


CONHECIMENTO E DESAPONTAMENTO: AS BASES TEÓRICO-METODOLÓGICAS PARA O DIAGNÓSTICO CAVELLIANO DA FRUSTRAÇÃO EPISTEMOLÓGICA MODERNA

Pedro Monte Kling¹

Universidade Federal do Paraná (UFPR)

 <https://orcid.org/0000-0001-6221-1127>

E-mail: pmontekling@gmail.com

RESUMO:

Etapa substancial de *The Claim of Reason*, a crítica de Stanley Cavell a tradição epistemológica moderna é um empreendimento singular e intrincado, sustentado por diferentes intuições e estratégias. Em vista disso, o objetivo central do presente artigo é articular as principais bases teóricas e metodológicas que regem tal leitura dos procedimentos da epistemologia tradicional, e, com efeito, todo o projeto filosófico cavelliano, de forma a fornecer um alicerce imprescindível para aqueles que pretendem adentrar na obra do americano. São apresentados, assim, os fundamentos e métodos da filosofia da linguagem comum, herdados principalmente de Austin, e sofisticados por Cavell em *Must We Mean What We Say?*; as inovadoras teses acerca do problema cético moderno propostas por Thompson Clarke em *O Legado do Ceticismo*; e os princípios da heterodoxa interpretação cavelliana das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein, amparada pela análise dos critérios gramaticais. Assim postas lado a lado, as três ideias ajudam a esclarecer a hipótese inaugural de *The Claim of Reason*, de que a noção clássica de conhecimento enquanto certeza tem de estar equivocada. Por fim, a sugestão cavelliana alternativa de um conhecimento enquanto reconhecimento é brevemente abordada e localizada dentro do cenário mais amplo das teorias do conhecimento. Com isso, pretende-se mostrar que a crítica cavelliana tem como objetivo não apenas diagnosticar uma inquietação epistemológica nascida na modernidade, mas também argumentar que ela não pode ser eliminada com uma refutação do ceticismo, mas somente reconhecida através da aceitação de sua verdade.

PALAVRAS-CHAVE: Cavell; Ceticismo; Conhecimento; Critérios gramaticais; Linguagem comum.

KNOWLEDGE AND DISAPPOINTMENT: THE THEORETICAL-METHODOLOGICAL BASIS FOR THE CAVELLIAN DIAGNOSIS OF MODERN EPISTEMOLOGICAL FRUSTRATION

ABSTRACT:

A substantial step in *The Claim of Reason*, Stanley Cavell's critique of the modern epistemological tradition is a unique and intricate endeavor, supported by different intuitions and strategies. In light of this, the central aim of this paper is to articulate the main theoretical and methodological basis that govern such reading of traditional epistemology's procedures, and, indeed, the entire Cavellian philosophical project, aiming to provide an indispensable groundwork for those who intend to delve into the American's work. Thus, the following are presented: the foundations and methods of ordinary language philosophy, primarily inherited from Austin, and sophisticated by Cavell in *Must We Mean What We Say?*; the innovative theses concerning the modern skeptical problem proposed by Thompson Clarke in *The Legacy of Skepticism*; and the principles of Cavell's unorthodox interpretation of Wittgenstein's *Philosophical Investigations*, supported by the analysis of grammatical criteria. Placed side by side, these three ideas help clarify the inaugural hypothesis of *The Claim of Reason*, that the classical notion of knowledge as certainty must be mistaken. Finally, Cavell's alternative suggestion of knowledge as acknowledgement is briefly addressed and situated within the broader landscape of the theories of knowledge. With that, the intent is to show that the Cavellian criticism aims not only to diagnose an epistemological concern born in modernity, but to also argue that it cannot be eliminated with a refutation of skepticism, but only recognized through the acceptance of its truth.

KEYWORDS: Cavell; Grammatical criteria; Knowledge; Ordinary language; Scepticism.

¹ Doutorando(a) em Filosofia na Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba – PR, Brasil.

Introdução

O filicídio de Oberlus em *Iguana*, o súbito ataque cardíaco de Gustav em *Morte Em Veneza*, o pranto descontrolado de Ned Merrill em *Enigma de uma Vida*, o retiro nostálgico de Bentinho em *Dom Casmurro*, a epifania irreversível de John Marcher em *A Fera na Selva*. Como faz Stanley Cavell tantas vezes, dou início a este texto rememorando cenas literárias e cinematográficas paradigmáticas, os instantes finais do que podemos chamar de tragédias modernas. Oberlus se rende as ondas porque enxerga que a criação de seu novo mundo fracassou, e que o mundo ao qual ele não pertence ainda vive, e vendo a si em sua cria, julga que não haverá espaço para essa também, assim a poupa da vida; Gustav morre porque o que enxerga não pode ser obtido, porque as formas e silhuetas estarão sempre no horizonte, porque Tadzio inexistente na realidade; O Ned Merrill de Burt Lancaster só desaba em lágrimas quando toma consciência de que sua casa está não só vazia mas abandonada, que sua mulher e filhas não estão mais lá, que a vida que pensa viver se chama passado; a nostalgia de Bentinho é pela mesma coisa, e tendo agora perdido controle de tudo e de todos, assombrado por uma dúvida profundamente adulta, recria as paredes de sua infância e se lamenta entre elas; e é só ao ver o luto no rosto de outro homem que Marcher compreende que é tarde, tarde demais – que esperando por seu grande acontecimento, tudo que fez, todos os dias, foi esperar e nada mais.

Essas histórias não são particularmente especiais, singulares, mas são representantes exemplares de certa aflição, que vem encontrando expressão na ficção desde a tragédia shakespeariana, até o romance moderno, até a consolidação da autoria cinematográfica. O que todas elas compartilham e investigam é um *sentimento* profundo de deslocamento e frustração, “uma experiência que filósofos caracterizaram, mais ou menos, como o dar-se conta que as minhas sensações podem não ser do mundo a que eu suponho que pertencem” (Cavell², 1979, p. 143). Todos esses homens estão em completa dessintonia com o mundo que os circunda, e, angustiados com essa condição, o abandonam, de um jeito ou de outro. Esse sentimento e essa drástica decisão final, não seria exagero dizer, compõem um dos objetos de maior interesse para Cavell desde seus primeiros escritos. É o que atravessa sua interpretação dos transcendentalistas americanos, é o que sublinha seu interesse na psicanálise freudiana, e é o que dá sentido à sua análise da história da epistemologia e à sua concepção singular do ceticismo moderno.³ A origem desse sentimento se encontra no seio da modernidade, das consequências filosóficas da revolução científica pós-renascentista, e, portanto, dos alicerces progressistas e racionalistas do pensamento iluminista. Especificamente, tem que ver com o surgimento de novas questões acerca do conhecimento humano, compondo aquilo que Cavell chama de epistemologia tradicional – questões estas que sustentam uma continuidade entre modernidade e contemporaneidade, e seguem, assim, ainda pertinentes.

Visto que a abordagem metodológica de Cavell com relação a epistemologia é relativamente heterodoxa, e que as interpretações por ele sugeridas e teses por ele defendidas são de adesão minoritária, é tarefa ainda necessária localizar o problema cavelliano dentro de um panorama epistemológico corrente, i.e., traduzi-lo em termos mais amplamente reconhecíveis. O estudo de Cavell nesse âmbito, pode-se dizer, é um cruzamento de três problemas diferentes, se se

² Todas as citações da obra de Stanley Cavell neste artigo são de tradução nossa.

³ Os transcendentalistas em questão são Ralph Waldo Emerson e Henry David Thoreau, a quem Cavell se atenta principalmente em *Emerson's Transcendental Etudes* e *The Senses of Walden*, respectivamente, além dos ensaios da primeira metade de *In Quest of the Ordinary* e da defesa do perfeccionismo moral em *Conditions Handsome and Unhandsome*. A psicanálise freudiana, por vezes laciana, embora nunca tenha protagonizado uma obra específica, perpassa principalmente os estudos cavellianos sobre o melodrama hollywoodiano, em *Contesting Tears*, sobre as tragédias shakespearianas, em *Disowning Knowledge*, e a mescla de seu primeiro exercício autobiográfico com reflexões acerca da ópera e do individualismo emersoniano em *A Pitch of Philosophy*.

aceita a classificação das cinco principais formas de teorização epistemológica⁴ exposta por Michael Williams em *Problems of Knowledge* (2001, p. 1-3). Trata-se de um *problema acerca do ceticismo* (se é possível conhecer), que convida um *problema de demarcação* (quanto é possível conhecer), que, por sua vez, se desdobra em um volátil *problema analítico* (o que é conhecer/conhecimento). Não menos importante, a interpretação cavelliana do problema epistemológico é informada sobretudo pelo trabalho de três filósofos: J. L. Austin, Thompson Clarke e Ludwig Wittgenstein.

Dizer e querer dizer: Cavell, Austin e Clarke

Uma das importantes convicções que sublinha *The Claim of Reason*, a obra basilar do projeto filosófico cavelliano, é a de que o desafio cético moderno, tal qual lançado pelas *Meditações* de Descartes, permanece isento de resolução satisfatória. Isso em si já separava o americano de outros filósofos de sua geração. Cavell consolidou sua formação acadêmica como parte de um grupo de professores que compunham, na virada dos anos 50 para os anos 60, a Filosofia de Oxford, uma escola mais tarde batizada de *filosofia da linguagem comum*. Ávidos leitores de Wittgenstein, discípulos de Gilbert Ryle e, em especial para Cavell, de J. L. Austin, esse grupo (também chamado de oxfordianos) fazia frontal oposição ao *positivismo lógico*, e tinha como objetivo geral libertar a linguagem das amarras da artificialidade de certos problemas filosóficos, a partir de um apelo aos usos e sentidos ordinários de nossas palavras e conceitos comuns. Para muitos dos subscritores dessa ideia, o ceticismo seria um desses problemas, passível de resolução a partir dessas estratégias. *The Claim of Reason* elege principalmente Norman Malcolm como representante da visão desse grupo nomeado de “novos críticos”, e toma o *Outras Mentes* de Austin como uma espécie de modelo desse tipo de argumentação.

Para Cavell, entretanto, o problema cético seria mais forte, e não sairia derrotado quando confrontado com apelos à linguagem comum. Ele seria, ao contrário, fortalecido por eles, uma ideia herdada confessadamente de Thompson Clarke e seu singular *O Legado do Ceticismo*. É somente armado dos procedimentos austinianos, e da articulação desses procedimentos por parte de Clarke, que Cavell se volta para as *Investigações* de Wittgenstein, e enxerga ali algo muito mais complexo e misterioso do que uma mera refutação do ceticismo.

Na retrospectiva cavelliana das estratégias da epistemologia moderna, algumas perguntas são de fundamental importância. “O que é que *chamamos* (a que se aplica o *conceito*) de real?”, “O que é que *chamamos* de (no que consiste) uma parte de um objeto?” e “O que é que (que *tipo de coisa*) *chamamos* de conhecimento?” são algumas delas. Perguntas que parecem demasiadamente banais – o verbo que as acompanha (chamar) e a pessoa gramatical em ação (primeira do plural) pedem respostas consensuais. Questionamentos dessa natureza, entretanto, são o alicerce dos procedimentos adotados por Cavell e por outros filósofos da linguagem comum. Como dito, os métodos dos oxfordianos tinham em mente uma ideia da filosofia enquanto corruptora da linguagem, e, portanto, como criadora de problemas artificiais, ou de artificialidades internas aos problemas. Cavell, em particular, defende a filosofia da linguagem comum “não como um esforço de reinstaurar crenças vulgares, ou senso comum, à uma posição pré-científica de eminência, mas de reivindicar o eu humano de sua negação e abandono por parte da filosofia moderna” (Cavell, 1979, p. 154). O distanciamento da linguagem comum, portanto, implicaria o distanciamento do eu de si, um afastamento do humano.

O texto-título de *Must We Mean What We Say?*, primeiro livro publicado por Cavell em 1969, é, simultaneamente, uma detalhada exposição dos métodos da Filosofia de Oxford, uma

⁴ São elas: a teorização acerca do *problema analítico*, acerca do *problema da demarcação*, do *problema do método*, do *problema do ceticismo* e do *problema do valor*.

esclarecedora defesa deles contra duras críticas feitas por Benson Mates, e uma constante autorreflexão metodológica. Não se trata, porém, de mera reprodução dos transformadores argumentos de Ryle e Austin – que em meados dos anos 50 lideravam os debates em torno desses novos procedimentos críticos – em textos historicamente inescapáveis como *Ordinary Language* e *A Plea For Excuses*, respectivamente (Rocha, 2013⁵, p. 20). Como colocam William Rothman e Marian Keane:

Dilatar o veículo da filosofia da linguagem comum até uma autoconsciência explícita é o projeto filosófico particular a Cavell [...]. Embora *Must We Mean What We Say?* reconheça repetidas vezes sua dívida com Wittgenstein e Austin, Cavell nunca identifica trivialmente as suas aspirações filosóficas com as deles. Quando [...] Cavell se propõe a caracterizar as implicações filosóficas dos procedimentos de Austin, por exemplo, ele está reconhecendo sua dívida com seu professor, mas está ao mesmo tempo rompendo com ele. Porque o próprio Austin, nota Cavell com pesar, nunca caracteriza os seus próprios procedimentos com o mesmo rigor que ele aplica aos tópicos filosóficos que aborda. Cavell abraça os procedimentos de Austin, mas os dilata até o limite de sua aplicabilidade ao os levar até uma autoconsciência, algo que o próprio Austin nunca fez. (Keane e Rothman, 2000, p. 263, tradução nossa)

Um olhar mais atento ao primeiro momento do texto em questão tornará mais claras essas alegações. *On the Verification of Statements About Ordinary Language*, o artigo de Mates a que *Must We Mean...* responde, toma a forma de uma comparação entre interpretações supostamente contraditórias propostas por Ryle e Austin, uma discordância que Cavell (2019, p. 2) faz questão de caracterizar como “produzida” por Mates. O conceito sob escrutínio nesse debate é o de *voluntariedade*, de agir voluntariamente: Ryle (2009, p. 56, tradução nossa), em *The Concept of Mind*, afirma que “‘voluntário’ e ‘involuntário’ são usados, salvo algumas pequenas exceções, como adjetivos aplicados a ações que não devem ser realizadas”; mas Austin (1979, p. 191, tradução nossa), usando o mesmo apelo a linguagem comum, afirma em *A Plea For Excuses* que “podemos nos alistar para o exército ou fazer um presente voluntariamente”, um exemplo que parece claramente contradizer a asserção de Ryle, já que ninguém diria, comumente, que “fazer um presente” é algo que “não deveria ser feito”. Mates toma isso como clara demonstração de que recursos aos usos comuns da linguagem não bastariam para a resolução de problemas filosóficos – mais precisamente, que esse recurso não geraria *evidências*.

Cavell destaca, de início, que as asserções de Ryle e Austin sob análise são de categorias distintas. Austin oferece um *exemplo*, uma ocorrência pontual do termo “voluntariamente”; Ryle, por sua vez, propõe uma *generalização*, ou seja, uma definição que deve abarcar, para ser sucedida, todos os exemplos de uso prático. O caso de Austin, portanto, fragiliza a generalização proposta por Ryle, mas Cavell não trata esse fato como desmoralizante para os métodos de seus predecessores:

[...] Seria dogmático ou não-empírico concluirmos simplesmente que Ryle está errado sobre isso, que ele chegou a uma generalização vulnerável a um óbvio contraexemplo? É, ademais, um exemplo que poderia se esperar que o próprio Ryle reconhecesse como contrário à sua generalização [...]. O fato de que ele não o fez indica apenas que ele foi demasiadamente rápido em aceitar a generalização, não que ele não possui (boas) evidências a favor dela. Uma das objeções de Mates a Ryle pode ser posta assim: Ryle não tem evidências - ao menos não boas evidências - porque ele não tem legitimidade para embasar uma declaração do primeiro tipo (aquela que apresenta um exemplo do que

⁵ A tese de doutorado de Ronai Pires da Rocha, *Em Favor do Comum*, defendida na Universidade Federal do Rio Grande do Sul em 2013, inclui anexada uma tradução de *Must We Mean What We Say?* [Temos de querer dizer o que dizemos?], e é um precioso estudo sobre a formação e o desenvolvimento da filosofia da linguagem comum pelas lentes de seus principais debates internos.

dizemos) na ausência de estudos experimentais que demonstrem a sua ocorrência na linguagem. (Cavell, 2019, p. 3)

Mates (1958, p. 165) está preocupado, aqui, com o que aconteceria caso a amostragem de opinantes acerca daquilo que se chama de ação voluntária na linguagem comum se expandisse, visto que, com apenas dois indivíduos em debate, não há concordância a esse respeito. Está demandando, portanto, alguma espécie de impraticável levantamento empírico estatístico que comprove aquilo que seria comumente dito, demanda essa que Cavell julga absolutamente descabida, mas principalmente desnecessária em última instância. Seu raciocínio não é difícil de acompanhar: se a fonte da comprovação exigida são os próprios falantes do idioma em questão, por que um falante do idioma, como Ryle ou Austin, precisaria de uma evidência que provém dele mesmo? (Cavell, 2019, p. 4). Mates está sugerindo que entre os dados desse levantamento acerca do conceito de *voluntário* haveria divergências. Mas se está se falando de fluentes em uma mesma língua, asserindo sobre um mesmo conceito, isso não pode ser verdade. É fundamental ao funcionamento da linguagem que ela seja compartilhada, que comunique. Se cada indivíduo carrega um conceito diferente acerca das palavras, é porque não há linguagem em jogo, ou porque falam idiomas distintos. Se alguém, pontualmente, diverge da larga maioria acerca do sentido de *voluntário*, não se trata de uma opinião dissonante, mas de alguém que não domina o conceito, que não poderia conversar sobre ele.

O que pode haver, e há, são enganos, más formulações, displicência conceitual – é isso, para Cavell, que ocorre com a generalização equivocada de Ryle ao ser confrontada com o exemplo de Austin. A filosofia não é apenas da linguagem comum, mas uma filosofia comum, no sentido da partilha – chega-se aos conceitos coletivamente, mas esses podem ser atestados por qualquer falante da língua: “Uma pessoa normal pode esquecer e lembrar de certas palavras, ou do que certas palavras significam, em sua linguagem materna, mas ela não se lembra da *linguagem*” (Cavell, 2019, p. 4)⁶.

Faz sentido, assim, que o confronto do exemplo de Austin com a generalização de Ryle, como nota Cavell (2019, p. 5-6), não resulte exatamente em uma refutação, mas em um refinamento. A generalização de Ryle imbui a noção de voluntariedade de um peso moral (algo que *não deve* ser feito), mas está implícito nela o caráter de estranheza, de atipicidade que acompanha os usos comuns desse conceito, incluso aqui o caso do presente de Austin⁷. A percepção de Ryle, portanto, é acertada em parte – seu diagnóstico aponta na mesma direção do de Austin, que, não obstante, o faz com maior precisão:

[Ryle] na verdade identificou problema onde o problema estava: o uso filosófico de "voluntário" estica a ideia de vontade a ponto de contorce-la, tornando-a irreconhecível. E seu diagnóstico do problema era apropriado: os filósofos imaginam, por conta de uma imagem distorcida da mente, que o termo "voluntário" deve valer para todas as ações que não são involuntárias (ou não-intencionais), quando, na verdade, ele só vale quando há alguma razão específica para que a questão surja. (Cavell, 2019, p. 6)

⁶ Tirada de contexto, esta citação pode causar certa confusão. Quando Cavell diz que da linguagem não se lembra, o diz no sentido de que a linguagem, diferentemente de palavras e significados pontuais, não é algo passível de ser esquecido, portanto não faz sentido falar de uma pessoa que se lembrou de sua linguagem.

⁷ Em adição aos exemplos sucintos dados por Cavell (2019, p. 6), eis um caso detalhado em que faz sentido aplicar o conceito de voluntariedade ao ato de fazer um presente: imagine um jovem menino, que recentemente descobriu uma habilidade singular para a arte dos desenhos. O aniversário de seu tio se aproxima, um tio que o garoto sabidamente desgosta. Sua mãe, entretanto, insiste que o menino faça um desenho para presentear o tio, e ele o faz a contragosto, resultando em um desenho evidentemente desleixado. Há razões suficientes para que o tio, no dia da celebração, pergunte à irmã se ela o obrigara a desenhar, isto é, se o presente fora feito voluntariamente ou não.

Dessa constatação, Cavell deriva o ponto decisivo de seu texto, aquele que ultrapassa seus antecessores. Entre *exemplos* e *generalizações*, ele lembra, deve haver um tipo de asserção intermediária, uma *explicação*, que dê conta dos porquês de falarmos isto e não aquilo – explicações essas que fazem recurso ao contexto dos usos do conceito examinado. Para que se conclua uma generalização, é preciso mostrar que, se afirmamos “ele disse que o presente foi feito involuntariamente”, é *porque* (está implícito que) “há algo atípico no contexto que envolve o ato de fazer o presente” (e, claro mostrar que essa explicação dá conta de outros contextos). O que implica esse *porque* conjuntivo, causal? Qual é a relação entre essas duas etapas usadas pelo filósofo da linguagem comum, imprescindíveis para o funcionamento de seus procedimentos? Cavell esclarece prontamente o problema. À primeira vista, a relação entre a asserção do tipo “X é voluntário” (A) e o fato “há algo atípico em relação a X” (B) parece ser, para o filósofo da linguagem comum, uma relação lógica, mas uma objeção justamente surgirá: relações dessa natureza só se firmam entre duas asserções, e aqui se trata da relação entre uma asserção e um fato sobre o mundo. A relação não pode ser lógica, no sentido filosófico usual do termo, portanto, o contexto (o uso) não pode fazer parte do sentido (da lógica) de uma palavra – trata-se aqui de uma completa separação entre pragmática e semântica de uma expressão (Cavell, 2019, p. 7-8). E, ainda assim, parece também irracional dizer que não há nenhuma relação causal entre A e B:

[...] nós não aceitamos a pergunta "Você fez isso voluntariamente?" como apropriada para toda e qualquer coisa. Se uma pessoa te pergunta se você se veste como se veste voluntariamente, você não irá interpretar que ela está meramente curiosa sobre seus processos psicológicos [...], você irá interpretar que ela está insinuando ou sugerindo que a sua maneira de se vestir é de alguma forma peculiar. Se for usado como refutação a isso que "voluntário" não quer dizer "peculiar" (ou "especial" ou "suspeito") e, portanto, que a insinuação ou sugestão é apenas parte da pragmática da expressão, e não parte de seu *sentido* (semântica), minha tréplica é essa: essa refutação é relevante no caso de uma asserção diferente daquela em questão; seria válida *aqui* somente se se pudesse dar conta da *relação* entre a pragmática e a semântica da expressão. Na ausência disso, a refutação é vazia. Pois considere: se nós usamos a fórmula de Mates para computar o valor pragmático de uma expressão - "Ele não diria isso a não ser que..." – então na situação descrita nós a completariamos com algo como "...a não ser que ele achasse que a maneira como me visto é peculiar". Chame essa insinuação do enunciado de "pragmática"; permanece o fato de que ele não diria (não poderia dizer) o que disse sem insinuar o que insinuou: ele TEM DE QUERER DIZER que minhas roupas são peculiares (Cavell, 2019, p. 8)

“Tem de querer dizer”⁸. Trata-se inegavelmente de uma relação de necessidade, embora obscura, que se dá por meio de *implicações pragmáticas*, as quais constituem a base da comunicação, permitindo conclusões e inferências. Concretamente, um interlocutor pode muito bem indagar “você fez isso voluntariamente?” sem motivo aparente, sem uma ação notável em andamento, mas isso só mostraria, pragmaticamente, que ele não está disposto a conversar (a ser compreendido, a fazer sentido), ou que ele desconhece o sentido das palavras que diz. No primeiro caso, a linguagem é irrelevante, no segundo, está sendo mal utilizada. Cavell é enfático quando diz que “*aprender quais são essas implicações faz parte de aprender a linguagem*; [...] elas são uma parte essencial do que nós comunicamos quando falamos. Compreensão íntima é aquela que é implícita” (Cavell, 2019, p. 11). Esse é o argumento central do texto de Cavell: que a relação entre a semântica e a pragmática das expressões é constituinte de seus sentidos; que, conseqüentemente,

⁸ Me ocorre aqui que a língua portuguesa, muito mais do que a inglesa, registra naturalmente o problema que inquieta Cavell: que, na linguagem, dizer algo é sempre *querer* dizer algo, isto é, é sempre uma intenção, não necessariamente consumada. A expressão “querer dizer” contém essa verdade inescapável, central para este artigo, de que, por vezes, as palavras escapam ao que se pretende expressar, e que isso raramente é evidente.

o uso de expressões fora de seus contextos impossibilita a comunicação, e, no limite, a linguagem; e, por fim, e especialmente relevante, que essa corrupção das expressões é um perigoso vício filosófico, isto é, que os filósofos constantemente *não querem dizer o que dizem*. O intuito do filósofo da linguagem comum, portanto, está em

estabilizar quaisquer desequilíbrios, a menor usurpação na mente. Isso requer, inevitavelmente, reintroduzir ideias que se tornaram tirânicas (e.g., existência, obrigação, certeza, identidade, realidade, verdade...) em contextos específicos nos quais elas funcionam naturalmente. Não se trata de podar grandes ideias, mas de fornecer a elas o espaço exato dentro do qual elas podem se mover sem serem corrompidas. Igualmente, nosso desejo de reabilitar ao invés de negar ou expulsar tais ideias (através de frases como, "Nós nunca podemos saber com certeza..."; "A mesa não é real (realmente sólida)"; "Me dizer o que devo fazer é sempre me dizer o que você quer que eu faça...") não vem de um altruísmo sentimental. É uma questão de autopreservação: afinal, quem o filósofo está punindo quando é a mente em si que ataca a mente? (Cavell, 2019, p. 17)

Que filósofos conhecem melhor a imagem dessa confusão mental, de paradoxos e outros problemas irresolúveis, do que os defensores de conclusões céticas da modernidade e seus opositores? Das ideias tiranizadas citadas por Cavell, quase todas dizem respeito a inquietudes epistemológicas – é nelas que o problema se revela mais nitidamente. O cético – aquele que indaga se podemos conhecer algo de fato – é tomado por questões acerca da existência, da verdade, da realidade, da certeza. Austin tem uma conhecida resposta a eles, intitulado *Outras Mentes*, cujo o argumento principal, como sintetiza Jônadas Techio, é que as indagações e os conceitos centrais encontrados nas investigações epistemológicas tradicionais – bem como as indagações e conceitos relacionadas à voluntariedade nas investigações morais – são “simplesmente injustificados, não motivados, não naturais, ou alguma combinação dos três, e, portanto, devem ser descartados como absurdos filosóficos” (Techio, 2021a, p. 104, tradução nossa). Para Cavell, como se verá, o problema é muito mais complexo – não se trata exatamente de um uso sem sentido da linguagem, de coisas que não podem ser ditas, mas de um uso que *não faz sentido pleno*, de coisas que *não querem dizer o que dizem*. Essa ideia, intrínseca ao projeto cavelliano, é estimulada pelas de Thompson Clarke, autor do obscuro, desafiador *O Legado do Ceticismo*.

Clarke abre seu texto com uma pergunta provocativa e extremamente original: “o que o cético examina: nossas crenças mais fundamentais ou o produto de um longo filosofar sobre o conhecimento empírico realizado antes de ele entrar em cena?” (Clarke, 2021, p. 58). É difícil mensurar a influência dessa única questão na obra de Cavell. Nela estão contidos dois elementos fundamentais para as páginas a seguir: a noção de um filosofar traumático, corruptivo, e o produto dele, o “retrato filosófico de nossa condição” (Techio, 2021a, p. 106, tradução nossa). A resposta à questão proposta não é e não pode ser, em *O Legado do Ceticismo*, direta. O cético se encontraria desorientado entre esses dois exames, conscientemente quando se trata de nossas crenças fundamentais, inconscientemente quando se trata do produto do filosofar.

Segundo Clarke (2021, p. 65), há em jogo dois domínios linguísticos diferentes: certas observações e indagações pertencem ao domínio do *simples*, outras pertencem ao domínio do *filosófico* ou do *puro*, e, importantemente, há algumas observações e indagações – que Clarke chama de “ambíguas” –, que podem ser entendidas de um modo simples ou de um modo filosófico. O domínio do simples é aquele em que habita G. E. Moore, onde reina o senso comum: “é o cotidiano, as questões particulares, as afirmações, dentre outras coisas, que ocorrem em contextos específicos e elaborados da vida cotidiana” (Clarke, 2021, p. 59). O do filosófico, por outro lado, diz respeito a questões que “satisfazem uma necessidade intelectual profunda, não satisfeita por suas versões simples” (Clarke, 2021, p. 62). Como coloca Techio, o interesse central de Clarke está em entender a natureza dessa necessidade:

"Aos olhos do cético", diz Clarke, "simplicidade é restrição", no seguinte sentido: nosso uso simples das palavras é ditado por nossos (vários) propósitos práticos específicos, e cada um desses propósitos requer uma *delimitação* do que *nós* queremos dizer com elas em cada contexto particular; mas as palavras também possuem um sentido per se, que é em si *irrestrito, independente de contextos, puro*, e filosofar é precisamente usar as palavras [...] desse "modo desimpedido", ignorando propósitos práticos específicos, sendo movido simplesmente por seu sentido intrínseco. Nessa perspectiva, então, fazer perguntas filosóficas é simplesmente perguntar "como as coisas realmente são" [...] (Techio, 2021a, p. 107-108)

Não se trata aqui de níveis hierárquicos de validade ou valoração – observações e questões simples não são piores ou menos precisas do que suas observações e questões filosóficas correspondentes, elas meramente servem funções distintas, e devem ser entendidas como tal, como “banais” (Stroud, 2020, p. 363), relegadas ao domínio do cotidiano.

Crucialmente, observações e indagações céticas são, para Clarke, parte do grupo de asserções ambíguas, isto é, podem inerentemente ser entendidas de modo simples ou de modo filosófico. Uma noção de conhecimento, posta no domínio do filosófico (do sentido puro, independente dos contextos, dos usos), precisaria ser “uma unidade autossuficiente, [...] independente dentro de um esquema conceitual [...], capaz de se sustentar sozin[h]a, [...] separável [...] de nossas práticas, do que quer que constitua o caráter essencial do simples” (Clarke, 2021, p. 63). É, note-se, precisamente a ideia de uma semântica separável de uma pragmática que Cavell está combatendo em sua resposta a Mates. Perguntas puras, portanto, precisam ser feitas por interrogadores “forasteiros”, localizados “longe dos conceitos e dos itens”, que sejam “meros observadores averiguadores que, geralmente por meio dos [...] sentidos, [averiguam], quando possível, se os itens preenchem as condições legisladas pelos conceitos” (Clarke, 2021, p. 63).

É um distanciamento dessa natureza que gera uma “constituição humana conceitual”, como Clarke (2021, p. 63) chama, do tipo que sustentou e sustenta, por exemplo, a influente concepção clássica do conhecimento, isto é, a noção de que *conhecimento exige invulnerabilidade*. No domínio do simples (dos empregos cotidianos, das “restrições” práticas), esse requisito é compreensivelmente enfraquecido. Não parece haver problema aqui: se a investigação filosófica se dá isolada em seu domínio, não haverá qualquer problema de conflito conceitual. Mas a transgressão do cético, fatalmente, está em não sustentar esse isolamento:

[...] a obrigação "de 'excluir' toda contrapossibilidade" [...] é simplesmente consequência do "sentido invariável de 'saber'", dada uma "perspectiva padrão" de nossa constituição "humana conceitual". [...] O problema é que o cético não é plenamente consistente com essas suposições (tácitas) – ele tenta "misturar tipos não misturáveis", com "um pé no filosófico e o outro no simples". Portanto, embora o argumento do cético seja voltado para responder uma questão filosófica [...], as possibilidades que ele submete a teste são "extraídas da fonte do simples" (Techio, 2021a, p. 109)

É justamente essa mistura de “tipos não misturáveis” (Clarke, 2021, p. 65) que se dá, por exemplo, quando o filósofo se pergunta como podemos saber que estamos acordados ou dormindo. Clarke (2021, p. 61-62) coloca o exemplo de um cientista que se faz de cobaia em um seu experimento, e, ao acordar, afirma: “Eu sei, claro, que não estou sonhando agora mas lembro-me de que, enquanto dormia, realmente pensei que estava de fato acordado, e não sonhando”. Como aponta Barry Stroud (2020, p. 363), seria ultrajante para o cético dizer que o cientista resolveu a questão filosófica de como podemos saber que estamos acordados e não dormindo – ele está, evidentemente, respondendo à noção *simples* de conhecimento/saber. Mas os exemplos dos epistemólogos tradicionais – Descartes, Hume e tantos outros – são justamente desse tipo: cenas

retiradas do cotidiano, do domínio do simples. Como poderiam as asserções do cientista (e de outros habitantes do cotidiano imaginados pelos céticos), portanto, estarem sujeitas a rigorosidade conceitual do domínio do filosófico?

Essa é uma conclusão inquestionavelmente próxima àquela que chega Cavell em *Must We Mean What We Say?*, de fato sua maior inspiração, a despeito de algumas divergências pontuais. Austin, Ryle e a filosofia da linguagem comum, como dito, estavam em confronto direto com Schlick, Carnap e outros positivistas lógicos do Círculo de Viena. Estes eram defensores da ideia de uma Linguagem Ideal, uma criação puramente lógica, uma ferramenta racional para a resolução de problemas filosóficos que a linguagem comum e suas imperfeições não poderiam dar conta (uma radicalização dos procedimentos da tradição moderna, podemos dizer). Os oxfordianos, em reação, denunciavam a artificialidade e a instrumentalização da linguagem corrompida, e pregavam um retorno ao comum (o oposto, um rompimento com a epistemologia moderna). *O Legado do Ceticismo* coloca Clarke na mediação dessa problemática, não propondo uma solução, mas apresentando um diagnóstico: que é preciso entender o ceticismo, a epistemologia moderna como um tudo, como um exercício instável, ora fiel ao domínio do simples, ora fiel ao domínio do filosófico. Deve-se localizar Cavell nesse mesmo espaço intermediário, mas tendo isto em mente: Clarke termina seu texto botando em dúvida a viabilidade racional desses dois domínios (o legado do ceticismo envolve a revelação desse artifício filosófico). Na concepção cavelliana, inspirada por essa sugestão clarkiana, não há domínios da linguagem, formas simples e formas filosóficas de questionar – há apenas a linguagem, há apenas o questionar. Quando, portanto, o cético se vê tomado por confusões mentais, não é porque diz algo no domínio do simples quando quer dizer algo no domínio do filosófico, mas *porque não quer dizer o que diz*.

O ser *tal de algo*: Cavell e Wittgenstein

Para entender essa diferença – para entender por que, para Cavell, não pode haver domínios isolados de uma mesma linguagem, e como isso não implica em uma mera falta de sentido das asserções da tradição – é preciso atentar para a concepção de linguagem que rege os escritos cavellianos, concepção essa que é herdada de Ludwig Wittgenstein, em especial do Wittgenstein tardio⁹. É em *The Claim of Reason* que é exposta essa concepção, bem como a interpretação propriamente cavelliana dos procedimentos epistemológicos da tradição e, enfim, o diagnóstico da condição de dessintonia e isolamento com a qual se abriu este texto. Cavell parte das *Investigações Filosóficas*, em especial da eleição do que ele considera ser seu conceito central – a fonte de todos os problemas corruptivos da filosofia, a origem de tais tragédias tão expansivas e inescapáveis: o de *critérios*. Antes de avançar na direção dessa argumentação, é importante ressaltar que o assunto dos critérios em Wittgenstein é distinto daquele contido no conhecido “problema do critério” da teoria do conhecimento, apresentado por Sexto Empírico (2007, p. 72-92), pilar do ceticismo clássico, em seus *Esboços Pirrônicos*. Ali tratava-se de investigar quais condições precisariam ser satisfeitas para que algo fosse tido como *verdade*, como *conhecimento*, como *justificado*. Uma noção de critério análoga a de *padrões* e *fundamentos*, e direcionada a um recorte conceitual epistemológico específico. Os critérios que interessam aqui são critérios

⁹ É comum encontrar o nome de Cavell atrelado a um conhecido grupo de filósofos, encabeçado por James Conant, Cora Diamond e Alice Crary, que defendem uma interpretação de Wittgenstein muito particular, materializada na coletânea *The New Wittgenstein*. Cavell é uma grande influência para o grupo, mais em espírito do que em concretude. Por um lado, se encontram nos seus esforços compartilhados de uma leitura antidogmática da obra do austríaco. A tese central desses autores concerne uma suposta continuidade entre o jovem Wittgenstein e o Wittgenstein tardio, e não uma ruptura definitiva, como é lido pela vasta maioria. Entretanto, Cavell notavelmente mal cita o *Tractatus Logico-Philosophicus*, e nada escreveu de fôlego sobre o jovem Wittgenstein, ou sobre sua relação com as *Investigações Filosóficas*.

gramaticais, uma noção que, como será visto, serve outros propósitos, e tem abrangência universal.

Wittgenstein nunca estabelece uma definição formal para esse conceito, e Cavell, na realidade, nem o classifica dessa forma, mas como uma “ideia recorrente” (Cavell, 1979, p. 6). É a partir da análise dessas várias recorrências – o critério “...para se dizer que isso foi um erro” (§51), ou “...para nos lembrarmos com acerto” (§56), ou “...de que alguém lê” (§159), ou “...da igualdade de duas representações” (§377) (Wittgenstein, 2017) – que ele se propõe a compreender sua importância dentro da obra wittgensteiniana. Cavell tem a firme convicção de que a forma como os critérios de Wittgenstein foram assimilados ao longo dos anos está baseada em um equívoco incipiente: que “tanto da parte dos que defendem Wittgenstein quanto dos que o atacam, é tido que seus critérios devem ser o meio pelo qual a existência de algo é estabelecida com certeza”, mas que, em sua visão, “os critérios não podem fazer isso e não têm esse propósito” (Cavell, 1979, p. 6-7).

Na tentativa de comprovar essa tese, Cavell afirma que uma correta interpretação da noção ou da ideia wittgensteiniana de critério é consideravelmente dependente da noção ordinária da palavra, do seu uso cotidiano, embora as duas noções não tenham definições plenamente correspondentes (Mulhall, 1998, p. 77-78). Suas funções gerais – grosseiramente, de agrupar características ou especificações que permitam certa identificação –, permanecem as mesmas, mas no contexto das *Investigações* a noção tem certas particularidades reveladoras. Três dessas discrepâncias entre a noção wittgensteiniana e a noção ordinária são destacadas: a primeira concernindo a relação próxima entre critérios e padrões, a segunda aos objetos aos quais juízos e valores são atribuídos, e a terceira relacionada as autoridades que definem ou modificam os critérios. Aqui, duas delas são de extrema relevância.

No caso da segunda discrepância, não é difícil enxergar como os objetos diferem em cada uma das noções de critério, porque os objetos nos quais Wittgenstein está interessado não são do tipo que geralmente está submetido a aplicação de critérios em usos da linguagem comum. Em casos ordinários, critérios são utilizados para, por exemplo, atribuir valores ou julgar desvios de regras em esportes (a correta atribuição de uma nota a um salto em uma competição de patinação artística, ou a identificação de alguma obstrução no meio de um ponto em uma partida de tênis, dependem da aplicação dos critérios corretos), bem como em julgamentos legais (a atribuição da pena justa, a melhor tipificação de certo crime). Os objetos de Wittgenstein não fazem parte desse grupo:

Os candidatos de Wittgenstein aos juízos são diferentes de mergulhos, cachorros, governos, e alunos no sentido de que não suscitam ou permitem alguma óbvia questão de status ou avaliação; seus ‘objetos’, e os conceitos sob os quais nós os submetemos através dos critérios, são cadeiras, dores de dente, exemplos de seguimento de regras, acreditar, ler, atenção a forma de um objeto, e assim por diante – eles são simplesmente os objetos e conceitos comuns do mundo. Tanto no sentido comum quanto no Wittgensteiniano, os critérios são específicos a objetos; mas no sentido comum nós partimos de um tipo conhecido de objeto e então aplicamos critérios para avalia-lo, enquanto nos exemplos de Wittgenstein nós usamos critérios para aprender que tipo de objeto é qualquer coisa. (Mulhall, 1998, p. 79, tradução nossa)

A aparentemente contraditória inversão que Mulhall aponta é o que Cavell quer destacar quando observa que “os critérios deveriam ser as bases [...] sobre as quais certos juízos poderiam ser feitos [...], mas em Wittgenstein parece que a nossa habilidade de estabelecer critérios dependeria de um acordo prévio em julgamentos” (Cavell, 1979, p. 30). Essa condição é melhor esclarecida com a compreensão da terceira discrepância, que diz respeito as fontes de autoridade. Como dito, os objetos analisados por meio de critérios na linguagem comum são de um grupo

muito específico, passíveis de serem racionalmente valorizados, julgados e classificados objetivamente. Consequentemente, as autoridades que podem legitimamente aplicar tais critérios são, também, distintas, muito bem representadas na figura do juiz. Tanto na prática esportiva quanto na legal, por exemplo, a figura do juiz acumula conhecimento excepcional de regras específicas, adquirido e aperfeiçoado ao longo de muito tempo, e é isso que lhe confere autoridade.

Dado, porém, que os objetos que Wittgenstein investiga são nada mais, nada menos que “os objetos e conceitos comuns do mundo” (Mulhall, 1998, p. 79, tradução nossa), o apelo a qualquer tipo especial de autoridade perde completamente o sentido¹⁰. Os “conceitos do mundo” aqui se contrastam com os conceitos do mundo jurídico, ou do mundo do salto ornamental, ou do mundo da mecânica quântica, ou do mundo da epistemologia tradicional, entre outros. Saber se o grito emitido por um jogador, durante dado ponto, conta ou não como uma obstrução e, portanto, se deve ou não ser punido, depende do conhecimento e aplicação de critérios altamente qualificados, um conhecimento de dado conjunto de regras exclusivo de um mundo distinto daquele da vida comum. Saber, por outro lado, se o grito de um homem na fila do banco é um grito de desespero ou um grito de alegria, independe de tais qualificações. Trata-se de saber *o que chamamos* de um grito de desespero e de um grito de alegria, o que *todos nós* chamamos. Tudo que é preciso é, digamos assim, saber falar, fazer uso de nossas palavras, compartilhar sentidos em comunidade. A consequência, então, é que no caso dos critérios gramaticais/wittgensteinianos, *todo e cada indivíduo* se torna autoridade (“não tenho nada para me guiar além de minha convicção, minha sensação de que faço sentido” (Cavell, 1979, p. 20)), e, portanto, que todo e cada indivíduo passa a falar por todos os outros.

Tomando o problema epistemológico dos critérios, o de Sexto Empírico, como ponto de referência, a distinção se dá da seguinte forma: o filósofo interessado em mostrar que o que ele diz *é verdade* apelará para um critério de verdade (por exemplo, um critério correspondentista, em que é verdade aquela asserção que corresponde a um fato observável do mundo). Seu interesse, portanto, é usar um critério (conhecido) para julgar algo (ainda indefinido) como verdade (ou não). O filósofo interessado na gramática, por outro lado, atentara para o uso corriqueiro da *palavra* verdade, para seu sentido, que todos os falantes da língua compartilham, e se perguntará que tipo de coisas *nós chamamos* de verdade. O seu interesse, então, é usar um conceito (conhecido) para explicitar o implícito, i.e., os critérios (ainda indefinidos) que regem o uso do conceito sob análise. É exatamente esse exercício, note-se, que Ryle e Austin realizam quando refletem sobre o que chamamos de voluntário – o que fazem não é nada além de uma busca pelos critérios gramaticais que regem o uso do conceito de voluntariedade.

Se as investigações gramaticais realizadas por Wittgenstein não partem de objetos específicos, que devem ser avaliados para certo propósito, qual é, afinal, a utilidade da busca por critérios wittgensteinianos? O que eles fazem? Por que precisam ser acionados no cotidiano? Vimos há pouco que Mulhall diz que se trata de “aprender que tipo de objeto é qualquer coisa.” (Mulhall, 1998, p. 79, tradução nossa). Mas o que *isso* quer dizer? Espen Hammer, indo além, diz que “o apelo aos critérios revela até que ponto nós concordamos *em juízos* – a forma refinada [...] de estarmos *em sintonia*”, e que ele “está intimamente ligado com o recordar de fatos extremamente ordinários da natureza e da cultura” (Hammer, 2002, p. 35-36, tradução nossa). O que é comumente chamado de terapia wittgensteiniana se mostra evidentemente aqui: a pretensão das *Investigações* claramente não diz respeito a teses objetivas. O que o apelo aos

¹⁰ Me foi apontado pelo professor Luiz Antonio Alves Eva que esta afirmação pode nem sempre ser verdadeira. Uma criança, por exemplo, precisa apelar para um falante competente da língua para aprender o significado de novas palavras, e esse não deixa de ser um tipo especial de autoridade. Vale esclarecer, portanto, que Cavell está se referindo aqui a apelos a tipos especiais de autoridade entre indivíduos que já são falantes competentes da língua. Embora não haja espaço para adentrar nessa discussão, é importante lembrar que o processo de aprendizagem da linguagem não é ignorado por Cavell: é foco da primeira metade do capítulo VII de *The Claim of Reason*, e resguarda importantes peculiaridades.

critérios providencia não é o acordo final quanto aos nossos julgamentos, mas a descoberta das próprias *condições* de nossas concordâncias (e discordâncias), do fato de que compartilhamos uma linguagem, palavras, conceitos, critérios – em última instância, do fato elementar de que compartilhamos.

“Critérios oficiais”, diz Cavell, “são evocados quando juízos de valor precisam ser declarados; critérios wittgensteinianos são evocados quando nós “não sabemos como prosseguir”, quando estamos perdidos quanto às nossas palavras e ao mundo que elas antecipam” (Cavell, 1979, p. 34). Oberlus, Ned, Bentinho, Marcher e Gustav não sabem como prosseguir ao fim de suas tragédias. Na cena do *Morte Em Veneza* de Luchino Visconti – inexistente na novela de Thomas Mann em que é baseado, concebida para o filme –, em que Gustav (nessa versão um compositor, como o Gustav Mahler que o inspirara) debate avidamente com Alfred, colega e também músico, acerca da natureza de seus ofícios. Um argumentando pela pureza espiritual do belo, o outro pela influência dos sentidos, a cena é uma versão das mesmas investigações que interessavam Wittgenstein. Perdidos quanto a suas palavras e ao mundo, ambos recontam seus critérios para dizer o que dizem, para ser quem são, tentam descobrir que tipos de coisa chamamos de “arte” e de “belo”, na esperança de reafirmar (no caso de Alfred) ou de recuperar (no caso de Gustav) o sentido de seus ofícios, de suas vidas. Alfred encerra seus argumentos sentado ao piano, os dedos nas teclas; Gustav só consegue replicar de pé, longe de seu instrumento, cada vez mais distante. É em um momento similar que Carmen acusa Oberlus ao dizer que ele “não se comporta como uma pessoa” e é imediatamente desafiada: “o que você quer dizer é que eu não *me pareço* uma pessoa”. Mesmo após tais tentativas de recuperarem o sentido de suas palavras, ambos falham, suas tragédias não são evitadas. Quando Tadzio, na beira do mar, é reduzido a forma, Gustav vislumbra o que *ele* sempre desejou, a pureza do belo, mas morre ali, de imediato; quando Oberlus vê a si na criança em seus braços, vê o que *ele* considera o inumano, a monstruosidade, e caminha com ela mar adentro.

Tendo compreendido a noção wittgensteiniana a partir de suas discrepâncias e proximidades com a noção usual, Cavell se faz uma importante pergunta: se somos todos partidários de nossos critérios, se todos temos autoridade sobre eles, se falamos por outros indivíduos em nossa comunidade, como é possível que nós, por vezes, falhemos em saber quais os critérios corretos? As questões que deram início a esse capítulo, acerca das tragédias de Oberlus, Gustav e outros, são questões próximas a de Cavell, se não a mesma.

Critérios (gramaticais), sendo as peças substanciais de nossa linguagem, e a linguagem, sendo substancial à vida, levam a inevitável conclusão de que estamos tratando de elementos inerentemente humanos. Cavell repete constantemente que a “filosofia se preocupa com aquelas necessidades que nós não podemos, sendo humanos, não saber. Exceto que nada é mais humano do que as negar” (Cavell, 2019, p. 90). A ideia de uma simultaneidade do *saber* e do *negar* certas condições essenciais remete, para Cavell, a imagem de certa dissimulação, de uma tensão entre obviedades conscientes e censuras inconscientes, que terminam por causar uma espécie de *delírio do conhecimento*. Para entendê-lo mais a fundo, é preciso voltar a tese inicial de Cavell, e atentar não para o que os critérios fazem, mas para o que não fazem e não podem fazer. O que não podem fazer, lembra-se, é serem “o meio pelo qual a existência de algo é estabelecida com certeza” (Cavell, 1979, p. 6), e esse posicionamento é importantemente aliado a ideia de que Wittgenstein, nas *Investigações*, tem como objetivo central responder a uma ameaça filosófica específica:

[...] O permanente valor dessa visão está em sua consciência de que o ensinamento de Wittgenstein é controlado a todo momento por uma resposta ao ceticismo, ou, como preferirei dizer, por uma resposta a ameaça do ceticismo. Essa visão toma a motivação de Wittgenstein com relação ao ceticismo como uma de demonstrar a sua falsidade. [...] Ao contrário, a sina, ou limitação dos critérios revela, eu gostaria de dizer, a *verdade do*

ceticismo – embora isso possa demandar, evidentemente, uma reinterpretação do que o ceticismo é, ou o que ele ameaça. (Cavell, 1979, p. 7, grifo nosso)

É dessa forma que a sombra dos procedimentos e conclusões céticas se faz uma presença constante na obra cavelliana. Grande parte de seu empreendimento se dá na direção de tal reinterpretação do ceticismo filosófico, tarefa que ele enxerga como ocupação também das *Investigações Filosóficas*. A conclusão cética seria, antes de mais nada, uma manifestação da corrompida ideia que historicamente formamos de nossa relação com o mundo. No filosofar, essa corrupção acaba expressada por conclusões céticas; na dramaturgia, por conclusões trágicas. É comumente dito que Cavell parece descobrir que a forma ficcional da tragédia seria sobre o ceticismo, i.e., uma ilustração literária de um problema filosófico, mas essa formulação perde algo essencial. O caso é que tragédia literária e ceticismo filosófico são sobre a mesma coisa, expressões plurais de uma mesma aflição¹¹.

Para Wittgenstein e Cavell, a “corrompida ideia de nossa relação com o mundo” é mais claramente visível nas investigações acerca de questões de existência, com as quais a filosofia moderna se tornara obcecada. No contexto de *The Claim of Reason*, é no decorrer da análise dessas questões que evidências dessa corrupção são encontradas. Cavell dedica algumas páginas para expor como Rogers Albritton e Norman Malcolm, os dois autores que ele toma como exemplos da interpretação equivocada dos critérios de Wittgenstein, estão a todo momento caindo em sutis, mas fatais contradições teóricas em suas leituras. Malcolm, em primeiro lugar, falha em distinguir a noção de critérios gramaticais de uma noção mais geral de *sintomas*. Nesse sentido, ela se assemelha equivocadamente da ideia ordinária de critérios, na qual a aplicação de certo juízo ou a atribuição de certo valor não são missões complexas, e dependem apenas da correta identificação de certo elemento. Por exemplo: notando uma massa ou um caroço no pescoço de seu paciente, caso o médico realize os devidos testes e detecte os devidos indicadores, não lhe restarão dúvidas sobre se o tumor é ou não de um carcinoma. Mas os critérios gramaticais evidentemente não funcionam dessa forma, porque seus referentes não são sempre claros, caroços não são sempre tumores, e, mais drasticamente, não há testes que assegurem respostas em contextos ordinários.

Tomando das *Investigações* o exemplo conhecido das expressões de dor, o problema central da visão Malcolm/Albritton parece estar na concepção de que uma “pessoa que *satisfaz* os critérios de dor necessariamente sente dor” (Hammer, 2002, p. 39, tradução e grifo nossos). Cavell nota que, para que os argumentos desses filósofos funcionem minimamente, “uma lacuna é aberta entre a (aparente) presença de um critério e a sua *satisfação*” (Cavell, 1979, p. 41), lacuna essa que surge quando critérios estão inegavelmente presentes, mas a existência do objeto (aqui, da dor) ainda assim não é garantida. É o que ocorre nos fingimentos, nos estados de histeria, nas atuações – em casos como esses, segundo a interpretação de Cavell dos argumentos de Malcolm e de Albritton, os critérios estariam *presentes*, mas não teriam sido *satisfeitos*. A vagueza desse argumento é notável para Cavell, e, em especial para casos relacionados a outras mentes, como o da dor, parece privar “a noção de critério do que deveria ser, na interpretação Malcolm/Albritton, todo o seu propósito”¹², i.e., “saber com certeza que o critério está satisfeito, que aquilo *a que* ele se refere está *lá*” (Cavell, 1979, p. 41).

¹¹ Em *The Uncanniness of the Ordinary*, Cavell explicita a questão da seguinte forma: “(...) se alguma imagem da intimidade humana, chame de casamento, ou domesticação, é o equivalente ficcional daquilo que os filósofos da linguagem comum compreendem como o comum, chame isso de imagem do cotidiano enquanto o doméstico, então a ameaça ao comum que a filosofia chama de ceticismo deve aparecer nas formas favoritas da ficção de ameaças a formas de casamento, nomeadamente, em formas de melodrama e tragédia.” (Cavell, 1994, p. 176).

¹² Casos relacionados a outras mentes são os mais inescapáveis, mas problemas do mesmo tipo surgem em casos relacionados ao mundo exterior, da mesma forma. Arthur Danto produz alguns exemplos acurados em *A Transfiguração do Lugar Comum*, que pode muito bem ser descrito como uma investigação acerca dos critérios de definição da arte. Destaca-se em especial aquele, introduzido no segundo capítulo, da indistinguibilidade entre *La Cravate* e uma hipotética gravata pintada de azul por um garoto

O que os critérios e nossa linguagem compartilhada podem assegurar, assim, não é a presença (existência) *da* dor, mas sim *do conceito de dor* – seja em fingimento ou em genuína expressão de sofrimento, nós conservamos o conceito (Cavell, 1979, p. 68). Sabemos, como competentes falantes de um idioma, como membros de uma comunidade linguística, que *o que chamamos* de dor está relacionado à gritos de agonia, mãos pressionadas contra certa parte do corpo, talvez às lágrimas, talvez não: são expressões e elementos (critérios) que compõe a *identidade* de nosso conceito de dor. Saber se estão sendo gerados genuinamente ou não (se a dor *existe* ou não) é uma tarefa que foge às capacidades de nossos critérios e de investigações gramaticais como um todo. Cavell ilustra a sutileza dessa diferença compondo uma mesma frase de definição para as duas interpretações (a da visão Malcolm/Albritton e a sua) dos critérios wittgensteinianos, a única diferença estando nas distintas e decisivas ênfases: “os critérios são “critérios para o ser tal de algo”, não no sentido que eles nos dizem da existência de uma coisa, mas de algo como sua identidade, não de seu *ser* tal, mas de seu *ser tal*” (Cavell, 1979, p. 45).

Embora rivais, o subscritor da visão Malcolm/Albritton e o filósofo das conclusões céticas partem de um mesmo lugar, do mesmo problema de assegurar a existência de outras mentes ou do mundo exterior¹³. Albritton e Malcolm dizem que o apelo aos critérios resolve nossas angústias e assegura nosso conhecimento; o cético diz o contrário, que os critérios atingem suas limitações muito antes. É evidente que, nesse aspecto, Cavell está em acordo com a réplica cética, com a ideia de que nossa linguagem não responde à todas as questões, que a questão da existência (e da realidade, e da certeza) permanece sem solução. O recorrente argumento cartesiano¹⁴ dos sonhos é especialmente relevante aqui, no qual problemas de identidade parecem não ser importantes. Há, afinal, na linguagem comum, algum critério para a diferenciação empírica entre sonhos e realidade? Se não há, não seria isso parte de certa ontologia do sonho? Em si (i.e., o fato desses dois estados não serem distinguíveis), um critério para a coisa que comumente chamamos de sonhos? A solução de Descartes nas *Meditações* convergia com seu maior objetivo, o de provar a existência de Deus, respondendo a suas dúvidas hiperbólicas metafisicamente. O desafio de grande parte dos debates epistemológicos posteriores, que tem suas origens nas dúvidas cartesianas, entretanto, foi o de sana-las sem tais recursos metafísicos, em especial no contexto da filosofia analítica anglo-saxônica.

A expressão cavelliana, citada anteriormente, da “verdade do ceticismo” parece agora um pouco mais clara. Está relacionada, por um lado, com certa vitória retórica do cético, com o fato de que certos desafios postos por ele não podem, realmente, ser respondidos. Por outro lado, tem que ver com certa *frustração*, dado que o cético, ao concluir o que conclui, se mantém insatisfeito com os fundamentos de nossa linguagem, com o fato de que “os critérios com os quais alinhamos linguagem e mundo, longe de refletirem a realidade em um sentido absoluto, apenas expressam nossa sintonia” (Hammer, 2002, p. 42). Nada disso basta para o cético, nada disso é *o que chamam* de conhecimento. Ao declarar, fatalmente e em todo o seu desapontamento com a inépcia de nossos critérios, que nós *não* sabemos (se estamos acordados, se a cadeira é real, se o outro sente

qualquer, “da maneira mais uniforme possível, com uma tinta da mesma marca (Sapolin) usada por Picasso, ‘pra ficar legal” (Danto, 2005, p. 81). Seguindo as distinções propostas por James Conant (2012, p. 13-14) em *Two Varieties of Skepticism*, o exemplo de Danto pode também ser mais especificamente classificado como um de ceticismo cartesiano sobre a arte.

¹³ É nesse sentido, ao menos em parte, que Cavell (1979, p. 46) deve ser lido quando diz que “[...] ceticismo e (o que Kant chama de) dogmatismo são feitos à imagem um do outro, não deixando nada para escolha”.

¹⁴ Como me foi corretamente apontado pela professora Maria Adriana Camargo Cappello, bem como Wittgenstein, (segundo Cavell) fora erroneamente interpretado por alguns de seus leitores, a persistente ideia de Descartes como uma espécie de epistemólogo ou cético exemplar é também equivocada. Seu projeto, como dito, é antes de mais nada um projeto metafísico. O ponto de partida de Cavell em sua investigação dos procedimentos da epistemologia tradicional não está na obra cartesiana como um todo, mas tão somente na dúvida cartesiana, que se tornou modelo de questionamento epistemológico nos séculos seguintes, frequentemente se emancipando de seu propósito original nas *Meditações*. Essa apropriação seletiva é, também, sintoma dos desejos de satisfação da ideia de conhecimento como certeza.

dor...), todo o resto (“nossa sintonia”) é sacrificado em nome da conclusão de que o conhecimento humano *falhou*. O diagnóstico final de Cavell, aqui, é que o cético tem algo importante a nos ensinar sobre nossa relação com o mundo – a saber, que a forma como historicamente pensamos o conhecimento humano tem de estar equivocada:

[...] o apelo de Wittgenstein aos critérios, embora tenha sua importância calcada no problema do ceticismo, não é, e não pretende ser, uma refutação do ceticismo. Não, ao menos, na forma como havíamos pensado que uma refutação precisaria ter. Isto é, ele não nega a tese final do ceticismo, que nós não sabemos com certeza da existência do mundo exterior (ou de outras mentes). Ao contrário, Wittgenstein, como eu o leio, na verdade afirma essa tese, ou a toma como *inegável*, e então desloca o seu peso. O que a tese agora significa e algo como: Nossa relação com o mundo como um todo, ou com os outros em geral, não é uma de saber, onde saber se constitui como estar certo (...) (Cavell, 1979, p. 45)

Mas também, e igualmente pertinente, Cavell nota que o próprio cético parece cego frente àquilo que ele mesmo revela – que ele toma sua conclusão como a *descoberta* de um novo e revolucionário fato filosófico, e não como o clarear de nossas condições mais elementares e universais:

[...] Então também é verdade que nós não *falhamos* em saber tais coisas. Então o problema é: Por que o cético toma – como ele pode tomar – o que ele descobriu como um extraordinário, e até então despercebido fato? Ou talvez nós pudéssemos perguntar: Por que ele toma a sua descoberta como uma *tese*? A resposta para tal pergunta demandará uma exposição detalhada do aparente progresso do cético da descoberta que nós por vezes não sabemos o que dizemos saber, até a conclusão de que nós nunca sabemos; ou uma investigação de sua aparente suposição que nosso conhecimento do mundo como tal está em jogo no exame de afirmações particulares de saber. O que permanece aqui de primeira importância é que a descoberta do cético (aparente descoberta) repudia ou enfraquece a validade dos nossos critérios, nossa sintonia uns com os outros.” (Cavell, 1979, p. 45-46)

O que desperta perplexidade nessa constatação é a concepção de que nossos critérios e acordos são, de algum modo, *insuficientes*. A ideia de que a essência de nossa linguagem e a obtenção do conhecimento estariam, de alguma forma, em conflito, é para Cavell absurda em igual medida da ideia de que o conhecimento daria conta de assegurar questões de existência no nível da certeza. Surge, assim, um problema importante: se a noção de “conhecimento como certeza” é tão persistente e tentadora, mas equivocadamente compartilhada pelos dois lados, qual é a noção a substituí-la, i.e., qual é, afinal, a natureza de nossa relação com o mundo e com o outro? *The Claim of Reason* nunca responde formal e objetivamente a essa questão, mas, por caminhos heterodoxos, um esboço é especulado. Para encerrar estas reflexões, portanto, é importante fornecer não uma definição, mas uma localização, ainda que sucinta, dessa “noção substituta” dentro cenário mais amplo das teorias do conhecimento.

Conhecimento como *reconhecimento*: uma alternativa?

A tese de doutorado de Cavell – que viria a compor as três primeiras partes de *The Claim of Reason* –, bem como os primeiros ensaios de *Must We Mean What We Say?*, foram escritos em meados dos anos 60, quando a epistemologia americana lidava com a enorme agitação teórica causada pela publicação do hoje célebre *É a crença verdadeira justificada conhecimento?* de Edmund Gettier, em 1963. Trata-se do mais conhecido desafio lançado na direção da concepção clássica/demonstrativa de conhecimento, sustentada desde Platão até meados do século XX,

segundo a qual conhecer demanda uma *crença verdadeira justificada*. É essa concepção que Cavell atrela à noção de conhecimento enquanto certeza, e que Williams (2001, p. 19) esclarece não se tratar meramente de uma sensação subjetiva (psicológica) de confiança, mas de uma certeza objetiva, que contrasta o infalível (conhecimento) e o falível (mera crença).

A concepção clássica é posta em xeque pela história imaginada por Gettier em seu breve artigo, que parece ilustrar claramente o caso de uma crença, justificada e verdadeira, que não consiste em conhecimento. Bifurcações na doutrina se dão, assim, para tentar solucionar o problema de Gettier: uns (*externalismo*) propõem que se abandone completamente o requisito da justificação, tornando o conhecimento a simples correspondência entre crença e fatos exteriores; como resposta, outros (*internalismo*) argumentam que justificar a crença é essencial, mas que é preciso maior rigorosidade para fazê-lo – o *fundacionismo* epistêmico, recuperado de Aristóteles, por exemplo, prega a necessidade de “crenças básicas” que sustentariam justificações sem que se caia em regresso infinito; contra os internalistas, e tomando um caminho diferente dos externalistas, a concepção dominante na epistemologia contemporânea, em especial a analítica, é a do *falibilismo*, isto é, uma concepção que, diferentemente da clássica/demonstrativa, abre mão da certeza e admite a possibilidade do erro.

Cavell se encontra, em alguma medida, desconectado dessa conjuntura. Filósofos como os descritos há pouco estão todos lidando com uma noção rigorosamente epistêmica, inseridos em uma longa tradição de discussão acerca desse tipo de conceituação. Tradição essa de certo diversa e cheia de difusas ramificações, mas sempre ancorada na noção clássica de conhecimento, seja na chave da continuidade, da negação ou do aperfeiçoamento. Cavell, ao propor não uma resposta direta, mas uma alternativa por completo para a noção clássica, não está simplesmente abrindo mão da certeza ou da justificação, como falibilistas e externalistas, mas sim questionando o protagonismo de tais elementos que, historicamente, eram decisivos, e sugerindo que nossa relação com o mundo não é regida por eles – mais do que isso: que essa noção (filosófica) de conhecimento não engloba tudo que o conceito (comum, ordinário) de conhecimento engloba.

Em *Knowing and Acknowledging*, um dos textos de *Must We Mean...*, Cavell aponta que, na epistemologia tradicional, os usos da noção de conhecimento

são aqueles relacionados com a ideia de certeza; neles, "Eu sei" se contrasta com "Eu acredito" [...]. [Mas] "Eu sei que estou com dor" não quer dizer "Tenho certeza que eu estou com dor" [...]

É consideravelmente óbvio, mas pouco ressaltado, que "Eu sei que eu estou com dor" [...] é uma *expressão de dor* [...]. E ela toma a forma ("Eu sei que eu...") de um *reconhecimento* [...]. Enquanto reconhecimento (admissão, confissão) ela é perfeitamente inteligível. [...] (Cavell, 2019, p. 236)

O conceito cavelliano de reconhecimento, note-se, é derivado do uso comum do conceito de conhecimento – às vezes, ele nota, (o que chamamos de) conhecer/saber é reconhecer (identificar e admitir, confessar, expressar) e não asserir certeza. Sua hipótese, portanto, é que talvez este, e não o da noção clássica, seja o sentido medular de conhecimento, um sentido que a filosofia teria esquecido, ou corrompido.

[O filósofo] diz que somente o outro *sabe*, não que somente o outro *pode reconhecer*. Mas qual é a diferença? Não é como se estar na posição de reconhecer algo fosse *menos* do que estar na posição de saber. Pelo contrário: reconhecer que estou atrasado implica que sei que estou atrasado (que é o que minhas palavras dizem); mas se sei que estou atrasado, eu não necessariamente reconheço que estou atrasado – se não fosse assim as relações humanas seriam completamente diferentes do que são. Pode-se dizer: Reconhecimento vai além de conhecimento.

Ainda assim, isso não muda o fato de que se ele diz "Eu sei que eu estou com dor" ele não estará expressando certeza, e é disso que o cético precisa – Talvez ele não esteja expressando *certeza*; mas por que não se pode dizer, o que suas palavras dizem, que ele está expressando *conhecimento*? E não é disso que o cético precisa? (Cavell, 2019, p. 237)

A noção clássica de conhecimento está relacionada a uma ideia de objetividade, na forma da certeza; a noção de reconhecimento é composta, ao menos em parte, de um vetor subjetivo. Jônadas Techio (2016) lembra que os esforços de Cavell aqui pretendem desafiar a insistente imagem que se forma em investigações sobre as outras mentes – imagem essa que é produto da noção clássica –, do humano enquanto ser composto por um âmbito interno (mente) e um externo (corpo), desprendidos um do outro. “O 'exterior'”, ele diz, “seria identificado com o (mero) comportamento, i.e., com o (mero) movimento mecânico de nossos corpos [...], na categoria de coisas materiais ou físicas; o 'interior' [...], como privado e escondido, ou, no máximo, como indiretamente observável – algo, portanto, que estaria além, atrás ou dentro de nossos corpos” (Techio, 2016, p. 119). Instruído por Wittgenstein (2017, p. 238 – “O corpo humano é a melhor imagem da alma humana”), Cavell pensa no externo não como aquilo que oculta o interno, mas justamente como aquilo que o expressa (aquilo que *pode* o expressar, pois pode reconhecer – admitir, confessar – ou negar, ser reconhecido ou ser negado, conhecido ou desconhecido). “Ao invés de um problema teórico (metafísico e/ou epistemológico), [a questão das outras mentes] é agora vista como uma dificuldade essencialmente prática: o que pode "esconder" a mente do outro não é o seu corpo enquanto tal, mas minha atitude em direção a ele, minha recusa de deixar que sua expressividade me impacte, que demande uma resposta de mim” (Techio, 2016, p. 119).

Buscar por certeza é buscar pelo encoberto, retira-lo das sombras, confirmar sua existência. Ao encarar o problema das outras mentes como um de busca por conhecimento nesse sentido, o filósofo trata o corpo do outro como trataria um cofre, um baú, trancados, e a mente do outro como os segredos que ali se escondem. A imagem que se constrói é assim distorcida em todos os seus elementos – aquele que quer conhecer é cego, e enxerga o outro como enxergaria um objeto; aquilo que se quer conhecer é tratado como o que não é; e a relação entre conhecedor e conhecido, conseqüentemente, é erguida sobre pilares ocultos. Cavell propõe que enxerguemos o outro *como* outro, o humano *como* humano, e que peçamos por um conhecimento que dê conta disto. “Nada é mais humano”, diz Cavell, “do que o desejo de negar a própria humanidade” (Cavell, 1979, p. 109). A tragédia de *Iguana* começa com um ato inequívoco: com a sua declaração de guerra contra toda a sua espécie. Ele, humano, contra a humanidade. A filosofia, a sua maneira, travou uma batalha parecida. A história dessa guerra é a história das (humanas) negações filosóficas do humano, de nossas pretensões de certeza, de nosso desapontamento com nossos critérios. É a história de parte da epistemologia tradicional, que começa como termina a história de Gustav, a de Ned Merrill, a de Oberlus, de Bentinho, de John Marcher e tantas outras – com um homem, solitário, que assiste ao mundo que está prestes a perder e que tentará obstinadamente recuperar: “eu, [...] aqui, sentado junto ao fogo, vestido com um chambre, tendo este papel entre as mãos...” (Descartes, 1973, p. 94).

Referências

- AUSTIN, John Langshaw. *Philosophical Papers*. New York: Oxford University Press, 1979
- CAVELL, Stanley. *Must We Mean What We Say?*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019
- CAVELL, Stanley. *In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism*. Chicago: University of Chicago Press, 1994
- CAVELL, Stanley. *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*. New York: Oxford University Press, 1979
- CLARKE, Thompson. “O Legado do Ceticismo”. *Sképsis*, vol. XII, n. 23, pp. 58-69, 2021
- CONANT, James. “Two Varieties of Skepticism”, in: ABEL, Günter & CONANT, James (eds.). *Rethinking Epistemology*, Vol. 2. Berlin: De Gruyter, 2012
- DANTO, Arthur C. *A transfiguração do lugar-comum: uma filosofia da arte*. Tradução: Vera Pereira. São Paulo: Cosac Naify, 2005
- DESCARTES, René. “Meditações”. *Os Pensadores*, vol. 15. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973
- EMPÍRICO, Sexto. *Outlines of Scepticism*. New York: Cambridge University Press, 2007
- HAMMER, Espen. *Stanley Cavell: Skepticism, Subjectivity, and the Ordinary*. Cambridge: Polity Press, 2002
- KEANE, Marian & ROTHMAN, William. *Reading Cavell's The World Viewed: A Philosophical Perspective on Film*. Detroit: Wayne State University Press, 2000
- MATES, Benson. “On the verification of statements about ordinary language”. *Inquiry*, vol. 1, n. 1, pp. 161-171, 1958
- MULHALL, Stephen. *The Self and its Shadows. A Book of Essays on Individuality as Negation in Philosophy and the Arts*. Oxford: Oxford University Press, 2013
- ROCHA, Ronai Pires da. *Em Favor do Comum: Estudos sobre a formação da filosofia da linguagem comum*. Tese (Doutorado) – Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013
- RYLE, Gilbert. *The Concept of Mind*. Abingdon: Routledge, 2009
- STROUD, Barry. *A significação do ceticismo filosófico*. São Paulo: Scientiae Studia, 2020
- TECHIO, Jônadas. “Responding to Skepticism. The Legacies of Austin, Clarke and Cavell”. *Sképsis*, vol. XI, n. 23, pp. 103-121, 2021a
- TECHIO, Jônadas. “Taking Skepticism Seriously. Stroud and Cavell”. *Sképsis*, vol. VII, n. 14, pp. 100-125, 2016
- WILLIAMS, Michael. *Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology*. New York: Oxford University Press, 2001
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Tradução: Marcos G. Montagnoli. Petrópolis: Vozes, 2017

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Pedro Monte Kling. pmontekling@gmail.com