordinário é articulada por critérios e que eles constituem o terreno das interações entre membros de formas de vida significa ver a falibilidade como algo inerente aos seres humanos. Afinal, como Cavell esclarece, ao projetar palavras e conceitos, partindo de critérios atuais em vista de novos usos de palavras e conceitos, o indivíduo será, em algum momento, lançado contra si mesmo (Cf. Cavell, 1979, p. 115), no sentido de ser provocado a recordar sua responsabilidade pela própria apresentação inteligível diante dos outros.

À diferença da “solução cética”, o entendimento de Cavell envolve a seguinte ideia: sem a validação de minhas aplicações de critérios por outros sujeitos, minha inteligibilidade é colocada em xeque. Contudo, para que tal validação aconteça “é importante que eu conte nos meus acordos ou sintonias com aqueles com quem mantenho a minha linguagem [...] se a minha contagem não for importante, estou louco [*mad*]” (Cavell, 1994, p. 127). As conclusões aqui parecem opostas. De acordo com a “solução” que Kripke atribui a Wittgenstein, céticos ou desviantes devem se sujeitar às inclinações comunitárias ou serem excluídos dos jogos de linguagem aos quais não se conformam. De outro lado, para Cavell, podemos dizer, às avessas,

que essa ânsia por concordância, ao lançar o sujeito no esquecimento de si mesmo, o exclui da possibilidade de participar, na condição de sujeito, dos acordos em juízos sobre as práticas de sua comunidade. Silenciando-o no mesmo espírito do ceticismo que Kripke tentou solucionar.

4 SOBRE REGRAS E CRITÉRIOS

O entendimento de Cavell sobre o ceticismo e a filosofia da linguagem ordinária (FLO) deriva, substancialmente, de suas incursões nas *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein (2022). Segundo Espen Hammer, ao se engajar na leitura das *Investigações*, Cavell se deixa desafiar pela multiplicidade de vozes que guiam o curso dialógico das IF “até ao ponto de uma possível conversão” (Hammer, 2002, p. 31), procurando reconhecê-las como a extensão de suas tentações, impulsos e *insights* (Cf. Hammer, 2002, p. 31). Em *The Availability of Wittgenstein’s Later Philosophy*, publicado originalmente em 1962, Cavell distingue nas IF uma alternância entre *the voice of temptation* e *the voice of correction*, a primeira cética e metafísica; a segunda, a voz do ordinário (Cf. Cavell, 1976, p. 71). Assumindo que no curso das *Investigações* Wittgenstein se defronta com os desafios postos pela voz cética, assume então que seu propósito consiste em explicitar *critérios*, como maneira de lidar com os desafios do ceticismo à inteligibilidade individual e com a relação do sujeito e sua comunidade de falantes em situações específicas de dificuldades expressivas.

Por outro lado, há também uma noção centralmente considerada na leitura das IF: a de *regra*. Sobretudo através da interpretação clássica de Baker e Hacker, a filosofia de Wittgenstein é associada à atividade de explicitar regras da linguagem que governam os usos inteligíveis de seus termos.

Na literatura, há interpretações divergentes sobre o que Cavell tinha em mente ao se servir da noção wittgensteiniana de critério, como deve ser compreendida e contraposta à noção de regra. Em particular, a riqueza das discussões entre Steven Affeldt e Steven Mulhall, o último sob influência de Baker e Hacker, iluminam sobremaneira esse tema. Recentemente, Mulhall argumentou que a noção de regra da linguagem possui um papel essencial na interpretação cavelliana das IF, de forma que, com poucos adendos, seria possível até compatibilizar as leituras de Cavell, Baker e Hacker (Cf. Mulhall, 2014, p. 298). Por outro lado, Steven Affeldt argumenta que a ênfase de Mulhall à noção de regra não faz justiça à abordagem de Cavell do ceticismo, pois prejudica sua análise do tema da inteligibilidade dos usos da linguagem a partir de seu vínculo com os desejos, interesses, formas de vida e reações naturais envolvidas nos *acordos em juízos*. Na visão de Affeldt, a interpretação de Mulhall encobre a *natureza frágil* da possibilidade de exprimir e comunicar situações mentais (*plights of mind*) (Cf. Affeldt, 2014, p. 311; Cf. Cavell, 1976, p. 240).

No que se segue, apresento essa discussão entre Mulhall e Affeldt como maneira de captar nuances do entendimento de Cavell sobre as condições para atribuir significado às situações da mente humana (*plights of mind*). Para isso, de saída, começo apresentando alguns pontos da concepção de linguagem como conjunto de regras associada a Baker e Hacker. E, em seguida, tematizo pontos específicos da discussão entre Affeldt e Mulhall sobre as noções de critério e regra em Cavell e Wittgenstein.

4.1 CETICISMO NAS INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS

Um caminho frutífero para captar o entendimento de Baker e Hacker sobre a concepção de linguagem das IF consiste em analisar suas objeções à leitura de Saul Kripke.¹⁷ Provocados pela leitura kripkeana das IF publicada em *Wittgenstein on Rules and Private Language* (1982), Baker e Hacker se contrapõem ao argumento de Kripke defendendo que dúvidas céticas são o resultado de uma incompreensão da linguagem (*Cf.* Baker; Hacker, 1984, p. 98). Segundo esse ponto de vista, o tipo de incompreensão que dá origem ao problema cético que Kripke atribui a Wittgenstein leva o cético a buscar os fundamentos das *relações internas* dos conceitos, ou da gramática da linguagem (*Cf.* Baker; Hacker, 1984, p. 99).

De acordo com Kripke, o paradoxo cético sobre regras da linguagem, formulado por Wittgenstein no parágrafo 201, constitui o problema fundamental das IF.

Wittgenstein inventou uma nova forma de ceticismo. Pessoalmente, estou inclinado a considerá-lo como o problema cético mais radical e original que a filosofia viu até hoje, um problema que só uma mente altamente excepcional poderia ter produzido (Kripke, 1982, p. 60).

Conforme sua leitura, as discussões sobre o que seria entender e seguir regras se inicia no parágrafo 143 das IF. No curso dos parágrafos subsequentes, e em especial no parágrafo 185, Kripke assume que Wittgenstein questiona se há fatos (fundamentos) que se associam ao entendimento dessas regras. Em continuidade, no decorrer dos parágrafos posteriores, ele assume que, no parágrafo 201, Wittgenstein explicita o seguinte paradoxo cético: “nenhuma linha de ação pode ser determinada por uma regra, porque todas as linhas de ação podem ser postas em conformidade com uma regra”. Por conseguinte, “não haveria nem acordo nem conflito” (Wittgenstein, 2022, §201). Segundo Kripke, aí, Wittgenstein explicita um paradoxo

¹⁷ Para nossos fins, trarei algumas formulações de Baker e Hacker presentes em *Skepticism, Rules and Private Language* (1984), livro em que fazem objeções a Kripke, e em seu comentário analítico *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity* (2009).

sobre seguir regras que apresenta um problema cético sobre a possibilidade de atribuir significado a palavras e conceitos *em geral* (Cf. Kripke, 1982, p. 55).

O paradoxo cético que Kripke atribui a Wittgenstein seria, para o primeiro, um efeito das objeções ao modelo referencial da linguagem, que resulta na impossibilidade de acessar conteúdos intencionais das regras que supostamente governam os usos significativos dos termos da linguagem. Assumindo que, segundo o interlocutor cético das IF, ausente desse tipo de referente intencional, se termos da linguagem não se ligam diretamente a conteúdos de intenções, não há como determinar se uma ação está em conformidade ou não com uma regra. Portanto, o sujeito não teria condições de saber que intenção acompanha o uso de uma palavra ou conceito.¹⁸ Assim, sai a possibilidade de acessar intenções, entrando em cena a possibilidade de interpretar regras da linguagem, do que se segue o paradoxo cético atribuído por Kripke a Wittgenstein. Se uma regra puder ser interpretada variadamente, de muitas formas, de modo a ser possível que ela esteja sempre de acordo com uma ou outra ação, seria então impossível determinar o significado das ações. Considerando um contexto definido, seria impossível determinar a regra que governa o significado das palavras naquele contexto.

De outro lado, rejeitando essa leitura, Baker e Hacker procuram criticar suas bases interpretativas.

Segundo a leitura de Baker e Hacker, o argumento que Kripke atribui a Wittgenstein é *absurdo* (*senseless*), estando longe de motivar uma interpretação cética das *Investigações Filosóficas*. Menos ainda, segundo eles, a “solução cética” atribuída por Kripke a Wittgenstein, que também não seria, ela mesma, wittgensteiniana (Cf. Baker; Hacker, 1984, p. 101-104).

Contra a ideia de que Wittgenstein estaria comprometido com a formulação de um paradoxo cético, argumentam que a capacidade de se entender uma regra está *internamente* ligada à capacidade de aplicá-la em contexto particular. Isso significa que o entendimento de regras dependem *necessariamente* do conhecimento de quais ações contam como sua aplicação correta ou incorreta (Cf. Baker; Hacker, 1984, p. 101). À diferença de Kripke, Baker e Hacker argumentam que a ideia segundo a qual “uma regra pode ser apreendida sem se saber como deve ser aplicada” é ininteligível, porquanto “entra em conflito com uma verdade conceitual

¹⁸ Os detalhes do argumento de Kripke são apresentados no capítulo anterior, de modo que me restrinjo, neste capítulo, a abreviar, em termos gerais, o argumento cético sobre a (im)possibilidade de se determinar intenções para se saber se, através do exemplo do cálculo “68+57”, é realizada a operação aritmética de *addition* ou de *quaddition*. Por meio desse exemplo, Kripke apresenta o paradoxo cético supostamente formulado por Wittgenstein no parágrafo 201 das IF. Para acessar o argumento de Kripke em seus detalhes, ver páginas 7-18 de *Wittgenstein on Rules and Private Language* (1982).

que exprime uma relação interna entre regras e suas aplicações” (Baker; Hacker, 1984, p. 101).¹⁹ O argumento cético que Kripke extrai das IF viola um fundamento da atividade de seguir regras, que é a vigência de *relações internas* entre entender regras e seguir regras. Logo, o cético, afirmando que não poderíamos saber se nossas ações estão ou não em acordo com uma regra, em virtude de não podermos nos *referir* à intencionalidade da ação de seguir regras, violaria as relações internas entre entender e aplicar regras, como um pressuposto da própria capacidade de *agir*.

É precisamente este o ponto que Wittgenstein sublinha na sua resposta ao “paradoxo cético” das Investigações Filosóficas, 201; ele observa que o modo como alguém entende uma regra se manifesta na sua atuação da forma que designamos por “seguir a regra” e “contrariá-la” (Baker; Hacker, 1984, p. 103).

O argumento de Baker e Hacker consiste em defender que o conhecimento daquilo que conta ou não como uma ação de seguir regra está *implícito* na possibilidade de usar a linguagem.

Porque, na medida em que o domínio de uma língua é o domínio de uma técnica regida por uma regra, então uma compreensão clara do que é um ato ser determinado como estando de acordo com uma regra deve ser um pré-requisito para uma compreensão adequada da própria noção de compreensão (Baker; Hacker, 1984, p. 59).

A leitura de Baker e Hacker sustenta uma compreensão oposta à de Kripke, *anticética*, da atividade de seguir regras, baseada na tese de que há *relações internas* entre regras e ações (Cf. Baker; Hacker, 1984, p. 59).²⁰ De acordo com eles, as condições de inteligibilidade das ações de seguir regras se constituem na *gramática da linguagem*, e a relação entre as regras e suas aplicações são *internas* a essa gramática. Dessa perspectiva, o argumento cético de Kripke, segundo o qual as ações podem ser interpretadas de muitas formas, se baseia num olhar externo às ações mesmas enquanto práticas efetivas de seguir regras.

Em *Rules Grammar and Necessity* (2009), Baker e Hacker questionam como se pode extrair (*read off*) de uma regra o que conta como uma ação de segui-la (*acting in accordance with it*). Ao que respondem: se uma pessoa *entende* uma regra, ela sabe o que fazer para agir de acordo com ela (Cf. Baker; Hacker, 2009, p. 83). Haveria, portanto, uma relação interna entre

¹⁹ Esse argumento, por ele mesmo, bloquearia a formulação de Kripke do argumento cético sobre a operação aritmética “68+57”, se *addition* ou *quaddition*.

²⁰ As leituras de Baker e Hacker e Kripke se afastam da leitura de Cavell por motivos distintos. A primeira por ser anticética e ver nas IF uma refutação do ceticismo. Já a segunda por ver nas IF a formulação de um paradoxo cético. Veremos como ambas parecem trair o espírito da filosofia das *Investigações*, que, de nosso ponto de vista, parece ser bem capturado pela ideia de *ameaça cética* que Cavell deriva das IF. No que concerne à dialética do texto, será importante esse primeiro contraste entre eles e Cavell, para depois vermos de que forma Mulhall defende a importância da noção de regra no pensamento dele e de Wittgenstein.

entender uma regra e agir de acordo com ela. Sendo essa visão das relações internas assimilada por Baker e Hacker como elemento essencial da filosofia de Wittgenstein, que sustenta seu ponto de vista a respeito da presença de uma *harmonia essencial* entre linguagem e realidade. Em acordo com a interpretação deles, uma das tarefas essenciais da filosofia de Wittgenstein é elucidar a gramática dessa harmonia (Cf. Baker; Hacker, 2009, p. 83-88).²¹

De acordo com esses autores, há uma harmonia entre linguagem e realidade que é interna à gramática, de modo que não haveria intermediários conectando, por exemplo, uma expectativa a sua realização. Sendo interna, essa relação seria “forjada na linguagem, e não entre a linguagem e a realidade” (Baker; Hacker, 2009, p. 86). Similarmente, as relações internas entre regras e suas aplicações determinam as ações que estão ou não em acordo com elas e que poderiam ser esclarecidas a partir de proposições gramaticais como esta: “se uma regra diz ‘*no castling through check*’, então ‘*no castling through check*’ descreve um ato que está de acordo com esta regra e ‘*castling through check*’ um ato que a infringe” (Baker; Hacker, 2009, p. 87). Para Baker e Hacker, da mesma forma que a relação entre uma proposição e o que a torna verdadeira, a relação entre uma regra e uma ação em acordo com ela seria *interna*, pois “esta regra não seria a regra que é, nem este ato seria o ato que é, se este ato não contasse como estando de acordo com esta regra” (Baker; Hacker, 2009, p. 87).²²

Uma crítica em espírito cavelliano que pode ser endereçada a Baker e Hacker é a de que tal entendimento da relação entre regras e suas extensões suprime a relevância da agência humana. Consequentemente, do ponto de vista de Cavell, ao entender que os usos significativos da linguagem se subordinam, necessariamente, às extensões de regras da linguagem, eles excluem a voz subjetiva da filosofia e a responsabilidade pessoal pelo significado.²³ Em vista disso, James Guetti e Rupert Read declaram que “conceber as ‘relações internas’ entre as regras e as aplicações como ligações de qualquer tipo dentro da gramática é simultaneamente inexato como leitura de Wittgenstein e ineficaz como resposta ao ceticismo” (Guetti; Read, 1996). Uma das dificuldades dessa interpretação está em sua própria inaptidão para resolver o problema do

²¹ No curso de seu argumento, Baker e Hacker apelam a episódios essenciais do pensamento de Wittgenstein, desde seu *Tractatus Logico-Philosophicus* (2001) e passando pelo período intermediário de maturação de sua filosofia no início dos anos 1930, sobretudo pela reação de Wittgenstein ao modelo *causal* de explicação do significado das palavras defendido por Bertrand Russell em *Analysis of Mind* (1995).

²² Em sua formulação, Baker e Hacker adicionam que “é um lugar-comum gramatical que uma regra determina os atos que estão de acordo com ela, tal como um desejo determina o que o satisfaz e uma descrição determina o que deve ser o caso para que seja verdadeira” (Baker; Hacker, 2009, p. 88).

²³ Essa faceta da interpretação de Baker e Hacker aparece mais claramente quando eles afirmam que a relação interna entre regras e suas aplicações se expressa em paralelismos entre símbolos que expressam regras e descrições de ações de seguir regras. De acordo com ela, as ações que se determinam como ações de seguir uma determinada regra já *contêm* a própria regra (Cf. Baker; Hacker, 2009, p. 86-87).

ceticismo e se colocar, definitivamente, como refutação, na medida em que as aplicações de uma regra e as descrições de uma regra pertencem a domínios distintos. Enquanto a primeira consiste em uma *ação*, descrições de regras pertencem ao domínio descritivo da linguagem. Segundo Guetti e Read, uma vez considerada propriamente “que a ‘relação interna’ entre regra e aplicação é uma relação gramatical, ‘gramatical’ teria de significar algo mais do que ‘relacionado como uma parte da gramática com outra’” (Guetti; Read, 1996). Dessa forma, assumindo que não é possível extrair, analiticamente, das regras gramaticais, *todos* os atos de segui-la,²⁴ nada impede que a aplicação de uma ou outra regra possa resultar no tipo de ceticismo denunciado por Kripke. Se algumas regras puderem ser alvo de interpretações, então nada impede que seja colocado o mesmo tipo de desafio cético visto por ele nas IF.

A interpretação de Baker e Hacker sobre regras da linguagem e suas aplicações parece fazer vistas grossas para tal distinção. Levada em conta, os paralelismos com os quais identificam tais relações só poderiam ser entendidos como *padrões restritos* da significação, em circunstâncias particulares, até o presente. No entanto, se entendida como característica inerente à estrutura das relações entre ações e regras *em geral*, passa a obliterar o aspecto da agência humana e da responsabilidade pessoal pelo significado, que, para Cavell, têm um papel tanto na articulação como também na dissolução dos usos da linguagem em novas projeções, em novos contextos, nos quais não pode haver *garantia* de compreensibilidade mútua sobre a atribuição de significado às ações.

Ao enfatizar o papel dos *acordos em juízos* e entender o ceticismo como ameaça à inteligibilidade na filosofia das *Investigações Filosóficas*, assume que os usos significativos da linguagem não podem ser *garantidos* por relações internas, mesmo que elas se constituam como um *resultado habitual* de práticas intersubjetivas. Abordarei esse ponto no detalhe mais à frente, quando apresentar essa noção segundo Mulhall.

À diferença de Cavell, Baker e Hacker tentam refutar o ceticismo presente nas IF apelando a uma estrutura de regras *impessoal*, que ignora a relevância do aspecto pessoal da inteligibilidade dos usos da linguagem. Tal perspectiva, atribui um tipo de salvacionismo à noção de regra²⁵, que, segundo Cavell, não toca no problema filosófico que Wittgenstein vê se manifestar nas circunstâncias em que “*I don’t know my way about*” (Wittgenstein, 2022, §123; Cavell, 1979, p. 34). Ele assume que, nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein reage à

²⁴ Wittgenstein rejeita essa ideia em várias passagens das IF — ver IF, parágrafos 185-198, 217-223, 230-239.

²⁵ No artigo “*The Argument of the Ordinary*” (1990), Cavell afirma “no entanto, não partilho a ideia de que Wittgenstein atribui uma importância salvadora às regras” (Cavell, 1990, p. 67).

condição humana que o cético dá voz, sem, contudo, buscar uma solução definitiva. Em virtude disso, ao contrário da leitura de Baker e Hacker, as observações de Wittgenstein ao longo dos parágrafos 185 a 242 não teriam o objetivo de defender, contra seu interlocutor cético, que ações *são* governadas por regras. Esses parágrafos integrariam o curso dialógico das *IF* no qual a *ameaça cética* se constitui como voz permanente. Não há, para ele, aí, uma tentativa de *refutação* do ceticismo, ou uma tentativa de resolver os impasses céticos relacionados ao tema da linguagem privada pelo emprego de supostos *resultados anticéticos* presentes na seção das *IF* sobre as sensações que se inicia no parágrafo 243.²⁶ Alternativamente, contrastando com a leitura que se apoia na noção de regra, Cavell vê a noção de *critério* constituindo o entendimento de Wittgenstein sobre o ceticismo (Cf. Cavell, 1990, p. 66).

Contra-pondo-se à essa leitura anticética, Cavell entende o ceticismo na condição de ameaça permanente, que emerge quando o senso de comunidade está em risco. Se é assim, se o senso de comunidade é colocado em risco pelo ceticismo, seria ocioso argumentar que regras gramaticais possuem uma relação interna com as ações que contam como ações significativas nas relações entre sujeitos ou entre eles e o mundo. Como se pode observar no parágrafo 288 das *IF*, Wittgenstein diz que precisamos de critérios quando jogos de linguagem são revogados (*abgeschafft*) (Wittgenstein, 2022, §288). Analogamente, Cavell diz que “o apelo filosófico ao que dizemos e a procura dos nossos critérios, com base nos quais dizemos o que dizemos, são reivindicações da comunidade” (Cavell, 1979, p. 20).

Consoante tal interpretação, os critérios da linguagem constituem a possibilidade de sintonia (*attunement*) entre membros de uma comunidade, dos acordos entre eles, não só sobre *definições* sobre termos da linguagem, mas *juízos* sobre seus usos (Cf. Cavell, 1979, p. 31-32; Cf. Wittgenstein, 2022, §242). Dessa forma, o sucesso ou não das projeções significativas de palavras, de um contexto para outro, depende dos acordos em juízos nos quais se inserem. E a própria natureza frágil desses acordos implica ameaças permanentes associadas aos usos inteligíveis da linguagem em circunstâncias inéditas, nas quais a identificação de fenômenos humanos, especialmente de situações da mente humana (*plights of mind*), pode se tornar algo desafiador.

Dito isso, a partir de agora, discutiremos como Mulhall recupera as vozes de Baker e Hacker na sua abordagem da noção de regra da linguagem nos pensamentos de Cavell e Wittgenstein, bem como as objeções apresentadas por Affeldt.

²⁶ Para detalhes do argumento de Cavell, ver *The Claim of Reason*, p. 343-353.

4.2 STEVEN AFFELDT E STEVEN MULHALL: DISCUSSÕES INICIAIS SOBRE AS NOÇÕES DE REGRA E CRITÉRIO EM CAVELL E WITTGENSTEIN

Em *Stanley Cavell: Philosophy's Recounting of the Ordinary* (1994), Mulhall interpreta que, na FLO cavelliana, critérios wittgensteinianos consistem em “um conjunto de regras que regem a utilização da língua” (Mulhall, 1994, p. 150). Regras da linguagem constituiriam estruturas normativas nas quais repousariam as condições de significação da linguagem. À luz desse argumento, seguir-se-ia uma imagem da atividade filosófica segundo a qual a explicitação das condições de significação equivale à explicitação de regras. No entanto, após considerar algumas objeções, em particular as de Espen Hammer e Steven Affeldt, ele reage especialmente às críticas do segundo, aprofundando seus argumentos nos artigos: “*Stanley Cavell's Vision of the Normativity of Language: Grammar, Criteria, and Rules*” (2003) e “*Inner Constancy, Outer Variation: Stanley Cavell on Grammar, Criteria, and Rules*” (2014).

A partir desses artigos, irei apresentar alguns aspectos da visão de Mulhall sobre a noção de regra nas filosofias de Cavell e Wittgenstein, contrapondo-os à visão defendida por Affeldt em “*The Ground of Mutuality: Criteria, Judgment and Intelligibility in Stephen Mulhall and Stanley Cavell*” (1998) e “*The Normativity of the Natural*” (2014), para trazer mais elementos para discutir as noções de regra e critério na filosofia da linguagem ordinária de Cavell.

Em seus escritos, há duas passagens essenciais ao entendimento do estatuto da noção de regras da linguagem no método filosófico de Wittgenstein nas IF. Contra David Pole, em “*The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy*” (Cavell, 1976); e, muito depois, em oposição a Kripke, no artigo “*The Argument of The Ordinary*” (Cavell, 1990), ele assume instâncias análogas sobre essa discussão dizendo,

que a linguagem cotidiana não depende, de fato ou na sua essência, de uma tal estrutura e concepção de regras, e que, no entanto, a ausência de tal estrutura não prejudica de modo algum o seu funcionamento, é o que a imagem da linguagem desenhada na filosofia posterior [de Wittgenstein] pretende (Cavell, 1976, p. 48).

Eu [...] não partilho a ideia de que Wittgenstein atribui uma importância salvífica às regras.... De fato, considero que Wittgenstein diz de forma bastante explícita que as regras não podem desempenhar o papel fundamental que Kripke considera que lhes atribui (Cavell, 1990, p. 67).

Reagindo à sugestão de que essas passagens, por si só, seriam evidência suficiente para rejeitar que a noção de regra teria uma função nas filosofias de Wittgenstein e Cavell, Mulhall diz que essas declarações seriam mais bem compreendidas se colocadas no contexto de críticas

específicas às leituras das IF de Pole e Kripke. Em especial, segundo ele, tais declarações não teriam a força de determinar, *em geral*, a (ir)relevância da noção de regra da linguagem no pensamento de Cavell.

Cavell pode ser lido como uma crítica a determinadas utilizações do conceito de regra na obra de determinados filósofos - aquelas em que esse conceito, e portanto o conceito de regra gramatical, foi distorcido ou *sublimado* (Mulhall, 2003, p. 80).

Em oposição ao sentido que Pole e Kripke atribuem a essa noção, o argumento de Mulhall se caracteriza como a defesa do trabalho filosófico que uma noção *não sublimada* de regra faria na filosofia de Wittgenstein e, por extensão, na de Cavell. Na esteira de suas críticas, Steven Affeldt concede que há um aspecto do pensamento de Wittgenstein que pareceria dar lugar à noção de regra em sua filosofia: a apreciação da *normatividade* dos usos da linguagem ordinária e dos *acordos em juízos*. O reconhecimento de nossos acordos sobre os usos das palavras, a maneira como o uso de um termo sugere ou convida o uso de outros termos (sofrimento, dor, empatia etc.), e as implicações que decorrem do uso desses termos, que se definem em *padrões normativos* (Cf. Cavell, 1979, p. 29; Cf. Affeldt, 2014, p. 313-16). Todavia, em vista desse reconhecimento deveríamos assentir ao argumento de que usuários de uma linguagem seguem padrões normativos, no sentido de seguir regras? Com a palavra, Affeldt,

tomo Wittgenstein e Cavell para argumentar que apelar a uma concepção de regras para dar sentido a estes pensamentos é distorcer fundamentalmente não só estes pensamentos em si, mas a natureza da linguagem humana e a nossa vida com e na linguagem (Affeldt, 2014, p. 317).

Uma variante não sublimada da noção de regra da linguagem explicaria essa associação entre a normatividade das ações ordinárias e a normatividade dos acordos em juízos (Cf. Mulhall, 2003, p. 85–87, 93, 98)? É bom lembrar que, segundo Cavell, não se “chega a um acordo numa determinada ocasião, mas se está sempre em acordo [*being in agreement throughout*], em harmonia, como os tons, os relógios, as balanças ou as colunas de números” (Cavell, 1979, p. 32).

Affeldt observa que, no ensaio de 2014, Mulhall argumenta explicitamente em favor da ideia segundo a qual “a utilização da língua como atividade de seguir regras é essencial para explicar o que é falar uma língua” (Affeldt, 2014, p. 316). E no mesmo espírito que escreveu o artigo de 2003, em que “afirma que a discussão de Wittgenstein sobre seguir regras parece destinada a dar a sua própria explicação do significado linguístico” (Mulhall, 2003, p. 105; Affeldt, 2014, p. 316), “sugerindo mais uma vez que uma concepção de regras é essencial para a compreensão de Wittgenstein do discurso com significado” (Affeldt, 2014, p. 316). O alvo

das objeções lançadas por Affeldt é a própria concepção de linguagem atribuída a Cavell e a Wittgenstein naqueles escritos, onde as noções de critério e regra parecem mesmo se equivaler, tornando, assim, equivalentes as atividades de explicitar regras e critérios (Cf. Affeldt, 2014, p. 316).

Segundo Mulhall, há na filosofia da linguagem ordinária de Cavell uma compreensão da noção de regra sustentando a concepção de que o significado das palavras e ações se constitui por relações internas entre termos da linguagem, que tecem teias holísticas de significações, seguindo, *nesse particular*, a mesma linha de Baker e Hacker.

De outro lado, Affeldt argumenta que, ao dar lugar à noção de regra (em qualquer versão), há uma distorção na leitura das IF feita por Cavell, e na própria visão de linguagem das IF: “é uma distorção que tem origem na comparação da linguagem com a lógica ou com jogos e cálculos com regras fixas” (Affeldt, 2014, p. 317). A *comparação ela mesma* distorce nossa compreensão, porquanto tal comparação entre linguagem e cálculo representaria para um wittgensteiniano uma “incompreensão da lógica da linguagem” (Affeldt, 2014, p. 317; Cf. Wittgenstein, 2022, §81, §93; Cf. Cavell, 1976, p. 48). Aprofundemos agora esse ponto.

4.2.1 Jogos de linguagem, normatividade e regras

Mulhall elabora um de seus principais argumentos em favor da noção de regra a partir de sua análise da crítica que Cavell lança contra a interpretação das IF feita por David Pole. Vejamos então as objeções e depois como Mulhall as examina.

Cavell resume a leitura de Pole das *Investigações Filosóficas* nos seguintes termos,

A descrição de Pole parece envolver estas noções:

1. A correção ou incorreção de um uso da língua é determinada pelas regras da língua, e “determinada” em dois sentidos:
 - a) As regras formam um sistema completo, no sentido em que para cada “movimento” dentro da língua é óbvio que uma regra se aplica ou não.
 - b) Quando uma regra se aplica, é óbvio se foi seguida ou infringida.
2. Quando não se aplicam regras existentes, é sempre possível adotar uma nova regra para cobrir o caso, mas isso altera obviamente o jogo (Cavell, 1976, p. 48).

Em suas objeções, Cavell argumenta que Pole vai de encontro ao que Wittgenstein “dolorosamente desejava dizer sobre a língua [*painfully wished to say about language*]” (Cavell, 1976, p. 48). Sugerindo que a interpretação de Pole seria mais adequada a uma ideia

de “correção” para linguagens artificiais, já que, como ele repetidamente afirma, a ausência de estruturas de regras não impediria ou prejudicaria o funcionamento da linguagem ordinária (Cf. Cavell, 1976, p. 48).

De acordo com Pole, a comparação entre linguagem e jogos feita por Wittgenstein tem o objetivo de mostrar que os usos da linguagem são formas de atividades sociais e que devem *observar regras* (Cf. Pole, 2013, p. 29). Comentando essa leitura, Cavell esclarece, em primeiro lugar, que Wittgenstein não invoca e não cria jogos como contexto para explicitar o significado de “seguir regras”, mas como contexto nos quais os fenômenos podem ser investigados (Cf. Cavell, 1976, p. 49). Em especial, a analogia com jogos tem o propósito de mostrar que (i) práticas vistas como atividades regidas por regras não são “sempre circunscritas por regras” (*everywhere circumscribed by rules*) (Cavell, 1976, p. 49; Cf. Wittgenstein, 2022, §68).²⁷ Além disso (ii), tal analogia mostra que “seguir regras” consiste numa atividade aprendida em conjunto com inúmeras outras atividades, “por exemplo, obedecer a ordens, receber e dar instruções, repetir o que é feito ou dito etc.” E que, portanto, “o conceito de regra não poderia exaurir o conceito de ‘correção ou justificação’ (‘certo’ e ‘errado’) e, de fato, o primeiro conceito não teria qualquer significado se estes últimos conceitos já não tivessem” (Cavell, 1976, p. 49), de sorte que uma regra pode *sempre* ser mal interpretada no curso ou em nome de segui-la. Não obstante, dessa possibilidade de interpretar regras não decorreria um problema cético a la Kripke, já que o ceticismo, para Cavell, é uma possibilidade relacionada à aplicação de critérios que estruturam acordos em juízos, logicamente anteriores ao estabelecimento de regras cuja aplicação pode ter um propósito específico como o de governar jogos de linguagem *subsequentes e derivados*.

Na sequência de seus argumentos, Cavell identifica (iii) um sentido em que regras não determinam o que um jogo *é*, de modo que não se poderia explicar no que consiste jogar um jogo *listando regras*.

Jogar um jogo é “uma parte da nossa [isto é, dos humanos] história natural” (§25), e enquanto não se é um iniciado nesta forma humana de atividade, o gesto humano de “citar uma regra” não pode significar nada. E podemos aprender um novo jogo sem nunca termos aprendido ou formulado as suas regras (§31); não, porém, sem termos dominado, poderíamos dizer, o conceito de jogo (Cavell, 1976, p. 49).

²⁷ Nesse sentido, Wittgenstein assume que o simples uso da palavra “jogo” não determinaria uma definição absoluta de sua extensão, de modo que, com seu uso, possamos apenas nos referir a atividades que são completamente governadas por regras (Cf. Wittgenstein, 2022, §70).

Por último (iv), Cavell, seguindo Wittgenstein, declara que, se não há um conjunto de características que são compartilhadas entre tudo aquilo que chamamos *jogos*, não há, portanto, o de “ser determinado por regras. A linguagem não tem essência” (Wittgenstein, 2022, §66; Cavell, 1976, p. 50). Dessa forma, “seguir regras” é uma prática da mesma forma que “jogar um jogo” (Cf. Wittgenstein, 2022, §199; Cavell, 1976, p. 50). Contudo, no sentido em que a prática de “jogar xadrez” possui regras, a prática de “seguir regras” não possuiria regras, embora ambas possam ser realizadas correta ou incorretamente. Decidir sobre a correção ou incorreção de uma prática não seria um assunto a ser resolvido pela aplicação da noção de regras, mas um assunto que apenas poderia ser resolvido apelando ao que Wittgenstein, nas IF, chama de *formas de vida* (Cf. Cavell, 1976, p. 50).

Mesmo considerando esses argumentos, Mulhall ainda segue no sentido de tentar salvar um sentido em que a noção wittgensteiniana de critério seja “pensada como regras” (*thought of as rules*) (Mulhall, 2003, p. 83). De acordo com ele, considerações que envolvam uma noção *não sublimada* de regra ajudariam a esclarecer a *normatividade* e *sistematicidade* dos acordos em juízos sobre usos significativos da linguagem (Cf. Mulhall, 2003, p. 86).

Mulhall defende que há lugar para uma noção de regra no pensamento de Cavell. Dessa maneira, as objeções de Cavell teriam o propósito exclusivo de contestar uma versão *sublimada* da noção de regra, isto é, uma versão de regra que supõe haver uma relação analítica entre regras e as ações de seguir regras. O que não se adequa à interpretação de Cavell, segundo a qual (i) atividades governadas por regras *não* seriam, *em todos os casos*, determinadas por regras e (ii) poderiam *sempre* ser mal interpretadas. Mas, para Mulhall, uma versão não sublimada da noção de regra poderia se adequar à ideia de que os acordos em juízos se constituem pela introdução dos indivíduos nas práticas de uma comunidade ou naquilo que, de forma mais vaga, Wittgenstein nomeia formas de vida (Cf. Mulhall, 2003, p. 83). Em vista disso, as regras da linguagem seriam resultado de práticas ou modos de agir mutuamente reconhecidos como normais, no sentido de serem naturalmente percebidos como aptos a comunicar estados de coisas ou situações da mente (*plights of mind*).

Mulhall pretende então adequar a noção de regra a um ponto que Cavell enfatiza ao comentar o parágrafo 185 das IF, no qual Wittgenstein tece observações sobre a continuidade de uma série numérica por um iniciante em tal atividade. Nesse contexto, ele afirma: “a nossa capacidade de comunicar com ele depende da sua ‘compreensão natural’, da sua ‘reação natural’ às nossas indicações e aos nossos gestos. Depende da nossa sintonia mútua em juízos” (Cavell, 1979, p. 115). Justamente aí, em sua interpretação do que Cavell está chamando de

“reações naturais”, Mulhall busca acomodar uma noção de regra da linguagem *não sublimada*, como elemento subjacente às reações dos indivíduos em formas de vida. Funciona?

Ao buscar estratégias para vincular a normatividade das ações ordinárias à visão de linguagem baseada em regras não sublimadas, Mulhall se serve de dois pontos de vista essenciais às *Investigações Filosóficas*. Ele salienta a visão segundo a qual o apelo final sobre a correção de nossas práticas, no sentido em que julgamos se uma ação foi ou não realizada, consiste no que Wittgenstein chama de *formas de vida*. E que o uso do termo “jogos de linguagem” revela que o domínio de uma linguagem é parte de uma prática, ao que Wittgenstein também se refere como *formas de vida* (Cf. Mulhall, 2003, p. 83; Cf. Wittgenstein, 2022, §23, §25, §199).²⁸ Além disso, para consubstanciar seu argumento, Mulhall liga esse seu ponto de vista à sua leitura dos parágrafos 30-31 das IF, que trazem discussões sobre o tema das *definições ostensivas*. Consideremos os seguintes trechos desses parágrafos.

É preciso já saber alguma coisa (ou ser capaz de) para poder perguntar pelas nomeações. Mas o que se tem que saber? (Wittgenstein, 2022, §30).

Mas pode-se também imaginar alguém que tenha aprendido o jogo sem aprender as regras ou formulá-las. Ele pode ter aprendido, inicialmente, pela observação, jogos de tabuleiro bem simples, e ter progredido para os mais e mais complicados. Também a este pode-se dar a explicação: “Este é o rei” – quando se mostram para ele, por exemplo, peças de xadrez cuja forma ainda não lhe é familiar. Também esta explicação só lhe ensina o uso da peça porque, como poderíamos dizer, o lugar já estava preparado para que ela fosse colocada. Ou também: nós só diremos então que ela lhe ensina o uso quando o lugar já está preparado. E isto acontece aqui não porque aquele a quem a explicação é dada já conhece regras, mas porque ele, em outro sentido, já domina um jogo.

Considere ainda este caso: eu explico para alguém o jogo de xadrez; e começo por mostrar uma peça e dizer: “Este é o rei. Ele pode ser movimentado assim e assim etc., etc.”. – Neste caso diremos: as palavras “Este é o rei” (ou “Isto se chama ‘rei’”) só são uma explicação da palavra se o aprendiz já “sabe o que é uma peça do jogo”. Portanto, se ele por acaso já tenha jogado outro jogo, ou tenha assistido “com compreensão” ao jogo de outra pessoa – *e coisas semelhantes*. Pois só então, ao aprender o jogo, ele poderá perguntar com pertinência: “Como se chama isto?” – a saber, esta peça do jogo (Wittgenstein, 2022, §31).

Em tais observações, Wittgenstein explicita um ponto deveras relevante à presente discussão: ser capaz de perguntar o nome de algo, de modo que a resposta a essa pergunta constitua uma *definição*, no sentido de uma *explicação* da função desse objeto, depende do domínio do jogo de linguagem a que o objeto pertence. E tal domínio depende de uma imersão em práticas. Mulhall toma essa passagem na condição de base para seu argumento, defendendo

²⁸ Esses dois pontos de vista são reiterados por Cavell (1976) em *The Availability of Wittgenstein's Philosophy*, p. 49-50, no curso de sua crítica a David Pole.

que, se alguém já conhece um jogo de linguagem, isto é, foi suficientemente imerso nele, a atividade de *citar regras* poderá servir à explicitação do significado (Cf. Mulhall, 2003, p. 85). Se ser iniciado em uma prática corresponder então ao domínio de regras da linguagem *não sublimadas*, a explicitação de regras (o ato de citá-las) teria um efeito prático, a saber, o de (re)introduzir indivíduos já imersos numa forma de vida no jogo da significação.

Esse raciocínio parece ser adequado para capturar a dimensão normativa das ações em termos de regras da linguagem sem, disfarçadamente, alçar a noção de regra à posição de fundamento da significação. Um passo que parece permitir a Mulhall concluir que é possível se (re)colocar na prática, entendendo o significado das ações, citando regras, de modo que também o filósofo da linguagem ordinária poderia citar regras para explicitar as condições de entendimento mútuo sobre uma ação.

Nesse sentido, ele adiciona mais força ao seu ponto de vista, acrescentando o seguinte argumento.

Em suma, falar do comportamento humano como um comportamento que segue regras leva-o para o domínio da normatividade; a regra funciona como um *padrão de correção*, um meio pelo qual a ação relevante pode ser orientada e avaliada, uma norma que constitui a ação como a ação específica (que segue regras) que é (Mulhall, 2014, p. 296, grifos nossos).

A ideia fundamental aqui é a de reconhecer nas IF uma versão *não sublimada* da noção de regra que opere como padrão de correção (*standard of correctness*) em vista tanto da realização de uma ação como da avaliação de sua inteligibilidade.

A fim de aprofundarmos as considerações sobre esse ponto, vejamos a observação de Wittgenstein sobre a normatividade sistemática dos acordos em juízos no parágrafo 83 das IF.

A analogia da linguagem com o jogo não nos lança aí uma luz? Podemos muito bem imaginar pessoas que se divertem num campo ao jogar com uma bola, jogando de tal modo que começam diferentes jogos conhecidos, sem acabar de jogar alguns deles, na metade arremessam a bola aleatoriamente para o alto, se perseguem mutuamente com a bola de brincadeira, e a arremessam etc. E então alguém diz: durante todo o tempo as pessoas jogaram com bola e, em vista disto, se orientaram em cada arremesso segundo regras determinadas.

E não há também o caso em que jogamos e – “*make up the rules as we go along*”? Sim, e também o das que modificamos – *as we go along* (Wittgenstein, 2022, §83).

A normatividade dos jogos, nos quais pessoas se divertem (*amusing themselves*) jogando bola aleatoriamente (*aimlessly*) ou inventando regras enquanto jogam, requer que seus lances sejam atividades governadas por regras? Quer dizer, a normatividade dos acordos em juízo sobre o *divertimento* dos jogadores requer regras da linguagem para determinar o significado

da palavra “divertimento”? Nos exemplos do parágrafo 83 das IF, Wittgenstein sugere que, embora haja uma normatividade sistemática nos jogos, não há, necessariamente, uma normatividade *prévia* a ser citada como conjunto de regras que determinam o significado das ações. Considerando esse ponto à luz de Cavell, podemos concluir que citar regras com o propósito de explicitar acordos em juízos sobre os usos da linguagem, de *instante para instante*, não *garante* a significação de *novas* projeções (Cf. Cavell, 1976, p. 52). Talvez, transpor a normatividade sistemática dos acordos em juízo em regras não sublimadas possa ter algum valor retrospectivo, mas não garante o significado dos usos da linguagem de momento para momento. De sorte que, digamos, o *instante problemático* da ininteligibilidade pessoal não pode encontrar solução a partir de explicitações de regras da linguagem.

Como Affeldt salienta, o ponto de Wittgenstein entre os parágrafos 80-88 das IF não é o de nos provocar a ver que não pode haver jogos cujas regras se constituem de *momento para momento*, mas o de mostrar que,

se pensarmos que não podemos imaginar um tal jogo, que os nossos jogos normais não são tais jogos, caímos na ilusão de pensar que existe uma ideia coerente de uma necessidade que as regras normais dos nossos jogos não satisfazem. Caímos na ilusão de uma necessidade que um padrão de correção satisfará (Affeldt, 2014, p. 336, grifos nossos).

Sobre esse ponto, Mulhall argumenta que explicar um jogo, no sentido de explicitar suas regras, não seria correspondente à remoção de *todos* os possíveis desentendimentos em relação aos possíveis usos significativos da linguagem. Ao citar regras *não sublimadas*, o filósofo da linguagem ordinária poderia superar desentendimentos pontuais ou aplicações específicas de palavras e conceitos que se tornaram problemáticas ou ininteligíveis, de modo a poder continuar fazendo seus lances em jogos (Cf. Mulhall, 2014, p. 296-297). Contudo, em objeção, Affeldt diz que essa concepção fraca de regra, ao servir como padrão de correção, preserva a ideia de que seria legítimo justificar a significação de um *ponto externo à própria prática* (Cf. Affeldt, 2014, p. 337). Como o próprio Wittgenstein sugere, supor que a prática possa ser justificada por uma instância *fora* dela equivale a supor um padrão de correção capaz de guiar os usos da linguagem de momento a momento (Cf. Wittgenstein, 2022, §75).²⁹

No tocante à filosofia de Cavell, haveria algum padrão de correção adequado a resolver uma incapacidade de expressão da própria situação da mente (*plight of mind*) e que não envolva, ele mesmo, um risco ou ameaça à inteligibilidade? Não. O problema dessa ideia consiste no risco de nos mantermos fixados a imagens de correção que estão muito além da necessidade

²⁹ Wittgenstein desenvolve essa reflexão nos parágrafos 66, 69, 71, 75, 80-88, 208, 210 –das IF.

cotidiana de explicar o uso das palavras. Segundo Affeldt, o problema essencial em relação a sentir a necessidade de padrões de correção não é o de imaginar que eles possam cobrir todos os casos, como Mulhall supôs. A questão fundamental “é o fato de imaginarmos que algo pode contar como uma norma de como proceder na ausência de uma necessidade real de uma explicação de como proceder” (Affeldt, 2014, p. 337; Cf. Wittgenstein, 2022, §87).

Ao supor padrões de correção, corremos o risco de ver sentido em questionamentos sobre as condições de inteligibilidade onde, de fato, não há contexto que os torne adequados. Com efeito, corremos o risco de associar a naturalidade normativa das ações à necessidade de sua justificação. O que Cavell, seguindo Wittgenstein, diz consistir no sentimento cético de que existem “lacunas nos fundamentos” (*gap[s] in the foundations*) (Wittgenstein, 2022, §87). Vista assim, a defesa de Mulhall sobre a função das regras como padrão de correção corre o risco de ser também a defesa de que há algo suspeito em nossas práticas, que é, portanto, natural que sejamos *sempre* instados a justificá-las.

4.2.2 Projeção, constância interna e variação externa do significado

Os argumentos de Mulhall não seriam mais bem compreendidos como tentativas de reagir à questão de como ver a normatividade dos *acordos em juízo* em conexão à possibilidade de avaliá-los, de reconhecê-los ou não? Nesse sentido, ele encontra na abordagem de Cavell sobre a tolerância/intolerância da linguagem a novas projeções um argumento essencial para defender seu ponto de vista sobre a noção de regra nas IF e na filosofia de Cavell.³⁰ Em sua abordagem, Cavell entende que a linguagem é *tolerante*, no sentido de permitir projeções de palavras em circunstâncias novas, embora nem toda nova projeção encontre *assentimento mútuo entre falantes*, isto é, seja uma maneira de comunicar. Em sua visão, esse mecanismo permite a projeção dos termos da linguagem, indefinidamente, de momento para momento.

O que conta como uma projeção legítima é profundamente controlado [*deeply controlled*]. Pode-se “dar amendoins a um macaco” e “dar moedas a um contador”, mas não se pode alimentar um macaco enfiando-lhe moedas na boca, e se se amassar amendoins numa ranhura para moedas não se estará a alimentar o contador (Cavell, 1979, p. 182-183, grifos nossos).

No que concerne à relação desses aspectos com as suas condições de significação da linguagem, “‘variância externa’ [*‘outer’ variance*] e ‘constância ‘interna’ [*‘inner’ constancy*]

³⁰ Essa discussão sobre a tolerância/intolerância da linguagem encontra-se em *The Claim of Reason*, na seção “*Excursus on Wittgenstein’s view on language*”.

são ambas necessárias, se conceitos e palavras cumprem a tarefa – de significar, compreender, comunicar etc. e, em geral, de nos guiar através do mundo, e de relacionar o pensamento, a ação e o sentimento com o mundo” (Cavell, 1979, p. 185).

Mas de que forma a constância interna do significado de palavras e conceitos se relaciona com a variação externa de seus usos? Sobre esse ponto, Mulhall faz uma leitura peculiar do que Cavell chama “constância interna” e “variação externa” do significado a partir da ideia de *esquematismo*, que aparece na seção IV da primeira parte de *The Claim of Reason* (Cf. Mulhall, 2014, p. 302).

Segundo ele, o abandono da versão não sublimada da noção de regra, como noção que poderia capturar rotas de projeção de palavras em novos contextos, eclipsaria o aspecto da constância interna, sobrepondo a isso o da variação externa, ou dos saltos (*leaps*) ou passos adicionais (*further steps*) que somos instados a dar com as palavras em novos contextos (Cf. Mulhall, 2014, p. 302). Nesse ponto, se vale, *analogicamente*, das observações de Wittgenstein nas IF sobre mente e corpo (Cf. Mulhall, 2014, p. 304)³¹ para sustentar que esses aspectos da linguagem se conectam através de *relações internas*. Para ele, o reconhecimento disso revela o seguinte *insight*: a projetibilidade dos termos da linguagem tem uma variação indefinida de *constância* (*indefinitely variable kind of constancy*) ou uma *variação* essencialmente *não arbitrária* (*an essentially non-arbitrary kind of variation*) (Cf. Mulhall, 2014, p. 304).

A conexão entre uma noção não sublimada de regra da linguagem e o que Cavell chama *esquematismo*, que é a potência de uma palavra ou conceito para se combinar uns com outros, constitui, essencialmente, o argumento de Mulhall.³² De acordo com ele, a visão de linguagem que Cavell deriva das IF depende do papel que as regras ocupam na localização dos *padrões de correção* dos usos da linguagem, no interior de uma teia ou estrutura normativa que informa e é informada por formas de vida. Essa teia, que organiza o esquematismo das palavras e conceitos, seria marcada pelo que chama de “inflexibilidade flexível, uma tolerância intolerante” (Mulhall, 2014, p. 308). A inflexibilidade essencial da linguagem nos permitiria reconhecer o mesmo conceito ou palavra em novas projeções, se seu esquematismo for levado

³¹ Mulhall se apoia nas seguintes observações de Wittgenstein (IF, 2022, §580): “Um ‘processo interno’ precisa de critérios externos”. E em *Filosofia da Psicologia – um fragmento*, previamente conhecido como parte II das IF (Wittgenstein, 2009), observação iv: “o corpo humano é a melhor imagem da alma humana”.

³² A noção de esquematismo é definida por Cavell da seguinte forma: “a potência da palavra para assumir apenas essas valências, e a sensação de que em cada caso haverá um ponto de aplicação da palavra, e que esse ponto será o mesmo de contexto para contexto, ou que o ponto se deslocará num padrão ou direção reconhecíveis” (Cavell, 1979, p. 77-78).

a novas circunstâncias ou modificado de maneira aceitável. Esse segundo aspecto, o da aceitação ou não de modificações no significado, implica a impossibilidade de delimitar *a priori* toda extensão da aplicação da linguagem em novas situações, porquanto essa extensão também traz o aspecto da *responsabilidade pessoal*. O que, para Mulhall, determina “a flexibilidade essencial do conceito, a sua capacidade de suscitar novos alcances de significado a partir de si próprio, daqueles que o utilizam e dos contextos que se revela capaz de habitar” (Mulhall, 2014, p. 308).

Esse argumento visa permitir o reconhecimento da presença de *relações internas* na linguagem, em estruturas normativas, que poderiam ser explicitadas na forma de regras. Em vista disso, a noção de esquematismo gramatical constituiria uma forma de determinação da significação que *preserva* a possibilidade de avaliação intersubjetiva sobre a aceitabilidade de novas projeções da linguagem em novos contextos (Cf. Mulhall, 2014, p. 305). Ou seja, Mulhall argumenta que a normatividade das práticas ordinárias se organiza em atividades governadas por regras, mas sem excluir a *responsabilidade pessoal* em vista da aceitabilidade ou não dos usos da linguagem em novas circunstâncias (Cf. Mulhall, 2014, p. 309-310). Tal visão, como ele afirma, aproxima Cavell da visão de linguagem que Baker e Hacker derivam das IF.

A concepção de seguir regras, [...], que informa o relato oficial de Baker e Hacker sobre a gramática e os critérios, tem claramente um lugar para as principais considerações que geram esta visão da normatividade linguística nos textos de Wittgenstein (Mulhall, 2014, p. 310).

Isto posto, seria ainda necessário superar um argumento que o próprio Cavell apresenta em *The Claim of Reason*.

É vazio explicar o significado de uma palavra apelando ao seu conceito. Quando muito, o seu conceito é explicado, se esclarece diante de nós, passando pelos significados do que queremos dizer ao usar a palavra (Cavell, 1979, p. 78).

Entre as razões aduzidas por Affeldt em objeção aos argumentos de Mulhall, uma vai ao encontro dessa passagem, na qual Cavell diz que é vazio explicar o significado das palavras apelando ao seu esquematismo. Mas por que *vazio*? Segundo Affeldt, reconhecer o uso de uma palavra significando o mesmo, de momento para momento, ou reconhecer sua alteração de forma aceitável, depende, sobretudo, de estarmos no interior da vida do significado da palavra. E estar na vida em que uma palavra ganha seu significado é uma condição do próprio esquematismo gramatical. Como ele afirma, “conhecer o significado de uma palavra não pode (apenas) ser (e não se explica por) conhecer o esquema gramatical da palavra” (Affeldt, 2014, p. 321).

O argumento de Affeldt, contrário à assimilação da noção de regra (em qualquer versão) aos pensamentos de Wittgenstein e Cavell, parte da apreciação do pano de fundo (*background*) das nossas práticas, dos fatos naturais ou culturais que caracterizam formas de vida e que não poderiam ser capturados na forma de regras da linguagem governando as ações. Ao filósofo da linguagem ordinária caberia recordar esses fatos gerais e usá-los como critério. Affeldt, seguindo Cavell, enfatiza que o significado da linguagem depende sobretudo desses fatos, que “não podemos deixar de os conhecer no sentido de nunca os termos adquirido [*we cannot fail to know them in the sense of never having acquired them*]” (Cavell, 1979, p. 73; Affeldt, 2014, p. 321).³³

Disso segue-se que, para Cavell, a noção de critério se distingue da noção de regra da linguagem. A primeira é a noção fundamental que Cavell deriva das IF e que constitui parte essencial de sua FLO. E tal interpretação adere à visão cavelliana de que as projeções da linguagem, de momento para momento, estão permanentemente sob ameaça cética, que, portanto, “nada garante que essas projeções tenham lugar (em particular, nem a apreensão de universais nem a apreensão de livros de regras), tal como nada garante que façamos e compreendamos as mesmas projeções” (Cavell, 1976, p. 52). Essa falta de garantia constitui o pressuposto e o pretexto do cético para ver “lacunas” (*gaps*) nos fundamentos, e para reivindicar conhecimento indubitável, algo que os critérios da linguagem não poderiam lhe dar.

A associação entre o que Mulhall chama de “constância indefinidamente variável” (*indefinitely variable constancy*) e a noção de esquematismo gramatical nos leva a pontos essenciais sobre o tema da subjetividade no pensamento de Cavell. E o nosso plano aqui é o de mostrar um pequeno trecho disso através deste diálogo entre Mulhall e Affeldt. Na visão do primeiro, o esquematismo gramatical controla a potência que a linguagem tem para ser projetada em novas circunstâncias. Por isso, defende que o apelo final sobre a inteligibilidade de nossos juízos *poderá* ser explicitado na forma de regras que governam os usos da linguagem. Sob outra perspectiva, Affeldt diz que o esquematismo das palavras reflete aspectos do que aceitamos como maneiras *naturais* de agir, em vista dos nossos interesses, desejos e formas de vida. Por conseguinte, “o que explica ao mesmo tempo a estabilidade e a tolerância dos nossos

³³ Como Affeldt detalha: “estes fatos gerais da natureza ou da cultura incluem, por exemplo, que os nossos corpos têm uma certa estatura e configuração; que a extensão do nosso alcance é menor do que a extensão do nosso passo e muito menor do que a extensão da nossa visão (normal); que os objetos são mais ou menos duradouros, oferecem resistência ao nosso toque e (geralmente) não se movem ou as mudanças acontecem por si só; que existe o dia e a noite; que nos orientamos mais pela visão do que pelo olfato; que somos capazes de vários tons de voz e que consideramos os tons definidos como significativos; que podemos fazer expressões faciais; que nós rimos; que comemos juntos, mas (geralmente) não tomamos banho juntos; e inúmeros outros fatos do mesmo tipo” (Affeldt, 2014, p. 321).

usos das palavras é o que consideramos (ou o que pode ser visto como) *natural*” (Affeldt, 2014, p. 351; Cavell, 1979, p. 189-190, grifos nossos).

Mesmo longe de colocar um fim nessa discussão, nos parece claro que o primeiro está mais próximo a Cavell e a Wittgenstein. Sob seu ponto de vista, resta evidente que os usos da linguagem são modos de “compartilhar rotas de interesse, sentimentos, reações, atribuindo, em última instância, o significado da atividade humana, sua sanidade e possibilidade de mutualidade ao que Wittgenstein nomeia formas de vida” (Cavell, 1976, p. 52). Em sintonia com ambos os filósofos, Affeldt assume que, se, de fato, há algum apelo “último” ao reconhecimento da significação de nossas práticas, esse apelo deve proceder de uma reflexão pessoal sobre emoções, sentimentos, propósitos etc., seguida de uma reivindicação por comunidade que deve se basear naquilo que podemos reconhecer ou aceitar como natural a partir dos usos e de novos usos da linguagem no interior de uma comunidade (Cf. Affeldt, 2014, p. 351).

4.3 CONCLUSÃO

Segundo Cavell, nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein lida com questionamentos céticos tendo em vista a particularidade das situações que envolvem a aplicação de critérios. Enfatizando que Wittgenstein realiza uma explicitação de critérios sempre em vista de problemas filosóficos que possuem a forma “eu não sei mais onde estou” (Wittgenstein, 2022, §123), ele diz:

quando estamos perdidos em relação às nossas palavras e ao mundo que elas antecipam (Cavell, 1979, p. 34),

(i) nos encontramos desejando saber algo sobre um fenômeno, por exemplo, a dor, a expectativa, o conhecimento, a opinião [...]; (ii) lembramo-nos dos tipos de afirmações que fazemos sobre ele; (iii) perguntamo-nos que critérios temos para (o que fazemos para) dizer o que dizemos (Cavell, 1979, p. 29).

Como as pensa, explicitações de critérios consistem em reações filosóficas em situações de desorientação pessoal, quando há dificuldades relativas à identificação de fenômenos ou à identificação de situações da mente (*plights of mind*) (Cf. Cavell, 1976, p. 240). Cavell avalia tais situações em que a filosofia se torna indispensável desde seu primeiro artigo “*Must We Mean What We Say?*”, ao dizer: “quando é preciso ter uma visão clara do que já se sabe. Quando é preciso fazer filosofia” (Cavell, 1976, p. 21).

Ao declarar que esse tipo de prática filosófica possui a finalidade de produzir uma *visão clara daquilo que já sabemos*, de nos *recordar o que já sabemos*, tal prática pode somente nos recordar aquilo que é parte de nossa maneira de habitar o mundo. Com efeito, nas ocasiões em que precisamos nos recordar do que já sabemos, o uso de recordações de critério nos serviria como meio de refletir sobre o significado, em casos específicos em que há dificuldades ou mesmo repúdios a padrões que permitem ao sujeito descrever o mundo, dizer algo sobre o outro ou sobre si mesmo.

Se considerarmos critérios regras da linguagem (em qualquer versão), teríamos de alienar essa reflexão pessoal a uma teia impessoal de regras, na condição de padrões de correção (*standards of correctness*), para considerar a melhor forma de (re)ingressar no jogo da significação de um *ponto de vista externo*. Em objeção a essa ideia, Steven Affeldt salienta,

Na minha opinião, estes exercícios de recuperação não revelam o fundamento sempre presente da nossa inteligibilidade e da nossa competência linguística, mas fornecem-nos métodos para encontrarmos o caminho de volta a estes fundamentos, independentemente do modo como se fundamentam – uma questão sobre a qual estes procedimentos são silenciosos (Affeldt, 2014, p. 317).

Tais exercícios de recuperação, que envolvem a ideia de retornar ao ordinário ou ao significado ordinariamente reconhecido como forma de comunicação, seriam respostas a problemas que consistem na possibilidade permanente de exclusão da voz subjetiva. Isso que Cavell reconhece como face do ceticismo e sua condição de ameaça permanente à nossa inteligibilidade e capacidade de exprimir um *plight of mind*. Retomar uma trajetória que permita ao sujeito se exprimir na linguagem é, sobretudo, a tarefa que Cavell deseja atribuir à FLO, que deve lidar de maneira não intelectualizada com a ansiedade cética de formular problemas claros e produzir respostas definitivas.

Sob a perspectiva cavelliana, a noção de critério não pode ser usada para refutar o ceticismo, pois “os critérios são ‘critérios para que uma coisa seja assim’, não no sentido de nos dizerem da existência de uma coisa, mas de algo como a sua identidade, não do seu *ser* assim, mas do seu *ser assim* [*not its being so, but of its being so*]” (Cavell, 1979, p. 45). Nada acima ou abaixo de nossos acordos em juízos seria capaz de caracterizar uma ação como critério. No entanto, sempre abertos ao repúdio, critérios não poderiam garantir, por si mesmos, que nossas ações figurem como lances em jogos de linguagem, a partir dos quais faria sempre sentido dizer se há ou não o fenômeno em vista do qual critérios são aplicados. Ademais, os critérios não poderiam figurar como fonte de justificação, pois consistem no resultado de uma série de interações e iniciações, em que um vasto campo de fenômenos ligados a desejos, propósitos,

formas de vida, entre outros, constituem aquilo que Cavell, em *The Claim of Reason*, chama de sintonia mútua (*mutual attunement*) (Cf. Cavell, 1979, p. 32).

[Esta ideia de sintonia mútua/*This idea of mutual attunement*] pretende questionar se é necessária ou desejada uma explicação filosófica para o fato de haver acordo na linguagem que os seres humanos usam em conjunto, uma explicação, digamos, em termos de significados ou convenções ou termos básicos ou proposições que devem constituir o fundamento dos nossos acordos. Porque nada é mais profundo do que o fato, ou a extensão, do próprio acordo (Cavell, 1979, p. 32).

Defender a ideia de que critérios são regras *não sublimadas* parece ir ao encontro da preservação de uma espécie de ansiedade por alguma estrutura generalizante capaz de justificar o sentido e que seja vista como fonte de inteligibilidade. Em oposição a essa defesa, reflexões sobre as condições da significação devem acontecer no interior de práticas que reivindiquem o reconhecimento da singularidade pessoal e da fragilidade dos acordos em juízo. A atividade de explicitar critérios, que Cavell deriva de sua leitura das *Investigações Filosóficas*, se torna uma espécie de exercício de recuperação da inteligibilidade se não pressupor qualquer estrutura doadora de sentido ao ordinário, com a qual se procure explicar como as coisas são, de que forma a prática ganha sentido etc.

As sintonias mútuas em critérios e juízos urdem sintonias mútuas em reações naturais (Cf. Cavell, 1979, p. 115). Se não há uma instância objetiva de regras cujo apelo pudesse resolver discordâncias profundas sobre juízos em relação à naturalidade das ações e reações, resta então ao filósofo da linguagem ordinária reivindicar a inteligibilidade das suas práticas recordando critérios de ações vistas como naturais numa comunidade. Segundo a filosofia de Cavell, a atividade de explicitar critérios deve ser realizada diante de situações específicas, como formas de assentir, repudiar ou recusar maneiras de dar sentido ao mundo e à própria subjetividade, caracterizando-se como meio de reintroduzir o indivíduo na experiência da vida comum com a ajuda da comunidade (Cf. Cavell, 1979, p. 109).

5 CETICISMO, CRITÉRIOS E COMUNIDADE: SOBRE AS CONDIÇÕES DO AUTOCONHECIMENTO

Entre os muitos filósofos que exerceram forte influência na filosofia de Stanley Cavell, o Wittgenstein das *Investigações Filosóficas* (2022) ocupa um lugar central. Ao repudiar a filosofia como um exercício intelectual dirigido à resolução de problemas teóricos, Cavell procura assumir a natureza pessoal que a filosofia de Wittgenstein reivindica. Segundo ele, essa natureza se expressa pelas vozes que constituem as IF, na “voz da tentação” (*the voice of temptation*), que é cética e metafísica, e na “voz da correção” (*the voice of correction*), que orienta o interlocutor cético das IF a alcançar uma visão clara da prática. E a interação recíproca entre essas vozes constitui o que entende como atos de confissão: “ao confessar, não se explica nem se justifica, mas descreve-se o que se passa conosco. E a confissão, ao contrário do dogma, não é para ser acreditada, mas testada e aceita ou rejeitada” (Cavell, 1976, p. 71).

A filosofia da linguagem ordinária que é urdida por Cavell pela sua assimilação da noção de critério apresentada por Wittgenstein tem esse tom. Ao identificar, nas IF, cenas filosóficas disso que nomeia *ameaça de ceticismo*, na condição de ameaça permanente à inteligibilidade, e seus possíveis efeitos na capacidade pessoal de expressar as situações da mente humana (*plights of mind*) e suas circunstâncias (Cf. Cavell, 1976, p. 240), Cavell segue Wittgenstein, no sentido de não apelar a teorias nem desejar encerrar o problema do ceticismo. Ao contrário, assume que as reivindicações do cético por fundamentos constituem oportunidades para recordá-lo dos significados mais comuns dos termos da linguagem, até mesmo ou, sobretudo, nas circunstâncias ficcionais apresentadas nas *Investigações Filosóficas*. Sintoma disso, ao longo de sua trajetória intelectual, Cavell se volta ao exame de circunstâncias cinematográficas, literárias, em que percebe a oportunidade de explicitar o peso da responsabilidade pessoal de assumir ou não a linguagem de uma comunidade, assumindo ou não as consequências que essa aceitação ou repúdio envolve.³⁴

Segundo sua leitura, o diálogo presente nas IF constitui a forma mesma de investigar os usos da linguagem e os critérios de inteligibilidade que se articulam em formas de vida. Nesse sentido também, a filosofia da linguagem ordinária de Cavell, à semelhança de Wittgenstein,

³⁴ Alguns dos principais escritos de Cavell, nos quais suscita reflexões sobre filmes e obras literárias a partir de sua filosofia da linguagem ordinária: *Pursuits of Happiness: The Hollywood Comedy of Remarriage* (1981), *Disowning Knowledge: In Six Plays of Shakespeare* (1987) e *Contesting Tears: The Melodrama of the Unknown Woman* (1996). Em nosso último capítulo, veremos como o problema do ceticismo é visto por Cavell em *Otelo* (1603).

busca ser uma fonte por busca de autoconhecimento. O que se busca então é uma visão de si e de quem se é, na medida em que o sujeito se entenda e busque compreender a sua comunidade com o outro para tornar possível um entendimento mútuo. Assim como busca de um horizonte na linguagem, em vista do qual possa reivindicar aos outros quem *deseja* ser, podendo ou não ser acolhido, mas correndo os riscos inevitáveis ao próprio repúdio.

5.1 A NATURALIDADE DA AMEAÇA CÉTICA E A ELIMINAÇÃO DA SUBJETIVIDADE

Segundo Cavell, a atividade de recordar o significado mais comum e natural da linguagem tem o propósito de colocar a subjetividade no centro da filosofia, dando voz à situação específica de uma mente humana (*plight of mind*) e às circunstâncias que lhe permitem se comunicar de modo inteligível como membro de uma comunidade. Em uma passagem de seus primeiros escritos, expondo claramente tais pretensões, Cavell diz:

o fato de se partir do que é dito habitualmente não coloca o filósofo mais próximo das “crenças” comuns do que das “crenças” ou teses de qualquer filosofia oposta, por exemplo, o ceticismo. Em todos os casos, o seu problema é descobrir a situação específica da mente e das circunstâncias em que um ser humano dá voz à sua condição (Cavell, 1976, p. 240).

O ceticismo sobre o mundo e em relação às outras pessoas exprime, de um lado, o anseio por conhecimento *indubitável*; e, de outro, revela a própria natureza da linguagem ordinária. A conjunção entre esse anseio, que advém de um desejo cético ilimitável por fundamentos (Cf. Eldridge, 2003, p. 3), e a incapacidade dos critérios da linguagem para identificar infalivelmente os fenômenos é entendida por Cavell como inerente à condição humana. Assim, o ceticismo é entendido na condição de uma “possibilidade natural” da habitação humana na linguagem (Cavell, 1979, p. 47).

A fim de compreender a abordagem de Cavell sobre as reivindicações do cético, deve-se partir de sua FLO e, portanto, “entender por dentro” (*understanding from inside*), isto é, entender o cético de uma perspectiva interna aos critérios de sua comunidade (Cf. Cavell, 1976, p. 239). Somente desse ponto de vista, a filosofia da linguagem ordinária pode se tornar instrumento de “descoberta da situação específica da mente [*plight of mind*] e circunstâncias nas quais um ser humano dá voz à sua condição” (Cavell, 1976, p. 240). Sob tal perspectiva, a natureza irrefutável do ceticismo e a sua condição de *ameaça permanente* se colocam como horizontes de investigação sobre o fenômeno da expressão de uma *voz subjetiva*. O ceticismo,

entendido como possibilidade *natural*, inerente à experiência humana, se caracteriza então como uma forma de silenciamento da subjetividade que resulta de uma perda do senso de comunidade com os outros em situações específicas de interação humana.

De acordo com Cavell, reações ao ceticismo que tentam *resolver* a reivindicação cética por fundamentos repudiam a condição humana que o cético exprime. Tais atitudes anticéticas eliminam a voz subjetiva da filosofia, ao converter o ceticismo, ou a condição existencial que o cético exprime, em “uma dificuldade intelectual, um enigma [*an intellectual difficulty, a riddle*]” (Cavell, 1979, p. 493). Ao se transpor o ceticismo em problema intelectual, consuma-se o repúdio às formas mais comuns e naturais de se usar a linguagem. Não obstante, *tomado em si mesmo*, o cético retrata a finitude do humano, que anuncia como descobrimento do seu e do nosso estado epistêmico *real*, sendo “a imagem que o ceticismo faz das suas realizações” (Cavell, 1994, p. 110-111). Mas, de forma explicitada, o que o cético retrata é uma incapacidade constitutivamente humana para resolver o problema dos fundamentos que ele mesmo levanta. Cavell escuta do cético a confissão de uma parte essencial de nossa condição, a de que a relação primordial de nós seres humanos, uns com os outros, com nós próprios e com o mundo, não se funda no conhecimento, ou, melhor dizendo, não se fundamenta por uma concepção de que pode haver conhecimento indubitável capaz de resolver o problema colocado pelo ceticismo moderno (Cf. Cavell, 1979, p. 241).

Ao buscar entender o cético “*from inside*”, Cavell diz que a reivindicação dele por indubitabilidade provém disso a que se refere como *fantasia de inexpressividade*, com a qual procura afastar, de vez, o peso da responsabilidade pessoal pelo significado das suas palavras e ações. Uma fantasia que parte da tentativa cética de ocultar *desejos implícitos* pelo repúdio à natureza pública da linguagem.³⁵

Uma fantasia de inexpressividade necessária resolveria um conjunto simultâneo de problemas metafísicos: ela me libertaria da responsabilidade de me fazer conhecido para outros – como se o fato de eu ser expressivo significasse trair continuamente minhas experiências, deixando-me incessantemente escapar; ela sugeriria que a responsabilidade pelo meu autoconhecimento toma conta de si mesmo – como se o fato que outros não podem conhecer minha vida (interna) significasse que eu não posso falhar nisso (Cavell, 1979, p. 351).

O cético está convencido de que há algo em sua mente que só ele mesmo poderia acessar e que fundamenta a possibilidade de dar voz à sua subjetividade. Nessa vivência, Cavell

³⁵ No próximo capítulo, falarei mais sobre essa ideia de ocultação de desejos implícitos presente na atitude de repúdio da linguagem ordinária.

reconhece “uma fantasia, ou um medo, quer de inexpressividade, em que não sou apenas desconhecido, mas em que sou impotente para me dar a conhecer; quer da falta de controle daquilo que exprimo” (Cavell, 1979, p. 351). Fantasia que elide a responsabilidade pessoal pelo significado público da linguagem e, portanto, exclui a voz subjetiva, pois implica o que podemos chamar de *inautenticidade* da experiência de si no mundo e com os outros. Uma espécie de inautenticidade subjetiva que é resultado da conversão de um problema existencial num problema intelectual, que surge, sobretudo, da suposição metafísica, segundo a qual, há conteúdos mentais que são indubitavelmente conhecidos pelo acesso introspectivo da pessoa sobre si mesma. Fosse assim, como Cavell declara, para me conhecer, teria primeiro que desaparecer.

o desejo subjacente a esta fantasia cobre um desejo que está subjacente ao ceticismo, um desejo de que a ligação entre as minhas reivindicações de conhecimento e os objetos sobre os quais as reivindicações recaem ocorra sem a minha intervenção, independentemente dos meus acordos. Tal como o desejo se apresenta, é irrealizável. No caso de eu me conhecer a mim próprio, essa autoderrota seria duplamente requintada: Tenho de desaparecer para que a procura de mim próprio seja bem-sucedida (Cavell, 1976, p. 351-352).

Nutrindo uma imagem solipsista do autoconhecimento, o cético então “descobre” que ter acesso imediato a sentimentos, emoções, ou tudo que entenda ser parte da interioridade humana, consiste numa condição necessária ao conhecimento das mentes *em geral*. No entanto, tal “descoberta” cobra um preço, pois, com ela, o cético se isola. E, mais dramaticamente, *sua* própria interioridade se torna inacessível a si mesmo, já que tal “descoberta” o dispensa do esforço de se fazer não apenas conhecido, mas inteligível para si e em relação aos outros membros de sua comunidade, em relações específicas.³⁶ O que guia essa atitude do cético é o seu desapontamento com a linguagem, na medida em que os critérios não podem lhe dar aquilo que sua reivindicação clama, que é um tipo de conhecimento objetivo e externo aos acordos em juízos, do qual dependem as práticas de comunicar, entender o mundo e a situação da mente (*plight of mind*) humana juntamente com os outros. Paradoxalmente, quando assume essa fantasia, o cético se autoelimina da vida onde as ações e palavras podem ter um sentido comum. Por outro lado, contudo, o reconhecimento da inexequibilidade do projeto epistêmico de alcançar os fundamentos pode representar uma maneira de lidar com a ameaça cética pelo reconhecimento da *historicidade* da própria subjetividade, a partir da qual se pode iniciar uma prática significativa de autoconhecimento, de conhecimento do mundo e dos outros (Cf. Cavell, 1976, p. 247).

³⁶ Devo essa parte do texto aos comentários do professor Eduardo Vicentini.

O que Cavell chama de *verdade do ceticismo* é o resultado da própria atitude de buscar conhecimento indubitável de si, sobre os outros e sobre o mundo, cuja necessidade se sinta como falta (*gap*) de fundamento. A verdade do ceticismo é que essa atitude leva ao isolamento e oculta a voz subjetiva, sendo sintoma de um desejo pela rejeição de algo muitas vezes *inaceitável* em si e que somente poderia ser explicitado pelo olhar do outro.³⁷ O ceticismo resulta da atitude de afastar o peso da responsabilidade pela *manutenção*, ou *alteração*, do significado público das palavras e ações. Em *The Claim of Reason*, Cavell (1979) diz que o sentimento de (*gap*), ou certa distorção entre intenções, desejos, sentimentos e sua execução no mundo, emerge do “sentimento de afastamento que tem origem numa tentativa, ou desejo, de escapar (de permanecer um ‘estranho’, ‘alienado’) a formas de vida partilhadas, de renunciar à responsabilidade pela sua manutenção” (Cavell, 1979, p. 109). Adensando na expressão verdade do ceticismo sua compreensão sobre os riscos existenciais das fantasias de inexpressividade e dos sentimentos céticos de falta.

Cotidianamente, o risco de sucumbir a tais riscos ganha força quando “sou atirado em mim mesmo [*I am thrown back upon myself*]” (Cavell, 1979, p. 115). Nas situações em que a projeção de palavras acontece em meio a obscuridades; quando, por exemplo, falta-me orientação e não sei seguir uma série, ou tenho dúvidas sobre meus sentimentos, quando, segundo Eldridge, “*resta-me* a tarefa e a responsabilidade de prosseguir com os *nossos* critérios” (Eldridge, 2001, p. 196, grifos nossos). Dessa forma, nas ocasiões que o sujeito se reconhece como ser separado dos outros, questionando a si mesmo se os outros fariam o mesmo, se suas ações são compreensíveis, comunicáveis ou inteligíveis da forma que deseja, há um risco de se sucumbir à reivindicação cética por conhecimento indubitável, que se associa tanto ao medo de viver a própria condição de sujeito quanto ao desejo de esquecer a própria finitude (Cf. Cavell, 1979, p. 122).

Ao investigar exemplos de seguir regras ou “saber continuar” uma prática, Cavell mostra tais momentos “em que meu poder se esgota diante da separação do outro em relação a mim” (Cavell, 1979, p. 122). Com efeito, a prática mesma revela a finitude do significado. O aprendizado da linguagem que torna possível identificar uma dor, saber a continuação da série 1, 2, 3..., apreciar uma pintura, ter uma prova, reconhecer o que tomamos como natural, algo a que cedemos e pode nos tomar o controle, tudo isso revela a falibilidade dos critérios humanos como parte essencial do que pode ser *historicamente* visto como *natural* (Cf. Cavell, 1979, p.

³⁷ Essa é a situação entre Otelo e Desdêmona de que falaremos no próximo capítulo.

122). E a historicidade do que pode ser dito natural é uma demonstração de que não há apelo último para guiar a atitude de exprimir uma voz subjetiva no interior das formas de vida, que se ponha como consolo ou garantia de significação. Restando ao sujeito assumir ou repudiar sua responsabilidade pessoal pelos critérios que guiam as ações em sua comunidade e podem orientar sua trajetória de busca por autoconhecimento.

Relembrar um modo significativo de comunicar uma situação da mente (*plight of mind*), rememorar modos significativos de usar a linguagem em sintonia com formas de vida, é a tarefa sugerida pela FLO diante das pretensões metafísicas do cético. Essa possibilidade filosófica se apoia não no reconhecimento da incapacidade humana para *decidir* sobre o que se entende como natural, mas no reconhecimento da capacidade de *descobrir* o que, em *nós*, nos guia naturalmente (Cf. Cavell, 1979, p. 122-123). A possibilidade dessa descoberta depende ainda do reconhecimento de que *meu* poder sobre o *outro* resta apenas em meu poder sobre *aquilo mesmo* de que quero convencê-lo. Como Cavell explicita, “é isso que acontece com o meu poder sobre o aluno; entrego-o à coisa que estou a tentar transmitir; se não pudesse, não seria essa coisa” (Cavell, 1979, p. 122).

O reconhecimento da própria separação em relação aos outros constitui a possibilidade de se descobrir o que, para si, é ou não natural, a partir do reconhecimento do que é ou não natural para os outros com os quais conversamos, agimos em conjunto. Esse reconhecimento do perímetro íntimo para exercitar a própria privacidade é uma condição para se atribuir ao sujeito a responsabilidade pessoal pela manutenção ou alteração das formas pelas quais a linguagem é usada significativamente em comunidade. Isso inclui o outro lado da moeda: no fim das contas, se a atitude inteligível de cada um ocorre em vista do que parece natural a cada um, a possibilidade de repúdio disso deve ser uma consequência desse mesmo ponto de vista. Nos termos de Stanley Cavell, usar a linguagem inteligivelmente, de modo a tornar *meus* usos inteligíveis a uma quantidade suficiente de usuários com os quais compartilho uma forma de vida, só é possível se *eu* contar, se estou permitido a me colocar como sujeito no interior da herança linguística de onde parto para continuar usando as palavras (Cf. Cavell, 1994, p. 127).

A condição humana que através da filosofia da linguagem ordinária se pode comunicar se caracteriza pela possibilidade de reconhecimento da linguagem e pela possibilidade de urdir relações pessoais com membros de sua comunidade. O que Cavell busca demonstrar é que a capacidade de articular uma voz subjetiva, tornando-a inteligível, requer a aceitação dos riscos inerentes ao ambiente público da linguagem. Aceitação que simultaneamente consiste numa

tentativa de superação do desapontamento cético em relação à natureza dos critérios (Cf. Cavell, 1979, p. 351-352).

5.2 O ESTATUTO EPISTÊMICO DA NOÇÃO WITTGENSTEINIANA DE CRITÉRIO

A noção de critério que é central ao pensamento de Cavell procede de sua interpretação das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein. Como declara em *The Claim of Reason*, “o destino dos critérios, ou a sua limitação, revela... a verdade do ceticismo” (Cavell, 1979, p. 7). Mas quais são essas limitações?

A fim de responder esse questionamento, a noção de critério deve ser compreendida no contexto da investigação gramatical sobre as condições de possibilidade dos fenômenos, como Wittgenstein realiza nas IF.

Para nós é como se tivéssemos que *ver através* dos fenômenos: nossa investigação, no entanto, não se dirige aos *fenômenos*, senão, como se poderia dizer, às “*possibilidades*” dos fenômenos. Quer dizer, nós repensamos o *tipo de enunciados* que fazemos sobre os fenômenos... Nossa consideração é, por isso, gramatical (Wittgenstein, 2022, §90).

Dito isso, qual o propósito dessa investigação? Um ponto distintivo da leitura de Cavell consiste na ideia de que os usos da noção de critério feitos por Wittgenstein são formas de reagir ao que chama de *ameaça cética*. Dessa maneira, a noção de critério das IF instrui o pensamento de Cavell sobre a relação primordial do sujeito com outros membros de sua comunidade, de modo a sugerir que as reivindicações do cético por fundamentos devam ser esclarecidas a partir da explicitação da natureza e limites dos critérios que informam os acordos em juízo sobre a significação.

Refletindo sobre a natureza filosófica dos critérios, ele observa:

os critérios são “critérios para que uma coisa seja assim”, não no sentido em que nos dizem da existência de uma coisa, mas de algo como a sua identidade, não do seu *ser* assim, mas do seu ser *assim* [*not of its being so, but of its being so*]. Os critérios não determinam a certeza das afirmações, mas a aplicação dos conceitos empregados nas afirmações (Cavell, 1979, p. 45).

Em sua visão, o apelo de Wittgenstein a critérios não deve ser lido como tentativa de *refutar* o ceticismo, mas de mostrá-lo como ameaça natural e permanente. Ao invés de concluir que não se pode conhecer indubitavelmente o mundo ou as outras pessoas, a voz cética das *Investigações Filosóficas* procuraria, *em verdade*, expressar que

a nossa relação com o mundo como um todo, ou com os outros em geral, não é uma relação de conhecimento, em que o conhecimento se interpreta a si

próprio como sendo certo. *Portanto, também é verdade que não deixamos de saber tais coisas* (Cavell, 1979, p. 45, grifos nossos).

O que se compreende aqui como ameaça cética advém do reconhecimento de que o cético não está “descobrendo” um problema epistêmico nos fundamentos. Afinal, se, como Cavell diz, o que ele põe em dúvida consiste naquilo mesmo que não se pode falhar em conhecer, seu questionamento deve colocar em dúvida algo além da legitimidade de seu acesso epistêmico a objetos genéricos como “o mundo” ou as “outras mentes”. De fato, o cético está questionando a natureza falível dos critérios que orientam a inteligibilidade mútua. Nesse sentido, “o que é que os critérios têm de decepcionante? Há algo que eles não fazem; isso pode parecer o essencial” (Cavell, 1979, p. 83). E o que pode parecer essencial? Pode parecer essencial ao cético que a aplicação de critérios resolva definitivamente suas reivindicações em relação às condições de possibilidade dos fenômenos. Contudo, uma reação adequada, diante de tal expectativa, requer que se saiba para que critérios servem, aceitá-los e usá-los (Cf. Cavell, 1979, p. 83).

Assumindo que Wittgenstein reage ao ceticismo apelando a critérios gramaticais, qual seria a serventia disso? Segundo Cavell, Norman Malcolm e Roger Albritton entendem que, com isso, Wittgenstein estaria explicitando *fundamentos*. Sendo assim, a presença do critério X para identificar um fenômeno Y permitiria a identificação de Y de forma indubitável (Cf. Cavell, 1979, p. 37; Cf. Malcolm, 1963, p. 113-114). De acordo com essa interpretação, por exemplo, se uma pessoa apresenta critérios de dor, manifestando comportamentos de dor, tal pessoa deve ser entendida como quem *necessariamente* sente dor. Cavell se contrapõe a esse ponto de vista argumentando que critérios não constituem evidências para se afirmar a existência necessária de um fenômeno. A presença de critérios não poderia constituir evidências para se afirmar, com força de necessidade, que alguém está sentindo dor, porquanto essa presença não poderia eliminar contextos de *fingimento*.

As interpretações de Cavell e Malcolm-Albritton se distinguem essencialmente, repercutindo no uso *aceitável* da noção de critério diante do desafio posto pelo cético. De um lado, Malcolm-Albritton argumentam que a noção de critério das IF serve para refutar o ceticismo. Nesse sentido, fazem uma distinção essencial entre *aparência* de satisfação e *satisfação* de critérios, a partir da qual pretendem separar as situações em que critérios *parecem* ser aplicados e as situações em que, *de fato*, são aplicados. Onde houvesse a satisfação de critérios, poder-se-ia afirmar, com necessidade, a existência do fenômeno que ele identifica. Desse ângulo, contextos de fingimento ou semelhantes excluiriam a presença de critérios (Cf. Malcolm, 1963, p. 114-116).

Cavell imagina a seguinte circunstância a fim de esclarecer seu ponto de vista em contraste ao de Malcolm-Albritton: uma pessoa, sentada na cadeira do dentista, “torce as mãos, transpira, grita” (Cavell, 1979, p. 89). Ao perceber essa situação, o dentista interrompe o procedimento e começa a preparar uma seringa de analgésico. Mas, nesse instante, ele escuta de seu paciente: “não estava a doer, estava apenas a chamar os meus hamsters... Quando a porta é aberta, dois hamsters entram a trote na sala e sobem para o colo do doente. Portanto, temos mais do que a palavra dele” (Cavell, 1979, p. 89). Imaginando ainda que essa pessoa chama seus hamsters *consistentemente* a partir do que o outro entende como uma aplicação de critérios de dor, há aí uma distância irreduzível entre eles, que reside na forma dos acordos em juízo sobre a aplicação de critérios. Isso implica que a comunidade da pessoa que usa tais critérios para chamar animais difere essencialmente da comunidade de quem os aplica para comunicar uma dor. Segundo Espen Hammer, usos tão distintos de critérios, como efeito de uma distinção na forma dos acordos em juízos, implicam que, em circunstâncias assim, a dificuldade é a de saber se poderíamos ainda responder a ele como pessoa ou, igualmente, tratá-lo como sujeito (Cf. Hammer, 2002, p. 40).

As interpretações de Malcolm-Albritton e Cavell se distinguem pelo que cada um entende ser função dos critérios. Para os primeiros, a aplicação de critérios visa eliminar dúvidas sobre a existência ou não de um fenômeno, dependendo das circunstâncias de sua aplicação. Já Cavell entende que a prática de explicitar critérios não tem a finalidade de afirmar a existência dos fenômenos, mas esclarecer a forma de vida e a responsabilidade pessoal envolvidas em suas aplicações. O propósito desse esclarecimento é o de colaborar em uma recuperação do *senso de comunidade*. Como Espen Hammer comenta:

não há lugar, nesta situação, para perguntar se as circunstâncias corretas ocorreram e, portanto, se os critérios estão realmente satisfeitos: *saber quais são os critérios da dor é saber o que é considerado dor*. Se os critérios estão presentes, então a dor – o comportamento, a expressão da dor – também está presente (Hammer, 2002, p. 41, grifos nossos).

O argumento de Cavell não visa somente refutar que a presença de critérios serve como garantia para se afirmar a existência dos fenômenos ou de suas possibilidades, mas afirma que a investigação de Wittgenstein sobre os critérios serve ao esclarecimento das condições de inteligibilidade das práticas mais comuns e naturais numa forma de vida. Como também serve para mostrar a responsabilidade pessoal pela manutenção ou repúdio dessas práticas.

Com o propósito de entender esse argumento, mais algumas considerações sobre o fenômeno da dor são essenciais. A possibilidade de fingir uma dor depende da aplicação de

critérios de dor, que se expressam pelos comportamentos característicos desse fenômeno. Nesse cenário, a presença de critérios não garante a existência do fenômeno que eles tornam possível reconhecer e, portanto, seu uso ou explicitação não tem a força de silenciar a voz cética, no sentido de satisfazer sua reivindicação por conhecimento indubitável. Ao invés disso, tais explicitações podem ajudar a esclarecer o que já se sabe, tornando inteligível tanto o que, para nós, é uma dor, como *minhas* ações em vista desse reconhecimento.

Essa interpretação da noção de critério presente nas IF tem amplas consequências no significado disso que Cavell chama de *ameaça cética*. Assumindo que a presença de critérios não implica a existência de um fenômeno, e dado que critérios estão associados aos acordos em juízos em formas de vida, a *ameaça cética* corresponde à possibilidade permanente de repúdio à própria linguagem, pelo desapontamento do cético em relação à baixa utilidade epistêmica dos critérios para seu propósito.

Se o fato de partilharmos, ou termos estabelecido, critérios é a condição sob a qual podemos pensar e comunicar em linguagem, então o ceticismo é uma possibilidade natural dessa condição; revela a ameaça permanente ao pensamento e à comunicação, que são apenas humanos, e nada mais do que naturais para nós (Cavell, 1979, p. 47).

A responsabilidade pessoal pela manutenção ou alteração do significado torna-se essencial ao cuidado pessoal do senso de comunidade. Por conseguinte, o reconhecimento da falibilidade dos critérios, que o cético ajuda a revelar, descortina a real utilidade dos critérios e de suas explicitações: tal atividade deve ser uma forma de testar a extensão e os limites dos acordos em juízo, isto é, do que se pode ou não aceitar como normal ou natural (Cf. Cavell, 1979, p. 42).

5.3 AUTOCONHECIMENTO E VIDA COMUM: REMEMORANDO CRITÉRIOS

Na visão de Cavell, o autoconhecimento é uma conquista pessoal. Uma de suas condições de possibilidade é a atitude de aceitar os critérios da linguagem a partir do reconhecimento de sua *serventia*. Contrapondo-se a ideia segundo a qual atitudes de aceitação e esclarecimento dos critérios da linguagem constituem formas de refutação do ceticismo, tais atitudes servem como modo de explicitar as extensões e limites dos acordos em juízos entre os membros de uma comunidade. Na medida em que os usos significativos, inteligíveis, de uma linguagem decorrem dessas extensões e limites, eles contêm a possibilidade do autoconhecimento. Significa dizer que a capacidade de se comunicar com os outros depende de um entendimento

sobre o que se deseja significar e como se pode usar a linguagem para tal fim. Do que se segue que, além de agir como indivíduo que deseja comunicar alguma situação da mente (*plight of mind*), ou algum estado de coisas sobre o mundo, deve-se, sobretudo, agir na condição de sujeito representativo de um senso de comunidade, seja para mantê-lo ou para propor maneiras de alterá-lo. Para Cavell, a possibilidade do autoconhecimento depende de um exercício crítico dessa responsabilidade pessoal, pois essa busca envolve o exercício de uma atitude crítica sobre o que é ou não pode ser aceitável para si mesmo em relação aos outros.

A questão da possibilidade de aceitar critérios está relacionada também à natureza flexível e sistemática da linguagem, a como essa natureza dupla constitui a possibilidade de reconhecer os usos da linguagem como forma de autoconhecimento. De um lado, sua natureza flexível a torna apta a ser projetada em contextos sempre novos e diversos, gerando novos significados, como nos contextos em que se pode dizer “alimentar o contador” (*feed the meter*), “navegar na internet” (*surf the web*) ou quando se diz “o telefone morreu” (*phone dies*) (Cavell, 1979, p. 181). Mas essa possibilidade de projeção ainda depende de uma responsabilidade pessoal pela busca do assentimento do outro, porquanto as projeções da linguagem podem ser modos de comunicação somente se constituírem formas de reivindicar reconhecimento mútuo daquilo que uma pessoa deseja comunicar. De outro modo, um falante que usa a flexibilidade da linguagem para projetar palavras, mas que não assume uma responsabilidade pessoal pelo reconhecimento do que deseja comunicar, como membro de uma comunidade de falantes, pode recair no que Cavell se refere como ameaça cética, que compromete a inteligibilidade dos indivíduos e sua possibilidade de autoconhecimento. Dando voz a essa ideia, Andrew Norris faz o seguinte comentário,

a ruptura do falante com a prática comum será tal que violará a lógica da língua, como no exemplo da pessoa que insiste em dizer que “só quer saber o que se passa na sua cabeça” quando pergunta se quer usar a sua patinete... Nestes casos, o orador está em desacordo com nada mais - e nada menos - do que ele próprio (Norris, 2017, p. 38).

Diante da ameaça de ceticismo e da possibilidade de romper com os usos comuns da linguagem, Cavell, seguindo Wittgenstein, propõe recordar critérios, com a finalidade de testar os acordos em juízos entre membros da comunidade. Diante dos riscos e efeitos do ceticismo, Cavell entende que a filosofia da linguagem ordinária propõe que se recorde, como ele diz genericamente: *what to say when*. E essas recordações devem consistir em conquistas de autoconhecimento como uma forma de conhecimento da própria comunidade e vice-versa.

se for aceito que “uma língua” (uma língua natural) é o que os falantes nativos de uma língua falam e que falar uma língua é uma questão de domínio prático,

então perguntas como “O que devemos dizer se...?” ou “Em que circunstâncias chamaríamos...?” feitas a alguém que domina essa língua (por exemplo, a si próprio) *é um pedido para que a pessoa diga algo sobre si própria, descreva o que faz*. Assim, os diferentes métodos são métodos de aquisição de autoconhecimento (Cavell, 1976, p. 66, grifos nossos).

Tratando-se de recordar os usos compartilhados da linguagem, restaria, portanto, ao filósofo da linguagem ordinária, como sujeito imerso em uma comunidade de falantes, e crítico acerca das dificuldades que o entendimento mútuo envolve, recordar *o que já sabe*, isto é, o que sua comunidade já sabe, ou aquilo que “não podemos deixar de saber [*we cannot fail to know*]” (Cavell, 1979, p. 45). Cabe, portanto, ao filósofo (FLO) recordar aplicações de critérios de sua comunidade que, por alguma razão, se tornaram confusas para ele. Recordações que podem permiti-lo agir e reivindicar o significado de suas ações.

Como assimila a filosofia de Wittgenstein, Cavell relaciona a prática da filosofia da linguagem ordinária às circunstâncias em que “é preciso ter uma visão clara do que já se sabe. Quando é preciso fazer filosofia” (Cavell, 1976, p. 21). Assumindo que já se deve saber usar a linguagem a partir de seus usos mais comuns, tal conhecimento corresponde ao domínio prático que se adquire pela iniciação em formas de vida. Assim, a tarefa de recordar critérios deve ser feita no sentido de propor uma recuperação do senso de comunidade que ficou confuso ou foi *ocultado*³⁸. E o propósito disso consiste em (re)orientar, “‘quando não sabemos o que fazer’, quando estamos perdidos em relação às nossas palavras e ao mundo que elas antecipam” (Cavell, 1979, p. 34). Confirme Cavell, essa investigação envolve três passos:

estas investigações parecem descrever três etapas principais: (1) Damos por nós a querer saber algo sobre um fenômeno, por exemplo, dor, expectativa, conhecimento, compreensão, ser de uma opinião.... (2) Lembramo-nos do tipo de afirmações que fazemos sobre o fenômeno. (3) Perguntamo-nos que critérios temos para (o que continuamos a fazer) dizer o que dizemos (Cavell, 1979, p. 29).

Tais passos constituem um processo de autoconhecimento se baseia no esclarecimento ou explicitação dos critérios sobre os quais restam os acordos em juízo que orientam as práticas em comunidade. O próprio apelo a critérios feito por Wittgenstein nas IF seria exemplar de um modo de trazer à consciência a extensão dos acordos em juízo, isto é, dos critérios que orientam o significado das ações e palavras (Cf. Cavell, 1979, p. 31). Seguindo essa lição, Cavell entende que, se há acordo em forma de vida, se, portanto, o sentido das práticas comuns se baseia em iniciações e aprendizados, deve haver *acordos em juízos* (Cf. Wittgenstein, 2022, §241, §242). Mas agora, cabe questionar, o que são tais acordos?

³⁸ Falarei em detalhes sobre esse tema no próximo capítulo.

Segundo Cavell, se há acordos em juízos, há comunidade, de modo que seus membros devem estar “em concordância, em harmonia, como os tons, os relógios, as balanças ou as colunas de números” (Cavell, 1979, p. 32). Se pessoas têm acordos em juízos, então “se exprimem mutuamente em relação aos seus acordos, de cima para baixo [*mutually attuned top to bottom*]” (Cavell, 1979, p. 32). Essa noção de sintonia entre falantes enfatiza que “nada é mais profundo do que o fato, ou a extensão, do próprio acordo” (Cavell, 1979, p. 32). Por conseguinte, a quem desejar tornar consciente a situação da própria mente (*plight of mind*), resta buscar recordar, sobretudo, seu senso de comunidade, para “iluminar as consequências dos nossos antigos acordos” (Cavell, 1979, p. 32).

O autoconhecimento que Cavell sugere, como uma reação ao ceticismo, consiste em um trabalho de recordar critérios, mas com prudência em relação às limitações epistêmicas da linguagem, a fim de recuperar o sentido desses acordos que determinam a normatividade pragmática dos usos da linguagem. O propósito desse esclarecimentos sobre os compromissos e responsabilidades, se torna aqui uma aposta numa consciência de si que habilite o sujeito a entender quem ele é, e as condições que precisa atender para usar, significativamente, a voz da *primeira pessoa do plural* — para ser representativo das práticas da sua comunidade.

Cavell sugere que essa prática de recordar deve envolver a aceitação da natureza falível dos critérios, da finitude e provisoriedade do significado de projeções de palavras. Assim, isso que Affeldt chama de exercícios de recuperação do ordinário (Cf. Affeldt, 2014, p. 322) deve ser realizado na vida, em comunhão, à medida que a vida se torne lugar de autoconhecimento. Esses exercícios de recordação trazem a possibilidade de que possamos vir de uma vida comum para outra vida comum, mas como “um lugar onde nunca estivemos” (Cavell, 2005, p. 9-10). Mas qual o mistério? Como a vida “comum” pode ser um lugar “onde nunca estivemos”? O que muda?

Essa ideia de recordar o que é comum para retornar ao lugar onde nunca estivemos está relacionada ao que Cavell entende como a tarefa mesma da filosofia, que deve se contrapor à incapacidade de *reconhecimento*, como “a presença de algo, uma confusão, uma indiferença, uma insensibilidade, um esgotamento, uma frieza” (Cavell, 1976, p. 264).³⁹ Dessa forma, cabe-nos entender como a possibilidade do autoconhecimento, pela forma desse reconhecimento ou do combate a presença de uma confusão, uma indiferença, uma insensibilidade..., resulta dessa

³⁹ Essa ideia será discutida no próximo capítulo quando falarmos da relação entre Otelo e Desdêmona.

tarefa de recordar os usos mais comuns da linguagem, que, *paradoxalmente*, deve nos trazer de volta ao lugar “onde nunca estivemos”.

Essa ideia define os contornos de um tipo de filosofia que só pode se realizar se o apelo ao reconhecimento mútuo de um *plight of mind* for também uma maneira de trazer de volta à consciência a voz de um lugar que se perdeu ou que fora esquecido.

Cavell sugere que, pela filosofia, podemos nos (re)introduzir na experiência da vida comum, mas de outro ponto de vista. Para combater a frieza do não reconhecimento, ou até da fantasia de inexpressividade, recordar critérios e apelar ao senso de comunidade, ao entendimento mútuo em circunstâncias concretas de diálogo, podem significar um retorno *a esse lugar onde nunca se esteve*. Isto é, um lugar esclarecido pelo reconhecimento da imanência dos compromissos, valores e responsabilidades que a significação envolve. Sobre isso, Andrew Norris (2017) apresenta uma contribuição importante, em *Becoming Who We Are*, no qual essa ideia de retornar à vida comum, a partir do que podemos chamar de retomada consciente dos compromissos assumidos na linguagem, se combina com uma ideia de autoconhecimento como *tarefa interminável* de dar sentido (*mean*) aos usos da linguagem (Cf. Norris, 2017, p. 41-43).

Em primeiro lugar, interessa ao filósofo da linguagem ordinária o significado dos usos mais comuns de *sua* linguagem, da linguagem de *sua* comunidade e de *sua* cultura. Contudo, seu interesse em explicitar o significado do lugar de onde parte não implica um desejo de retorno a esse mesmo lugar. O autoconhecimento que se pode adquirir a partir da linguagem ordinária também envolve a ideia de uma *busca* pelo senso de comunidade, de uma busca por comunidade e por inteligibilidade, que se determina pela busca por transformação. Ao assumir a responsabilidade pessoal pelo significado, para reconhecer ou repudiar as formas mais comuns e naturais de comunicar situações da mente ou estados de coisas, deve-se buscar o senso de comunidade mais adequado ao sentimento de si que essas recordações aprofundam. Nesse sentido, por sorte ou não, convém encontrar pares para sair do isolamento.

Como Cavell salienta, se a prática de entender “*from inside*” é essencial à filosofia da linguagem ordinária, tomar-se a si mesmo na condição de autoridade dos próprios usos da linguagem significa igualmente reconhecer a autoridade do outro. Somente assim, reconhecendo no outro sua condição de responsável pelo significado, poderia reconhecer, em mim mesmo, essa responsabilidade pessoal, de modo que então cada um de nós possa, individualmente, reivindicar a inteligibilidade do que nós dizemos e criar um intercâmbio significativo. Mas tal circunstância ainda revela uma outra faceta: a possibilidade de tornar a filosofia uma forma de autoconhecimento e de conhecimento dos outros depende de uma

cooperação. O indivíduo ou o filósofo, como pessoa membro de uma comunidade de falantes, precisa contar com outros que se coloquem essa tarefa de reconhecer responsabilidades e entender o mundo a que pertencem.

Como Norris interpreta, a filosofia consiste numa exposição dos conflitos “entre os compromissos que assumimos no nosso discurso cotidiano e a nossa consciência dos mesmos” (Norris, 2017, p. 42). Nesse sentido, o apelo por comunidade do filósofo *qua* pessoa deve corresponder ao seguinte esforço: o de esclarecer o significado para, em seguida, ser capaz de significar o que se diz e o que se faz, de modo que tal apelo consista, na verdade, em uma reivindicação responsável por um *novo ordinário*.

Cavell fala disso que, podemos assim dizer, constitui uma condição para assumir a tarefa que, segundo ele, a filosofia de Wittgenstein impõe, da seguinte maneira:

O que eu preciso é de uma convocação dos critérios da minha cultura, a fim de os confrontar com as minhas palavras e com a minha vida, tal como as persigo e como as posso imaginar; e, ao mesmo tempo, confrontar as minhas palavras e a minha vida, tal como as persigo, com a vida que as palavras da minha cultura podem imaginar para mim: confrontar a cultura consigo própria, ao longo das linhas em que ela se encontra em mim. Esta parece-me ser uma tarefa que merece o nome de filosofia (Cavell, 1979, p. 125).

Dar sentido e inteligibilidade específicos ao que se diz e se faz, como fim desejável da tarefa de explicitar critérios, precisa ser uma tarefa conjunta, cooperativa, de pessoas que procurem se reconhecer e, nesse espírito, retomem uma vida comum, ordinária, em que suas situações, seus *plights of mind*, possam ser assumidos e significados. Esse esforço pode também ser visto como uma tentativa contínua de superar a própria obscuridade e de viver uma vida distinta da que se vive, na qual o desejo ilimitável por fundamentos seja substituído pelo desejo de encontrar ou de criar as circunstâncias em que se é possível assumir a própria subjetividade.

Se, como Cavell sugere, devemos nos orientar recordando o que já sabemos, essa recuperação do que se tornou esquecido, inconsciente ou reprimido, isto é, de aspectos da cultura presentes no significado das ações e usos da linguagem, é a maneira de conquistar autoconhecimento. Um acautelamento contra a *ameaça cética* se expressa no reconhecimento de que tal tarefa não tem um fim determinado e que tampouco deve ser iniciada sem prudências. Seu andamento segue ao passo da necessidade de indivíduos a um tipo de *conversão*, “um afastamento de uma vida que (ainda) não é a sua” (Norris, 2017, p. 43). A filosofia da linguagem ordinária, como uma espécie de educação para adultos, nos impele a mudar (*conversão*), já que uma de suas exigências é a demanda por um distanciamento em relação a nós mesmos. Afinal, como Cavell declara, “a conversão é uma mudança das nossas reações naturais [*a turning of*

our natural reactions]; por isso é simbolizada como renascimento” (Cavell, 1979, p. 125). É importante ainda frisar que mudanças em reações naturais não se confundem com o nascimento de novas crenças, pois “a crença não é suficiente. Ou a sugestão penetra para além da avaliação e se torna parte da sensibilidade para a qual a avaliação procede, ou é filosoficamente inútil” (Cavell, 1976, p. 71). Isso que Cavell chama de conversão se processaria como um tipo de transformação que pode dar ao sujeito uma capacidade de significar, de maneira, digamos, corajosa e responsável, suas ações e palavras.⁴⁰

5.4 CONCLUSÃO

A interpretação de Cavell das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein, e em particular seu entendimento da noção de critério, marca essencialmente sua filosofia. Opondo-se à interpretação das IF que entende a recuperação de critérios da linguagem como meio de refutar o ceticismo, ele assume que os critérios da linguagem continuarão desapontando o cético permanentemente, pois o que realmente quer é descobrir algo além da aparência dos fenômenos da vida comum. O que o cético *anseia por*, mas os critérios falham em lhe dar, são *fundamentos* ou respostas definitivas sobre a *existência* dos fenômenos.

De outro lado, Cavell assume que recuperações de critérios da linguagem podem implicar reivindicações de autoconhecimento em relação a uma comunidade e combater uma condição humana marcada pela frieza e pelo esgotamento de si (Cf. Cavell, 1976, p. 264). Assim, articula sua concepção de ceticismo como ameaça cética, entendendo nisso a possibilidade de explicitar uma condição humana de desapontamento com uma vida que ainda não se tornou sua, ao se notar distâncias essenciais entre o que se faz e se diz e o que se *anseia significar*. Em meio a circunstâncias específicas, recuperar critérios é uma forma de trazer de volta à consciência o significado possível de palavras e ações. Como Norris descreve,

o autoconhecimento – ser verdadeiramente um eu – exige um esforço de vigilância que a maior parte de nós preferiria renunciar e que sentimos que não nos é exigido justamente. Porque podemos dizer o que queremos, pensamos que podemos significar o que queremos com as palavras que pronunciamos; *que a nossa linguagem não estrutura tanto as ocasiões e*

⁴⁰ Essa passagem tem uma afinidade com a leitura cavelliana de Emerson e com a ideia de perfeccionismo que Cavell incorpora ao seu pensamento. Em nosso trabalho, estamos focados na perspectiva de Cavell sobre a filosofia da linguagem ordinária, sob a influência de Wittgenstein, de modo que abordamos essa ideia de *mudança e conversão* no ordinário a partir desse enfoque. Para apreciar tais ideias a partir das influências transcendentalistas do pensamento de Cavell, é importante ler seus escritos sobre Emerson, sobretudo *This New Yet Unapproachable America: Lectures after Emerson after Wittgenstein* (2013), *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism* (1990) e *Emerson's Transcendental Etudes* (2003).

expressões da nossa vontade, como serve a isso (Norris, 2017, p. 125, grifos nossos).

A filosofia da linguagem ordinária concebida por Cavell deve então nos motivar a encontrar aspectos do que somos e do que desejamos ser. Uma forma de autoconhecimento que deve incluir confrontos com os legados das formas de vida e da cultura (*Cf.* Cavell, 1979, p. 125).

A recordação de critérios, como forma de autoconhecimento, visa um tipo de teste sobre até onde poderíamos nos relacionar com o outro sem invadir o território existencial alheio. Testes que, portanto, proponham um tipo de *avaliação* das extensões e limites dos acordos em juízo sobre a aplicação de critérios.

Resta entender os efeitos disso que constitui uma dialética na linguagem comum entre o que podemos fazer e dizer e o que, com isso, podemos significar. Sobre tal assunto, Norris diz que aquilo que Cavell chama ameaça cética é entendido como a possibilidade de se *iludir*, criando expectativas inadequadas, a partir da ideia de que: “nossa linguagem não estrutura tanto as ocasiões e expressões da nossa vontade, ‘*como serve a isso*’” (Norris, 2017, p. 46, grifos nossos). Não obstante, se vontade pessoal e significação constituem reinos independentes, essa situação não implica ignorar a vida que se deseja ter, como vida que parte do reconhecimento da falibilidade dos critérios e da imperfeição humana, que demanda uma conversão individual e coletiva na linguagem.

Em busca disso, a experiência da leitura e a imaginação têm um papel essencial, pois, como examinaremos no próximo capítulo, através da leitura de Shakespeare, a partir da qual Cavell articula seus pensamentos sobre ceticismo e tragédia, poderemos concluir o seguinte: quando o ser humano *se* torna uma fonte de reificações que excluem a voz subjetiva, embarga a possibilidade do autoconhecimento e da vida que se poderia viver a partir de uma conversão do ordinário numa habitação propriamente humana, em que o desejo humano ilimitável por fundamentos poderia ser convertido em conquistas de autoconhecimento.

6 CONSEQUÊNCIAS TRÁGICAS DO CETICISMO EM *OTELO*

Cavell reconhece entre as personagens de *Otelo* (1604) relacionamentos dominados por vivências do ceticismo que elidem suas responsabilidades pelo significado do que dizem, pelo significado das ações, atitudes e gestos, que expressam suas emoções e sentimentos. Segundo ele, em *Otelo*, Shakespeare apresenta situações de repúdio à linguagem (Cf. Cavell, 1987, p. 29-30), que caracterizam isso que ele identifica como um “impulso humano para transcender a si próprio, para se tornar desumano” (Cavell, 1989, p. 50), cuja consequência mais relevante é a *eliminação da subjetividade*.

Os sintomas desse impulso de autossuperação do humano são as fantasias de poder ou as fantasias de inexpressividade, com as quais “não me acho apenas desconhecido, mas impotente em me fazer conhecer” (Cavell, 1979, p. 351). De acordo com Richard Eldridge, tais fantasias significam que

posso entregar-me a uma fantasia de poder absoluto nos meus usos de palavras (para mim) primitivas, totalmente fundamentadas em atos necessariamente privados de “reconhecimento” interior. Ou posso entregar-me a uma fantasia de impotência ou de “inexpressividade necessária”, na qual os meus usos das palavras ocorrem “de acordo com as leis da natureza” em mim e através de mim, sem me implicar na responsabilidade pela sua compreensão ou não compreensão por parte de qualquer audiência (Eldridge, 2003, p. 3).

A partir de *Otelo*, Cavell destaca os seguintes pontos de interesse para uma leitura filosófica da tragédia: (i) identifica a reivindicação cética por conhecimento indubitável como uma marca da modernidade, (ii) identifica uma consolidação de atitudes de evasão da responsabilidade pessoal pelo significado (e a reivindicação cética por sua autonomia), (iii) obstaculizando a possibilidade de atribuir significado às situações da mente (*plights of mind*) para cada participante em circunstâncias sentidas (*felt*) de interação. (iv) Do que decorrem desfechos trágicos.

Uma ideia central contida em um dos seus primeiros escritos, a de que a possibilidade de interações significativas entre usuários de uma linguagem “reside no fato de que ‘nós’, embora no plural, é a primeira pessoa” (Cavell, 1976, p. 14). O que implica que os obstáculos à possibilidade de atribuir significado às situações da mente, em circunstâncias práticas em que pessoas tentam entender umas às outras, advém de uma incapacidade para reconhecer o significado público da linguagem. Portanto, ao repudiarmos o significado público de palavras, gestos e atitudes, abrimos um horizonte de vivências trágicas, porquanto “se eu estiver errado

sobre o que eu (nós) faço, isso é passível, quando não for cômico, de ser trágico” (Cavell, 1976, p. 14).

Partindo desse fio condutor, apresentaremos conexões entre o ceticismo moderno, a concepção solipsista do significado e o significado da tragédia. Nesse sentido, faremos o seguinte percurso: primeiro apresentarei uma associação entre Shakespeare e a filosofia da linguagem ordinária de Cavell. Depois disso, falarei sobre as noções de conhecimento e reconhecimento. E, por fim, sobre a leitura que Cavell faz da peça *Otelo*.

6.1 SHAKESPEARE, A FILOSOFIA DA LINGUAGEM ORDINÁRIA DE CAVELL E O CETICISMO MODERNO

Cavell rejeita opor uma abordagem crítica das personagens de Shakespeare ao exame das palavras que exprimem as situações de suas mentes (*plights of mind*).⁴¹ À vista disso, declara que “preocupar-se com personagens específicas é preocupar-se com as palavras muito específicas que elas dizem quando e como as dizem” (Cavell, 1987, p. 54). Nesse mesmo sentido, Sofia Miguens comenta: “não há separação possível entre as palavras, a significação, e as personagens, da mesma forma que não há separação possível entre nós próprios e as nossas palavras” (Miguens, 2022, p. 151). Além desse, outro passo fundamental ao seu método filosófico consiste em evitar que essa atenção à linguagem seja entendida como uma prática de atribuir significado às palavras das personagens e depois substituí-las por nós (leitores). Cavell se interessa, acima de tudo, em “aprender algo sobre o que *impede* a realização destas atividades” (Cavell, 1987, p. 54, grifos nossos). Segundo Eldridge, o que orienta tal interesse é a possibilidade de o leitor perceber em si mesmo um tipo de resistência para compartilhar a situação da mente (*plight of mind*) das personagens, identificando que “[...] os seus compromissos metafísicos e morais são postos em causa pela ideia de que personagens dos dramas oferecem possibilidades de ação exemplarmente valiosas ou horríveis enquanto tais” (Eldridge, 2017, p. 120).

⁴¹ Anthony Cascardi observa que “o envolvimento de Cavell com Shakespeare começa no seu ensaio sobre o Rei Lear publicado em *Must We Mean What We Say?* (1969) com o que era então um enigma familiar nos estudos de Shakespeare: a relação entre um tipo de crítica mais antigo centrado nas personagens de Shakespeare (a forma de crítica que tinha atingido um ponto alto no livro de A. C. Bradley, *Shakespearean Tragedy*, de 1904) e um tipo de crítica mais recente centrado na linguagem de Shakespeare (a crítica que era considerada válida entre os ‘Novos Críticos’, como William Empson” (Cascardi, 2003, p. 192).

Contrariamente, uma atitude oposta, a de desafiar um medo de exposição a (auto)crítica, se constitui pela tentativa de dotar a linguagem das personagens de Shakespeare de significação quando a tarefa de nos imaginar em vivências análogas parece mais custosa. Esse exercício de imaginar tais vivências, de buscar aí autoconhecimento, precisa reconhecer o que Andrew Norris identifica como uma parte essencial dessa tarefa, que “o trabalho que isso implica, tanto em termos de autoconsciência como de assunção de responsabilidades, é um trabalho que enfrenta fortes resistências” (Norris, 2017, p. 37). Assim, estar apto a se imaginar nas situações de personagens ameaçados pela iminência de alguma tragédia significa se tornar apto a reconhecer situações da mente que se tornaram ocultas e que, portanto, podem assumir um potencial trágico semelhante.

As tragédias shakespearianas nos sugerem reflexões valiosas sobre os nossos usos mais comuns e naturais da linguagem, que identificam convicções morais e metafísicas como parte de nossa identidade e daquilo que desejamos ocultar. De acordo com Anthony Cascardi, “as análises que Cavell faz de Shakespeare baseiam-se na convicção de que as personagens de Shakespeare têm de ser sinceras no que dizem, a não ser, claro, que estejam numa postura de evasão” (Cascardi, 2003, p. 193). Mas essa convicção cavelliana procede disso que é próprio ao Shakespeare, de sua responsabilidade como escritor, que está essencialmente associada a essa dinâmica imaginativa, na medida em que, como Eldridge declara, ele busca “acertar exatamente nas palavras que um carácter genuinamente humano, dentro de certas condições de circunstância, carácter, paixão e talento verbal diria quando [*would say when*]” (Eldridge, 2017, p. 121).

Nesse diapasão, Shakespeare é um escritor exemplar cujas peças são terreno fértil para o exercício daquilo que Cavell entende por filosofia da linguagem ordinária. A partir de sua leitura, podemos nos reconhecer na pele de quem evita atribuir significado a certos usos de uma linguagem, quando resistimos a superar obstáculos morais ou metafísicos para assumir a dimensão pública do significado e a situação subjetiva que poderíamos então expressar.⁴² Acontece que essa resistência em assumir o significado como algo público, que é sobretudo uma resistência à própria possibilidade de entendimento mútuo, resulta das atitudes de evasão da responsabilidade, seja pela via solipsista, de natureza narcísica, ou pela via naturalista causal (Cf. Cavell, 1979, p. 351). Nesse movimento, Cavell identifica um desejo de negação da natureza pública da linguagem (Cf. Cavell, 1979, p. 351), que se caracteriza como uma *ânsia*

⁴² Veremos, adiante, como isso acontece na relação entre Otelo e Desdêmona.

por *ocultação* para evitar as demandas próprias aos relacionamentos entre seres humanos: a exposição ao outro da nossa situação (*plight of mind*) e vice-versa. Desse ângulo, peças como *Otelo* tornam-se uma fonte para o exame das consequências dessas atitudes de ocultação da subjetividade relativamente a si mesma e em relação ao outro.

A partir de Shakespeare podemos verificar que a atitude de evasão da responsabilidade pessoal pelo significado resulta das reivindicações por conhecimento indubitável ou por *fundamentos*. Um cenário de reivindicação que é característico do ceticismo moderno, que antes de ser apresentado por Descartes, em suas *Meditações Metafísicas* (1641), Cavell afirma estar presente nas obras de Shakespeare.

Minha intuição é que o surgimento do ceticismo, tal como aparece nas *Meditações* de Descartes, já está em plena existência em Shakespeare, a partir do momento das grandes tragédias nos primeiros anos do século dezessete, na geração que precede a de Descartes. Por mais marcante que seja a presença de Montaigne e do ceticismo de Montaigne nas peças de Shakespeare, o problema cético que eu tenho em mente recebe seu refinamento filosófico no modo como Descartes coloca as questões da existência de Deus e da imortalidade da alma (Que assumo, entre outras coisas, como preparações para, ou contra, a credibilidade da nova ciência do mundo exterior). A questão colocada não é mais, ou não é apenas, como no caso do ceticismo precedente, como melhor conduzir-se em um mundo incerto; a questão sugerida é como viver em um mundo sem fundamentos. *Nosso ceticismo é uma função do nosso agora ilimitável desejo* (Cavell, 2003, p. 3 *apud* Vicentini, 2020, p. 60, grifos nossos).

O argumento de Cavell a respeito do ceticismo moderno possui três partes: (i) tese histórica, (ii) reinterpretação do ceticismo como ameaça permanente à inteligibilidade, e (iii) a tragédia como uma possível consequência dessa ameaça. Resumidamente, a tese histórica consiste no argumento segundo o qual teria havido uma crise da modernidade, durante o período de Shakespeare, que converteu o ceticismo helenístico em um ceticismo como reivindicação por fundamentos.⁴³ Cavell defende que essa transformação do ceticismo está em Shakespeare, cerca de quatro décadas antes de aparecer em sua formulação clássica nas *Meditações* de Descartes, e a questão que ela traz é a de “como viver num mundo sem fundamentos” (Cavell, 1987, p. 18).⁴⁴ Esse entendimento sobre o ceticismo moderno como algo insuperável de um

⁴³ Segundo Vicentini, “A afirmação de Cavell reconfigura a compreensão histórica do ceticismo sobre outras mentes, antecipando-o em quatro décadas em relação às *Meditações*, nas tragédias de Shakespeare. O que não é pouca coisa. E, de quebra, reposiciona a influência notória de Montaigne em um patamar diferente, para não dizer secundário, na recepção do ceticismo na dramaturgia elisabetana” (Vicentini, 2020, p. 61-62).

⁴⁴ Em relação ao argumento histórico, Cavell declara: “não estou a aprender a argumentar seriamente, com base em provas históricas, que o abalo do solo da existência humana, naquilo a que a filosofia chama ceticismo, encontra o seu caminho nas palavras de Shakespeare [...] e, por conseguinte, a argumentar que a infinitude única da ordem de palavras shakespeariana é uma função desse abalo. A minha convicção, ou evidência, encontra-se numa situação inversa. Dada a minha intuição da ocorrência de ceticismo em Shakespeare, é com ele que eu teria de aprender, se fosse historiador, o que procurar para dar à sua história” (Cavell, 1987, p. 19).

ponto de vista epistêmico, e que se converte em ameaça permanente à inteligibilidade, resulta de sua leitura das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein (2022).

Wittgenstein representa um ponto de partida para Cavell pensar sobre a natureza das reivindicações modernas por fundamentos, da forma como ele as identifica nas tragédias de Shakespeare. Nas IF, ele explora uma noção central, a de critério, procurando mostrar, por meio dela, limites para o desejo humano, *ilimitável*, por fundamentos.

Para Wittgenstein, a atribuição de estados subjetivos ou psicológicos a si e aos outros — o que Cavell nomeia *plight of mind* (situações da mente) — constitui um caso central de confusão filosófica, da família dos problemas relativos à expressão de estados internos. Em vista desse tipo de confusão filosófica, Wittgenstein declara: “um ‘processo interno’ precisa de critérios externos” (Wittgenstein, 2022, §580). Nas IF, sobretudo com o exemplo da atribuição de dor, Wittgenstein procura dissolver uma concepção acerca do significado para a qual a dor é um tipo especial de objeto, análogo aos objetos materiais, mas contido na mente, cujo acesso, da perspectiva da terceira pessoa, seria impossível. Cavell, seguindo Wittgenstein, assume que, contra uma tal concepção, restaria explicitar critérios⁴⁵. No caso da dor, tais critérios consistem em tipos de comportamento, tipos de movimentos corporais, como contorções ou gemidos etc. Aqui a ideia é a seguinte: de posse dos critérios que identificam um fenômeno, como esse da dor, poderíamos desafiar a imagem de significação que impede o acesso da terceira pessoa à situação mental (*plight of mind*) dos outros. Todavia, Cavell entende essa lição wittgensteiniana em um sentido próprio: à diferença de muitos outros estudiosos da filosofia de Wittgenstein, ele rejeita entender esse tipo de explicitação de critérios como uma exposição dos fundamentos da significação.⁴⁶ Por conseguinte, mesmo de posse dos critérios e aplicando-os em contextos em que há comportamentos que os satisfazem, não pode haver garantias sobre se há, de fato, o fenômeno que os critérios identificam. Cavell assume que Wittgenstein esclarece que a versão moderna do ceticismo é inevitável em razão da contínua tentativa de satisfazer esse desejo ilimitável por fundamentos.

A falibilidade da aplicação dos critérios, e a falta de garantia sobre a presença real do que se pode projetar, de momento para momento, com o uso de palavras e conceitos, sejam percepções sobre os objetos externos ou expressões de situações mentais, pode levar ao que

⁴⁵ Essa discussão está apresentada entre os parágrafos 243 e 315 das IF.

⁴⁶ O principal expoente dessa interpretação de Wittgenstein é Norman Malcolm (ver. Malcolm, 1963).

Cavell identifica como um *desapontamento* com a linguagem. Sem garantias sobre a presença ou ausência dos fenômenos que a linguagem permite identificar, ele faz o seguinte diagnóstico.

Aprendemos e ensinamos palavras em determinados contextos, e, depois espera-se de nós, e nós esperamos dos outros, que sejam(os) capazes de projetá-las em outros contextos. Nada garante que esta projeção ocorrerá (em particular, não o garante a apreensão de universais ou de livros de regras), assim como nada garante que venhamos a fazer, e compreender, as mesmas projeções. Que de todo o façamos é uma questão de compartilhar nossas rotas de interesses e de sentimentos, modos de resposta, sentidos de humor, de significado e de realização, do que é ultrajante, do que é semelhante ao que, do que é uma reprovação, do que é perdão, de quando um proferimento é uma afirmação, quando é um apelo, e quando é uma explicação – todo o turbilhão do organismo que Wittgenstein chama de “formas de vida”. Fala e atividade humana, sanidade e comunidade, assentam em nada mais, mas nada menos, do que isto. Trata-se de uma visão tão simples como difícil, e tão difícil como (e porque) aterradora (Cavell, 1976, p. 52 *apud* Techio, 2020b, p. 123-124).

Diante de questionamentos sobre até onde podemos nos conectar com o outro na linguagem ou até onde a atomização das formas de viver obstaculiza o compartilhamento das maneiras de perceber e de sentir, declara: “a nossa relação com o mundo como um todo, ou com os outros em geral, não é uma relação de conhecimento, em que o conhecimento se interpreta a si próprio como sendo certo. Portanto, também é verdade que não deixamos de saber tal coisa” (Cavell, 1979, p. 45). Embora não deixemos de saber tais coisas, o desejo renitente por *evidências* capazes de tornar nossas atribuições de significado infalíveis encobre nosso desapontamento com a linguagem, com a finitude e com a separação do outro. Esse desejo expressa uma insatisfação fundamental com a instabilidade relativa à inteligibilidade da vida de cada um na modernidade.

A possibilidade de atribuir significado depende de uma atitude diversa diante desse problema cético, uma que reconheça a responsabilidade pessoal na articulação pública do significado e pelas implicações do que dizemos. Como Eldridge esclarece, “o que dizemos e fazemos tem sempre um significado maior do que aquele que podemos controlar totalmente, e *somos sempre responsáveis por chegar a um acordo razoável com esse fato*” (Eldridge, 2017, p. 123, grifos nossos). Contudo, ao ignorarmos essa falta de garantia ou tentarmos superá-la definitivamente, substituindo a ideia de responsabilidade por uma fantasia de autossuficiência, ocultamos, para nós mesmos, nossos *plights of mind*. Tal ocultação é função do desejo cético, ilimitável, por indubitabilidade, do que se segue a “ânsia humana e o horror ao inumano, ao ilimitado, ao monstruoso” (Cavell, 1987, p. 229), da forma que as tragédias de Shakespeare nos apresentam.

De um ponto de vista humano, a compreensão da linguagem precisa conjugar, de um lado, a visão de sua estabilidade e, de outro, a visão de sua tolerância a novas formas de querer significar a partir do desejo de continuar entendendo e ser entendido pelo outro em situações específicas de interação. Na filosofia de Cavell, nada poderia substituir o interesse humano e a responsabilidade pessoal por sua sustentação como uma maneira de lidar com as demandas do ceticismo, que suprime o horror do inumano inerente ao desejo ilimitado por fundamentos e ao desejo de controle da experiência do significado.

Esse aspecto da estabilidade dos usos da linguagem em circunstâncias previsíveis se junta à sua tolerância a novas projeções, de modo que “a recorrência imprevisível não é um sinal da ambiguidade da língua, mas um fato da língua enquanto tal, que existem palavras” (Cavell, 1987, p. 232). Ambas as dimensões da linguagem se destacam na própria articulação da inteligibilidade de uma voz subjetiva, que deve operar do interior da herança deixada pela estabilização dos usos em formas de vida, lá mesmo onde não há garantias de significação pela mera reprodução de usos estáveis ou pela tentativa de dar significado a expressividades idiossincráticas. Isso que podemos chamar de humanidade no indivíduo, isto é, o significado circunstancial de seus interesses, sentimentos, expectativas, emoções etc., é suprimido quando se desconsidera tais aspectos. Contra isso, é preciso reconhecer que o significado se estabelece no interior das relações intersubjetivas e não de um ponto de vista externo à sua concretude, sob pena de intelectualizar a questão que o ceticismo traz e, assim, termos de nos deparar com o horror do desejo pelo que não pode ser humano (Cf. Cavell, 1987, p. 201).

Segundo Cascardi, “os textos de Shakespeare pedem-nos que tenhamos em conta toda a dimensão do que significa o ceticismo e desafiam-nos, assim, a confrontarmos-nos com as coisas para as quais a epistemologia se tornou um disfarce” (Cascardi, 2003, p. 192). Isso quer dizer que reações epistêmicas, que intelectualizam a condição humana comunicada pelo cético, revelam um desejo humano por transcendência inumana, uma busca por controle e não por responsabilidade, que quer encobrir e mascarar o receio de exposição à falta de garantias sobre a significação e, portanto, o receio da falta de orientação sobre como agir. Tal busca encobre impedimentos para que uma voz subjetiva reivindique a própria expressão em acordo com possibilidades de *reconhecimento mútuo* dadas (ou refeitas) na dimensão pública do significado.

Mas como se pode perceber a tragédia como possível consequência do ceticismo moderno? Esse questionamento toca em um ponto essencial: o drama da dúvida exprime a situação mental de quem a sente, “um animismo, por assim dizer, na ideia filosófica da própria

dúvida” (Cavell, 1987, p. 7), de sorte que “toda a gente sabe que algo está louco [*mad*] na fantástica busca de certezas dos céticos” (Cavell, 1987, p. 8). Essa ânsia por fundamentos traz uma visão distorcida da possibilidade de superar as distâncias fenomenológicas entre as pessoas, uma visão que procura fugir de si mesma escapando à sua separação e parcialidade. Como Sofia Miguens diz,

quer o ceticismo quer a tragédia envolvem aquilo a que chama a condição humana da separação. Em ambos os casos, há a descoberta de que, para mim, ser eu é ser eu isoladamente e as consequências dessa descoberta. Em ambos os casos, existe um abalo da confiança nos fundamentos do cotidiano (Miguens, 2022, p. 142).

A própria tentativa de satisfazer esse desejo oculta do indivíduo, de si e dos outros o significado de sua situação. Como veremos, essa tentativa de fugir de si mesmo negando a própria parcialidade enseja circunstâncias trágicas, como as que Cavell identifica em *Otelo*.

6.1.1 Conhecimento, reconhecimento e tragédia

Cavell desenvolve suas reflexões sobre a relação entre ceticismo e tragédia já no início de sua trajetória intelectual, em “*Knowing and Acknowledging*” (1976). Nesse ensaio, discute sobre ceticismo e tragédia, abordando o tema da possibilidade de conhecer outras mentes. Argumentando que o ceticismo sobre as outras mentes não poderia ser resolvido a partir de um enfoque epistêmico, Cavell substitui a noção moderna de conhecimento pela de reconhecimento (*acknowledgment*), oriunda de sua leitura das IF. Ao introduzir essa noção, busca identificar uma “região do conceito de conhecimento, que não é uma função da certeza [*region of the concept of knowledge, one which is not a function of certainty*]” (Cavell, 1976, p. 258).

Mais tarde, em *Disowning Knowledge* (1987), Cavell assume que o ceticismo moderno está essencialmente associado ao tipo de tragédia exemplarmente apresentada por Shakespeare, que resulta de uma incapacidade de *reconhecimento* entre personagens. Em *Philosophy The Day After Tomorrow* (2005), ao comentar esse ponto, declara que “o que exigimos para explicar o nosso sentido de relação, ou de perda de relação, com o outro, em vez do melhor caso de conhecimento [*best case of knowledge*], é o melhor caso de reconhecimento [*best case of acknowledgment*]” (Cavell, 2005, p. 150). Sobre isso, James Conant diz que a dúvida cética sobre “*a best case of knowledge*” consiste em uma experiência característica do ceticismo (Cf. Conant, 2005, p. 53), tornando-se uma dúvida sobre a existência do outro, que tanto resulta em sua morte, como na morte da própria capacidade de reconhecimento, por “transformar os nossos

corações em pedra” (Cavell, 1987, p. 147). Para um cético, a dúvida sobre “*a best case of knowledge*” se torna, em verdade, uma dúvida sobre “*a best case of acknowledgment*”, uma vez que sua dúvida epistêmica em relação ao outro resulta em uma “eliminação” do outro, em sua morte e na morte de sua capacidade de reconhecimento. É o que acontece entre Otelo e Desdêmona. O primeiro por reivindicar uma *prova* definitiva em reação à sua dúvida sobre a fidelidade de Desdêmona, de modo a rejeitá-la em sua “*best case of acknowledgment*”, isto é, na expressão de seu amor e de sua fidelidade.

Sobre a noção de reconhecimento, há aspectos que precisam ser considerados para que tenhamos uma visão mais clara das consequências de seu uso em substituição à noção de conhecimento indubitável, que, de acordo com Cavell, domina o ambiente epistêmico da modernidade desde Shakespeare.

Com aquela noção, Cavell passa a examinar o chamado problema cético sobre as outras mentes a partir das condições de possibilidade da *ação significativa em direção ao outro* (Cf. Cavell, 1976, p. 257). Logo, ao sobrepor a noção de reconhecimento à noção moderna de conhecimento, ele sugere que a vivência do ceticismo pode ser tratada de modo a desobstruir a possibilidade de conexão intersubjetiva. Ainda que nada se possa saber teoricamente de maneira indubitável — se, afinal, o outro, diante de mim, existe ou se é, na verdade, uma ilusão dos meus sentidos —, as atitudes de reconhecimento preservam a possibilidade de atribuição mútua de significado às situações da mente (*plight of mind*) de cada pessoa no interior de uma dada circunstância de interação.

À diferença do problema moderno sobre o conhecimento das outras mentes, cuja solução, para se adequar à reivindicação cética por conhecimento indubitável, assume a forma do conhecimento por introspecção, segundo o qual o sujeito, em primeira pessoa, teria acesso direto e imediato à sua situação mental. O reconhecimento de um *plight of mind*, em primeira pessoa, na forma de uma ação em direção ao outro, passa a ser uma reivindicação de significado capaz de estabelecer circunstâncias de comunicação. Nesse sentido Cavell salienta:

Posso dizer aqui que a razão pela qual “eu sei que estás a sofrer” não é uma expressão de certeza que é uma resposta a essa exposição; é uma expressão de simpatia. (“Eu sei o que estás a passar”; “Fiz tudo o que podia”; “O soro está sendo transportado num avião especial”) (Cavell, 1976, p. 263).

O problema cético, de fato, permanece, mesmo quando se substitui conhecimento por reconhecimento, mas ele se torna uma dificuldade de atribuir significado às palavras e de buscar um entendimento mútuo do ponto de vista das atitudes e ações. Há uma sobreposição de questões sobre a significação em relação a questões epistêmicas envolvendo dúvidas sobre a

existência dos outros. De fato, no contexto da aplicação da noção de reconhecimento, tais dúvidas têm uma feição humana relativa à possibilidade de decretar a morte, *a insignificância*, dos sujeitos no interior de uma relação.

O ceticismo como ameaça à possibilidade de entendimento mútuo pode resultar na impossibilidade de identificação das expressões de sentimentos e emoções, de modo a colocar em questão a própria humanidade das relações intersubjetivas. Não obstante, a possibilidade de reconhecer a situação da própria mente e a situação da mente dos outros depende de um reconhecimento da separação de cada um, como também depende de uma busca pela superação da condição de isolamento. Essa atitude de busca pela saída do isolamento exige, sobretudo, disposição afetiva.

Há também algo a que se pode chamar “reconhecer por si”; por exemplo, eu sei que você quer que se saiba alguma coisa e que está determinado a não deixar isso ser conhecido, por isso eu digo. É claro que não o reconheço da mesma forma que tu; não o reconheço expressando dor. Mas é óbvio que a simpatia pode não estar disponível. Por isso, quando digo que “temos de reconhecer o sofrimento do outro, e fazemo-lo respondendo a um pedido da nossa simpatia”, não quero dizer que temos sempre, de fato, simpatia, nem que a deveríamos ter sempre. O pedido de sofrimento pode ficar sem resposta. Podemos sentir muitas coisas - simpatia, *Schadenfreude*, nada. Se alguém disser que se trata de uma falta de reconhecimento do sofrimento do outro, isso não significará certamente que, nesses casos, não sabemos que ele está a sofrer? Pode ser que sim ou pode ser que não (Cavell, 1976, p. 263).

Cavell reage ao ceticismo moderno sem a pretensão de resolver sua reivindicação epistêmica, atribuindo um sentido próprio ao problema que o cético coloca. Ele entende o problema cético como ameaça permanente à possibilidade de colocar o outro na posição de um ser humano. Como Sofia Miguens comenta: “sob esta forma, o ceticismo torna-se nas mãos desse autor, num instrumento para lidar com a perda da intimidade com o mundo e conosco próprios, com a negação do humano por humanos” (Miguens, 2022, p. 147). Nessa interpretação, Cavell opõe-se às soluções que tornem o ceticismo um tipo de problema intelectual [*an intellectual riddle*], como fica claro em *The Claim of Reason* (1979), quando diz que as atribuições de significado às situações mentais (*plight of mind*) de cada pessoa — como as de dor, alegria, amor, ciúmes, tristeza, ambição etc. — devem ser entendidas na condição de reivindicações pelo reconhecimento do significado em circunstâncias específicas, nos relacionamentos entre indivíduos (Cf. Cavell, 1979, p. 382).

Em cotejo com “falta de conhecimento”, “falta de reconhecimento” expressa um reforço da separação pela indiferença ao outro, que resulta de uma situação intersubjetiva motivada pela ânsia por conhecimento indubitável. Assim, deixar-se permanecer fixado pela demanda

por conhecimento indubitável corresponde a se tornar cego à possibilidade de reconhecimento. À medida que “‘um não reconhecimento’ é a presença de algo, uma confusão, uma indiferença, uma insensibilidade, um esgotamento, uma frieza” (Cavell, 1976, p. 264). Situações assim, (potencialmente) trágicas, nas quais não há reconhecimento e que emergem como consequência de uma ânsia fundacionista, estão presentes em *Otelo*.

Em sua leitura de *Otelo*, Cavell afirma que a tragédia consiste “na elaboração de uma resposta ao ceticismo – como agora gosto de colocar a questão, essa tragédia é uma interpretação do que o ceticismo é, ele próprio, uma interpretação” (Cavell, 1987, p. 20). Isso significa que a tragédia, como interpretação daquilo de que o ceticismo é também uma outra interpretação possível, é uma resposta à condição na qual o indivíduo mesmo se coloca ao reagir intelectualmente às reivindicações por conhecimento indubitável em relação ao outro. Nesses termos, a tragédia constitui uma decretação da própria morte em relação ao outro e vice-versa, um embargo da possibilidade de reconhecimento mútuo. E se torna algo implacável pela sua própria crueldade.

O não reconhecimento de um melhor caso do outro é uma negação desse outro, pressagiando a morte do outro, digamos por apedrejamento ou por enforcamento; e a morte da nossa capacidade de o reconhecer como tal, a transformação do nosso coração em pedra, ou o seu rebentamento. A necessária reflexividade da tortura espiritual (Cavell, 1987, p. 147).

Conant esclarece que a falha em reconhecer “*a best case of the other*” equivale à eliminação da possibilidade de reconhecê-lo, significando sua total rejeição, i. e., a negação da condição humana que seu *plight of mind* exprime, que se dá pela recusa em atribuir significado aos *usos comuns* da linguagem, aos gestos comuns etc. (Cf. Conant, 2005, p. 54). Como já dito, Cavell identifica essa rejeição nas tragédias de Shakespeare, especialmente em *Otelo*, e a atitude cética de reivindicar conhecimento indubitável como estratégia de ocultação da atitude de repúdio aos usos comuns da linguagem. O que se revela como encobrimento da própria *vulnerabilidade*. E como Cascardi enfatiza, “o que a epistemologia evita deve ser algo que o ‘saber’ não pode fornecer. De fato, o saber [pelo menos no sentido ressaltado por Cavell] serve de desculpa, de cobertura ou de álibi para o que deve ser reconhecido” (Cascardi, 2003, p. 194, grifos nossos).

A tragédia, podemos repetir agora com mais ênfase, é o que se segue da eliminação da possibilidade de reconhecimento mútuo, algo que aprofunda a condição humana da separação, porquanto subverte a atitude de criar pontes entre individualidades na atitude de rejeição à diferença, ao que não pode ser reconhecido como *um si mesmo*. Mas o modo como Cavell

articula essa rejeição é a proposição de que a tragédia decorre de uma insatisfação com a linguagem. Afinal de contas, o significado (público) do que dizemos e fazemos depende de um reconhecimento dessa separação e da responsabilidade pessoal pela tentativa de remediá-la. Ou seja, o outro já não é o lugar de enunciação do sentido transparente e da verdade indubitável. Em verdade, tal insatisfação e a conversão do ceticismo em problema intelectual revelam um desejo de ocultação, pois a ponte para chegar ao outro e a si mesmo, dependendo da atitude de assumir uma responsabilidade pessoal pelo significado público do que dizemos e fazemos, nos torna vulneráveis a nós e ao outro por meio da própria linguagem.

As dúvidas de Lear, Otelo ou Leontes, por exemplo, encobrem, para eles próprios, a situação mental que os leva a rejeitarem o significado comum das situações mentais dos outros. Embarga-se assim as possibilidades de reconhecer e atribuir significado às expressões de amor, ódio, tristeza, desaprovação moral, ciúmes, incapacidade de sustentar dúvidas etc. Esse tipo de rejeição, em conjunto com atitudes intelectualizadas que visam a superação do ceticismo, esconde o peso existencial embutido na atitude de reconhecimento, que demanda do sujeito responsabilidade pelo significado da linguagem. O que torna a tragédia uma consequência do ceticismo é a negação do inegável, do que consiste em condição à comunicação intersubjetiva. O que acontece quando se deseja escapar à vulnerabilidade inerente ao reconhecimento de situações cotidianas, reconhecimento, por exemplo, de “que uma filha amorosa o ama, que a sua imaginação suscitou o desejo de uma bela jovem, que, por mais excepcional que seja, é um membro da sociedade humana, que os seus filhos são seus” (Cavell, 1987, p. 183).

6.2 CONSEQUÊNCIAS DO CETICISMO: O EU E O OUTRO EM *OTELO*

No ensaio dedicado a *Otelo*, Cavell argumenta que a conversão do ceticismo em problema intelectual contribui essencialmente para o seu desfecho trágico (Cf. Cavell, 1987, p. 146). De saída, o que conduz essa conversão é a maneira pela qual a personagem Otelo imagina Desdêmona, i.e., como *ser perfeito*, à semelhança de deus. Como diz, “o pivô da interpretação do ceticismo de *Otelo* é o fato de Otelo colocar uma mulher finita no lugar de Deus” (Cavell, 1987, p. 48). À luz dessa interpretação, ele põe em relevo questões sobre o problema da possibilidade de conhecer os outros (tradicional problema das outras mentes) e as condições do autoconhecimento.

Nessa abordagem, o paralelo entre Shakespeare e Descartes é necessário: segundo ele, o problema do *isolamento solipsista*, que é uma consequência do ceticismo nas *Meditações* de

Descartes (aparecidas em 1641), exposto na Terceira Meditação, foi colocado antes por Shakespeare em *Otelo* — como já vimos. Nessa tragédia, o problema do solipsismo aparece pela forma que Otelo percebe Desdêmona e pelo seu significado na própria percepção que Otelo tem de si mesmo.

O problema do isolamento solipsista inerente à compreensão moderna de sujeito se constitui como um sintoma da intelectualização do problema do ceticismo. Tal isolamento se constitui como um resultado da reivindicação cética por conhecimento indubitável, que leva o sujeito a entender-se como substância imaterial cujo conhecimento deve ser indubitavelmente conquistado por introspecção. Isso se vê na famosa solução de Descartes, que para resolver esse problema recorre ao argumento da objetividade absoluta associado à ideia de deus (Cf. Descartes, 2004, p. 91),⁴⁷ como também se vê em *Otelo* pela posição de Desdêmona como *ser perfeito*. Segundo Cavell, em Shakespeare (*Otelo*) e Descartes (*Meditações Metafísicas*) há problemas relacionados ao autoconhecimento e ao conhecimento do outro que advêm dos usos de atributos que estão associados a figuras de transcendência — deus — e que definem um ponto de vista *não humano* pelo qual se deseja entender as situações e circunstâncias (*plights of mind*) nas quais a mente humana pode se expressar.

O paralelo entre Descartes e Shakespeare é especialmente produtivo para pensar a questão de como o sujeito, como pessoa humana, finita, é substituído, na modernidade, pela apreciação de uma ideia de sujeito como substância idealizada, que perde de vista a questão da responsabilidade e de suas implicações na articulação do significado.

A rejeição da responsabilidade pelo significado, ao implicar a rejeição da própria falibilidade associada às atribuições de significado às situações da mente, é consequência de uma “vitória do ceticismo”, elidindo as possibilidades de conhecermos a nós mesmos e aos outros a partir da *semântica do reconhecimento* discutida na seção anterior. Segundo Cavell, é sobre a história e as consequências trágicas de tal rejeição que Shakespeare nos faz refletir em *Otelo*.

Em *Otelo* e nas *Meditações Metafísicas* vige uma compreensão particular sobre o sujeito, que o coloca na condição de fundamento do conhecimento; mas que, por outro lado, carrega a

⁴⁷ A conclusão do argumento de Descartes, na Terceira Meditação, é a seguinte: “E, assim, a ideia de Deus permanece a única em que se deve considerar se há algo que não poderia provir de mim. Entendo pelo nome de Deus certa substância infinita, independente, eterna, imutável, sumamente, inteligente e sumamente poderosa e pela qual eu mesmo fui criado e tudo o mais existente, se existe alguma outra coisa. Por isso, do que foi dito deve-se concluir que Deus existe necessariamente. Pois, embora haja em mim certa ideia de substância, pelo fato mesmo de que sou substância, não seria, por isso, no entanto, a ideia de substância infinita, já que sou finito, a menos que ela procedesse de alguma substância que fosse deveras infinita” (Descartes, 2004, p. 91).

possibilidade do *isolamento solipsista* em relação ao mundo e aos outros. Esse segundo aspecto é algo característico do ceticismo moderno, e *Otelo* uma tragédia sobre as consequências *desse* isolamento. Ademais, o que conduz a abordagem cavelliana da tentativa de superar tal isolamento, tanto nas *Meditações* como em *Otelo*, é sua constatação da renúncia, presente em ambos, em responder ao ceticismo pela possibilidade de identificar a existência de outro ser finito, corpóreo (Cf. Cavell, 1987, p. 135). Mas o que, afinal, esse repúdio esconde?⁴⁸

A dificuldade aqui é a concepção dupla sobre a natureza humana que opõe mente e corpo e que define um pela negação do outro,

simbolizado centralmente na cultura que partilhamos com ele (mas talvez agora apenas na literatura) como a figura de Cristo [...] daqui se pode concluir que o problema humano em reconhecer outros seres humanos é o problema de reconhecer outro como sendo Cristo para si próprio (Cavell, 1987, p. 135-136).

Pela via cartesiana, ao lançar luz por esse ângulo sobre a questão do sujeito, o que, de fato, importa são as consequências do reconhecimento de que Descartes só pode provar a existência de um deus para ele mesmo (Cf. Cavell, 1987, p. 136).

a ideia de Deus faz parte da (ideia de) natureza humana. Se essa ideia morrer, a ideia da natureza humana morre igualmente. Assim, não só o fato, por assim dizer, da minha existência, mas a integridade da mesma, depende desta ideia (Cavell, 1987, p. 136).

Aqui, o paralelo com *Otelo* é essencial, porquanto, nessa tragédia, Shakespeare explicita, *avant la lettre*, essa mesma compreensão,

que a integridade da minha existência (humana, finita) pode depender do fato e da ideia da existência de um outro ser, e da possibilidade de provar essa existência, uma existência concebida a partir da minha própria dependência e incompletude, por isso concebida como perfeita, e concebida como produzindo-me “de certa forma, à [sua] própria imagem” – são pensamentos que me levam a um estudo de *Otelo* (Cavell, 1987, p. 136).

Cavell considera que a *emoção da dúvida* cética, isto é, o sentimento segundo o qual “se sei alguma coisa, sei disso” (Cavell, 1987, p. 137), sugere uma justificativa para a ideia de um sujeito (desencarnado) surgir como resposta ao problema do ceticismo. Ele identifica a presença exemplar dessa emoção cética nas seguintes passagens de *Otelo*: “Aposto a vida que ela fiel” (Shakespeare, 2017, cena III, ato I, linha 296), “Rica criatura! Que eu caia em perdição, mas eu te amo! E quando eu deixar de te amar, vai ser o caos novamente” (Shakespeare, 2017, cena III, ato III, linhas 90–3). Nessas duas passagens, Cavell observa a estrutura da emoção cética,

⁴⁸ Originalmente, Cavell dirige essa pergunta para questionar a solução de Descartes para o problema do solipsismo nas *Meditações Metafísicas*. Assumo, contudo, que essa pergunta preserva o mesmo sentido quando dirigida a Shakespeare em *Otelo*.

indo da completude e *perfeição* do amor de Otelo à *precipitação frenética* da dúvida. Tal estrutura pendular “é a representação mais extraordinária que conheço do ‘espanto’ na dúvida cética” (Cavell, 1987, p. 137). Mas, cabe questionar, como essa consideração sobre as emoções da dúvida cética destacam a compreensão de si como sujeito (desencarnado) na condição de um resultado da atitude de reagir intelectualmente ao desafio que o ceticismo coloca?

Ao acompanhar o argumento cético de Descartes, em sua Primeira Meditação, cujo efeito é a suspensão de todas as verdades até então admitidas pelo sujeito, colocando em dúvida a verdade das percepções que normalmente, até aquele instante, atestaram seu estado de vigília, Cavell diz a seguinte obviedade: na situação que Descartes imagina, “o sujeito nem poderia se convencer de que está acordado” (Cavell, 1987, p. 137). Ao comparar tal situação com a de Otelo, ele diz, “quando Otelo perde a consciência (‘Não é possível... Confessa? O lenço? Diabo! (cai numa convulsão)’ (Shakespeare, 2017, cena I, ato IV, linhas 36–46), não é por convicção num conhecimento, mas num esforço para evitar o conhecimento (Cavell, 1987, p. 137). Seu ponto de comparação, nessas duas passagens, consiste em ressaltar que o sujeito precisa *repudiar a intelectualização* de suas vivências para ser capaz de reconhecer sua situação (*plight of mind*): a de que está em *estado de vigília* ou que está *confuso* ou tem *medo* de reconhecer alguma verdade que ponha sua identidade pessoal em xeque. Esse mesmo ponto de vista, expressivo, que considera a possibilidade de comunicar emoções e sentimentos, se verifica mais uma vez quando Cavell aborda o *plight of mind* da experiência cética intelectualizada de Otelo, ao dizer: “pelo universo, acho que ela é honesta e acho que não é. Acho que tu és justo e acho que não é. Eu quero provas” (Shakespeare, 2017, cena III, ato III, linhas 391–393). Nessa situação, as emoções ligadas ao ceticismo comunicam que o cético está perdido, confuso; assim como Otelo, “ele está perdido” (Cavell, 1987, p. 137). Sim, nesse sentido, Otelo se perde no momento mesmo em que converte seu ceticismo em problema intelectual, ao iniciar sua jornada de busca por *conhecimento indubitável* em relação ao outro (a outra, Desdêmona). O que é comunicado pelas suas emoções. Para Otelo, é trágico que sua busca se defina pelo próprio repúdio ao que ele sabe e pode saber como sujeito corporificado, é trágico que sacrifique sua condição humana em nome de uma concepção de conhecimento indubitável que se baseia na ideia de deus, de *perfeição*, e que ele assume como algo que constitui a sua própria natureza “humana”.

Considerando essa ideia de sujeito cuja natureza é compreendida à luz do divino, o “pêndulo cético” de Otelo — o vai e vem de suas emoções — se move, sobretudo, a partir de como ele se percebe através de Desdêmona. Tal percepção é também a chave para se entender

o lugar de Iago na tragédia, e a razão pela qual Cavell faz a seguinte declaração: “nada do que eu disser aqui sobre a peça dependerá de uma compreensão da relação entre Iago e Otelo, por isso limitar-me-ei a afirmar o que é sugerido pelo que acabei de dizer, que uma pergunta como ‘Porque é que Otelo acredita em Iago?’ está malformada” (Cavell, 1987, p. 137). Parte essencial do argumento de Cavell consiste em defender que não pode ser obviamente concebível que Otelo acredite nas suspeitas de Iago e não em Desdêmona. O que fica claro pela forma como ele interpreta a demanda de Otelo por *prova ocular* sobre as suspeitas de Iago,

duas dúzias de linhas antes, ele tinha exigido a Iago “a prova ocular”, uma exigência que *não era mais uma ameaça do que uma ordem*, como se desejasse de fato este resultado, como se tivesse um uso para as suspeitas de Iago, portanto um uso para Iago que retribui o uso que Iago faz dele (Cavell, 1987, p. 137, grifos nossos).

Segundo a leitura de Cavell, Otelo percebe, nas confabulações de Iago, *a oportunidade* de “acreditar em algo, algo que se oponha a outra coisa que ele sabe. O que é que ele sabe? Por que é que precisa de oposição? O que é que nós sabemos?” (Cavell, 1987, p. 138). O que Otelo quer *opor* ao que ele sabe? E o que ele sabe?

A fim de explorar tais questionamentos, iremos destacar alguns aspectos de *Otelo* sobre o problema do isolamento solipsista e relativos às condições do autoconhecimento. Em primeiro lugar, convém analisar a questão da autoimagem de Otelo e sua ligação com a atribuição de valor absoluto ao *ideal de pureza* implicado na virgindade de Desdêmona. Do que se pode concluir que a autoimagem de Otelo se sustenta a partir da ideia de perfeição ou ideal de pureza posto na condição de critério de identificação de si mesmo e do outro (da outra, Desdêmona).

Mas de que forma a visão de Otelo sobre Desdêmona corresponde à visão de sua própria autoimagem à semelhança de deus, e como a dúvida sobre a natureza perfeita de Desdêmona passa a representar um risco a tal autoimagem, de modo que Otelo, rejeitando sustentar o estado mental (*humano*) da dúvida⁴⁹, precisa então crer absolutamente no seu contrário, que ela é uma adúltera? Para Cavell, essa questão se relaciona internamente a como Iago se torna depois necessário à conservação da autoimagem de Otelo, e como, a partir dele, Otelo encontra apoio para converter seu ceticismo em problema intelectual, isto é, para viver o tormento de uma dúvida cuja dissolução vai depender de uma resposta *indubitável* sobre a natureza de Desdêmona — se divina (e correspondente à autoimagem idealizada de Otelo) ou humana (e, enfim, adúltera). Nesse sentido, podemos dizer, Iago ajuda Otelo a esconder de si o que ele já

⁴⁹ Essa incapacidade de sustentar o estado da dúvida aparece na seguinte fala de Otelo: “crês que eu levaria uma vida de ciúme, perseguindo sempre, a cada suspeita nova, as mutações da Lua?” (Shakespeare, 2017, Ato III, Cena III, linhas 183-184).

sabe, e o que já sabe não poderia lhe demandar uma confirmação indubitável disso mesmo que ele, como ser finito, pode saber.

Em primeiro lugar, a autoimagem de Otelo é construída por Shakespeare a partir de aspectos de sua identidade que lhe confeririam um estatuto especial, de posse dos quais Otelo se sente autorizado a se ver como um *ser perfeito*. Cavell destaca uma contraposição essencial para entender isso. A *negritude* de Otelo é um dos aspectos da tragédia sobre o qual Shakespeare cria uma tensão relevante para perceber como Otelo deseja repudiar e esconder o que já sabe. A disputa entre o significado público da negritude e sua percepção relativa à cor de sua pele converge para sua atitude de sublimação da própria identidade.

Sabemos mais concretamente, presumo, que a negritude de Otelo tem um significado. Mas o que é que significa especificamente? Significa, quero eu dizer, para ele - porque, caso contrário, não é a cor de Otelo que nos interessa, mas uma negrura generalizada, que significa talvez “fuliginoso” ou “imundo”, como acontece noutras partes da peça (Cavell, 1987, p. 138).

Nesse contexto, o significado da cor da pele de Otelo é um aspecto do problema do ceticismo, a partir da distinção entre o que isso significa para ele e o que significa em sua comunidade: “talvez”, “fuliginoso” ou “imundo” (Cavell, 1987, p. 138). Além de tudo, essa dissonância é tensionada pelo fato dele atribuir à sua negritude o mesmo significado que Desdêmona atribui, ao dizer “vi na mente de Otelo seu próprio semblante [*I saw Othello's visage in his mind*]” (Shakespeare, 2017 ato I, cena III, linha 254) (Cf. Cavell, 1987, p. 138). O que se pode entender nessa fala de Desdêmona é que ela, ao ter acesso e “ver” o *plight of mind* de Otelo, isto é, ter acesso à própria visão mental de Otelo (*Othello's visage in his mind*), o viu da mesma forma que ele vê a si mesmo. E, portanto, entendeu sua negritude da forma que ele a entende para si mesmo: como a cor da pele de um herói romântico, que compõe, como Otelo diz, “meu valor, meu título, minha alma perfeita” (Shakespeare, 2017, ato I, cena II, linha 32).

É, portanto, a cor dos poderes encantados e da proteção mágica, mas acima de tudo é a cor da pureza, de uma alma perfeita. Desdêmona, ao entrar na sua vida, ou seja, ao entrar na história da sua vida, entra como uma companheira adequada para um tal herói; a perfeição dele abre-se agora para a dela (Cavell, 1987, p. 138).

A abertura da situação mental de Otelo para Desdêmona e a confirmação, por ela, de sua autoimagem são aspectos essenciais a essa tragédia shakespeariana. O significado da cor da pele de Otelo é, entre outros símbolos da história, uma confirmação da ideia de que Otelo tenta sublimar a sua situação permanentemente e encontra em Desdêmona, por algum tempo, a sustentação capaz de fazê-lo reter uma versão *privada* de sua identidade. De outro lado, contudo, a fragilidade solipsista de sua autoimagem, que é inteiramente subordinada à ideia de

deus e se ampara no espelho que Desdêmona lhe oferece, define o significado de Iago como a personagem que assume uma função novamente necessária à conservação da autoimagem de Otelo.

Mas como Desdêmona perde seu lugar e Iago se torna então necessário a Otelo? O argumento é simples, mas de alcance surpreendente. Se a sustentação da autoimagem de Otelo como *ser perfeito* depende do olhar de Desdêmona, ela também precisa possuir as mesmas qualidades dele, isto é, *ser perfeita*, da forma que, de fato, Otelo inicialmente a vê. A virgindade de Desdêmona tem uma simbologia equivalente à negritude de Otelo, pois se a *perfeição* de Otelo, para si mesmo, amparada pela confirmação de Desdêmona, está associada à cor da sua pele; o *ser perfeito* de Desdêmona, *para Otelo*, está associado à sua virgindade. Mas essa situação coloca Otelo em um *dilema*⁵⁰, cuja saída ou o leva a finalmente se reconhecer como um ser finito ou à tragédia e à morte. Esse dilema também revela a razão pela qual Cavell declara que a situação mental de Otelo não é um resultado direto de seu contato com Iago. Aprofundemos essas questões. Primeiramente Cavell diz:

Dizer que ele perde o poder de Desdêmona para confirmar a imagem que tem de si próprio é dizer que perde o seu antigo poder de imaginação. E isto é o mesmo que dizer que ele perde a compreensão da sua própria natureza; ele já não tem a mesma voz na sua história. A questão que se coloca é, então, a seguinte: Como é que ele substitui a imaginação de Desdêmona pela de Iago? Por muito terrível que seja a troca, deve ser menos terrível do que alguma outra. Então, temos de perguntar não tanto como é que Iago ganhou o seu poder, mas como é que Desdêmona perdeu o seu (Cavell, 1987, p. 139).

Muito além de entender como Iago toma parte da imaginação de Otelo, trata-se de descobrir como Desdêmona perde seu lugar, e de que forma isso representa um risco a Otelo. A atitude de conversão do ceticismo em problema intelectual advém desse desejo ilimitável de conservação de uma identidade sublimada (subordinada à ideia de perfeição), desconectada do corpo e de suas circunstâncias, que, em *Otelo*, se desdobra numa jornada de reivindicação pela indubitabilidade do “conhecimento” que Otelo possui sobre si mesmo e sobre Desdêmona.

Na tentativa de conservar sua autoimagem, Otelo repudia o que já sabe, isto é, a finitude de Desdêmona, seus atributos humanos, sua fidelidade e amor. Em vista disso, também transforma a virgindade de Desdêmona em uma “condição inumana”, de modo a não poder simplesmente acusá-la de ter perdido o símbolo de sua pureza. Para preservar uma autoimagem

⁵⁰ De acordo com Cavell, “A tortura da lógica na sua mente pode ser representada da seguinte forma: Ou eu derramei o sangue dela e a marquei ou não. Se não o fiz, então ela não era virgem e isso é uma mancha em mim. Se o fiz, então ela já não é virgem e isso é uma mancha em mim. De qualquer forma, estou contaminado. (Não estou a dizer que os lados deste dilema têm o mesmo significado para Otelo)” (Cavell, 1987, p. 144).

sublimada, Otelo *acusa* Desdêmona de adultério (Cf. Cavell, 1987, p. 139). Dessa forma, a crença de Otelo no suposto adultério de Desdêmona não poderia ser só efeito das confabulações de Iago em sua mente. Há algo de um desejo ilimitável por fundamentos que persegue Otelo, e sua crença firme na honestidade de Iago significa essa necessidade de satisfazer a sede cética (*plight of mind*) por conhecimento indubitável (Cf. Cavell, 1987, p. 142). De fato, não seria razoável entender tal mudança em Otelo, que passa a crer, tão rapidamente, em calúnias contra Desdêmona, se ele já não desejasse esconder de si algo ainda mais terrível e inaceitável.

É uma coisa em que ele preferiria acreditar do que algo ainda mais terrível para a sua mente; que a ideia de Desdêmona como uma prostituta adúltera é mais conveniente para ele do que a ideia de ela ser casta. Mas o que é que pode ser mais terrível do que a infidelidade de Desdêmona? Evidentemente, a sua fidelidade. Mas como? (Cavell, 1987, p. 142)

Por que, afinal, a visão de uma Desdêmona fiel é ainda mais terrível para Otelo? Primordialmente, Otelo não suportaria reconhecer Desdêmona como um ser finito, isto é, “descobrir que ela é de carne e osso” (Cavell, 1987, p. 145). Visto que ela tem acesso à mente de Otelo, e que, reciprocamente, ele mesmo se enxerga refletido “nos olhos dela”, o reconhecimento da finitude de Desdêmona por Otelo suscitaria o autorreconhecimento de Otelo como um ser finito: “porque se ela é de carne e osso, então, como eles são um só, ele também o é” (Cavell, 1987, p. 145). Portanto, para evitar-se capaz de imaginar a finitude de Desdêmona, e ainda ser capaz de manter sua condição de sujeito sublimado, será preciso transformá-la em “pedra” — em adúltera —, tornando também o próprio coração em pedra. Quer dizer, extinguindo, de uma só vez, sua *capacidade de reconhecimento*.⁵¹ Otelo rejeita reconhecer a humanidade de Desdêmona desde o início de sua jornada, mas essa extinção da sua própria capacidade de reconhecimento advém de sua própria situação existencial. Otelo esconde suas vulnerabilidades humanas com o propósito de manter uma autoimagem divina, de modo que ele “não consegue perdoar a Desdêmona por existir, por estar separada dele, fora, para além do comando” (Cavell, 1987, p. 145).

A radicalidade do *plight of mind* cético de Otelo se expressa sobretudo pela sua resistência contínua em ativar sua capacidade de reconhecer a própria finitude, uma vez que tal atitude representaria sua morte como sujeito idealizado. Por conseguinte, quando Otelo projeta assassinar Desdêmona, ele verdadeiramente vê isso como *ato de sacrifício*. Mas “o que ele iria

⁵¹ Passagens nas quais Otelo “transforma” Desdêmona em “pedra”: “meu coração está virado numa pedra, (*bate no peito*) se bato nele dói a mão” (Shakespeare, 2017, ato IV, cena I, linhas 187-190). “Pelos céus, eu vi o meu lenço na mão dele! Tu Perjuras, petrifica meu coração, me forças a chamar de assassinato o que pretendo fazer, quando imaginava um sacrifício” (Shakespeare, 2017, ato V, cena II, linhas 62-65).

sacrificar? A imagem que tinha de si próprio e dela, para manter a sua intacta, incontaminada; como se isso fosse a sua proteção contra *a imagem que a calúnia tinha dele*, digamos, de uma visão convencional da sua negritude” (Cf. Cavell, 1987, p. 145-146, grifos nossos). O que Otelo entende como ato de sacrifício é uma maneira de se proteger do reconhecimento de suas vulnerabilidades humanas, de sua finitude, da necessidade de reivindicar publicamente sua própria percepção em relação a si mesmo diante de uma percepção dolorosamente estabelecida pela comunidade da qual é membro. Se Desdêmona teve acesso à imagem de Otelo sobre si mesmo, mas se *existe e é separada dele*, então ele existe nessa mesma condição de vulnerabilidade. Reagindo à visão desse conhecimento humano, Otelo rejeita a *perfeição* de Desdêmona, isto é, ele a retira daquela posição de critério para definir sua identidade para si mesmo. E, dessa forma, como história de fachada, ele precisa *estar certo* de seu adultério.

a cicatriz é a marca da finitude, da separação; deve ser suportada qualquer que seja a condição anatômica ou cor. É o pecado ou o sinal de recusa da imperfeição que produz, ou justifica, as visões e os tormentos dos demônios que habitam a região desta peça (Cavell, 1987, p. 146).

Conforme a filosofia de Cavell, o impulso de transcendência do ceticismo moderno envolve, necessariamente, questões sobre o fato da corporeidade e traz, inevitavelmente, o tema da sexualidade humana.

O que eu quis evidenciar é a natureza desta possibilidade, ou a possibilidade desta natureza, a forma como a sexualidade humana é o campo em que se elabora a fantasia da finitude, da sua aceitação e da sua repetida superação; a forma como a separação humana se volta igualmente para o esplendor e para o horror, misturando beleza e fealdade; voltada para o antes e para o depois; para a carne e para o sangue (Cavell, 1987, p. 146).

O conhecimento que Otelo procura esconder de si e que o tortura, ao viver o seu ceticismo como um problema intelectual, é a existência humana de Desdêmona. Isso o tortura, pois o reconhecimento da existência de Desdêmona implicaria a sua. Assim, a situação cética de Otelo sobre a fidelidade de Desdêmona consiste em uma história que busca ocultar algo de mais profundo — “uma certeza indeclarável [*an unstatable certainty*] [...] a tentativa de converter a condição humana, a condição da humanidade, numa dificuldade intelectual, num enigma. (Interpretar ‘uma finitude metafísica como uma falta intelectual’)” (Cavell, 1987, p. 146). Nessa circunstância, a tragédia resulta de uma incapacidade de escapar às consequências dessa conversão, isto é, das consequências do repúdio daquilo que já se sabe, do repúdio à linguagem que pode comunicar a situação da própria mente (*plight of mind*) e que se expressa circunstancialmente. Tal conversão embarca o sujeito numa jornada pela busca por um tipo de conhecimento indubitável e inacessível do ponto de vista humano, “pressagiando a morte do

outro, por apedrejamento ou enforcamento; e a morte da nossa capacidade de nos reconhecermos como tal, a transformação do nosso coração em pedra, ou o seu rebentamento” (Cavell, 1987, p. 147).

6.3 CONCLUSÃO

Iniciemos agora comentando as seguintes palavras de Cavell:

tanto ceticismo quanto tragédia concluem com a condição da separação humana, com a descoberta de que eu sou eu; e com o fato de que a alternativa ao meu reconhecimento do outro não é minha ignorância dele mas minha rejeição (avoidance), ou o que se poderia chamar de minha negação do outro. O reconhecimento deve ser estudado, é o que se estuda, nas rejeições que a tragédia estuda (Cavell, 1979, p. 389 *apud* Techio, 2020, p. 126).

Cavell associa tragédia e ceticismo com a condição da separação humana e com o fato de que a alternativa ao reconhecimento do outro é a sua rejeição e não a ignorância. Em *Otelo*, ele percebe esse enlace, sobretudo pelo repúdio de Otelo ao conhecimento de si e de Desdêmona, entendido pela forma do reconhecimento, cujo aspecto essencial é a atitude de aceitação da condição humana da separação, pela aquiescência ao significado público dos usos da linguagem que identificam as situações da mente dos indivíduos em seus relacionamentos. Dessa maneira, podemos afirmar que Cavell aborda Shakespeare a partir do que constitui o fio condutor de sua filosofia: a prática do autoconhecimento pelo exercício de lembrar *aquilo que já se sabe* (Cf. Cavell, 1976, p. 20), que passa pela aceitação dos critérios que constituem a dimensão pública do significado, permitindo aos sujeitos reconhecerem, em suas relações consigo mesmos e com os outros, um sentido de pertencimento à comunidade. Em sua filosofia, significa autoconhecimento a prática de identificar, em nós, critérios com os quais podemos expressar emoções, sentimentos, expectativas ou de posse dos quais podemos criticar essas expressões em vista daquilo que pode representar uma habitação autêntica na linguagem. Refletir sobre tais critérios e pô-los sob o crivo da crítica é, portanto, a tarefa que Cavell assume ser própria da filosofia.⁵²

⁵² Entre os comentadores de Cavell, há uma discussão importante sobre como ele entende a relação entre filosofia e literatura. E como a literatura pode ser fonte de autoconhecimento e crítica. Não entrarei nessa discussão, mas assumo que, de acordo com seus escritos, a literatura é uma fonte de reflexão filosófica, sobretudo em relação ao problema do ceticismo. Para mais sobre esse tema, ver *Stanley Cavell and Literary Studies: Consequences of Skepticism* (Eldridge; Rhie, 2011).

Ao rejeitar a linguagem, Otelo rejeita Desdêmona e a si mesmo, ele repudia o que pode saber a partir de uma atitude intelectualista que constitui um agravamento de sua condição cética. Essa atitude advém do seu desejo ilimitável por fundamentos e o leva a tentar satisfazer sua reivindicação cética por conhecimento indubitável como uma forma de saída do próprio isolamento solipsista.

A intelectualização do ceticismo, como uma forma de atender à demanda por um conhecimento indubitável, relaciona-se internamente com a compreensão transcendente de natureza humana, obstruindo a capacidade humana de agir em vista da humanidade do outro, sendo, portanto, um motor da tragédia.

Nesse mesmo sentido, Jônadas Techio comenta,

a relevância imediata do estudo da tragédia consiste justamente em nos tornar conscientes dessa inversão, desse deslocamento ocasionado pela reinterpretação epistemológica do problema do outro, o que por sua vez deverá possibilitar que recoloquemos a questão existencial do reconhecimento em uma posição de destaque na investigação da natureza do ceticismo (Techio, 2020, p. 126).

O deslocamento de que Techio fala é a transformação de uma questão existencial sobre a possibilidade de reconhecimento das atitudes e ações em vista de si e dos outros em uma questão sobre o conhecimento das outras mentes como resultado da desconexão entre mente e corpo e da tentativa de conceber o ser humano como substância imaterial, modernamente embebida na ideia de perfeição. Nesse sentido, o problema do ceticismo sobre as outras mentes constitui a forma intelectualizada da desconexão existencial entre as pessoas. O que, para Cavell, constitui a forma da tragédia como “a forma pública da vida do ceticismo em relação a outras mentes” (Cavell, 1987, p. 3 *apud* Techio, 2020, p. 126).

Em conclusão, abordo uma consequência desse deslocamento ou dessa conversão do ceticismo em questão intelectual que aparece em *Otelo*: o silenciamento do sujeito e a auto-ocultação de si. Cavell sugere que, na modernidade, sobretudo em Shakespeare e em Descartes, o ceticismo, transformado na intelectualização de uma situação mental (*plight of mind*), se torna a expressão do desejo de ocultar a própria situação de vulnerabilidade (Cf. Cavell, 1979, p. 433). Sintoma disso, em *Otelo*, a personagem central da tragédia se caracteriza como quem busca ocultar de si e dos outros, sobretudo de Desdêmona, sua condição humana, cuja manifestação depende antes do reconhecimento de sua finitude. O repúdio de Otelo ao conhecimento que ele já tem sobre Desdêmona se constitui como repúdio à dimensão pública da linguagem, porquanto Otelo deseja ocultar de si o que ele já sabe sobre Desdêmona para auto-ocultar de si verdades que dependem do reconhecimento de sua natureza humana. Ao

transformar Desdêmona em pedra, Otelo repudia a linguagem, e isso como resultado de um desapontamento com seus limites para arrefecer sua ânsia por perfeição e indubitabilidade (Cf. Cavell, 1987, p. 20, 208). Afinal, nesse domínio, não há garantias. A aplicação de um critério pode identificar um fenômeno ou sua aparência fingida (Cf. Cavell, 1979, p. 44).

Se os critérios da linguagem são falíveis, isso significa que, ao se usar as palavras, pode-se obter somente conhecimento falível. Nesse domínio, não há, portanto, acesso aos atributos transcendentais que Otelo supôs como parte de sua natureza.

Uma marca desse repúdio à linguagem é a recusa em assumir a responsabilidade pelo significado, isto é, a recusa em assumir a responsabilidade pessoal pela projeção de palavras em sintonia com o significado comunitariamente assentido para estabelecer um horizonte de compreensão mútua. Ou a responsabilidade pela própria inteligibilidade ao se propor novos usos de uma linguagem.

A prova ocular que Otelo reivindica é uma busca pela realização de uma fantasia inumana, com a qual ele desumaniza a si próprio, tanto quanto desumaniza Desdêmona. Essa reivindicação constitui um subterfúgio, uma evasão de sua responsabilidade pessoal pelo significado em relação ao seu próprio *plight of mind*. Afinal, como Cavell observa, “uma estátua, uma pedra, é algo cuja existência está fundamentalmente aberta à prova ocular. Um ser humano não é” (Cavell, 1979, p. 496). Quem se tornaria vulnerável a uma pedra? Tal alegoria, que serve a Otelo como subterfúgio, se apresenta nas seguintes passagens: “está aí a causa, a causa, minha alma... Não deixem que eu a nomeie, estrelas virginais, está aí a causa. Mas não vou verter seu sangue, nem ferir essa tez que é mais alva que a neve, e mais suave que o alabastro dos mausoléus” (Shakespeare, 2017, ato V, cena II, linha 5). E, de novo, pouco mais à frente, quando diz “tu perjuras, petrificas meu coração” (Shakespeare, 2017, ato V, cena II, linhas 63), retorna à alegoria da pedra.

O ceticismo de Otelo é vivido como um repúdio à linguagem. A tragédia de Otelo e Desdêmona resulta de uma atitude cognitiva em relação ao outro, onde se deveria antes reconhecê-lo. Talvez, como Michal Filipczuk sugere, Otelo pudesse viver o seu ceticismo de outra forma, que não em busca de uma certeza que vai resultar na tragédia da morte de ambos, a dele e a de Desdêmona. Contudo, tal possibilidade surge tardiamente, quando Otelo já consumou seus destinos. Um reconhecimento tardio de Otelo, que já não é capaz de alterar destinos, e que “assume a forma de um paradoxo sombrio, trazendo a ruína para aqueles que o alcançam” (Filipczuk, 2018, p. 34-35).

A busca por conhecimento indubitável, ao transformar problemas existenciais em questões intelectuais, suprime nosso interesse pelo fenômeno propriamente humano. Por consequência, como infortúnio talvez ainda mais significativo, suprime um interesse autêntico por nós mesmos, pela extensão e limites do autoconhecimento que poderíamos alcançar. A tragédia como consequência da atitude cética em relação às outras pessoas se distingue pela morte deles em relação a mim e, conseqüentemente, pela minha morte em relação a eles. Como consequência da morte de nossa capacidade de reconhecer a falta de garantias sobre o fenômeno humano e suas circunstâncias de vida, nos transformamos em pedra. E, talvez, isso o leitor queira também evitar reconhecer em *Otelo*, e a filosofia da linguagem ordinária de Cavell possa ajudar a recordar, com atenção à linguagem e aos sentimentos recônditos cuja expressão e reconhecimento dependem de um assentimento intersubjetivo. Repudiar tal assentimento, segundo Cavell, é o que faz do ceticismo com respeito ao outro não apenas um problema epistêmico, mas sobretudo um destino trágico (Cf. Cavell, 2005, p. 150).

7 CONCLUSÃO

Na FLO cavelliana, reivindicações por comunidade constituem reações à situação cética existencial de um indivíduo e se dirigem a interlocutores que podem acolhê-las ou rejeitá-las. Nessa medida, os indivíduos encontram “solução” para uma eventual situação de isolamento cético nesse movimento de busca por *sintonia mútua* entre juízos pessoais.⁵³ Como uma condição de possibilidade dessa sintonia, Cavell segue as IF e assume que os acordos que permitem compartilhar juízos pessoais não podem ser meramente opinativos, mas devem constituir acordos em juízos e formas de vida (Cf. Cavell, 1979, p. 30; Cf. Wittgenstein, 2022, §241). Tais acordos, todavia, não possuem a função de *garantir* sintonia mútua entre juízos pessoais. Considerando a historicidade dos usos mais comuns e naturais de uma linguagem ordinária, o indivíduo deve ser responsável pela sustentação do significado e deve exercer essa responsabilidade no sentido de dar curso à experiência de repúdio e reconhecimento em busca por comunidade.

Cavell busca o ponto de vista da FLO para pensar as condições de inteligibilidade dos indivíduos, como forma de pensar a vida em comunhão, seus compromissos, valores e as atitudes de repúdio à linguagem, na medida em que implicam uma guinada em direção ao ceticismo. A experiência do ceticismo como ameaça permanente de excluir uma voz subjetiva, que a impede de expressar uma condição humana, é uma experiência pessoal, na qual nos achamos numa situação de dificuldade para dar inteligibilidade a nós mesmos em relação aos outros. Essa experiência constitui uma possibilidade de isolamento e um caminho para romper as relações pessoais, pela atitude de *reivindicar fundamentos* como garantia da atribuição de significado às ações e palavras em comunidade (Cf. Cavell, 1979, p. 19). Ao falar em “verdade do ceticismo”, ele se refere a essa possibilidade de isolamento individual e as suas possíveis implicações trágicas. Uma possibilidade de dar sentido a si e aos outros que resta nos acordos em juízos e formas de vida, como “fundamento” e permite aos indivíduos reivindicarem a inteligibilidade das situações de sua mente (*plights of mind*).

⁵³ Sobre a noção de *sintonia mútua*, Cavell declara o seguinte: “embora considere vazio chamar a esta ideia de sintonia mútua ‘meramente metafórica’, também não a tomo como prova ou explicação de nada. Pelo contrário, ela pretende questionar se é necessária, ou desejada, uma explicação filosófica para o fato de haver acordo na linguagem que os seres humanos usam em conjunto, uma explicação, digamos, em termos de significados ou convenções ou termos ou proposições básicas que devem constituir o fundamento dos nossos acordos. Porque nada é mais profundo do que o fato, ou a extensão, do próprio acordo” (Cavell, 1979, p. 32).

A reinterpretação que Cavell faz do ceticismo moderno constitui um ponto central da sua FLO, implicando uma apreciação do indivíduo como pessoa capaz de reivindicar um senso de comunidade, para sustentar seu compromisso com a própria inteligibilidade e possibilidade de exprimir uma condição humana. Em sua visão, o ceticismo moderno consiste em um repúdio à linguagem pública. Por outro lado, vê a FLO “não como um esforço para repor as crenças vulgares, ou o senso comum, numa posição de eminência pré-científica, mas para recuperar o ser humano da sua negação e negligência pela filosofia moderna” (Cavell, 1979, p. 154). A negação e negligência em relação ao ser humano, que são implicadas pela filosofia moderna, resultam da conversão do ceticismo em problema intelectual (*intellectual riddle*). Como Andrew Norris comenta, “a ‘filosofia moderna’ – isto é, a filosofia desde que Descartes estabeleceu o primado da epistemologia e a centralidade da ameaça do ceticismo – não pode ser descartada ou evitada” (Norris, 2006, p. 7).

Como dito, o legado das IF aparece na FLO de Cavell pelo seu uso da noção de *critério*, a partir do qual reinterpreta a reivindicação cética por fundamentos epistêmicos para *provar* a existência do mundo exterior e das outras mentes. Tornando possível identificar os fenômenos sem comprometê-la com afirmações necessárias sobre a existência, à medida que “os critérios não determinam a certeza das afirmações, mas a aplicação dos conceitos usados nas afirmações” (Cavell, 1979, p. 45). A noção de critério tem um sentido definido na FLO de Cavell, conforme explicita a natureza do que chama ameaça cética e sua conexão com os usos da linguagem ordinária. Além disso, opera a possibilidade de testar a extensão e os limites dos acordos em juízos que permitem aos indivíduos atribuir significado às ações e palavras.

Ao considerá-lo a partir da noção wittgensteiniana de critério, o ceticismo deixa de ser uma experiência da alienação de si a um ideal de indubitabilidade para ser um caminho de autoconhecimento, como experiência de “retorno” à linguagem ordinária que traz consigo uma aceitação dos seus poderes e limitações. Dessa maneira, como dissemos, a experiência do ceticismo é um momento de teste dos acordos em juízo, para explicitar suas extensões e limites, também como forma de aquisição de autoconhecimento.

Cavell relaciona a FLO ao ceticismo moderno fazendo críticas às suas pretensões epistêmicas. Na esteira disso, traz a subjetividade para o centro da filosofia e defende que o entendimento associado aos usos comuns e naturais das palavras se dirige ao esclarecimento da inteligibilidade de *quem fala* (Cf. Cavell, 1979, p. 206). Ao assumir que o cético se compromete com idealizações reificadas, que eliminam a voz subjetiva, assume também que a vivência do ceticismo é um momento decisivo para o autoconhecimento. Para isso, as reivindicações céticas

por fundamentos devem ser apreciadas pela vivência de dificuldades em relação à capacidade individual de exprimir uma condição humana. A possibilidade de exprimir essa voz depende do exercício de uma responsabilidade pessoal pelo significado e pela própria inteligibilidade, contornando um eventual repúdio cético em circunstâncias que engendram a necessidade de se fazer conhecível em comunidade. Cavell sugere, portanto, que a responsabilidade pessoal pelo significado é uma condição da possibilidade para comunicar situações da mente (*plights of mind*). Já a tentativa de falar e agir sem assumi-la resulta na inexpressividade do indivíduo, na tentativa de falar sem considerar os usos mais comuns da linguagem ordinária e, portanto, sem considerar a quem tais ações podem se dirigir.

A reivindicação cética por indubitabilidade converte o que seria uma oportunidade de autoconhecimento em problema intelectual, convertendo um problema existencial em um tipo de *problema impessoal* que procura examinar os fundamentos do conhecimento em geral. Em reação a tal visão, Cavell defende que as relações entre seres humanos devem se basear no *reconhecimento*. Como ele afirma,

não proponho a ideia de reconhecimento como uma alternativa ao conhecimento, mas sim como uma interpretação do mesmo, tal como considero que a própria palavra “reconhecer”, que contém “conhecimento”, sugere (ou talvez sugira que o conhecimento é uma interpretação do reconhecimento) (Cavell, 1994, p. 8).

Assim, essa noção de reconhecimento revela uma região da noção de conhecimento sem vínculo com um aspecto de indubitabilidade (*Cf.* Cavell, 1976, p. 258).

A responsabilidade pessoal, como uma condição da significação, é exercitada por tentativas de reconhecimento dos compromissos e valores que assumimos na linguagem, que atuam como base da possibilidade de uma “conversação”. Um aspecto prático que se destaca dessa visão cavelliana da filosofia diz respeito à liberdade subjetiva de associação pelo consentimento individual acerca dos compromissos assumidos na linguagem. Essa também é uma forma de autoconhecimento, que se vincula às possibilidades de reivindicar uma comunidade e de assumir uma instância em relação às ações e usos das palavras em vista do exercício do reconhecimento mútuo. Longe de se apoiar numa fonte de autoridade impessoal, essa possibilidade individual de se reivindicar membro de uma comunidade deve estar sempre aberta ao repúdio.

Cavell conecta as possibilidades de reconhecimento mútuo ao autoconhecimento que resulta da inteligibilidade das atribuições de significado às ações e palavras no interior de uma comunidade. A partir de sua FLO, as reivindicações de significado, especialmente as que

buscam comunicar *plights of mind*, constituem um entendimento acerca da identidade de *quem fala*. Nesse sentido, ao invés de considerar a linguagem do ponto de vista de sua capacidade para formar proposições verdadeiras ou falsas, deve-se apreciar a capacidade de se usar a linguagem para estabelecer mutualidades. A experiência humana de repúdio ou reconhecimento diz respeito à capacidade individual de assumir um ponto de vista na linguagem. O repúdio ao outro não resulta da falsidade de proposições sobre ele, “não é uma questão de dizer algo falso. Nem é uma incapacidade ou recusa de dizer algo ou de ouvir algo.... Nestas encruzilhadas, temos de concluir que, neste ponto, somos simplesmente diferentes; ou seja, não podemos aqui falar uns pelos outros” (Cavell, 1979, p. 19-20). Na FLO de Cavell, reconhecer e entender alguém não são atitudes análogas à de determinar um valor de verdade para uma proposição. Reconhecimento e entendimento em relação a si e aos outros são condições para atribuir significado, que se apoiam no assentimento mútuo sobre a legitimidade de usar a primeira pessoa do plural (*nós*) em dado contexto.

A parcialidade humana do indivíduo deve então ser reconhecida propriamente, de modo que a condição humana que se deseja expressar se coloque sempre como uma busca por comunidade e, dentro dela, como uma “autodescoberta” que depende dessa tentativa contínua de articular as próprias expressões no espaço público. As possibilidades de autoconhecimento dependem de uma aceitação da própria parcialidade, como “freio” a uma condição humana que se caracteriza pelo constante impulso para uma dimensão de transcendência e que constitui o próprio ceticismo ou sua ameaça. Assim, o ponto de vista do indivíduo sobre si mesmo, ao se ver como representante de um *ideal* de humanidade, consiste num resultado da reivindicação por indubitabilidade em relação às próprias expressões, que é encontrado por Cavell no ceticismo moderno. Por outro lado, na FLO, o reconhecimento de uma situação existencial específica como representação de uma condição humana depende da atitude de aceitação da própria parcialidade (finitude), buscando atribuir significado a si e aos outros, modificando-o ou corrigindo-o, a partir de conversações entre pessoas, para quem fizer sentido a busca pelo esclarecimento de quem se é ou se pode ser numa vida em comunidade.

A resistência do indivíduo em reconhecer sua parcialidade converte o ceticismo em um problema teórico, impedindo o reconhecimento de si mesmo na vida comum como alguém constantemente em busca de sintonia com os outros. Tal resistência sugere uma ansiedade em relação à finitude humana e em relação à historicidade das atribuições de significado, que compromete a capacidade de se viver o ceticismo como possibilidade de firmar compromissos na linguagem. Uma forma de viver a ameaça cética como uma possibilidade de reafirmar a

finitude pode se constituir por trajetórias existenciais de buscas e encontros, “conversações” em vista de uma vida reflexiva, que evitam aderências compulsórias a figuras de transcendência como deus, perfeição ou indubitabilidade. Nas palavras de Rafael Azize, “as ansiedades com a falta de garantias de significado podem então ser refreadas, à medida que as responsabilidades e as respostas no âmbito dos nossos compromissos aumentam” (Azize, 2023, p. 39). O propósito de encontros assim é o de potencializar o entendimento dos diversos modos de expressão, tanto quanto o de nutrir, no indivíduo, uma capacidade de autoconhecimento e esclarecimento dos critérios que guiam a vida em comunidade, no sentido de entender a vida como palco da tentativa de exprimir e reivindicar identidades possíveis em vista da possibilidade de reconhecimento mútuo. Do contrário, o impulso humano por transcendência resultaria na supressão da capacidade individual de dar sentido e inteligibilidade à própria vida e no repúdio à tarefa de buscar uma habitação na linguagem que permita reivindicar a própria voz subjetiva como expressão de uma condição humana específica. Aceitar a própria parcialidade e viver entre o repúdio e o reconhecimento constitui uma dinâmica pendular própria da experiência humana. Como Azize esclarece, “para seguir o carácter pendular da experiência humana, uma virtude metodológica crucial é, então, a paciência, para ouvir realmente e, ao mesmo tempo, encontrar a própria voz, como duas posturas coincidentes da nossa presença” (Azize, 2023, p. 45).

Neste trabalho, dei ênfase a alguns aspectos da FLO de Cavell, tendo em vista o propósito de interpretá-la como uma forma de autoconhecimento que se apoia numa busca por comunidade. O risco existencial do ceticismo, como resultado do impulso natural de transcendência humana em busca de segurança epistêmica absoluta, consiste em trazer um ponto de vista reificado sobre os seres humanos, elidindo as possibilidades de apreciar o indivíduo em sua capacidade de comunicar uma condição humana. A filosofia de Cavell nos desafia a pensar esse impulso em direção aos ideais de perfeição e indubitabilidade como oportunidade de examinar criticamente a vida que se vive. No sentido de denunciar que a “falta sentida” de fundamentos absolutos mascara, em verdade, um desapontamento com a linguagem ordinária, com a própria comunidade, mas que também traz a chance de aceitar a própria situação existencial reivindicando a si mesmo, a própria situação da mente (*plight of mind*) como representativa da situação humana de muitas pessoas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AFFELDT, S. G. The Ground of Mutuality: Criteria, Judgment and Intelligibility in Stephen Mulhall and Stanley Cavell. *European Journal of Philosophy*, [s. l.], v. 6, n. 1, p. 1-31, 1998.
- AFFELDT, S. G. The Normativity of the Natural. In: KERN, A.; CONANT, J. (ed.). *Varieties of Skepticism: Essays After Kant, Wittgenstein, and Cavell*. Berlin: De Gruyter, 2014. p. 311-362.
- AUSTIN, J. L. A Plea for Excuses. In: AUSTIN, J. L. *Philosophical Papers*. edited by J. O. Urmson and G. J. Warnock. New York: Oxford University Press, 1961. p. 123-154.
- AZIZE, R. L. Speaking and Translating: Aesthetics, Aspect-Seeing, and Interpretation. In: PICHLER, A.; MORENO, A.; OLIVEIRA, P. (ed.) *Wittgenstein in/on Translation*. Campinas: CLE/Editora da Unicamp, 2019. p. 281-307.
- AZIZE, R. L. The Pendular Nature of Human Experience: Philosophy, Art, and Liberalism. *Cosmos + Taxis*, [s. l.], v. 11, n. 3/4, p. 34-47, 2023.
- BAKER, G. P.; HACKER, P. M. S. *Skepticism, Rules and Language*. New York: Blackwell, 1984.
- BAKER, G. P. *Wittgenstein's method: neglected aspects: essays on Wittgenstein*. Edited by Katherine J. Morris. Malden, MA: Blackwell, 2004.
- BAKER, G. P.; HACKER, P. M. S. *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity: Volume 2 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, Essays and Exegesis of § 185-242*. Malden: Wiley-Blackwell, 2009.
- CASCARDI, A. “Disowning Knowledge”: Cavell on Shakespeare. In: ELDRIDGE, R. (ed.). *Stanley Cavell*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 190-205.
- CAVELL, S. *Must We Mean What We Say?* Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- CAVELL, S. *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- CAVELL, S. *Disowning Knowledge in Six Plays of Shakespeare*. Cambridge: Cambridge UP, 1987.
- CAVELL, S. An Interview with Stanley Cavell. [Entrevista cedida a] James Conant. In: FLEMING, R.; PAYNE, M. (ed.) *The Senses of Stanley Cavell*. Lewisburg: Bucknell University Press, 1989. p. 21-72.
- CAVELL, S. *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- CAVELL, S. *In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

CAVELL, S. *Cities of words: pedagogical letters on a register of the moral life*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

CAVELL S. *Philosophy the Day after Tomorrow*. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

CAVELL, S. *This new yet unapproachable America: lectures after Emerson after Wittgenstein*. Chicago: Chicago University Press, 2013.

CONANT, J. Stanley Cavell's Wittgenstein. *The Harvard Review of Philosophy*, [s. l.], v. 13, n. 1, p. 50-64, 2005.

CONANT, J. *Varieties of skepticism: Essays after Kant, Wittgenstein, and Cavell*. Berlim: De Gruyter, 2014.

DAS, V. *Textures of the Ordinary: Doing Anthropology after Wittgenstein*. 1. ed. Cidade: New York, Fordham University Press, 2020.

DESCARTES, R. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Ed. Unicamp, 2004.

ELDRIDGE, R. Philosophy and the achievement of community: Rorty, Cavell and criticism. *Metaphilosophy*, [s. l.], v. 14, n. 2, p. 107-125, 1983.

ELDRIDGE, R. The Normal and the Normative: Wittgenstein's Legacy, Kripke, and Cavell. *Philosophy and Phenomenological Research*, [s. l.], v. 46, n. 4, p. 555-575, jun. 1986.

ELDRIDGE, R. "A Continuing Task": Cavell and the Truth of Skepticism. In: ELDRIDGE, R. *The Persistence of Romanticism Essays in Philosophy and Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 189-204.

ELDRIDGE, R. *Stanley Cavell*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

ELDRIDGE, R. "This Most Human Predicament": Cavell on Language, Intention, And Desire In Shakespeare. *Conversations: The Journal of Cavellian Studies*, [s. l.], n. 5, p. 118-128, 2017.

ELDRIDGE, R.; RHIE, B. *Stanley Cavell and Literary Studies: Consequences of Skepticism*. New York: Continuum International Publishing Group, 2011.

ENGELMANN, M. L. What Wittgenstein's 'Grammar' Is Not. On Garver, Baker and Hacker, and Hacker on Wittgenstein on 'Grammar'. *Wittgenstein-Studien*, [s. l.], v. 2 n. 1, p. 71-102, 2011.

ENGELMANN, M. L. A crítica a Russell: os capítulos II, III e IV das PB. In: CARVALHO, M.; CUTER, J. V. G.; ENGELMANN, M. L.; PRADO NETO, B. *Fenomenologia, análise e gramática: comentário às observações filosóficas de Wittgenstein parte 1*. São Paulo: Ed. Mundaréu, 2017. p. 61-78.

FILIPCZUK, M. Shakespeare and Skepticism. Stanley Cavell's Interpretation of Skepticism in Othello. *Zagadnienia Rodzajów Literackich*, [s. l.], n. 1, p. 25-36, 2018.

GOULD, T. *Hearing Things. Voice and Method in the Writing of Stanley Cavell*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

GUETTI, J.; READ, R. Acting from rules: "Internal relations" versus "logical existentialism". *International Studies in Philosophy*, [s. l.], v. 28, n. 2, p. 43-62, 1996.

HAGBERG, G. *Describing ourselves: Wittgenstein and autobiographical consciousness*. New York: Oxford University Press, 2008.

HAGBERG, G. L. (ed.) *Wittgenstein on Aesthetic Understanding*. Cham: Palgrave-Macmillan, 2017.

HAMMER, E. *Stanley Cavell: Skepticism, Subjectivity, and the Ordinary*. Malden, MA: Polity, 2002.

HARK, M. T. *Beyond the inner and the outer: Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990.

KRIPKE, S. A. *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.

LANGHOLM, O. I. Tragedy and Moral Insight: Stanley Cavell on Tragedy. *Nordic Journal of Aesthetics*, [s. l.], v. 6, n. 10, p. 91-100, 1993.

LAUGIER, S. Voz e Reivindicação: Cavell e a Política da Voz. *Belas Infieis*, Brasília, v. 5, n. 3, p. 145-174, 2016.

MALCOLM, N. Wittgenstein's Philosophical Investigations. In: MALCOLM, N. *Knowledge and Certainty: Essays and Lectures*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1963. p. 96-129.

MATES, B. On the Verification of Statements about Ordinary Language. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, [s. l.], v. 1, n. 1-4, p. 161-171, 1958.

MIGUENS, S. *Arte Decomposta: Stanley Cavell, a Estética e o futuro da filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2022.

MULHALL, S. *Stanley Cavell: Philosophy's Recounting of the Ordinary*. Oxford, GB: Oxford University Press, 1994.

MULHALL, S. Stanley Cavell's Vision of the Normativity of Language: Grammar, Criteria, and Rules. In: ELDRIDGE, R. T. (ed.). *Stanley Cavell*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 79-106.

MULHALL, S. Inner Constancy, Outer Variation: Stanley Cavell on Grammar, Criteria, and Rules. In: KERN, A.; CONANT, J. (ed.). *Varieties of Skepticism: Essays After Kant, Wittgenstein, and Cavell*. Berlin: De Gruyter, 2014. p. 291-310.

NORRIS, A. Introduction: Stanley Cavell and the Claim to Community. In: NORRIS, A. (ed.) *The claim to community: essays on Stanley Cavell and political philosophy*. Stanford: Stanford University Press, 2006. p. 1-18.

NORRIS, A. *Becoming Who We Are: Politics and Practical Philosophy in the Work of Stanley Cavell*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Öz, Y. Skepticism, Grammatical Criteria, and Politics in Stanley Cavell. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, [s. l.], v. 12, p. 17-30, 2020.

POLE, D. *The later philosophy of Wittgenstein*. Londres: Bloomsbury, 2013.

RUSSELL, B. *Analysis of Mind*. Londres: Routledge, 1995.

RYLE, Gilbert. *The Concept of Mind*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

RUDRUM D. *Stanley Cavell and the Claim of Literature*. Baltimore: John Hopkins UP, 2013.

SANDIS, C. No Picnic: Cavell on Rule-Descriptions. *Philosophical Investigations*, [s. l.], v. 44, n. 3, p. 295-317, 2021. DOI: 10.1111/phn.12308. ISSN: 0190-0536.

SHAKESPEARE, W. *Otelo*. Tradução de Lawrence Flores Pereira. São Paulo: Penguin, 2017.

SCHULTE, J. *Experience and Expression: Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. New York: Oxford University Press, 1995.

TECHIO, J. The Threat of Privacy in Wittgenstein's Investigations: Kripke vs. Cavell. *Wittgenstein-Studien*, [s. l.], v. 11, n. 1, p. 79-104, 2020a.

TECHIO, J. Ceticismo e Tragédia: Stanley Cavell, leitor de Otelo. In: MEDEIROS, Eduardo Vicentini de; KUSSLER, Leonardo Marques; ROHDEN, Luiz. (org.) *Imaginando a vida examinada*. Pelotas: NEPFIL Online, 2020b. p. 120-134.

VICENTINI, E. Cavell, Otelo e o Ceticismo. In: MEDEIROS, Eduardo Vicentini de; KUSSLER, Leonardo Marques; ROHDEN, Luiz. (org.) *Imaginando a vida examinada*. Pelotas: NEPFIL Online, 2020. p. 60-78.

WITTGENSTEIN, L. *Remarks on the Philosophy of Psychology*. Vol. I. Trans. G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2001.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. 4 ed. Translated by G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and J. Schulte. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. Edição bilingue Alemão/Português. Apresentação, tradução e notas de João José R. L. de Almeida. Curitiba, PR: Horle Books, 2022.