

TODOS OS OBJETOS COMO LUAS: STANLEY CAVELL E A CENA CARTESIANA

Pedro Monte Kling

Universidade Federal do Paraná

Email: montekling@ufpr.br

Resumo: Concebido em torno da Parte II de *The claim of reason*, obra medular de Stanley Cavell, este artigo tem o objetivo de expor a análise cavelliana dos procedimentos da epistemologia tradicional sob outra roupagem, de forma a evidenciar uma *imagem* das repetições, diagnosticadas pela obra, encontradas nos textos clássicos do ceticismo moderno. A essa continuidade dá-se aqui o nome de *cena cartesiana*, dada a influência dos preceitos tirados das *Meditações* de Descartes. O artigo, assim, divide-se em três partes, cada uma preocupada com um importante elemento dessa cena recorrente: o objeto, a forma de enxergá-lo, e o filósofo que vê.

Palavras-chave: Cavell, Ceticismo, Conhecimento, Epistemologia, Modernidade

Abstract: Conceived around Part II of *The claim of reason*, Stanley Cavell's central work, this paper aims to present the Cavellian analysis of the procedures of traditional epistemology in a new guise, making evident an *image* of the repetitions, diagnosed by the book, found among classic writings of modern skepticism. To this continuity we give the title *Cartesian scene*, given the influence of precepts taken from Descartes' *Meditations*. This paper is thus divided in three parts, each concerned with an important constituent of the recurring scene: the object, the manner of seeing it, and the philosopher who sees it.

Keywords: Cavell, Skepticism, Knowledge, Epistemology, Modernity

1 Introdução

O tomate de Price; o envelope e as mãos de Moore que o seguram; quaisquer coisas que Hume entrevia antes de se distrair com o jantar e o jogo de gamão; o pedaço de cera de Descartes. Esses exemplos, paradigmáticos, embora partam de vontades e objetivos diversos, compartilham certos traços, seguem uma mesma lógica. O objetivo de Cavell na segunda parte de *The claim of reason*¹ é esmiuçar os passos dessas investigações, que tomaram conta da epistemologia tradicional até meados do século XX², para melhor entender seus mecanismos. Qualquer tentativa de

¹ Todas as citações do autor são de tradução nossa.

² Isso não implica dizer, é evidente, que a investigação que aqui nos interessa foi o único tipo de investigação epistemológica da filosofia moderna, e nem sequer o único tipo de ceticismo. Conant (2012) argumenta que a variedade cartesiana foi apenas uma das duas principais linhas de inquirição da modernidade, sendo a outra a variedade kantiana. Em poucas palavras, a primeira consistiria em um ceticismo sobre o conhecimento, e a segunda sobre as condições do conhecimento: “a forma mais habitual de formular o contraste entre essas duas problemáticas é como conhecimento vs. condições do conhecimento. Portanto

esmiuçar a análise cavelliana desses procedimentos – que é detalhada, rigorosa e tomada dos mais variados exemplos – nas páginas deste artigo seria em vão. O que se propõe aqui não é exatamente um recorte, mas uma reconfiguração desses escritos, de forma a enquadrá-los de uma outra maneira, chamando a atenção para um aspecto específico desse diagnóstico.

Trata-se aqui, de encarar os exemplos do cético como *imagens*. Eles são, como tantos outros, frutos de *projeções* da *imaginação*, o que implica, em primeiro lugar, que a relação deles com a realidade não é clara como pode parecer, e, em segundo, que suas origens são necessariamente individuais, privadas. O foco, portanto, será no que aqui nomearemos de *cena cartesiana*, nos seus elementos e funcionamentos, e no que é derivado dela. Essa perspectiva não entra em atrito com as teses de Cavell, muito pelo contrário, já que a ideia central e final de sua argumentação, como será visto, é que tudo na investigação cética provém da ação que inicia a nossa cena, a saber, a asserção simples da existência de algo. Para que ela seja feita, é evidentemente necessária uma “coisa” a ser investigada, uma forma de vê-la, e alguém que a vê e indaga sobre ela. Um objeto, uma visão do mundo, um filósofo.

2 O objeto, ou a materialidade como tal

Em 1946, John Langshaw Austin escreveu um influente texto em resposta a John Wisdom intitulado “Outras mentes”, no qual estruturou uma espécie de refutação do ceticismo moderno através de uma crítica aos procedimentos da epistemologia tradicional – se não isso, ao menos uma deflação, uma redução de suas consequências. Sua estratégia é bastante direta, e muito representativa do que viria a ser estabelecido como filosofia da linguagem comum. Seu primeiro passo é a identificação do radical comum a todas as indagações (sobre o mundo exterior, sobre outras mentes, sobre a arte...), a questão que mais profundamente interessa ao interrogador – “*como você sabe...?*” – para depois “refletir sobre o tipo de coisa que na realidade acontece” quando essa questão é posta, e qual o “tipo de assunto a respeito do qual nos é feita a pergunta” (Austin 1985, p. 88).

Esse exercício leva Austin a alguns exemplos, situações imaginadas que devem funcionar dentro dos jogos de linguagem ordinários e que devem ser compreensíveis para qualquer falante do idioma. Dentre eles está o célebre exemplo do pintassilgo no jardim, um objeto sobre o qual *faz sentido* perguntar “*como você sabe (que é um pintassilgo)?*” em dados contextos, que ditam o próprio aspecto da pergunta. Austin está particularmente interessado em dois significados implícitos na indagação: no sentido de “*como você chegou a estar em condições de saber?*” ou “*como você pôde identificar?*”, e no sentido de “*como você está em condições de saber aqui e agora?*” ou “*como você pode identificar aqui e agora?*”. Quando pede pelas *condições de saber e identificar*, a pergunta está interessada no aspecto historicizado do conhecimento, no acúmulo de informações e memórias de cada indivíduo, no repertório de alguém acerca do objeto (Austin 1985, p. 90). Para identificar um pintassilgo é preciso saber algo sobre pássaros, diferenciá-los, saber suas características, e esse conhecimento deve ter sido adquirido previamente, seja de forma direta (um ornitólogo tem razões objetivas para dizer que se trata de tal pássaro e não de outro) ou de forma indireta (alguém que nada sabe sobre pássaros pode vir a identificar através de uma fonte de autoridade, tendo lido um artigo recentemente, ou conversado sobre pintassilgos com seu amigo, o ornitólogo).

Quando pede pelas condições de saber e identificar *aqui e agora*, a pergunta se volta também para o aspecto imediato do conhecimento, para os sentidos. Trata-se,

é frequente ouvir algo do tipo: o Cartesiano quer chegar ao conhecimento; o Kantiano quer chegar à base da possibilidade do conhecimento.” (Conant 2012, p. 4-5)

além de conhecer características, de estar em condições de vê-las (a cabeça vermelha compartilhada por todos os pássaros desse gênero), de ouvi-las (o canto particular dos pintassilgos), isto é, de uma combinação de repertório com boas condições físicas. Essas justificativas para a asserção de conhecimento podem ser, evidentemente, aceitas ou não, podem estar corretas ou não. Se pintassilgos não tiverem cabeça vermelha, então essa justificativa não é válida e quem a utiliza *não sabe* o que é um pintassilgo, não sabe reconhecê-lo, algo está *equivocado* em seu repertório. Ainda assim, mesmo se for verdade que pintassilgos possuem cabeça vermelha, resta a questão da *suficiência* dessa característica para identificá-lo – se outros pássaros também a possuem, de nada ela serve (sozinha) para a tarefa de reconhecer, algo *falta* ao repertório de quem o avista. O máximo que pode ser afirmado é que o pássaro no jardim *talvez seja* um pintassilgo, mas não há *certeza*. É sobre isso que fala Austin (1985, p. 92) quando diz que “o suficiente quer dizer o suficiente: não quer dizer tudo (...) Não significa, por exemplo, suficiente para mostrar que não é um pintassilgo empalhado”.

Chegamos a um terceiro, talvez aqui o mais importante, sentido da pergunta: “*como você sabe (que é um pintassilgo real)?*”. Austin tem consciência de que a pergunta do cético, quando feita, tende a esse sentido, e, portanto, é preciso atentar para as situações ordinárias em que ela ocorre. Até aqui, nas análises austinianas, “o conceito de conhecimento é bem explicitamente voltado à determinação da identidade das coisas e não ao estabelecimento da existência delas” (Cavell 1979, p. 50), e isso permanece essencialmente dessa forma no seu tratamento da questão da realidade. A leitura de Cavell desse trecho de “Outras Mentes” é que quando Austin diz “eu certifico ser um pintassilgo real de maneira essencialmente similar àquela por mim utilizada quando me certifiquei de que era um pintassilgo” (Austin 1985, p. 95), o que ele estaria tentando esclarecer seria o fato de que “a diferença entre real e imaginário, entre existência e ausência, não é uma diferença criterial” (Cavell 1979, p. 51). Pontualmente, essa interpretação parece equivocada.

Central para Austin, aqui e sempre, é que a questão acerca da realidade precisa ser contextualizada, posta em uso. É evidente que “mas é um (algo) real?” não é uma indagação proibida, que nunca ocorreria em casos ordinários – ela ocorre, mas essa dúvida deve (precisa) ter uma “*razão para surgir*” e deve ser resolvida “por meio de *procedimentos reconhecidos* (...) apropriados ao tipo de caso particular” (Austin 1985, p. 94). As menções a esses procedimentos parecem apontar para uma conclusão oposta à que Cavell chega, de que para Austin não haveria “critérios para o ser real de algo, ou um X real” (Cavell 1979, p. 50). Em certas passagens isso parece inegável: “existem procedimentos reconhecidos de distinção entre o sonho e a vigília (de que outro modo poderíamos saber empregar ou opor estas palavras?)”; e “um pintassilgo pode ser empalhado, mas não há insinuação de que seja uma miragem, o oásis pode ser uma miragem, mas não há insinuação de que seja empalhado” (Austin 1985, p. 94). Como se poderia realizar tais procedimentos de distinção sem critérios?³ As “maneiras essencialmente similares” citadas por Austin naquela passagem são justamente a maneira de distinguir um pintassilgo real de um pintassilgo falso e a maneira essencialmente similar a essa de distinguir um pintassilgo de um canário.

Esse procedimento depende de ambos os aspectos do conhecimento apontados anteriormente, tanto o imediato quanto o que podemos agora expandir e chamar de

³ É indiscutível que há uma considerável vagueza por parte de Austin nessa passagem, em especial quanto aos critérios de distinção entre sonho e vigília, que nunca são expostos. Dado o argumento proposto há pouco, é possível conjecturar que aqui o aspecto temporal carrega bastante peso – a distinção, na vida cotidiana, é comumente feita na vigília, em retrospecto, isto é, é preciso sonhar para mais tarde saber que se sonhou. Em todo caso, o importante aqui não é exatamente a especificação desses critérios, mas a afirmação de Austin de que eles existem.

aspecto temporal (o que inclui tanto a obtenção de repertório acumulado no passado, quando a verificação do objeto em um momento futuro ao da dúvida/indagação). Se estou a andar por dias no deserto, exausto, acompanhado de uma amiga de aventura, há razão para que surja dúvida acerca daquilo que vemos um pouco à frente, e ela me pergunte se é um oásis real ou uma miragem (mas não, forçosamente, se estamos sonhando). Podemos então caminhar até lá, tirar os sapatos e colocar os pés na água, porque é critério da água real que ela molhe, ou que eu sinta sua temperatura, bem como é critério tanto de um oásis como da miragem de um oásis que nele haja água. Se não podemos, por qualquer motivo, chegar até lá, então ficaremos, *aqui e agora*, sem saber o que é que vemos.

O que parece ser uma pequena incoerência na leitura de Cavell não impede que ele destaque corretamente o maior problema da resposta austiniana ao ceticismo. O problema, não obstante, ganha uma nova ramificação se a leitura alternativa acima estiver certa, mas uma que pode igualmente ser solucionada a partir de uma derivação das próprias teses cavellianas que serão abordadas no item seguinte. O empecilho em questão é que, na investigação austiniana, a dúvida ou a incapacidade de saber nunca são *generalizadas*, isto é, duvidar que (ou não saber se) se vê um oásis ou uma miragem não se transforma em duvidar de tudo, em não saber nada. A investigação não admite que “porque eu *algumas vezes* não sei ou não posso descobrir, não posso *nunca*” (Austin 1985, p. 95), um salto obrigatório para se chegar a uma conclusão cética de pretensão universal. Temos apenas “uma conclusão cética *localizada* que não se generaliza” (Techio 2021, p. 105). Por que e como o epistemólogo tradicional consegue realizá-lo? Se presumirmos que Austin está errado, qual exatamente é seu erro? Para Cavell, trata-se de uma divergência de concepção:

Os exemplos de Austin diferem criticamente dos exemplos dados na epistemologia tradicional. Austin escolhe um caso em que, como ele diz, se providenciou (se pôde providenciar) o suficiente para mostrar que não há “qualquer espaço para uma descrição adversária, alternativa”. Esse é um caso em que o problema do conhecimento consiste em, e inicialmente apenas em, uma descrição correta (identificação, reconhecimento). Os objetos escolhidos como “testas de ferro” pelo epistemólogo clássico nunca são desse tipo; eles não confrontam o problema do conhecer nesse nível; esse não é o “problema do conhecimento” que lhes diz respeito. (Cavell 1979, p. 52)

Quando fala de exemplos, Cavell se refere primeiramente aos *objetos* que são alvo de dúvida. O objeto que costura todo o texto de Austin é o pintassilgo, mantido em menor ou maior escala em todas as subdivisões de “Outras Mentas”, incluindo aquela acerca da existência, e Cavell vê nisso um impedimento. Os objetos da epistemologia tradicional – os supracitados tomates, envelopes e pedaços de cera, também cadeiras e vasos e jarras – diferem do pintassilgo-europeu num aspecto determinante: quanto a eles “simplesmente não há problema de reconhecimento ou identificação ou descrição” (Cavell 1979, p. 52) porque “não demandam nenhum tipo especial de competência para saber que se está diante deles” (Conant 2012, p. 25). Cavell batiza essa categoria de *objetos genéricos*, que se opõe a de *objetos específicos*, na qual o pintassilgo e outros exemplos de Austin estariam incluídos por demandarem saberes especializados, por terem características distintas, e por não serem naturalmente reconhecidos por qualquer membro da comunidade linguística. “Por acaso tenho uma habilidade de reconhecer tomates (envelopes, mesas, etc.) que é superior à sua?”, indaga Cavell, e é evidente que não: “a *posição de nenhuma pessoa*,

quanto a identificação deles [os objetos genéricos], é *melhor do que a de qualquer outra*” (Cavell 1979, p. 56).

O termo preferido por James Conant para essa classe é *objetos banais* (Conant 2012, p. 25), e Barry Stroud, cuja interpretação especificamente desse elemento⁴ em seu importante *A significação do ceticismo filosófico* é bastante similar à de *The claim of reason*, os chama de *objetos habituais* (Stroud 2020, p. 81). A dificuldade de nomeá-los é atribuída por Cavell ao fato de que esses nomes servem para preconceituar a própria função desses objetos, o que eles significam, qual é o papel que eles têm dentro da investigação (Cavell 1979, p. 53), e nem os nomes dados por ele no passado (objetos simples e objetos básicos), nem o nome clássico que geralmente recebem, servem para cumprir essa função:

O termo tradicional para eles é "objetos materiais", e o plano de fundo do meu desejo de renomeá-los é minha impressão de que "materiais" nesse contexto também sugere não um tipo de objeto (tomates ou gravetos, em oposição, digamos, a sombras ou chamas), mas o espírito com o qual o objeto é posto em dúvida. (...) Meu termo "objeto genérico" será proveitoso, portanto, se chamar a atenção para esse problema, o problema, pode-se dizer, da fenomenologia da materialidade. Quando aqueles objetos se apresentam para o epistemólogo, ele não está tomando um como oposto a outro, interessado em suas características enquanto particulares a ele e nada mais. Ele preferiria, por assim dizer, ter um irreconhecível *algo* ali se pudesse, uma qualquer-coisa, um aquiloismo. O que se mostra para ele é uma ilha, um corpo rodeado por ar, uma terra pequenina. O que está em jogo para ele no objeto é a materialidade como tal, a externalidade como um todo. (Cavell 1979, p. 53)

A importância dos objetos genéricos passa pela necessidade, imposta ao epistemólogo, de um exemplo especial, que consista no *melhor caso* para atestar o conhecimento. “Se sei de alguma coisa, eu sei *isso*” (Cavell 1979, p. 145). Essa necessidade começa por demandar traços mais óbvios: nenhuma das cenas cartesianas se passa em salas mal iluminadas, nenhum dos objetos está radicalmente distante do filósofo, que por sua vez nunca tem um caso grave de miopia e está sem óculos. Nesses casos haveria evidente razoabilidade no surgimento de dúvidas, mas estas teriam explicações *específicas, localizadas*. Quanto a saber se é ou não um pintassilgo no jardim, não ser capaz de enxergá-lo e não saber reconhecê-lo carregam a mesma gravidade pontual, e a investigação novamente falha na missão de se generalizar.

Se Descartes está certo em afirmar que tudo que se recebe “como mais verdadeiro e seguro” (Descartes 1973, p. 93) provém dos sentidos, então devemos pensar nos exemplos da tradição, nos seus objetos genéricos, como casos em que não há intermediação entre sentir (ver, ouvir, tocar) e identificar. Em outras palavras, casos em que, fenomenologicamente, em condições físicas ideais, sentir e

⁴ A leitura de ambos (Cavell e Stroud) dos procedimentos da epistemologia moderna deve muito a Thompson Clarke (2021), a quem tanto *The claim of reason* quanto *A significação do ceticismo filosófico* são dedicados, e, portanto, se assemelham enquanto diagnósticos da tradição. Entretanto, chama-se atenção para o fato de que as concordâncias entre ambos são apenas pontuais. Stroud é autor de “Reasonable claims: Cavell and the tradition”, uma das mais notórias respostas a *The claim of reason* e que carrega uma severa crítica a ideia cavelliana de uma reconfiguração de nossa ideia de conhecimento, crítica essa parcialmente reproduzida no capítulo final de *A significação do ceticismo filosófico*. Techio (2016) apresenta uma síntese precisa desse debate, bem como uma contestação das críticas de Stroud.

identificar devem ser universalmente⁵ simultâneos, automáticos. Isso não é verdadeiro para os objetos específicos como os de Austin, por vezes pela falta de universalidade, por outras pela falta de imediatez. Para um especialista no design dinamarquês de meados do século XX, ver e reconhecer, nas linhas limpas de Hans Wegner e no “Y” característico do encosto, uma cadeira Wishbone provavelmente serão ações simultâneas, mas um leigo no assunto nem mesmo dominará esse conceito, não conhecerá esse nome. O ornitólogo, por sua vez, mesmo em condições ideais, talvez precise olhar atentamente para as cores do pássaro antes de se assegurar de que é um pintassilgo no jardim, o imediato não basta.

Ao ensinarmos a uma criança suas primeiras palavras, é costumeiro que apontemos para objetos desse tipo, o que atesta seu caráter basilar não apenas na investigação do filósofo, mas dentro dos jogos de linguagem ordinários. Ninguém com boas intenções ensinaria o conceito de Norueguês da Floresta antes de ensinar o conceito de gato. Há, podemos dizer, uma espécie de hierarquia conceitual que se revela nesse processo do aprendizado de palavras sobre o qual Cavell discorre, imaginando a cena em que uma garota aponta para uma peça de roupa de pele e a chama de “gatinho”: “gatinhos – o que chamamos de “gatinhos” – ainda não existem no mundo dela, ela não obteve as formas de vida que os contêm. Não existem mais ou menos como cidades e prefeitos não existirão em seu mundo até muito depois de abóboras e gatinhos existirem.” (Cavell 1979, p. 172). De certo, gatos e abóboras serviriam como objetos genéricos da investigação tradicional. A garota que Cavell imagina não domina esses conceitos, mas ela também não é, ainda, uma *falante competente* da língua sobre a qual a pretensão de universalidade do filósofo recairia⁶. E, de certo, cidades e prefeitos nunca estiveram nas páginas da epistemologia moderna, porque não se pode facilmente apontar para essas coisas e nomeá-las, muito menos de imediato – há, por assim dizer, um espaço maior entre mundo e essas palavras.

Pretensão de universalidade, a disposição a generalização e a ideia de um melhor caso para o conhecimento sugerem que o objeto genérico tem uma função muito maior do que inicialmente aparenta. Seu papel nada tem a ver com a de *um* objeto, nada tem a ver com o seu ser um *objeto*. O interesse da investigação nele é um interesse nessa única adjetivação (“genérico”, no seu caráter genérico em si), e não em seus outros incontáveis adjetivos possíveis, o que confere a ele uma capacidade representativa. É para isso que Cavell chama a atenção quando renega o título “objeto material”, porque não se trata de opor materialidade e imaterialidade, mas de representar *o próprio fato da materialidade* (o “irreconhecível *algo*”) – o objeto genérico da cena cartesiana *é* (representa e precisa ser) o mundo exterior. O pedaço de cera de Descartes não pode ser o nariz rompido de uma efígie esculpida; o livro na estante do escritório de Hume não pode ser *Meditações sobre filosofia primeira*; o envelope de Moore não pode ser uma correspondência oficial do governo britânico. Para cumprir plenamente sua função, o objeto precisa ir além do que é, dar conta de mais. O tomate de Price nunca seria um tomate italiano, porque “toda a existência

⁵ Apesar da adoção desse termo, nem todo exemplo servirá sua função para todas as pessoas. A escolha do objeto é sem dúvida dependente das formas de vida que regem dado contexto. Uma escarradeira certamente valeria como objeto genérico no século XIX, mas certamente não o seria hoje. Não obstante, a universalidade em questão reflete o fato de que para toda forma de vida, há um objeto genérico que realizará seu papel. Nesse sentido, o filósofo precisa, digamos assim, conhecer seu público.

⁶ A necessidade da epistemologia tradicional, que parece surgir com essa reflexão, de remover indivíduos que não dominam a (uma) língua desse processo aponta para uma questão interessante. Nomeadamente, que ao conceber o conhecimento como comumente o concebemos, como certeza, e como correta relação entre asserções e fatos, então a possibilidade de que crianças que ainda não dominam nossos conceitos básicos conheçam qualquer coisa sobre o mundo parece se esvaziar, e ainda assim, parece intuitivo pensar o contrário. A criança não sabe como apertar um dedo? Como pedir a chupeta? Não sabe que o cachorro preso no quintal é perigoso, antes mesmo de possuir o conceito de cachorro? O problema parece sustentar a hipótese cavelliana de que nossa relação com o mundo tem outra natureza.

está espremida no tomate do filósofo quando ele o rola em direção a sua questão assoberbadora” (Cavell 1979, p. 236).

3 A visão do mundo, ou a Terra como nossa Lua

E então ali, no canto da sala, a poucos metros de distância, à luz do dia, está um objeto genérico, e nele o destino do mundo como um todo. Como, por quais caminhos, o objeto chega a encarnar tamanha gravidade? Como, de que forma, a investigação chega a impor aos tomates e mesas e cadeiras toda a existência espremida? *Como, com quais olhos, o filósofo vê o objeto?* Para responder a essas perguntas Cavell observa mais atentamente os passos, os argumentos e a retórica dos procedimentos da tradição, com o objetivo de identificar aquilo que possibilita a generalização. O esquema de oito passos proposto a seguir é uma combinação, com ligeiras adaptações, das estruturas da investigação cartesiana apresentadas por Techio⁷ (2021, p.115) e por Conant (2012, p. 25), e inclui a adição de um importante estágio preliminar que é por vezes deixado de lado por alguns comentadores⁸:

(0) O *sentimento*: o filósofo é tomado pela impressão, que emerge de uma situação ordinária, de que há algo errado com o conhecimento.

(1) A *asserção*: uma alegação de conhecimento quanto à existência de um objeto genérico é feita: “aquilo é uma caixa” (no sentido de “aquele objeto existe”, ou “há um objeto na minha frente”).

(2) O *pedido pela base*: uma base para a alegação é demandada: “mas como você sabe?”.

(3) A *base*: a base para o conhecimento é dada em resposta, recorrendo as condições para a percepção: “porque eu a/o vejo” ou “através dos sentidos”.

(4) A *justificativa para a dúvida*: uma razão para duvidar da base é dada, mostrando que ela é insuficiente para qualquer alegação formatada como a feita em (1): “mas você não o vê todo”.

(5) A *conclusão/descoberta*: conclui-se que “então, eu não sei nada”.

(6) O *desapontamento*: a investigação termina em um estado de desapontamento, vindo da impossibilidade de mostrar como o que se descobriu como possível pode ser realmente factual.

(7) A *instabilidade*: a descoberta cética não pode ser convertida em prática; ela é instável praticamente.

“A experiência deve, *sub specie humanitatis*, fazer sentido” (Cavell 1979, p. 62). Cavell diz isso enquanto analisa “Outras Mentas”, mas o imperativo austíniano e wittgensteiniano do fazer sentido é igualmente um imperativo cavelliano, expressado na atenção especial dada por esses autores a *razoabilidade da dúvida*. O

⁷ O passo a passo apresentado no artigo de Techio, importante dizer, é uma estruturação da forma como Cavell compreende a investigação, e não uma estrutura original, como propõe Conant, que não obstante é também inegavelmente influenciado pelos argumentos de *The claim of reason*.

⁸ Embora não incluam esse estágio inicial, essa crítica não se direciona a nenhum dos dois textos aqui utilizados. O de Techio, porque sua estruturação é apresentada com intuito de ser comparada com a investigação austíniana, e, portanto, só abrange o recorte que interessa a esse propósito; o de Conant, porque, como dito na nota acima, não se consiste em uma mera organização dos pensamentos cavellianos, mas de sua própria visão acerca da variedade cartesiana de ceticismo.

principal argumento de Austin contra os céticos modernos é que, se as cenas cartesianas fossem parte da experiência cotidiana, dúvidas acerca da existência de objetos genéricos nunca seriam razoáveis, não surgiriam, iriam contra os instintos da linguagem comum. Cavell vê graves problemas com essa linha de argumentação, alegando que há uma incompreensão mútua entre os defensores da tradição e seus críticos:

minha insistência de que há um problema quanto a isso é direcionada tanto ao filósofo da linguagem comum quanto ao defensor da tradição. Porque é provável que aquele diga: "É simplesmente óbvio que a questão não surge; o filósofo está sendo obstinado ou cego em sua insistência em levantá-la." Mas isso é completamente dogmático, desprovido da convicção da análise da linguagem comum de situações comuns. Por outro lado, é provável que o filósofo tradicional ofereça a seguinte defesa: "É apenas óbvio que a questão precisa ser levantada: não importa que não é uma questão que seria indagada normalmente. Pelo contrário, isso mostra a complacência do senso comum, a inadequação da linguagem ordinária." Mas isso é tão dogmático quanto a posição da qual ele se defende. (Cavell 1979, p. 57)

Implicitamente dito nessa passagem é que se a pretensão da filosofia da linguagem comum é romper a barreira que tantas vezes separa o ordinário do filosófico, as palavras da vida e as palavras da Filosofia, então esse método não pode ser unilateral. Em outros termos, ela não deve se limitar à sua estratégia mais notória de denunciar os frequentes usos corrompidos da linguagem pela tradição, mas deve também iluminar certos traços da epistemologia moderna, igualmente frequentes, que se dão através de uma relação legítima com o ordinário, com as experiências comuns. A razoabilidade é um desses traços, explicitado diversas vezes na demanda das *Meditações* por situações das quais se possa duvidar razoavelmente (Descartes 1973, p. 94). O argumento de Cavell é que não haveria convicção nas dúvidas da investigação, i.e., não haveria como alcançar a razoabilidade que as considerações do filósofo carregam, se ela não fosse ao menos uma "função do fato de serem simplesmente aquelas considerações comuns e cotidianas que qualquer pessoa que pode falar e pode saber qualquer coisa irá reconhecer como relevante para a asserção ("crença") sob escrutínio" (Cavell 1979, p. 131).

Dado que não saímos pelo mundo, na nossa vida cotidiana, duvidando da existência de objetos genéricos, de onde então vem a relação da dúvida com o ordinário? Há algo comparável à cena cartesiana na vida comum? Sim e não. O passo (0) que inicia o processo investigativo da epistemologia tradicional, como dito, é aquele em que o filósofo é tomado pela impressão, que emerge de uma situação ordinária, de que há algo de errado com o conhecimento⁹:

(...) a pergunta originária do filósofo – por ex., "(como) sabemos (podemos saber) qualquer coisa sobre o mundo?" ou "o que é conhecimento; no que consiste o meu conhecimento do mundo?" - (...) é uma resposta a, ou expressão de, uma experiência real que toma conta dos seres humanos. Não é "natural" no sentido encontrado na demanda por "razoabilidade": não é uma resposta para perguntas feitas em contextos práticos comuns, formatada na linguagem que qualquer mestre de uma linguagem aceitará

⁹ Como formulado em *In Quest Of The Ordinary*: "o início do ceticismo é a insinuação da ausência, de uma linha, ou limitação, portanto a criação do querer, ou desejo; a criação (...) da interpretação da finitude metafísica enquanto carência intelectual" (Cavell, 1994, p. 51).

como comum. Mas é, posso dizer, uma resposta que expressa a experiência natural de uma criatura complicada o bastante ou com fardos suficientes para, antes de tudo, possuir linguagem. (Cavell 1979, p. 140)

Cavell (1979, p. 140-142) prossegue exemplificando tais experiências naturais: a vez em que, chegando em casa, viu na mesa um pedaço de papel com o nome de um hotel onde estava ficando um amigo, e um número de telefone. Firmou, então, a crença de que o número no papel era *com certeza* o número do hotel, o que se provou falso; ou a vez em que, ouvindo uma estação de rádio que tocava clássicos do jazz, teve *certeza* de que a gravação que ouvia era da banda da Benny Goodman, e minutos depois foi surpreendido pela informação dada pelo apresentador de que se tratava da banda de Artie Shaw ou de Tommy Dorsey, pouco importa. É algo como o momento em *A outra volta do parafuso* em que a governanta descobre que seus pequenos pupilos, dos quais tinha *certeza* da inocência pura, não só sabiam da presença, mas se encontravam frequentemente com os fantasmas de Jessel e Quint, no qual a experiência da revelação é por ela descrita como “sinistra” e julgada como impossível de ser explicada “de modo inteligível” (James 2020, p. 56-57). Ocorrências como essas, nas quais nossas crenças mais seguras são derrubadas, são reconhecíveis por qualquer pessoa que “pode falar ou saber qualquer coisa”, e têm um funcionamento que indubitavelmente se aproxima da experiência que afeta o filósofo, direcionando-o para a investigação – a saber, a experiência humano-filosófica, como descreve Cavell (1979, p. 143), do “dar-se conta que as minhas sensações podem não ser do mundo a que eu suponho que pertencem”.

Dois pontos merecem atenção nesses exemplos. Primeiro, que se trata de melhores casos de conhecimento *individuais*, por assim dizer, em parte porque os objetos sobre os quais se indaga são objetos (que fazem o papel de) genéricos para quem experencia tais situações, e que, portanto, contam como situações em que ‘se sei de alguma coisa, eu sei *isso*’ (Cavell, por exemplo, fora um grande estudioso de música antes de se tornar filósofo, e como ele mesmo atesta, tinha autoridade para reconhecer Goodman no rádio). A investigação tradicional que nasce dessas ocorrências, entretanto, tem a pretensão não só de generalidade, mas de universalidade, portanto há aqui a primeira de muitas tensões da cena cartesiana. Em segundo, e não menos importante, que não é tão simples saber se as dúvidas que emergem nesses casos são dúvidas quanto à existência ou quanto à identidade desses objetos, um outro contraste, nesse estágio já bastante realçado. A gravação que vinha do rádio foi identificada incorretamente, sem dúvida. Mas então a gravação de Benny Goodman que se tinha na memória não existe, fora algum tipo de invenção. Outro dos exemplos dados por Cavell é de um envelope, seguramente visto em cima da mesa, mas que segundos depois não está lá. Trata-se de uma questão de informação insuficiente – não vi (reconheci) que alguém o roubou, que o vento o assoprou para debaixo da porta; ou se trata de uma enganação dos sentidos? Talvez eu tenha pensado que vi algo que não estava lá.

O que leva o cético a imaginar um melhor caso para o conhecimento é a experiência de que há algo de errado com o conhecimento. A investigação tradicional, então, parece ter um claro objetivo. Sua conclusão precisa *provar* aquilo que foi *sentido*. A convicção do filósofo na sua experiência individual precisa se tornar convincente para todos, e seus exemplos são sua tentativa de recriar tal experiência de forma que ela possa ser compreendida de forma generalizada. Tanto a cena cotidiana (da música no rádio, do número de telefone) quanto a cena cartesiana (dos tomates e mesas) compartilham as mesmas características centrais: “um ameaçador fato ou *sensação* inicial de que há algo errado, algo que *precisa* ser considerado; a *recapitulação* de uma situação (...); a sensação de que algo nesse único incidente carrega uma moral sobre o conhecimento como um todo” (Cavell 1979, p.

141). A razoabilidade, se podemos assim chamar, contida nessas cenas é de natureza diferente daquela demandada por críticos da investigação tradicional, ou ao menos não se satisfaz com ela. A primeira tem que ver com (inefáveis?) sentimentos e impressões humanas, a segunda, com usos e sentidos práticos de conceitos e critérios do cotidiano comum. O filósofo, portanto, quando está prestes a iniciar sua investigação, se encontra na beira do penhasco que separa linguagem e mistério, identidades e existências – está na fronteira onde as palavras morrem, mas o humano é compelido a continuar.

Nessa encruzilhada – nessa tentativa de ser fiel tanto à razoabilidade oriunda do uso adequado de nossos conceitos quanto àquela que vem da aceitação de nossas “vivências interiores” e nossas “sensações imediatas e privadas” (Wittgenstein 2017, p. 123) – é que o cético se vê desapontado (6) com nossos critérios, como vínhamos falando. Não apenas a conclusão (5) da investigação se assemelha à impressão (0) que a inicia (de que nada se sabe sobre o mundo), mas também a instabilidade (7) na qual o filósofo mergulha ao final de seus procedimentos também é em algum nível prenunciada. Tudo na investigação tradicional parece, portanto, fadado a ser realizado de uma forma “nem inteiramente natural nem inteiramente não natural; o que quer dizer (...) nem inteiramente aceitável nem inteiramente inaceitável; o que, de novo, talvez signifique: nem completamente sem sentido, nem com sentido totalmente claro” (Cavell 1979, p. 194). Nenhum passo da investigação deixa essa tensão mais exposta, mais evidente, do que a justificativa (4) para a dúvida.

É nesse ponto dos seus procedimentos que o filósofo tenta desafiar a base para o conhecimento (“por meio dos sentidos”), na tentativa dar motivo razoável à dúvida que deverá colocar em questão todo o conhecimento. Em algumas dessas justificativas, o epistemólogo precisa lançar mão do que Cavell chama de *projeção*, um traço da linguagem que permite que nossas palavras e conceitos sejam ressignificados em um novo contexto¹⁰. Essas projeções precisam, como nos casos ordinários, ser chanceladas pelos falantes da língua, a única fonte de autoridade possível para julgar a validade de nossos critérios. É precisamente isso – a validade ou não da projeção do filósofo (a naturalidade ou não) – que Cavell testa quando elege uma das justificativas clássicas da epistemologia tradicional¹¹: o “mas você não vê *tudo*” ou “mas você não vê *tal parte*” dito em resposta a base “porque eu vejo”, concernindo a um objeto genérico. O conceito projetado em questão aqui é o conceito de *parte*, de *ver parte de algo*:

[Cavell] escolhe como exemplo a asserção de que uma pessoa não pode afirmar saber que um objeto à sua frente existe com a justificativa de que ela pode vê-lo, porque ela na verdade não o vê por inteiro. Essa asserção pressupõe que há uma parte do objeto que está escondida, portanto o cético nos deve uma especificação de qual parte é essa; e uma forma usual de fazer isso é afirmar que é a parte de trás do objeto que é ocultada da visão. O modo do cético de especificar a parte relevante parece fornecer tudo que ele precisa para produzir uma dúvida universal acerca dos sentidos, porque

¹⁰ A noção de projetar palavras é derivada por Cavell em um capítulo dedicado à visão wittgensteiniana da linguagem. A capacidade de transformação de nossos conceitos seria, segundo ele, fruto dos simultâneos caracteres de *tolerância* e *estabilidade* das palavras, i.e., que elas devem permitir projeções contanto que não deixem de ser o que são (Cavell 1979, p. 185-6).

¹¹ Nem todo caso (nem toda justificativa para a dúvida) irá requerer, necessariamente, uma projeção no sentido aqui sugerido por Cavell – o argumento cartesiano do sonho, possivelmente o mais simples e mais sólido argumento do ceticismo moderno, não parece necessitar da projeção de conceitos, à primeira vista. Não obstante, a escolha de Cavell pelo argumento da invisibilidade da parte é tão somente um exemplo representativo, e talvez o que melhor ilustre a tensão entre naturalidade e não-naturalidade dos procedimentos tradicionais, algo que não se limita nem à justificativa (4), nem à má projeção de palavras, como será argumentado ao fim deste texto.

ele parece bem-sucedido ao especificar a parte dos objetos que estará sempre oculta, independentemente da posição específica do observador. (Mulhall 1998, p. 95)

Embora aparente ser suficiente, a especificação do cético – sua tentativa de transformar uma asserção que tem *algum sentido* em uma que tenha *claro sentido* (Cavell 1979, p. 194-195) – não basta para realizar a tarefa monumental que lhe é pedida. Em casos ordinários, expressões do tipo “mas você consegue ver *tudo*?” ou “mas você não está vendo aquela *parte*” são usadas, e *fazem claro sentido*, quando o objeto em si está escondido, quando algo bloqueia nossa visão, quando uma parte importante do objeto em questão não está visível. Mas o exemplo do filósofo, vimos, é um que envolve o cenário de condições ideais, isto é, um caso em que nada obstrui a visão, nada esconde o objeto. Ou, ainda, se apontando para uma bola no canto da quadra um colega afirma categoricamente que se trata de uma bola Wilson 2, usada por ele, e não uma Head Pro, usada por mim, *faz claro sentido* que eu diga “mas você não vê a parte de trás (onde fica a logomarca)”. Mas o exemplo do filósofo, de novo, não envolve bolas Wilson 2 ou Head Pro, talvez nem mesmo bolas de tênis, mas simples bolas¹², uns de seus poderosos objetos genéricos.

Se não há quaisquer desafios para que se enxergue o objeto com a maior precisão possível, e se o objeto em questão não tem quaisquer marcas características (i.e., quanto a ele não há problema de identificação/reconhecimento), então o que é que está longe do alcance da visão? O filósofo chama de “parte de trás” aquilo que, *em dada posição* do observador e *em dado instante*, se encontra virado para o lado oposto do seu campo de visão. O argumento decisivo do cético é que, *deste* lugar e *neste* momento, é impossível enxergar a “parte de trás”, e, ainda mais importante, que de *qualquer lugar* e em *qualquer momento* a “parte de trás” seguirá invisível (Cavell 1979, p. 202). O que isso significa, entretanto, é que, materialmente, a parte em questão nunca é a mesma, ela deve mudar com cada movimento. Cavell toma esse fato como evidência clara de que *nenhuma parte é verdadeiramente estabelecida*, de que não há no exemplo do cético (o que chamamos de) uma parte, que a projeção dos conceitos de *parte* e de *ver parte* não pode ser válida. Sobre um objeto genérico, em condições ideais para que ele seja apreendido pelos sentidos, a justificativa do filósofo terá sempre apenas *algum* sentido. Será sempre natural, porque “nós podemos entender o que as *palavras* querem dizer sem entender por que você as diz”, mas já que “sem entender o motivo de você as dizer, nós não podemos entender o que *você* quer dizer” (Cavell 1979, p. 206), ela será sempre igualmente não-natural.

No mundo visto pelo cético – um que precisa dar conta tanto do conhecimento de existências quanto do emprego de conceitos fiel aos nossos critérios –, então, é como se todos os objetos fossem atravessados a todo momento por um plano coronal, que se move perpendicularmente aos seus olhos. Mas ver a metade virada para o observador é o que sempre se chamou de *ver*, e ver toda essa metade, o que sempre se chamou de *ver tudo*. Então o cético se encontra em conflito com seus próprios conceitos comuns, “ele não quer dizer o que ele pensa que quer dizer através de palavras cujo sentido é compartilhado por todos os mestres da língua” (Cavell 1979, p. 193). Nessa série de bidimensionalidades, toda posição é A Posição. O que ele chama de “parte de trás” nunca é vista, nunca é visível. Como coloca Cavell

¹² Isso não quer dizer, evidentemente, que nunca faz claro sentido falar da “parte de trás” ou da “parte de baixo” de uma bola genérica. Para isso, entretanto, é necessário um contexto específico, em que a bola genérica desempenhe uma função específica, e, portanto, se faça passar, em algum nível, por um objeto específico. Cavell (1979, p. 200) sugere uma situação, por exemplo, em que se precisa determinar o peso de bolas de diferentes cores, sem o auxílio de uma balança, o que é feito colocando-as na água e comparando o quanto de cada bola se submerge, um contexto no qual é plenamente possível ouvir coisas como “a parte de cima” ou “a parte de baixo”.

(1979, p. 202), “essa imagem cética é uma em que todos os nossos objetos são luas. Na qual, de qualquer maneira, nossa posição com relação a objetos significativos é *enraizada*”. E, se os objetos em questão são objetos genéricos, que precisam conter em si o destino de toda a existência, de todo conhecimento, então é o mundo exterior em si que se torna nosso astro iluminado.

Não apenas o mundo é confinado por essa nova prisão geométrica, mas isso também “sugere que o que os filósofos chamam de “os sentidos” são eles próprios concebidos nos termos dessa ideia de uma posição geometricamente fixada, desconectada do fato de que são possuídos e usados por uma criatura que precisa *agir*” (Cavell 1979, p. 202). A recusa do movimentar, da ação, do deslocar, é função não apenas de um *enraizamento espacial* (como vínhamos realçando com partes e planos e dimensões), mas igualmente de um *enraizamento temporal*. O mundo visto pelo cético é também um sem passado e sem futuro, em que todo instante é O Instante, uma série de presentes. Se o cético se mantém imóvel, mas o vento balança seu objeto genérico, a bola, para lá e para cá, até que ela retorne exatamente à posição em que estava, mas agora com a outra metade virada para ele, isso estará longe de satisfazê-lo, porque sua “parte de trás” se transforma, permanece invisível. Ele não consegue, nunca conseguirá, ver as duas metades *ao mesmo tempo*.

É essa característica que talvez sirva para resolver a divergência quanto à interpretação dos critérios austinianos, que foi levantada anteriormente, mas que antecipamos que poderia ser solucionada a partir das próprias teses cavellianas. Seguindo com a interpretação de que Austin defende a viabilidade de critérios para diferenciar existente de não existente (o oásis ou a miragem), real de não real (estar sonhando ou estar acordado), então esses critérios estão intimamente relacionados com o caráter temporal da noção austiniana de conhecimento. Quando fala dos procedimentos para distinguir sonho e vigília, relacionados ao emprego dessas palavras, a vagueza de Austin parece sugerir certa obviedade nesses critérios. Sobre os sonhos, não há nada menos controverso do que afirmar que, na maioria das vezes, quando acordamos, temos consciência de que (sabemos que) acabamos de sonhar – tão evidente quanto afirmar que “aqui está minha mão e aqui está a outra” (Moore 1985, p. 132). Esse conhecimento só é adquirido na vigília, é verdade, e é esse precisamente o argumento do cético, mas isso não quer dizer que *não sabemos* (não podemos, não temos critérios para) distinguir entre sonho e vigília, apenas que não sabemos se estamos sonhando *enquanto* sonhamos, *naquele* instante, no eterno presente do mundo visto pelo cético. Que experienciamos sonhos como se fossem reais é meramente um fato sobre sonhos, é um critério daquilo que chamamos de sonho, como também é o fato de que eles só ocorrem enquanto dormimos. A experiência de sonhar para sempre é uma em que o tempo se congela; se jamais acordamos é porque estamos mortos, é porque nosso tempo cessou.

Ao tentar ser fiel tanto aos seus (nossos) critérios, que dizem respeito à identidade das coisas, quanto às suas impressões e sensações humanas, que dizem respeito à existência das coisas, o cético é confrontado com um dilema irresolúvel:

[...] ou o modelo que baseia a forma como nós devemos, e ele deve, entender suas declarações falha em se aplicar ao seu objeto original, torna-se um modelo de nada – a menos que *façamos* com que se aplique distorcendo nossa vida entre os objetos (e distorcendo assim nosso “conceito de um objeto *überhaupt*”?) ou construindo uma ideia sobre “os sentidos” que os remove do corpo; ou então ele se aplica fielmente ao seu original, caso em que não traz nenhuma implicação quanto à validade de nosso conhecimento como um todo – ninguém iria aí supor que, porque

não podemos ver *aquela* objeto todo, assim também nunca vemos o “todo” de *qualquer* objeto (Cavell 1979, p. 202-203)

Se o modelo funciona no objeto original, é porque ele é ou agora faz o papel de um objeto específico, que tem traços singulares, partes distinguíveis. O dilema é que o filósofo precisa de seu melhor caso para o conhecimento, de seu objeto genérico e suas condições ideais, para que sua conclusão se generalize; mas ele igualmente precisa que suas palavras tenham sentido claro, portanto, que tenham um uso e um contexto específicos, para que sejam coerentes, e ambas as coisas se mostram incompatíveis. O cético tenta resolver esse dilema colocando o mundo à distância, visto de fora, o que quer dizer que ele tenta fazer com que tanto os seus conceitos quanto os seus objetos se sustentem *sem a sua própria participação* na experiência, mas isso não é possível para nenhum dos dois casos. Aqui, uma pergunta importante emerge: se o mundo é agora visto de fora, distante, se a Terra é agora a sua Lua, então onde está o filósofo? No decorrer das transformações de sua investigação, o que ele próprio se tornou?

4 O filósofo, ou o cético como solitário

Ainda no canto da sala, distante, à luz do dia, está o objeto genérico, nele o destino do mundo como um todo, metade visto e metade invisível, e algum lugar, neste instante e desta posição, o filósofo o olha. Sua frustração com as limitações da visão humana, dos sentidos como um todo, da nossa verdadeira relação com as coisas exteriores, significa que seu desejo ulterior é o de ver seu objeto *de todos os lados, a todo momento*. Na sua tentativa de arrebatar o mundo, o oposto se sucede – ele o deixa, “(...) como quem capta o resplendor / de um novo astro no céu, em solidão tamanha”¹³ (Keats 2009, p. 164). Cavell fala dessa condição do cético de formas variadas, a batiza de diferentes nomes, por diferentes motivos. Dessas descrições – dessas imagens –, três se mostram especialmente relevantes: aquela que evidencia a relação do filósofo com a comunidade, aquela que evidencia seu desapontamento com a linguagem, e aquela que evidencia seu desejo pela onisciência e onipresença. Todas essas descrições possuem uma importante característica em comum, que será central para o fechamento da interpretação cavelliana do ceticismo moderno.

Parte da leitura de Cavell das *Investigações Filosóficas* envolve a ideia de *convenções* que regem nossos jogos de linguagem, a aplicação de nossos critérios. Essa noção é de extrema importância para o projeto wittgensteiniano, segundo Cavell, porque:

na visão de Wittgenstein a lacuna entre mente e corpo é fechada (...) com a apreciação e aceitação de formas de vida humana particulares, da “convenção” humana. Isso implica que a aceitação de uma lacuna se origina de uma tentativa, ou desejo, de escapar (...) daquelas formas de vida compartilhadas, de se livrar da responsabilidade da manutenção delas. (Cavell 1979, p. 109)

A atenção dada a esse estranho desejo de se eximir da mais humana das responsabilidades é importante, porque Cavell se firma constantemente contra a persistente ideia de que, embora nossas regras e critérios sejam, em algum nível, fixados, estáveis e consensuais, isso não implica que sejam *meramente* convencionais.

¹³ Keats, no original: “*Then felt I like some watcher of the skies / When a new planet swims into his ken*”.

Nossas regras e critérios não são forças compulsórias, frente às quais perdemos autonomia – se são fixadas, estáveis e consensuais, é porque assim se tornaram em consonância com nossas formas de vida, em acordo com a comunidade de fala (Cavell 1979, p. 110). Isso está claramente ligado a dois preceitos cavellianos/wittgensteinianos: a da fonte de autoridade sobre os critérios gramaticais como qualquer falante competente da língua, e aquela da capacidade intrínseca a linguagem de projetar seus conceitos, o que deve ser validado pela aceitação da comunidade, pelo uso bem-sucedido.

Algumas convenções, em alguns jogos, são de certo meramente isso. Que em 1972 partidas de tênis começaram a ser jogadas com bolas amarelas é uma dessas convenções, uma nascida da necessidade trazida pelo advento da televisão a cores, na qual era impossível acompanhar a tradicional bola branca. O jogo, entretanto, antes e depois, teve sempre o mesmo nome, foi sempre o mesmo. O mesmo não poderia ser dito se fosse proposta uma nova regra que previsse que um ponto só seria perdido se a bola quicasse três, e não mais duas vezes. A convenção do quique duplo não é meramente convencional, é uma convenção inerente ao jogo, parte de sua essência (Cavell 1979, p. 119-120).

A convenção que rege a aplicação dos critérios do que chamamos de *parte de um objeto* ou de *ver parte de um objeto* não é, como já dissemos indiretamente, meramente convencional. É ditada pelas formas de vida em que esse conceito é empregado, pelos jogos nos quais a *parte* é um elemento relevante. Faz sentido claro, é uma projeção válida, dizer “não sabia que a *parte de dentro* da pitaia tinha outra cor”, quando quero opor a casca rosa à polpa branca, mas faz no máximo algum sentido dizer que “não consigo ver a *parte de dentro* da folha de sulfite”, quando o que quero dizer é que átomos são invisíveis a olho nu, uma projeção que, se válida, demanda explicação. O que o cético tenta fazer, portanto, ao nos convencer da existência da “parte de trás” de seu objeto genérico, é moldar nossas convenções compartilhadas para que sirvam à sua vontade. “O que acontece quando tudo que se quer fazer é falar, e as palavras falham com você?”, como Cavell (1979, p. 110) coloca com a devida dramaticidade. Se o cético persiste tentando nos convencer daquilo que convencionou sozinho, então só há uma resposta possível:

pensar em uma atividade humana enquanto regida por meras convenções, ou tendo convenções que podem ou não ser trivialmente modificadas, dependendo do gosto ou decisão de um ou outro indivíduo, é pensar em um conjunto de convenções como tirânicas. (...) É próprio de uma convenção que ela esteja aberta para mudanças *em convenção*, na reunião daqueles sujeitados a ela, no comportamento dos quais ela vive. Portanto, negar a liberdade de reunir é total prioridade da tirania política. (Cavell 1979, p. 120)

Essa primeira imagem, portanto, é a do cético enquanto *tirano*. Cavell não chega a fazer esse salto (do conjunto de convenções tirânicas até aquele que as impõe), mas ele certamente é sugerido. Niklas Toivakainen (2020, p. 4-5) argumenta que, bem como a aspiração de total poder – representada no *Górgias* de Platão pela figura do tirano –, seria uma tentativa de negar a vulnerabilidade humana, também o desejo cético pelo ilimitado – pelo absoluto –, se transmuta em um desejo por *poder* ilimitado e absoluto, por afirmação e reconhecimento. Vem ao caso relembrar aqui a breve, mas importante, passagem de *The claim of reason* que expõe a refutação cavelliana da conhecida crítica de Hume ao contrato social. Cavell (1979, p. 32) toma a teoria do contrato como mais uma forma de perceber a “sintonia

das palavras de um ser humano com as de outro”, e, portanto, como uma espécie de equivalente social às convenções gramaticais.

O que o contrato declara, por assim dizer, não é apenas que eu irei, contanto que o governo cumpra sua parte do acordo, obedecê-lo. Na realidade, eu muito provavelmente irei obedecer a um usurpador ou tirano, e em grande parte é isso que há para ser obedecido por mim (...).

O que eu consinto, ao consentir com o contrato, não é com a mera obediência, mas com a afiliação a uma *polis*. (Cavell 1979, p. 23)

Na linguagem, igualmente, há um contrato, tão ou ainda mais mitológico, no qual se firmam nossas convenções. O que *esse* contrato garante, por assim dizer, não é que nossos critérios estão dados, tiranicamente impostos, fixos no sentido de serem autônomos de quem faz uso deles. O que eu consinto, ao consentir com esse contrato, também não é mera obediência, mas adesão às nossas regras compartilhadas, às nossas formas de vida, às minhas e às suas palavras. Se elas foram forjadas em comunidade, a tirania não tem lugar nem na sociedade, nem na linguagem.

A roupagem do cético enquanto tirano se relaciona com bastante proximidade à segunda imagem evocada, em grande parte já explorada ao longo deste artigo, do cético enquanto *aquele que fala fora dos jogos de linguagem*, uma formulação que Cavell constrói a partir das *Investigações*, das quais ele cita explicitamente os §§ 38, 47 e 132. Neste último, o que vínhamos destacando quanto à vontade do filósofo de modificar nossas convenções é expresso por Wittgenstein (2017, p.76) pela ideia de que, no filosofar, “pode parecer que consideramos ser nossa tarefa reformar a linguagem”, e que “as confusões que nos dão o que fazer originam-se, por assim dizer, quando a linguagem está em ponto morto, não quando ela trabalha”.

Especialmente pertinente é a atenção dada ao §47, parte da sequência §§46-51 que trata da problemática do metro-padrão de Paris, não por acaso uma passagem permeada pela tensão entre questões de identidade e questões de existência. Cavell entende esse parágrafo como a apresentação de mais um diagnóstico do ofício filosófico:

nós buscamos por “simples absolutos” (e complemento, quaisquer absolutos: responsabilidades, ações, sentidos, certezas, enxergáveis) quando tentamos (ou precisamos, ou acabamos por) falar absolutamente, isto é, fora dos jogos de linguagem.

Isso sugere porque a série de considerações do filósofo (“você não vê o verso, ou o interior: o *máximo* que você vê é...”) *termina* onde termina; porque, tendo sido forçado a “falar absolutamente”, ele é levado àquela invenção. Apenas um “enxergável absoluto” o satisfaria como resposta para a questão “o que você realmente vê?”, uma vez que os critérios para o uso dos conceitos de “ver tudo” e “ver uma parte” se tornam inacessíveis. (Cavell 1979, p. 226-227)

O cético tem outra escolha, outra forma de responder à pergunta sobre o que fazer quando as palavras não dão conta do que quer ser dito. Essa escolha é, talvez, o oposto radical da tirania – não o da imposição de nossas “convenções privadas”, mas a reclusão. O cético então não se transmuta em um tirano dos sentidos, mas em

um *desconhecido* de sua comunidade; não um aspirante à afirmação e reconhecimento totais, mas destinado a jamais ser afirmado ou reconhecido. Exilado, agora desprovido do dom da conversa, se torna temeroso, pensa que “a palavra morre, ao ser dita”, cego para o fato de que “(...) é aí que ela vive / de novo”¹⁴ (Dickinson 2018). É precisamente esse ponto que quer iluminar a interpretação singular de Cavell do argumento da linguagem privada, uma das mais célebres passagens das *Investigações filosóficas*. Segundo ela, Wittgenstein não estaria demonstrando a impossibilidade de uma linguagem dessa natureza, como é majoritariamente lido, mas sim que a privacidade é “uma perene possibilidade humana” (Techio 2020, p. 80). Outra maneira de formular o que o professor Techio diz com essa descrição, crê-se, é que se a privacidade absoluta é uma possibilidade, então sua fantasia (Cavell 1979, p. 347) é, já, um fato, e uma força motriz dos procedimentos da epistemologia tradicional.

Àquele que vê o mundo de cima, que tudo apreende, que vê os objetos em todas as suas partes, a todo momento, àquele cuja palavra tem o poder de criar e transformar, damos o nome de *Deus*. É a prova dele que resolve o dilema cartesiano, é a ideia racional de um que resolve o dilema kantiano, e estamos agora preparados para dizer que é o desejo de sê-lo que nos oferece uma terceira imagem do dilema cavelliano. Quando fala de ‘toda a existência espremida no tomate do filósofo’, Cavell continua com a seguinte reflexão:

[...] a experiência é uma que eu poderia agora descrever como a de olhar para o mundo como se fosse outro *objeto*, tal como certos envelopes, tomates, pedaços de cera, sinos, mesas, etc. Se isso é cobiçado, é uma cobiça não por generalidade (se isso quer dizer por *generalização*) mas por *totalidade*. É uma expressão do que eu quis dizer quando afirmei que queremos conhecer o mundo como imaginamos que Deus o conhece. (Cavell 1979, p. 236)

A persistência do conceito de Deus em três das grandes obras filosóficas acerca dos limites e potências do conhecimento humano não é, evidentemente, mero acaso. A passagem do Deus onipotente das *Meditações*, a Ideia de Deus da primeira *Crítica*, até a vontade de tornar-se Deus de *The claim of reason* parece ser uma trajetória progressiva da ânsia moderna pela totalidade. Quando Descartes falara de seu Deus perfeito e infinito, seu objetivo era dar uma solução puramente metafísica a uma angústia epistemológica, provar a existência de alguma substância para além de nós, acima de nós. A evidência disso é o fato de que, “(...) ainda que a ideia de substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito” (Descartes 1977, p. 115). Kant, contra Descartes e embasado em sua prova oposta, da impossibilidade da existência de Deus, argumentara que é precisamente pela finitude de nossa natureza que a razão carrega em si a capacidade de pensar a ideia de infinito, a Ideia de Deus que “a razão ordena a considerar todas as conexões do mundo segundo princípios de uma unidade sistemática, portanto *como se* todas elas surgissem de um único ser que a tudo abarca como sua causa suprema e todo-suficiente.” (Kant 2015, p. 515-516). As fronteiras da razão passam então a ser delimitadas não ante à perfeição ontológica da substância eterna, mas ante à própria razão, que dá conta de racionalizar os seus limites, do fato de que “há capacidades e responsabilidades e desejos que revelam o mundo, mas que não se exaurem na capacidade de conhecer as coisas” (Cavell 1979, p. 54). Por fim, a vontade de ser Deus, nesses mesmos

¹⁴ Dickinson, na íntegra e no original: “*A word is dead when it is said / some say – / I say it just begins to live / That day.*”

termos, e se o cético se deixa levar pelo “desespero frente à nossa finitude” (Cavell 1979, p. 237), seria um desejo de aperfeiçoar a razão, ao nível da substância perfeita cartesiana – transformá-la de forma a romper suas barreiras, de *conhecer* tudo que ela pode *pensar*.

Todas essas imagens sugeridas compartilham um fatídico atributo, que Cavell ressalta passageiramente, mas na seção decisiva de sua análise dos procedimentos tradicionais: o tirano, o criador de linguagens privadas e Deus estão todos, invariavelmente, *sozinhos*, bem como está o epistemólogo em seu escritório, a duvidar da existência de seus objetos genéricos. Esse fato, do filósofo solitário, é tanto consequência quanto motivação de sua investigação, bem como sua conclusão é a descoberta do que ele já havia intuído. O remate da análise cavelliana se concentra no passo, dentre os oito que esquematizamos, que parece, à primeira vista, o mais irrelevante. Como nota o professor Techio (2021, p. 115), “epistemólogos (...) tradicionalmente atacaram (4), e em menor escala (2). Influenciado por Austin, Cavell está mais interessado em avaliar (1) – a própria noção de asserções cognitivas envolvendo objetos genéricos”. O uso nem plenamente natural e nem plenamente não-natural, que se revela de forma mais explícita na justificativa (4), é, na realidade, uma constância ao longo de toda a investigação. Os dois argumentos finais de Cavell, conseqüentemente, dizem respeito a essa asserção inicial (1) e à sua influência na conclusão cética (5).

Nos passos derradeiros de sua análise, já consciente da instabilidade perene dos procedimentos tradicionais, Cavell se ocupa da reflexão acerca das condições de uma asserção, de uma *asserção concreta*. O filósofo inicia seus procedimentos com uma asserção acerca da existência de um objeto genérico (“há uma bola no jardim”, “aquela mesa é real”), uma asserção que é, no contexto da investigação, *estranha*, que trata as coisas e os fatos mais insignificantes como extremamente notáveis. Nossa capacidade para julgar as coisas do mundo como notáveis ou não é fruto de nossa sintonia, da existência de nossa comunidade, das formas de vida que compartilhamos. Um mundo em que todas as coisas se tornam notáveis é “um mundo no qual nós [ficamos] impassíveis as constatações do outro, como se nascidos entediados” (Cavell 1979, p. 211). É, portanto, um mundo em que observar e constatar se tornam atividades sem utilidade alguma.

A asserção (1), é claro, é uma dessas constatações sobre um fato insignificante, daí sua estranheza. O epistemólogo argumentaria que a única fonte dessa estranheza é que é absolutamente *óbvio* que “há uma bola no jardim” (se eu a vejo em condições ideais), mas isso não seria razão suficiente para que uma asserção desse tipo não pudesse ser proferida. Cavell não discorda dessa colocação, mas a complementa. É evidente que há situações em que a asserção é dita, e com sentido claro. Se meu irmão volta da rua com uma bola furada em mãos, e indaga se há outra na casa, não haverá dúvida sobre *o que eu quero dizer* quando afirmo “há uma bola no jardim”. No contexto do filósofo, entretanto, não há motivação clara, plenamente natural, para a enunciação da asserção, já que “‘porque é verdade’ não é uma razão ou base para dizer nada, não constitui o motivo do seu dizer algo; [‘é’] (...) deve, na gramática, haver razões para o que você diz, ou uma motivação no seu ato de dizer, se o que você diz pretende ser compreensível” (Cavell 1979, p. 206). O problema está, como faz (precisa fazer) o cético, em querer que “suas palavras tenham sentido independentemente do que ele quer dizer com elas em um determinado contexto” (Techio 2021, p. 117). Trata-se de uma impossibilidade gramatical, de um contexto indefinido em que nenhuma asserção concreta é introduzida; e de uma asserção não-concreta não se pode, evidentemente, duvidar. Isso leva Cavell a uma nova formulação do dilema cético:

O “dilema” em que a investigação tradicional sobre o conhecimento está envolvida pode ser formulada desta forma agora: ela deve ser a investigação de uma asserção concreta se o seu procedimento pretende ser coerente; ela não pode ser a investigação de uma asserção concreta se a sua conclusão pretende ser geral. Sem essa coerência ela não carregaria a obviedade que parecia carregar; sem essa generalidade a sua conclusão não seria cética. (Cavell 1979, p. 220)

Os passos que seguem na investigação, assim, são frutos da árvore envenenada que é o paradoxo desses procedimentos. Nada neles carrega o peso que parecem carregar, e, portanto, a conclusão (5), de que nada sabemos sobre o mundo, não sustenta o título de descoberta, como deseja o cético, porque “o que suas conclusões encontram no mundo é algo que ele mesmo colocou lá, uma invenção, e não existiria senão por seus esforços” (Cavell 1979, p. 223), o que explica, ao menos em grande parte, o desapontamento (6) com suas conclusões, e a instabilidade (7) das mesmas. Essas invenções, é claro, são as partes de objetos genéricos, a ideia de um saber isento de tempo, a notabilidade dos fatos insignificantes. “Tomamos o que fixamos ou construímos como *descobertas* sobre o mundo, e tomamos essa fixação como reveladora da condição humana, ao invés da nossa fuga ou negação dessa condição, a partir da rejeição das condições humanas do conhecimento e da ação (...)” (Cavell 1979, p. 216).

A imagem que resta do filósofo, enfim, é de uma criatura cega para suas próprias condições e suas próprias invenções, e, sem enxergar seu verdadeiro dilema, se coloca em outro, que se alimenta da instabilidade de seus procedimentos: ou abraça suas conclusões, e de alguma forma faz as pazes com a impossibilidade do (que ele considera) conhecimento; ou segue a investigar, na esperança de solucionar os seus problemas, de aperfeiçoar a razão, de ir além de si. Atirado do barco da experiência, o epistemólogo nada, ora em direção à embarcação, onde a certeza do mundo incerto o aguarda, ora em direção ao horizonte, na incerteza de vislumbrar uma terra de certezas, um novo mundo, o qual consiga *possuir* totalmente, *sentir* sem enganações, *conhecer* verdadeiramente.

Referências

- AUSTIN, John L. 1985. Outras mentes. In: *Os Pensadores*, vol. 50. Tradução: Marcelo Guimarães da Silva Lima. São Paulo: Abril Cultural, p. 85-113.
- CAVELL, Stanley. 1979. *The claim of reason: Wittgenstein, skepticism, morality, and tragedy*. New York: Oxford University Press.
- CAVELL, Stanley. 1994. *In quest of the ordinary: lines of skepticism and romanticism*. Chicago: University of Chicago Press.
- CLARKE, Thompson. 2021. O legado do ceticismo. Tradução Cristina Lasaitis. *Sképsis*, vol. XII, n. 23, p. 58-69.
- CONANT, James. 2012. Two varieties of skepticism. In: Abel, Günther & Conant, James (eds.). 2012. *Rethinking epistemology*. Vol. 2. Berlin: De Gruyter, p. 1-75.
- DESCARTES, René. 1977. *Meditações*. In: Col. Os Pensadores, vol. 15. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, p. 91-150.
- DICKINSON, Emily. 2018. 23 traduções para um poema de Emily Dickinson (1830-1886), por Matheus Mavericco. In: *Escamandro: poesia / tradução / crítica*. Tradução: Adalberto Müller. Disponível em: <https://escamandro.wordpress.com/2018/02/22/23-traducoes-para-um-poema-de-emily-dickinson-1830-1886-por-matheus-mavericco/>. Acesso em: 28/02/2022
- JAMES, Henry. 2011. *A outra volta do paraíso*. Tradução: Paulo Henrique Britto. São Paulo: Companhia das Letras.

- KANT, Immanuel. 2015. *Crítica da razão pura*. Tradução: Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes.
- KEATS, John. 2001. *Complete poems and selected letters of John Keats*. New York: The Modern Library.
- MOORE, George E. 1985. Prova de um mundo exterior. In: *Os Pensadores*, vol. 39. Tradução: Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, pp. 115-134.
- MULHALL, Stephen. 1998. *Stanley Cavell: Philosophy's Recounting of the Ordinary*. Oxford: Oxford University Press.
- STROUD, Barry. 2020. *A significação do ceticismo filosófico*. Tradução Flávio Williges, Eros Moreira de Carvalho e Plínio J. Smith. São Paulo: Associação Filosófica *Scientiae Studia*.
- STROUD, Barry. 2020. Reasonable claims: Cavell and the tradition. *The Journal of Philosophy*, 77 (11): 731-44.
- TECHIO, Jônadas. 2016. Taking skepticism seriously: Stroud and Cavell. *Sképsis*, vol. VII, n. 14, p. 100-125.
- TECHIO, Jônadas. 2021. Responding to Skepticism. The Legacies of Austin, Clarke and Cavell. *Sképsis*, vol. XI, n. 23, p. 103-121.
- TECHIO, Jônadas. 2020. The Threat of Privacy in Wittgenstein's Investigations. Kripke vs. Cavell. *Wittgenstein-Studien*, vol. 11, n. 1, p. 79-104.
- TOIVAKAINEN, Niklas. 2021. Philosophy and the sense of return. In: *International Colloquium: Stanley Cavell, Constellations of the Ordinary*, 2. Disponível em: <https://youtu.be/-RdLkfShK2M>. Acesso em: 25/02/2022.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. 2017. *Investigações filosóficas*. Tradução Marcos G. Montagnoli. Petrópolis: Vozes.