

Reconhecimento, Ceticismo e Vida Cotidiana

1. Por um longo tempo a discussão filosófica em torno do conceito de reconhecimento foi principalmente associada com a filosofia de Hegel, sobretudo com os parágrafos que antecedem a mui discutida e comentada dialética do senhor e do escravo na *Fenomenologia do Espírito*. O contexto pelo qual, nesta obra, se desdobra a reflexão filosófica sobre a ação humana tem como caráter básico, como elemento possibilitante, a autoconsciência dos indivíduos agentes. É desde esse elemento que se definem e se podem estabelecer os traços essenciais do reconhecimento: autonomia, igualdade e reciprocidade. Como expressa o § 182 da *Fenomenologia do Espírito*, no encontro das individualidades autoconscientes o que se dá a ver é um feito onde cada indivíduo autoconsciente não tem, diante de si, apenas um objeto inerte, mas outro indivíduo autoconsciente, e tudo se passa como uma interação que “*tem um duplo sentido, de ser tanto o agir de um quanto o agir do outro, [um] duplo movimento de dois seres autoconscientes. Cada um vê o outro fazer o mesmo que ele faz; cada um faz, ele próprio, o que exige do outro, e só faz, portanto, o que faz, enquanto o outro faz o mesmo. Uma ação unilateral seria inútil porque o que deve acontecer [isto é: o reconhecimento] só é implementado por meio do agir de ambos*”.¹ Do ponto de vista de sua integralidade, a lógica que rege esse encontro obriga que cada um seja para o outro meio e fim. Somente no reconhecimento recíproco, bilateral, cada um é efetivamente o que é para o outro: meio (de autorrealização e independência) e fim, vem a ser, unidade com si mesmo e com o outro, -- nas palavras de Hegel (no § 184), “Eles se reconhecem como se reconhecendo reciprocamente”.

Na medida em que a exigência de reconhecimento, a demanda por liberdade possui um sentido absolutizante, o encontro, a interação envolverá uma comprovação que é uma prova radical: a liberdade até o mais extremo,

1 Hegel, G.W.F., *Fenomenologia do Espírito*, Ed. Vozes, p. 127 – tradução ligeiramente alterada por mim.

* Depto. de Filosofia da UERJ

qual seja, a própria vida. Arriscar a vida, a sua e a de outrem, a luta de vida ou morte, traz entretanto resultados frustrantes, no sentido do que é mais desejado ou esperado: o reconhecimento. Não se tem um verdadeiro reconhecimento quando o que resulta é a morte (ausência de toda certeza e verdade) ou a unilateralidade, cujo significado é sujeição, dominação. O sonho de uma liberdade absoluta, funcionando como “medida”, isto é, critério para a ação, acaba por converter-se no seu contrário, ou seja, em desmesura, e com isso promove a vida à posição do que é essencial, e não a liberdade, inicialmente desejada e vista como tal. Na *Fenomenologia do Espírito*, na origem da convivência e de toda sociabilidade há luta, conflito. A vida social é, por assim dizer, espiritualização do conflito, da violência natural e primária: civilização é passagem da luta natural, potencialmente destruidora, a formas de confrontação sublimadas, modeladas por dominação e submissão. Hegel mostra, nessa obra bem como em outras posteriores, que mesmo espiritualizado, aculturado, polido, o conflito está sempre latente, apenas refreado ou amenizado pelo reconhecimento unilateral ou pelo consentimento que é cumplicidade na dominação. Como a motivação, os móveis permanecem, perduram, numa ação silenciosa e subterrânea, a liberdade cedida pelos que se sujeitam e se tornam também assim “*sujeitos*”, no fundo ou no mais íntimo do indivíduo, a liberdade não deixa de ter ainda muita importância para os submetidos: tanto que é, ora sonho longínquo (“utopia”), ora é simples inveja, ressentimento social, e os alforriados juntam pacientemente na história os meios de tornarem-se “senhores” (trabalho e técnica). Teríamos assim, há séculos, uma efetiva e crescente libertação dos humanos ou seria isso apenas uma espécie de vingança educada, pela universalização da sujeição, da contenção, da repressão?

A decepcionante verdade do reconhecimento unilateral, de um dominador por um dominado, é que o reconhecido o é pelo contrário de um ser consciente autônomo. A verdade do indivíduo, à primeira vista, livre reside em quem primariamente optou por conservar sua vida ainda que sacrificando sua liberdade: o senhor é escravo de seu desejo, indiretamente das coisas desejadas, revelando-se, ao fim e ao cabo, dependente de quem as produz na medida em que perfaz a autêntica tarefa de Sísifo que é, decerto, satisfazer o desejo do dominante em sua “má infinidade”. A teoria hegeliana do reconhecimento pelo viés do medo da morte, da autoconservação a todo custo, mostra que o dominante é antes de tudo destruidor, consumidor, enquanto seu “outro”, o que reprime seu desejo, o que trabalha, é quem essencialmente cria, produz, forma e se forma, e assim faz-se a cultura e a história. A esfera da vida (em) comum, cotidiana, ao menos para aquele que se submete, se refreia

e produz, – não somente em Marx, mas já em Hegel, – é descrita com termos amargos, embora a dialética idealista reserve para o estoico trabalhador o honroso mérito de promotor da técnica, construtor do progresso e do futuro reino terreno da liberdade e da felicidade. O reconhecimento que impera factualmente no mundo da vida prática é antes o desigual, unilateral, não obstante o reconhecimento recíproco nem sempre permanecer simples letra morta ou mera promessa.

Em Hegel, o pensamento do reconhecimento, desde os escritos de juventude, manifesta um caráter conflituoso – na época de Jena possuindo o que se poderia chamar de sementes teóricas de um fator ético fundamental para o estabelecimento de uma convivência, uma vida social ética que se possa denominar “moderna” (essas “sementes” de pensamento com caráter normativo serão deixadas de lado na *Fenomenologia* e depois desta). Por um curto período, o pensamento da demanda por reconhecimento na vida humana comum sofre uma espécie de deslocamento: da ênfase no aspecto da autoconservação para o plano dos impulsos e das motivações morais (Não podemos esquecer que o pensamento social e político moderno nasce decisivamente voltado para o caráter de uma luta por autoconservação: desde Maquiavel e em seguida Hobbes, o encontro dos homens em sua vida social é pensado, em princípio, como um encontro marcado por uma atitude de desconfiança e medo. A suspeita está presente desde os primórdios da era moderna na compreensão da interação dos homens.) Mas se Hegel não privilegia, em sua filosofia social da época de Jena, a dimensão “instrumental” na racionalidade humana, os aspectos econômicos em seu esforço teórico, o modelo de uma “luta”, todavia, continua presente e com força estruturante em sua filosofia. Como observa Axel Honneth, “Hegel vê os costumes e os usos comunicativamente exercidos no interior de uma coletividade como o *médium* social no qual deve se efetuar a integração de liberdade geral e individual (...) só os comportamentos praticados intersubjetivamente são capazes de fornecer uma base sólida para o exercício de uma liberdade ampliada”² Hegel não deixa, porém, de pensar que as relações éticas entre os indivíduos precisam sempre ser liberadas de unilateralidades e particularidades: o reconhecimento, de todo

2 Honneth, A. *Luta por Reconhecimento*. S. Paulo: Ed. 34, 2003, p. 41. Honneth insiste que no pensamento do reconhecimento deve sempre estar embutida “uma pressão para a reciprocidade, que sem violência obriga os indivíduos que se defrontam a reconhecerem também seu defrontante social de uma determinada maneira: se eu não reconheço meu parceiro de interação como um determinado gênero de pessoa, eu tampouco posso me ver reconhecido em suas reações como o mesmo gênero de pessoa, já que lhe foram negadas por mim justamente aquelas propriedades e capacidades nas quais eu quis me sentir confirmado por ele.” (Ibid., p. 78.)

modo, é pensado no interior de um filosofar ou à maneira de um movimento conceitual que tem como meta maior ou desfecho superior a “reconciliação” (conceito-chave no pensamento dialético hegeliano). Hegel valoriza a dimensão do conflito, apesar do desfecho “reconciliador” das dialéticas idealistas.

É instigante pensar que Hegel enxerga um sentido de aprendizado moral na luta, no conflito. Muitos anos mais tarde, em sua velhice, na sua *Filosofia do Direito*, ele verá de modo semelhante na guerra uma dimensão de instrução ou ensinamento ético também, para além de todo aspecto de horror e crueldade. São indícios de continuidade e extensão daquela perspectiva de compreensão do reconhecimento como algo que só advém via confrontação, conflito, e não do simples encontro, da identificação imediata. Uma “mediação” faz-se indispensável em sua filosofia, precisamente aquela que tem a forma ou figura do choque, do embate, e não do acordo. O pensamento de Hegel retorna então àquele sentido que se fazia predominante nos séculos XVII e XVIII, vem a ser, o da hostilidade no encontro dos humanos: o reconhecimento envolverá uma disposição para uma luta de vida ou morte, da qual resultará todo um caráter de assimetria social, de desigualdade entre os indivíduos que interagem (conforme, mais uma vez, na *Fenomenologia do Espírito*, os parágrafos 185- 189). Mais para o futuro Hegel mostrar-se-á disposto a sacrificar e subordinar todas as possibilidades de pensar e efetivar o “ethos” àquela instância por ele considerada a mais elevada, sacralizada como o Absoluto efetivado institucionalmente: o Estado. O que lhe custou na posteridade reprovações e admoestações, dos chamados “hegelianos de esquerda” e Marx aos integrantes da teoria crítica da Escola de Frankfurt, uma história com mais de um século, no interior da qual não faltam observações como esta: “A *Fenomenologia do Espírito* deixa para a luta por reconhecimento tão somente a função única de formar autoconsciência; além disso, restrita a esse único significado representado na dialética do senhor e do escravo, a luta entre os sujeitos que pugnam por reconhecimento é tão intimamente ligada à experiência da [auto]afirmação prática no trabalho que sua lógica específica acabou quase saindo inteiramente de vista.”³ De todo modo, o tratamento do reconhecimento por Hegel privilegia a dimensão do essencial e do necessário, o ponto de vista do universal. O particular e o contingente ficam relegados a um plano inferior ou de importância filosófica secundária.

3 Ibid., p. 114.

2. Na posteridade de Hegel, a linhagem filosófica existencialista faz-se o leito que acolhe distintas reflexões críticas ao menosprezo do particular e do singular pelo idealismo hegeliano, tenham-se em mente as investidas de Kierkegaard nesse sentido. Em tempos recentes, mais além das estocadas críticas, a retomada do pensamento do reconhecimento incorpora aquelas preocupações da filosofia existencial, o tema do reconhecimento sendo explorado até mesmo no seio da tradição filosófica analítica, destacando-se aqui a empresa original de Stanley Cavell. Neste, a tematização do reconhecimento é parte indispensável do que se pode chamar o projeto de devolver a filosofia à vida cotidiana ou o “retorno ao cotidiano”. Esse projeto filosófico ambicioso compreende-se em continuidade com as práticas filosóficas de Wittgenstein e Austin, mas tem um ponto de apoio ou, pelo menos, alguns interesses decisivos em comum fora da tradição analítica contemporânea, no caso, pontos de convergência com a filosofia existencial de Heidegger. Mas como se configura e é avaliada a vida cotidiana no pensamento deste último, que, depois de Wittgenstein e Austin, é a outra referência importante na composição desse grande painel de influências e recorrências em que é pintada a difícil tarefa filosófica da volta ao “lar”, isto é, ao cotidiano dos humanos modernos? Como se apresenta a vida cotidiana na obra de Heidegger, de *Ser e Tempo* aos ensaios e conferências do final de sua vida?

A caracterização da vida cotidiana, primeiramente em *Ser e Tempo* (SZ), é parte da análise do *Dasein* do homem, cujo ponto de partida pode ser considerado o enunciado “*Dasein é sempre sua possibilidade*” – onde a possibilidade não é uma qualidade ou propriedade dada (como uma cor ou o peso de algo). A possibilidade não é algo configurado, determinado fixamente; a possibilidade da existência humana pode *também* não ser algo dado, algo não presente. A possibilidade, pensada existencialmente, se tornará uma *propriedade* se for *apropriada*, por cada um [oposição entre estar dado, pronto para ser observado, abordado cognitivamente *versus* algo que precisa ser apropriado, tomado como *seu*, sendo ainda algo a ser feito, uma tarefa]. *Dasein* é possibilidade *própria* – daí os dois modos de ser opostos: ser-próprio (ou “autêntico”) e o ser de modo impróprio (ou “inautêntico”). No § 9 (SZ, p. 43) Heidegger já observa, num tom que parece já indicar que a distinção entre um modo próprio e outro impróprio de ser/estar em relação com si mesmo não é para ser pensada como de natureza moral: “*A impropriedade do Dasein, porém, não significa ser “menos” ou um grau “inferior” de ser. A impropriedade pode antes determinar o Dasein em sua mais plena concretude, em suas ocupações, interesses, estímulos e prazeres.*” O modo impróprio de ser é tão concreto quanto o

próprio, e podemos afirmar, desde já, que é o mais comum, frequente, no entender de Heidegger.

Na análise do *Dasein* parte-se de um plano ou nível de “indiferença”, que parece sugerir indiferenciação, circunstância em que não se sobressai: esse nível de abordagem ou consideração é chamado “cotidianidade”, e essa indiferença é ou deve-se ao ser mediano, na média, sem chamar atenção de forma alguma. Nessa imediatidade, digamos, familiar, a existência é “opaca” a cada indivíduo. É interessante a observação que é feita no § 11(p. 50): “*Cotidianidade é antes um modo de ser do Dasein, justamente e sobretudo quando o Dasein se move numa cultura altamente desenvolvida e diferenciada.*” Heidegger aprofunda a análise fundamental da existência humana no Cap. IV de SZ, onde, de saída, nos informa: (1) que o “sujeito” da vida cotidiana é o “impessoal” (o *Man*); (2) o ser de modo “próprio” (ou autêntico) se *funda* (logo é derivado de) em estruturas que são, elas mesmas, dimensões ou momentos da estrutura fundamental da existência humana que é “ser no mundo”. (Nas pp. 114-15 de SZ há críticas à conversão do *Dasein* em categoria metafísica (o “Eu”), mediante sua substancialização, ao se supor seu ser sempre um mesmo, sua permanência, sua *identidade*.) Levanta-se assim o questionamento: “*Pode ser que o “quem” do Dasein cotidiano precisamente não seja eu mesmo.*” Ou seja: o “eu” (ôntico, empírico) não somente pode não designar o que é (de modo) próprio, como pode de fato estar ocultando uma *impropriedade*. O pensamento de Heidegger dirige-se para uma crítica do “Eu” ou do “sujeito” como ponto de partida para a reflexão filosófica: “*O “Eu” só pode ser entendido no sentido de uma indicação formal, não constringente, de algo que, em cada contexto ontológico fenomenal talvez se revele como o seu contrário. Nesse caso, o “não-Eu” não quer dizer, de forma alguma, um ente em sua essência desprovido de “Eu”, mas indica um determinado modo de ser do próprio “eu”, como por exemplo a perda de si próprio.*” (SZ, p. 116)

No cotidiano cada um encontra outros que aparecem (a ele) ou se parecem como ele. Mas não há nenhum primado do “eu” (ou “meu”) sobre os outros que aparecem no meu mundo ou na minha vida: “*“Os outros” não significa todo o resto dos demais fora de mim, de que o Eu se destacaria, os outros são antes aqueles dos quais, na maior parte das vezes, ninguém se diferencia propriamente, entre os quais se está também. (...) Ser-em é ser-com os outros.*” (Mais à frente Heidegger diz que “os outros são assim chamados para encobrir que se pertence essencialmente a eles”: ‘os outros’ é uma expressão encobridora, através da qual espontaneamente cada um não enxerga algo elementar: que “eu” também sou um desses “outros”, eu sou antes de tudo “outro”. Neste ponto, a

tradição metafísica prioriza a identidade (eu sou eu e não outro). Já Heidegger enfatiza a diferença; não teríamos assim uma dialética envolvendo o idêntico e o diferente: “eu” sou “outro” e os “outros” também são “eu” (“egos”)? Como é dito ainda na p. 119, o ‘eu’, o suposto sujeito, é um ser no modo de algo simplesmente dado. Cada indivíduo se acha tão enredado em seu mundo circundante de ocupação (trabalho, divertimento, atividades diversas), junto às coisas que lhe são familiares, que ele nem vê ou se percebe isoladamente ou em separado (das coisas de uso ou daqueles outros como ele). O encontrar outros como ele sofre os efeitos da mesma familiaridade: cada um encontra outros a partir do mundo em que se mantém ocupado, ou seja, não como um ser-em-si, mas desviando o olhar desta última espécie de apreensão (que é uma possibilidade derivada), isto é, de fato *não vendo* os outros “em si mesmos” e sim em seu familiar “ser para mim”: eles não são (ainda) objetos (de conhecimento, investigação), nem sujeitos em sentido estrito, o que “eu”, individualmente considerando, tampouco o seria. O encontro com outros é sempre situado, praticamente mediado e condicionado. Ser-com não é uma constatação empírica. Esta última é uma contingência factual. No ato de encontrar, de ir ou vir ao/de encontro, a impessoalidade é o primário, o elementar; qualquer relação que, a rigor, se possa dizer pessoal ou personalizada tem o sentido de algo derivado, fundado. A indiferença e o ser estranho são formas de se estar distante na proximidade (física) ou na familiaridade da vida cotidiana. Na vida cotidiana mediana (comum, normal), a estranheza aparece como anterior ontologicamente à aproximação afetivo-comunicativa autoconsciente: Heidegger assinala que o ser humano se mantém primariamente e no mais das vezes naqueles modos deficientes de preocupação com os demais, tais como “ser contra algum outro”, “ser sem um outro”, “passar ao largo dos outros”, “não ter nada a ver com outros”, etc. A igualdade ontológica, fundamental, de “ser-com” permite assim entrever ou antever o que se poderia chamar de um enraizamento da questão do reconhecimento na vida cotidiana (onde o reconhecimento do outro (ou outros), enquanto tarefa ética, da mesma forma seria também algo derivado, existencialmente fundado no ser-com).

Na compreensão de ser de cada pessoa já se encontraria sempre implícita a compreensão de outras como ela. Nessa medida, a convivência não é um somatório ou agregação de indivíduos eventualmente dados. A convivência cotidiana é pensada segundo três momentos principais: distanciamento, medianidade e nivelamento. O importante § 27 de SZ descreve ainda essa “ditadura” (termo de Heidegger!) da impessoalidade: na maior parte das vezes

aquele que diz “eu” *não é* ele mesmo; os “outros” subtraem-lhe o ser, em certo sentido. Ao estabelecerem uma tutela sobre ele, subtraem-lhe, não o existir em geral, a vida biológica, mas o existir ou ser de um modo *próprio, autêntico*. Os outros exercem dominação sobre mim, e normalmente sem que eu o perceba: “*cada um é como o outro. Este conviver dissolve inteiramente o Dasein de cada um na maneira de ser dos “outros”, e isso de tal modo que os outros desaparecem ainda mais em sua possibilidade de diferença e expressão.*” (SZ, p. 126) A impessoalidade envolve sempre uma atitude de esquivia, de esgueirar-se da responsabilidade nos momentos de decisão: “*Porque prescreve todo julgamento e decisão, a impessoalidade retira a responsabilidade de cada um... Pode assumir tudo com a maior facilidade e responder por tudo, já que não há ninguém que precise responsabilizar-se por coisa alguma... No cotidiano do Dasein, a maioria das coisas é feita por alguém de quem se deve dizer que não é ninguém.*” (SZ, p. 127) A impessoalidade alivia a existência de cada um, por retirar ou dispensar, em cada “sujeito”, um peso, um fardo: a responsabilidade para com si mesmo, a tarefa de decidir sua existência. O preço que cada um, ou melhor, “a gente” paga por esse comodismo, essa facilidade (de já estar previamente “solucionado”) no seu existir é a consolidação da tirania do impessoal no cotidiano. Com isso, o que cada um *propriamente é* não tem consistência: o ser próprio é antes de tudo um ser apropriado (em todos os sentidos desta palavra!) ⁴.

No § 53 de SZ Heidegger repete literalmente que o ser propriamente, o ser si mesmo, autenticamente, determina-se como uma modificação da impessoalidade básica, estrutural. A ipseidade (*Selbst, Self*, a identidade ‘ipse’) não é substância, algo que permaneça no tempo; a ipseidade, o autêntico ser próprio está na linha da singularização da existência. Como se constitui ou se configura a ipseidade autêntica? Como ocorre a modificação da identidade imprópria (impessoalmente determinada) em ipseidade própria? Conforme o dito (SZ, p. 268) à maneira de uma retomada ou recuperação de si, recuperação de uma escolha: o ser humano substitui aquele “a gente (Man) escolhe” por um verdadeiro “eu escolho”, substitui o ser mero coadjuvante no querer, no decidir, por ser uma autêntica instância decisória. (No Vol. 24 de suas Obras Completas, Heidegger diz que para ele *se encontrar o Dasein não necessita de reflexão: “ele se encontra nas coisas que cotidianamente estão ao seu redor”* – ver aqui (G.A. 24) pp. 225-228.)

Os §§ 34-39 de SZ descrevem e tematizam momentos ou dimensões da existência cotidiana enquanto convivência predominantemente inautêntica

4 Ver a esse respeito Bicca, L. *O Mesmo e os Outros*. RJ: Ed. 7 Letras, 1999, pp. 89 ss.

ou imprópria: a comunicação impessoal (§34), o “falatório” (ou tagarelice) encobridor (§ 35), que veicula a compreensão “mediana” e por isso mesmo obstrui o acesso ao fundamental (obstrução ou encobrimento que não é consciente, proposital; sua eficácia não necessita da intenção de mentir ou de esconder algo de alguém. Pelo contrário, é nessa inconsciência, por assim dizer, que se incrementa sua eficácia, a eficácia daquela compreensão comum, que é de todo mundo e de ninguém). O § 36 tematiza o modo de ver que prevalece no cotidiano, a “curiosidade”, o § 37 a ambiguidade das interpretações cotidianas das ações, dos acontecimentos (Afinal esta é a esfera das recomendações, dos bons conselhos, da transmissão das normas de boa conduta, do que “deve ser”. Há aqui todo um parecer ser, parecer interessado na “efetuação” ou efetivação de uma coisa, quando no fundo não se está: relação entre hipocrisia e aparência, hipocrisia muito mais comum e frequente do que a gente pensa ou está disposta a admitir – hipocrisia que colabora para soldar a sociabilidade, a convivência. A ambiguidade da interpretação pública, impessoal, faz a agitação curiosa, a efervescência precipitada, passar por um acontecimento do verdadeiro, do dito *propriamente*; porém, esse clima de “como se”, que não se reconhece como tal, funciona como eficiente encobrimento de qualquer possibilidade de autêntica apreensão ou compreensão (cf. SZ, pp. 173-74). Por tudo isso, a convivência cotidiana em sua inautenticidade é hobbesianamente julgada por Heidegger como esfera onde “*sob a máscara do ser um a favor do outro atua o ser um contra o outro*” (p. 175). E assim o § 38 pode sintetizar tudo o que está em jogo na vida social “normal” como “*decadência*”, como uma *queda* de si próprio naquela cômoda e tranquilizante convivência onde “*a gente*” está “*inteiramente absorvida pelo “mundo” e pela copresença dos outros na impessoalidade*”.

Décadas mais tarde Heidegger mantém ainda essa compreensão básica da vida cotidiana como vida (em) comum, como domínio no qual nos mantemos perto ou junto das coisas. Por exemplo, na conferência intitulada “A Coisa”, onde uma interrogação sobre *proximidade* funciona como introdução ao questionamento da “coisidade” da coisa: é na proximidade que se situa o que chamamos de “coisa”. Desta mesma época é também o escrito *Was heisst denken?*⁵ (*O que se chama pensar?*), no qual Heidegger compara o pensar a uma tarefa artesanal, melhor, a um trabalho manual (*Hand-Werk*): pensar tem algo de usar a mão, ‘pôr mãos à obra’, e assim aprender a fazê-lo. Neste escrito, Heidegger insiste que pensar é algo a que se chega, que se consegue (ou não!),

5 Heidegger, M. *Was heisst Denken?* Tübingen: Niemeyer Verlag, p. 51.

portanto não o entendendo segundo a obviedade do “animal racional” da tradição metafísica, algo que faríamos o tempo todo, a todo momento. Ai está: “*Isto que se chama pensar alcançamos se nós mesmos pensamos.*” Acentuei aqui o “nós mesmos”, que interpreto como em continuidade com as considerações de *Ser e Tempo* sobre o *próprio* (*versus* o impróprio, inautêntico): na maior parte das vezes *não* seríamos nós *mesmos* (isto é: em nosso ser propriamente) que estaríamos pensando; alguém estaria em nós, digamos assim, pensando *por nós* (o *Man*, a gente, o qualquer um que é ninguém em particular).

Ainda neste escrito Heidegger pronuncia-se sobre reconhecimento, ressaltando sua importância – o que advém na forma de uma referência reprovadora do apego a julgamentos ou preconceitos. Nesse sentido, ele diz que o trato meramente historiográfico com a tradição é um prejuízo habitual que nos impede de escutar a linguagem dos pensadores: “*Nós entendemos mal porque tomamos essa linguagem apenas como expressão, na qual se anunciam os pontos de vista dos filósofos. Mas a linguagem dos pensadores diz aquilo que é. Ouvi-la não é de modo algum fácil. Para uma tal escuta algo é pressuposto que nós só muito raramente satisfazemos, qual seja, o reconhecer.*” (p. 71) O reconhecimento de um pensador liga-se ao aspecto de deixarmos-nos surpreender ou perturbar, em nossas certezas ou convicções, pelo impensado naquilo por ele pensado. Mas, para o senso comum, o impensado é algo incompreensível e por isso a censura não tarda: “*Aquilo de que o saudável senso comum menos é capaz é de reconhecimento.*” – Uma afirmação que contraria, agride a autoimagem que o moderno senso comum tem de si mesmo: defensor do livre pensar, inimigo dos julgamentos, etc.

3. Cavell defende, seguindo as pegadas do Wittgenstein das *Investigações Filosóficas*, o retorno da filosofia à esfera da vida ordinária, cotidiana. Heidegger oferece em diversos escritos sementes para tal empreendimento filosófico, embora o cotidiano não seja pintado, em suas descrições, exatamente com tons amenos, suaves. De todo modo, se queremos pensar filosoficamente em tempos pós-metafísicos, não nos resta muita escolha: é para lá que temos de retornar. Para tanto, Heidegger e Wittgenstein irão dar-se as mãos (para desgosto dos puristas de ambos os lados, os membros das respectivas seitas), e o resultado dessa composição deixar-se-á exibir, aos poucos, ao longo da obra filosófica de Cavell.

É um traço essencial de nossa época o fazermos experiência da contingência do mundo. A modernidade exhibe como características marcantes o maquinismo, o automatismo e, junto a isso, a transitoriedade, o caráter efêmero das coisas. Isso pode ser percebido na fragilidade dos acordos

construídos, os quais buscamos artificialmente, astuciosamente – lançando mãos de outros meios além da linguagem (meios estes muitas vezes moralmente ilícitos, inconfessáveis) – ou por meio da força explícita, consolidar, conservar, sobretudo quando “o espírito deles já se evaporou, deles já se foi” (Hegel), deixando apenas uma positividade oca, sem vida. O interesse que temos, que experimentamos pelo mundo, revela toda uma ambiguidade em nós, em nossa vida cotidiana: fascinação e tédio.

Cavell, em *The Claim of Reason* (doravante CR), p. xiii, refere-se às *Investigações Filosóficas* como um lugar onde acontece a descoberta do problema do outro para a filosofia. O pensamento que apela para o uso comum da linguagem e para os modos discursivos cotidianos perpassa CR. Esse é o pano de fundo para obter-se claridade nas abordagens e eventuais críticas a um pensamento filosófico. Cavell vê um desejo e um apelo por comunidade como um traço marcante, decisivo, naquela obra de Wittgenstein: “um apelo ao que dizemos, e a busca de nossos critérios, à base dos quais dizemos o que dizemos, são apelos por comunidade. E a reivindicação de comunidade é sempre uma busca da base sobre a qual ela pode ser ou tem sido estabelecida... O desejo e a busca de comunidade são o desejo e a busca de razão.”⁶ O que é desse modo referido concerne à (por Cavell) denominada “verdade do ceticismo”.

A aludida verdade não se faz acompanhar de nenhuma intenção de situar o pensamento filosófico prioritariamente no plano da epistemologia: não se trata de uma tese sobre o conhecimento, mas sobre *reconhecimento*. Ou, na forma de uma observação crítica: o cético moderno converte o que seria uma condição humana em um problema de prova ou demonstração, o que esta afirmação complementa: “*Nada é mais humano do que o desejo de negar sua própria humanidade, ou então de afirmá-la à custa dos outros.*”⁷ Como observou Espen Hammer, Cavell é muito cauteloso em não se comprometer com uma dimensão de dogmatismo metodológico implícito na tentativa de empregar observações a respeito de como as palavras são usadas ordinariamente, enquanto uma forma de crítica direta da argumentação do cético. Não seria isso o que esta passagem sugere? – “*Quando o filósofo da linguagem ordinária acusa o filósofo tradicional de fazer mau uso da linguagem ou mudar o significado das palavras, ou de falar com uma despreocupação quase criminosa em relação ao*

6 CR, p. 20. Na p. 22 desta mesma obra Cavell vê na busca de critérios por parte de Wittgenstein algo que lembra Hume em seu ataque à ideia de contrato social: em ambos os filósofos há essa busca, uma investigação do que configura as formas de vida sociais, convencionais.

7 Cavell, S. *The Claim of Reason*, p. 109.

*sentido comum das palavras; e quando o apologista da tradição responde que não há nada de errado com a linguagem em que ideias tradicionais são expressas, que nenhum problema de sentido e comunicação é criado por determinada variação quanto ao uso ordinário, que qualquer um pode simplesmente ver que as palavras que o filósofo tradicional emprega são lúcidas tal como estão; um lado está tão errado e tão certo quanto o outro; eles estão falando descompassadamente um ao outro.*⁸ Aqui Cavell parece distanciar-se de autores como Michael Williams (em seu livro *Unnatural Doubts*): a consideração de não-naturalidade pode ser insuficiente para rechaçar o epistemólogo; a simples asseveração de que as palavras não estão sendo usadas corretamente pode não ser capaz de trazer uma solução autêntica para a tensão entre o caráter de (supostamente) não poder ser vivido e o caráter de não poder ser refutado do ceticismo. Cavell parece de algum modo querer denunciar uma “inautenticidade” (Heidegger) do cético moderno: “em vez de o cético revelar suas próprias razões de inteligibilidade – os modos pelos quais ele deixa as coisas terem importância ou valor para ele – ele inevitavelmente apela para a fantasia de alguma estrutura impessoal capaz de, sem maior esforço, fornecer sentido a suas palavras” – como se pode depreender das seguintes considerações: “É como [se embora] tentássemos chegar a atingir o mundo... fixássemos o mundo de tal modo que ele possa fazer isso.”⁹ O cético pagaria então um preço bastante alto por essa sua irrefutabilidade: uma privacidade que, a rigor, é no fundo um isolamento, um estranhamento, por que não dizer, uma alienação (uma crítica existencial-psicológica compreendida por Cavell ao ceticismo moderno).

De acordo com a interpretação de Cavell, o ceticismo mostra-se, antes de tudo, como uma reação à pretensão de conhecimento – enquanto saber que é humano e por isso imperfeito, do ponto de vista de suas possibilidades – e também ao impulso para transcender as circunstâncias da existência humana. Assim compreendido, o cético nem parece uma pessoa real, nem o ceticismo se resumiria a uma tradição espiritual, filosófica. O termo ‘ceticismo’ designaria antes um papel ou uma posição que qualquer um seria capaz de adotar no pensar filosófico, pelo menos quando esse alguém sentir o impulso para rejeitar os critérios sobre os quais se fundam nosso saber e nossa linguagem,

8 Ibid., p. 146.

9 Ibid., p. 216. Que ‘ceticismo’, para Cavell, quer dizer em geral ceticismo moderno fica bem claro quando diz, logo na abertura da “Parte II” de *CR*, que ele considera como sendo o modelo ou a forma clássica que as investigações epistemológicas adquiriram aquela que se apresenta nas primeiras páginas das *Meditações* de Descartes – ver *CR*, pp. 130 ss.

na medida em que são critérios meramente humanos. Nas palavras do próprio Cavell: “ceticismo é um lugar, talvez o lugar secular central, no qual o desejo humano de negar a condição da existência humana está expresso; e enquanto a negação for essencial ao que concebemos como sendo o humano, o ceticismo não pode ou não deve ser negado. Isto torna o ceticismo uma argumentação interna à criatura humana individual, como se ele fosse uma argumentação do *self* com si mesmo sobre sua finitude. Que isso esteja expresso como uma espécie de argumentação da linguagem consigo mesma (sobre sua essência) é como isso me pareceu quando elaborei o pensamento de que as *Investigações* de Wittgenstein não estão escritas como uma refutação do ceticismo (como se o problema do ceticismo se expressasse por uma tese), mas como uma resposta ao que chamei de a verdade do ceticismo (o problema do ceticismo expressando-se por seu caráter de desafio, ou de tentação, por nossa sensação de “falta de chão”)¹⁰. Apresenta-se desse modo uma ideia que é um dos principais móveis em *The Claim of Reason*: a ideia de que o comum, o cotidiano, é precisamente aquilo que o moderno ceticismo filosófico mais agride – sendo esse ceticismo lido como uma espécie de violência que é perpetrada pelo espírito humano, uma espécie de rebeldia ou revolta contra o que também pode ser lido como um destino: a incontornável finitude humana. Atendo-se ao que Cavell diz a respeito de Wittgenstein, o ceticismo não parece apenas uma negação do humano, mas pode ser encarado como uma expressão deste último: a insatisfação com o habitual, a tentativa de romper a ordem costumeira, a ânsia pelo “elevado” ou sublime, a fascinação pelo “profundo” ou o “mais além”, tudo isso é “humano, demasiado humano”! No nosso caso, é o desejo de radicalizar ou exagerar o ceticismo o que aí se encaixa. É assim que o cético é o cético em cada um de nós. Tomado no sentido de repúdio aos critérios, o ceticismo é uma constante possibilidade para os seres humanos. Daí a interpretação que Cavell tem do argumento da linguagem privada nas *Investigações Filosóficas*, §§ 243-271: a linguagem privada como uma fantasia que remeteria a um desejo de retirar-se da vida em comum, de subtrair-se aos “outros”. Veremos mais adiante que em Cavell tem lugar uma

10 Cavell, S. *In Quest of the Ordinary*, Univ. of Chicago Press, 1988, p.5. Uma interpretação comum da discussão sobre critérios nas *Investigações Filosóficas* é a de que Wittgenstein tenta, aí, levar a cabo uma refutação do ceticismo – o que é contestado decididamente por Cavell (ver *CR*, p. 45). Como diz Richard Fleming, “Wittgenstein, lido por Cavell, busca não uma refutação do ceticismo, mas antes autoconhecimento e uma visão nova e diferente do *Self* para o cético... A filosofia não deve se satisfazer com a verificação ou refutação de enunciados céticos, e sim perguntar por que alguém questiona ou duvida ceticamente de certas coisas.” (Fleming, R. *The State of Philosophy*. Lewisburg: Bucknell University Press, 1993, p. 41.)

recontextualização de Wittgenstein: este é inserido numa descendência de Ralph Waldo Emerson. Cavell agarra-se a um aspecto bastante ressaltado por Emerson, o tema da proximidade com o mundo, a nostalgia profunda de uma relação simples, elementar, primordial, com o mundo. Como assinala Sandra Laugier, “o apelo ao ordinário é inseparável desse momento cético, onde o mundo nos escapa no instante em que nós o queremos apreender conceitual e fisicamente. O ordinário é perpassado pelo ceticismo: a proximidade da existência é também a ameaça de sua perda, perda da relação natural com a existência.”¹¹

Visto desse ângulo, o ceticismo compreende-se como um efeito ou uma decorrência da linguagem comum e dos critérios costumeiros de uso que determinam o sentido de nossas palavras. O impulso para o ceticismo, aquelas inclinações que ganham expressão quando damos voz a nossas questões filosóficas, origina-se precisamente naquela incapacidade de conformar-se com as condições humanas de existência. Segundo Cavell, o filósofo tradicional é alguém que se inclina facilmente no sentido de adotar uma perspectiva exterior, que tenta elevar-se acima da contingência e da arbitrariedade da linguagem e das práticas habituais. E, nessa medida, uma consequência terrível do ceticismo moderno é uma espécie de descaso em termos de responsabilidade em relação ao uso das palavras. Por isso, por pouco que seja o que já foi dito até este ponto, já se deixa enxergar a direção para onde Cavell busca dirigir o trabalho filosófico sobre a linguagem, tal como o entendia Wittgenstein com a conhecida expressão “*levar as palavras de volta para casa*”, que Cavell traduz assim: “Trazê-las do sublime, de volta à nossa pobreza”¹². No que concerne especificamente ao ceticismo, todo esse modo de abordar o problema de seu desafio, apoia-se em uma interpretação da terapia wittgensteiniana da linguagem. Aquela “recondução das palavras de volta a seu uso cotidiano” (*Investigações*, § 116) torna-se o equivalente de um empreendimento de reobtenção

11 Laugier, S. *Une autre pensée politique américaine*. Paris: Éd. Houdiard, 2004, p. 22. Nessa que é, na expressão de Cavell, uma empresa de “educação de adultos” (educação dos que já têm a cabeça cheia de precompreensões), na qual se dá uma revalorização da experiência comum, o cinema tem um lugar reservado na primeira fila. Como explica outra autora, Élise Domenach, o cinema desnuda aos nossos próprios olhos, esse ceticismo vivido cotidianamente: há um privilégio do cinema para nos educar para aquela “verdade do ceticismo”, o cinema tem o poder de prestar contas de nossa moderna experiência de mundo. Ela enfatiza a relação básica que haveria entre cinema e acessibilidade – no caso, e antes de qualquer outra coisa, a si e ao mundo: a esfera do corriqueiro, do banal, pode assim ser revivida, podendo, agora, dessa forma, ser repensada, problematizada, clarificada. (Ver Domenach, E. *Cavell, le Cinéma et le Scepticisme*. Paris: PUF, 2011, pp 86 ss.

12 Cavell, S. *Esta América nova, ainda inabordável*. S. Paulo: Ed. 34, 1997, p. 23.

ou reconquista de mundo – o contrário disso, a carência de mundo, significando: perda de orientação, sentimento de tédio, tendo tudo isso, em Cavell também, um significado de íntima sintonia com uma compreensão da modernidade como racionalizada e “desencantada”.

O Wittgenstein das *Investigações filosóficas* tem confiança no discurso comum; ele mostra desconfiança em relação à linguagem dos filósofos, a qual acarreta aqueles “*problemas que surgem através de uma má interpretação de nossas formas de linguagem*” (*Investigações*, § 111). É curioso: tal como Cavell o descreve, parece haver em Wittgenstein um lugar para uma postura suspensiva, uma postura que traria uma espécie de *ataraxia*: confiando na fala comum, Wittgenstein quase propõe o que poderíamos chamar de esboço de uma tranquilidade. A escuta do “apelo do cotidiano”, conseqüente com o abandono dos “problemas profundos” (da tradição metafísica), ou dito de outro modo, o “reconhecimento do comum” (expressões de Cavell), faz cessar todo um conjunto de inquietações, de pseudoproblemas criados por um mau uso de linguagem – o que é o mesmo que dizer: dá passagem a uma pacificação da mente. A linguagem comum é o “lar” das palavras, que vivem filosoficamente como em um exílio em relação à superfície, naquelas buscas de “profundidade”. Cabe observar que essa maneira de apresentar suas próprias interpretações e situar os problemas joga com uma ambigüidade localizada numa posição-chave, uma ambivalência que se situa na própria e principal circunstância. Nas palavras de Richard Eldridge, “trata-se de expressar um sentido específico de como, precisamente, aqui e agora, as capacidades humanas de livre e fluentemente falar e agir são, de algum modo, ao mesmo tempo possibilitadas e inibidas pela cultura em que vive uma pessoa e pela vida dessa pessoa com outras pessoas, tal como isso presentemente se dá.” Contra a “elevação” da filosofia tradicional, Cavell compreende o filosofar como um *descenso*, uma lealdade para com a vida comum. Mas não deixa de ser verdade que o cotidiano é experimentado também como uma cena de ilusão e artificialidade (de “necessidades”): essa leitura das *Investigações Filosóficas* não perde de vista o aspecto que a esfera da vida ordinária é um âmbito onde se corre incessantemente um risco de isolamento, de incomunicabilidade, por incapacidade de dar sentido às nossas palavras. Como salienta Eldridge, através do que é buscado por todos – crescimento individual independente e comunal – uma pessoa “encontra-se entre evitar (outras pessoas, o comum) e *reconhecer* (os outros, o comum)”, sendo o reconhecimento definível assim: uma capacidade de uma pessoa enxergar-se nas palavras e atos de outros seres humanos. (Cavell herda aqui, como em muitos momentos, a

linguagem de Emerson, onde ‘evitar’ significa “aversão” – o oposto da “conformidade” (Emerson), isto é, o modo de vida que não cria vida, no qual não conseguimos mais nos ver como autores de nossa própria vida¹³. Reconhecimento, assim compreendido, é condição de “continuidade da comunidade” ou demonstração, por palavras e atos, de interesse nos outros e pelos outros. A melhor existência em comum só é possível desde a presente, e sob muitos aspectos insatisfatória, existência em comum.

Diferentemente das posições que tentam alguma refutação direta do ceticismo filosófico moderno, a visão de Cavell é a de que nós tanto somos limitados quanto somos também potenciados ou capacitados pelas criações ou instituições humanas, sendo que estas nunca são capazes de nos colocar em contato com o mundo como ele é em si, mas apenas como ele é “para nós” ou condicionado por nós – e isto é algo que temos de aceitar e com que temos de conviver. Aceitá-lo é aceitar a condição humana, aceitar a finitude. Isso é um reconhecimento fundamental, que re-mundaniza, por assim dizer, a dúvida e reconduz o cético para perto de seus semelhantes. Na medida em que ele interpreta a finitude gnosiológica como falha ou incapacidade intelectual, o cético se equivoca quanto ao caráter de sua decepção: aquilo que efetivamente aconteceu é que uma certa proximidade com as coisas e com os outros de fato se perdeu. A defesa do “comum”, agora em termos de linguagem, deixa-se elucidar neste trecho: “o apelo ao que comumente dizemos não constitui uma defesa de crenças ordinárias ou do senso comum... [o cético] não está apenas desafiando uma crença particular ou um conjunto de crenças, digamos, acerca de outras mentes; ele está desafiando o fundamento de todas as nossas crenças, nosso poder de acreditar em geral.”¹⁴ No mesmo ensaio Cavell menciona usos da expressão “Eu sei” que expressam reconhecimento e não conhecimento propriamente dito. Além disso, “eu sei” é usado também para manifestar concordância com o que outra pessoa disse ou confirmar algo que foi dito por outrem.

13 Eldridge, R. “Between acknowledgement and avoidance” in *Stanley Cavell*, Cambridge University press, 2003, p. 5. Após lembrar que a formulação “conhecimento é, no fim das contas baseado no reconhecimento” está em Wittgenstein (*Da Certeza*, §378) (e poderíamos acrescentar: também em Hegel, *Fenomenologia do Espírito*), Eldridge ressalta que “nossas vidas práticas e cognitivas estão imbricadas – não é nenhum acidente que um dos termos centrais de Cavell, ‘*acknowledgment*’, seja uma transcrição de ‘*Anerkennung*’ de Hegel – só que nem uma plena satisfação nas práticas sociais compartilhadas, nem um pleno e absoluto conhecimento do modo como as coisas são, livre de comprometimento prático e de risco, é possível. Tanto na prática social quanto na prática cognitiva, há sempre resistências e restos, tanto socialmente quanto no interior da própria pessoa. Essas resistências e esses restos demandarão e possibilitarão rompimentos com o que está feito, seja cognitivamente ou socialmente.” (Ibid., p. 9)

14 Cavell, S. “Knowing and acknowledging” in: Mulhall, S. *The Cavell Reader*, p. 49.

(É lembrado ainda que ‘reconhecimento’ é usado também como admissão, confissão: não seria esse o caso do cético pirrônico, em *HP, I, 21-24*? Afinal trata-se, nesta passagem de Sexto Empírico, de um contexto ou uma situação onde o cético não teria crença, mas bem poderia dizer “eu sei”, só que não com o caráter de conhecer a verdade de ou sobre algo, mas de simplesmente reconhecer, aceitar algo. Pois o estilo ou gênero confissão de escrita filosófica é entrevisto por Cavell nas *Investigações Filosóficas*. Esse estilo funciona como plataforma de um contexto particular de discussão e crítica: o gênero confissão delimita um âmbito para uma conversa com sentido a respeito do estado da filosofia.)

É possível constatar, em Cavell, um esforço de repensar o ceticismo, agora, desde o solo da vida cotidiana e da linguagem ordinária. Há quem fale, por isso, de um “ceticismo ordinário” e ainda, pela aproximação que tem lugar em sua obra com a filosofia existencial (Heidegger, Kierkegaard), quem a ele se refira como “ceticismo existencial”. Como Cavell, em princípio e basicamente, vê o ceticismo? O que o ceticismo seria a seu ver? Em suas próprias palavras: *“ceticismo é um lugar, talvez o lugar secular central, no qual o desejo humano de negar a condição da existência humana está expresso; e enquanto a negação for essencial ao que concebemos como sendo o humano, o ceticismo não pode ou não deve ser negado. Isso torna o ceticismo um argumento interno à criatura humana individual, como se ele fosse uma argumentação do self com si mesmo sobre sua finitude. Que isso esteja expresso como uma espécie de argumentação da linguagem com si mesma. (sobre sua essência), é como isso me pareceu quando elaborei o pensamento de que as Investigações de Wittgenstein não estão escritas como uma refutação do ceticismo (como se o problema do ceticismo se expressasse por uma tese), mas como uma resposta ao que chamei de a verdade do ceticismo (o problema do ceticismo expressando-se por seu caráter de desafio, ou de tentação, por nosso sentido de falta de chão.)”*¹⁵ Trata-se, nessa ótica, de um ceticismo presente em nossas mentes na vida cotidiana. Este é um aspecto da maior relevância dentro do projeto de reconciliar a filosofia com a vida comum: esse projeto acolhe um anseio de “volta ao lar”, de retorno após um longo exílio, tendo-se em vista que a filosofia tradicional costumeiramente buscou

15 Cavell, S. In *Quest...*, p. 5. Noutro ponto, Cavell chega a dizer que *“a ameaça de ceticismo é um pressentimento natural ou inevitável da mente humana”* (Ibid., p. 48); e ainda: *“o começo do ceticismo é a insinuação de ausência, de uma linha, ou limitação, por conseguinte, a criação de desejo...”* (Ibid., p. 51) Daí deriva sua sugestão, quase uma solicitação de que se considere *“quão ordinária é a ideia (fundamental para meu mapa do ceticismo) de que é natural ao humano desejar escapar do que é humano em direção ao inumano”* (p. 59)

evadir-se do cotidiano. Para ele, contam como céticas não somente as filosofias que negam que possamos, em última análise, conhecer, mas também toda concepção que tome ou considere a existência do mundo como um problema de conhecimento. A atitude adotada perante o ceticismo moderno é a de trazer a discussão para o terreno do comum, do cotidiano, no plano da linguagem. Tenta-se, desse modo, estabelecer uma resposta prática a esse ceticismo onde a instância do cotidiano perde aquela imagem de o radicalmente Outro da filosofia. Na medida em que o senso comum repousa fundamentalmente sobre uma comunidade de crenças, ele é essencialmente vulnerável ao ceticismo, a um ceticismo que ameaça nossos usos comuns de linguagem. Assim, aquele fascínio, aquele aparecer extraordinário do ordinário, é referido também no plano linguístico ou na dimensão linguística da vida humana: tal caráter extraordinário é resumido ou sintetizado na possibilidade ou ameaça do ceticismo – que é designado, em outras palavras, como “aquela capacidade (ou mesmo o desejo) que tem a linguagem ordinária de repudiar a si mesma, especificamente, de repudiar seu poder de verbalizar o mundo, de aplicar-se às coisas que temos em comum”¹⁶ Compreende-se, então, que para Cavell o cético não deixa de ter, em boa medida, razão. Pois os elos comuns entre nossas palavras e o mundo, elos ou vínculos humanos, meramente humanos, apoiados em concordâncias frágeis, não garantem fornecer certezas, podendo assim ser muitas vezes ignorados. (A isso se liga o comentário de Cavell a respeito da célebre e enigmática afirmação de Wittgenstein que “a filosofia deixa tudo como é [ou está]” (*Investigações*, § 124), que essa sentença não precisa ter uma interpretação conservadora: aquele “deixar estar (*ser*)” não significa necessariamente um conformismo resignado. Afinal, a expressão pode significar, também: é assim que as coisas são, porém isso não quer dizer que o ser assim seja bom para mim, que eu esteja forçosamente de acordo com esse ser ou estar. Mais ainda: o “deixar” as coisas pode ter outro sentido: que eu deixo as coisas, eu as abandono, delas me afasto ou desligo – sentido de distanciamento, de recusa. Mas aqui permito-me perguntar se esse “deixar”, que afeta, marca, o contemporâneo filosofar terapêutico da linguagem não nos permite entrever um longínquo antecessor no indiferente Pirro: a filosofia que “desce” para o aquém, contra a corrente, contra o fluxo hegemônico na tradição metafísica; o pensamento que retorna à vida cotidiana, não lidaria ele de modo indiferente com as coisas tomadas como indiferentes – como Pirro supostamente o fazia (a se crer no testemunho de Timon legado a Aristócles e exposto na passagem

16 Cavell, S. *In Quest*, p.154.

bem conhecida do livro de Eusébio de Cesárea) ? Não seria aquela formulação dessa indiferença, o “*não mais isto que aquilo*”, compatível ou convergente com a ideia desse empreendimento terapêutico-filosófico de nossos dias ?)

Por outro lado, o ceticismo lega-nos o problema do estatuto do cotidiano. Cavell vê ademais no ceticismo moderno um significado destrutivo, até mesmo trágico: um sentido de recusa ou rejeição dos outros, nele implícito. Marie McGinn, baseando-se em alguns dos últimos escritos de Wittgenstein, como, por exemplo, as *Observações sobre a Filosofia da Psicologia e as Observações sobre os Fundamentos das matemáticas*, chama atenção para um aspecto que parece servir para aproximar Wittgenstein do ceticismo: a incerteza como marca ou característica dos “jogos de linguagem” psicológicos, incerteza quanto ao que se passa nas mentes dos outros, como estando na raiz da linguagem “cética”, linguagem da postura desconfiada ou suspeitosa acerca dos outros sujeitos. Posto que nós somos primordialmente “com” outros semelhantes a nós, dá-se aqui aquela dificuldade de expressar nosso ser ou estar separados (física, corporalmente) dos demais indivíduos humanos. Reside aqui a origem da incerteza que emerge na relação com os outros. No entender dessa autora, Cavell abre caminho para uma aproximação entre essa incerteza “de senso comum”, digamos, e o duvidar cético. Entretanto, essa desconfiança natural ou espontânea não deixa de ser, em certo sentido, uma forma ou um modo de ser que já revela o envolvimento com outros – ainda quando tal envolvimento possa receber a qualificação de negativo, excludente, de privação, etc. Por exemplo, em *Ser e Tempo*, como frisa Heidegger, a recusa de se comunicar com outros não deixa de ser um modo de “ser-com”. Não seria a misantropia, da mesma forma, outro modo privativo de admissão a priori da existência de outros? Decerto, neste último caso, não se trata tanto de incerteza, mas de indiferença (um não-reconhecimento de cunho moral?), de distanciamento – na melhor das hipóteses, da postura de um “*flaneur*”, ou de um observador frio, científico, da cena social e política; e, na pior das hipóteses, de ódio ou desprezo pelo humano em toda sua ambivalência. Como bem o expressa a autora: “podemos dizer que o observador imóvel não entende o sofrimento com que se defronta; não no sentido de que ele não sabe o que se passa, mas no sentido de que ele apenas sabe, no sentido de que ele não se mostra vivo para a coisa, ele não vive real e efetivamente isso”¹⁷.

17 McGinn, M. “The everyday alternative to skepticism” in McManus, D. (ed.) *Wittgenstein and Scepticism*. London: Routledge, 2004, p. 254.

Hilary Putnam vê a questão do ceticismo até mesmo como a chave para se entender a interpretação que Cavell tem de Wittgenstein, mas não deixa de prevenir quanto a alguns equívocos que a expressão de Cavell “a verdade do ceticismo” pode provocar (Putnam refere-se ao trecho de *The Claim of Reason* onde está dito: “O vínculo [entre os ensinamentos de Wittgenstein e os de Heidegger], em particular, é um vínculo que implica uma visão compartilhada do que chamei de a verdade do ceticismo, ou o que eu poderia chamar a moral do ceticismo, ou seja, que a base da criatura humana no mundo como um todo, sua relação com o mundo enquanto tal, não é uma relação de conhecimento, pelo menos não do que pensamos como sendo conhecimento.” (CR, p. 241)) Putnam concorda que não é propósito de Cavell querer refutar o ceticismo e faz uma observação perspicaz e irônica (tendo em vista certamente o ceticismo moderno, mais especificamente o cartesiano): “Que os epistemólogos continuem a considerar como inteiramente óbvio que ‘eu sei’ que estou sentado numa cadeira quando eu estou, que ‘eu sei’ que estou comendo um sanduiche quando eu estou, etc., e não considerem sequer a reivindicação de Cavell de que minha relação com a cadeira, o sanduiche, etc. não é uma pretensão de conhecimento, é algo que eu considero extremamente decepcionante.”¹⁸ A seu ver, na questão do ceticismo a respeito de outras mentes aquela “verdade do ceticismo” se torna especialmente visível, frisando que insistir com um ceticismo acerca de outra mente quando alguém, por exemplo, está sentindo dor, é exibir uma falta de humanidade, uma “recusa de reconhecer o outro como uma pessoa”. Não reconhecimento é algo mui humano, muito comum na vida cotidiana: não é preciso uma ocasião extraordinária para que o não reconhecimento se dê; nas circunstâncias mais banais faltamos com o devido reconhecimento do sofrimento alheio. Putnam concorda com Cavell que nas *Investigações* de Wittgenstein falar uma linguagem em um sentido normativo necessariamente envolve estes dois aspectos igualmente: o da responsabilidade individual e o comunitário. Donde Putnam dizer que o contrário desses dois aspectos significa que alguém, no primeiro caso, está apenas se comportando como um papagaio repetidor de sons, e no segundo, como alguém que apenas finge expressão, ilude comunicar-se. Faz-se necessário, portanto, distinguir nos escritos de Cavell entre reconhecimento e conhecimento, como enfatiza outro comentador: “O reconhecimento aborda os particulares diretamente, variadamente e sem fundamentação teórica. Em geral, nossa relação com as pessoas

18 Putnam, H. “Philosophy as the education of grownups”, in: Cray, A. & Shieh, S. (eds.) *Reading Cavell*. London: Routledge, 2006, p. 125.

repousa em nossa capacidade de reconhecê-las: reconhecer outra pessoa é expressar uma identificação com [ele ou ela] e uma oferta de atenção ou resposta [a alguém].”¹⁹ Podemos fazer a experiência de ter outras pessoas como estranhas a nós, situações onde não acontece aquela identificação imediata com outra pessoa, ou de sermos nós mesmos os estranhos a algum outro. O cético pode ser levado a sério, não obstante tudo que possa haver de censurável em seus exageros dubitativos.

É importante também distinguir “viver nosso ceticismo” de “verdade do ceticismo”: esta última expressão dá conta de algo supostamente inegável e inevitável na condição humana; o primeiro é uma suspeita, ou uma sensação (de insegurança), “que representa, por contraste, um modo particular, contingente, histórico, que temos de perceber nossa condição.” Como no trecho de *The Claim of Reason*: “Ao dizer que vivemos nosso ceticismo, tenho em mente registrar a ignorância a respeito de nosso posicionamento cotidiano em relação aos outros. Não que positivamente saibamos que nunca estamos, ou comumente não estamos, nos melhores lugares [ou posições] para saber da existência do outro, mas que antes nos desapontamos em nossas ocasiões de conhecer, como se tivéssemos perdido alguma ideia do que vem a ser conhecer outra pessoa ou ser conhecido por outra pessoa – uma harmonia, uma concórdia, uma transparência, um poder – em comparação com quê, nossos efetivos sucessos em matéria de conhecer e ser conhecido não passam de pobres coisas.”²⁰ Assim, a clássica pergunta se alguém pode viver o ceticismo ou ceticamente poderia ter uma resposta afirmativa, com uma das seguintes formas: algumas vezes somos “céticos” na vida cotidiana em relação aos outros, no sentido de não reconhecê-los – uma ignorância, não por não saber, mas por um “não querer saber”, “não levar em conta”, “não considerar” (e outras formulações ainda que Heidegger arrola em *Ser e Tempo*, Cap. 4). Ou então o ceticismo é vivido cotidianamente no modo de um viver em face da dúvida, um viver sem respostas (ao menos, as “prontas”, meras repetições do habitual). Cavell salienta que viver em face da dúvida é algo muito diferente de viver sem dúvidas. Viver em face da dúvida não conduz ao desespero, ao contrário, a seu ver, leva a um “amor pelo mundo”. A vida cotidiana, a vida

19 Cf. Minar, E. “Living with the problem of the other” in Mc Manus, op. cit., p 231.

20 Cavell, S. *CR*, p. 440. Edward Minar assinala que “deixar o outro ser outro demanda tanto uma capacidade de absoluta atenção à particularidade dele ou dela, quanto uma disposição para esperar o próprio outro revelar-se”. Como isso não é tão fácil como à primeira vista poderia parecer, cabe aqui a observação de Cavell à p. 463 de *CR*, onde é dito que a aceitação do outro como outro é “uma realização extraordinária”.

com outros é uma vida necessariamente com falta de certeza: é assim que qualquer um vive “seu” ceticismo. Esse modo de viver ou “forma de vida” é um fato existencial.

Cavell vê uma dimensão cética inscrita em nossa vida cotidiana. Adotada essa perspectiva, vê-se o moderno ceticismo epistemológico como um véu ou uma máscara: em *Claim of Reason*, tenta-se mostrar que o ceticismo filosófico moderno mascara, camufla um ceticismo que é vivenciado ordinariamente. A moderna epistemologia leva a cabo essa camuflagem da finitude humana. Mas onde e como se pode depreender a ocorrência desse ceticismo que se pode denominar “vivido”, possuidor de tonalidades existenciais? Em sentimentos de decepção, desconforto, estranheza, em relação aos outros e ao mundo circundante – afastamento esse que se deixaria localizar no plano da linguagem: dá-se, assim, uma daquelas impropriedades (ou “inautenticidades”), de que nos fala Heidegger. (Em *Ser e Tempo* haveria toda uma atenção para uma dimensão enigmática do cotidiano, atenção que se localiza na tentativa de exhibir os pressupostos metafísicos por meio dos quais compreendemos a vida cotidiana ao mesmo tempo em que esta é também passível de não se desvelar a nós, comumente, no que é essencial. Heidegger chama atenção para o aspecto que o caráter óbvio e dado dos objetos e práticas cotidianas oculta-nos muita coisa, como por exemplo: o que significa ser uma coisa; o caráter do envolvimento que temos “normalmente” com as coisas; e, antes de tudo, o modo como se constitui o mundo de coisas e relações que nos circundam, envolvem. Ainda em *ST*, Heidegger insiste com a suma importância de termos atenção para o pano de fundo de compreensão, a compreensão básica, elementar e comum, à qual os próprios filósofos geralmente não dão a devida importância, mas que, não obstante, é o que lhes possibilita pensar o que pensam, tal como pensam.) Aquela impropriedade se traduz também numa inadequação no uso das palavras (onde a referência para onde somos impelidos é o Wittgenstein das *Investigações Filosóficas* e escritos posteriores): “A suspeita de que nos tornamos incapazes de contar mutuamente, de importar um para o outro, de que estamos estupidificados; eu chamo esta condição: viver nosso ceticismo.”²¹

4. Cavell vê no *Walden* de Thoreau um aspecto em comum com o pensamento do “segundo Wittgenstein”: perceber-nos a nós, homens modernos, como envolvidos numa condição de vazio de interesse – um desinteresse que não é nada

21 Ibid., p. 127.

edificante ou meritório, como até é o caso no desinteresse recomendado por certas vertentes éticas e epistemológicas; uma condição de tédio, uma vontade de vazio, que equivale a uma espécie de “suicídio intelectual”, aos olhos de ambos os autores. (*Walden* sendo, em linhas gerais, visto como um “chamado a responder”, tentativa de “fazer ouvir sua voz” – a responsabilidade vindo na sequência de um profundo desapontamento.) Nessa perspectiva, o ceticismo é comparado a uma tragédia que é levada até o fim, e o é devido a seu situar-se dentro de nós, de ter se tornado algo inerente à existência moderna, portanto, algo que vai muito além da adoção de algum método ou decisão artificial na forma do pensar.

No livro *Esta América nova, ainda inabordável*, na segunda conferência (*A descoberta como fundamento*), Cavell comenta uma passagem do ensaio *Experience* de Emerson promovendo uma aproximação deste último com *Was heisst Denken?* de Heidegger. A passagem é a seguinte: “*Considero esta evanescência, esta volatilidade de todos os objetos, que os deixa escorregarem por entre nossos dedos justamente quando os seguramos com mais força, como a parte menos nobre de nossa condição.*” (*América*, p. 85.) Cavell vê aí uma crítica a uma concepção tradicional do pensar – o pensar como agarrar, prender (o eventual objeto): “O que é ignóbil, parece-me, não é que os objetos aos quais buscamos nos apegar sejam, de certa forma, evanescentes e voláteis em si mesmos; ignóbil, sim, é aquilo que acontece quando os agarramos, procurando negar seu caráter distante inacessível; ou seja, quando concebemos o pensar, a aplicação de conceitos nos juízos, como ato de agarrar alguma coisa, como uma sintetização. Heidegger diz que pensar é um trabalho manual, não somente um trabalho prático... mas uma violência necessária, cotidiana. (...) O contrário de agarrar é a forma especificamente humana de *atrair* [termo importante em Emerson!] O termo usado por Heidegger para indicar o oposto de procurar agarrar o mundo é ser *atraído* pelas coisas”²² Com isso o pensamento vai perdendo aquele tradicionalíssimo caráter de algo “interior” e passa a ser visto também como uma exterioridade (ou “*não mais interior do que exterior*”), que, hoje, precisaria ser compensatoriamente enfatizada – o que é feito também neste outro trecho: “O sentimento de que temos que penetrar os fenômenos é evidentemente produzido pelo sentimento de que há alguma barreira diante dos fenômenos, ou de alguma resistência por parte deles ... (como se o ceticismo registrasse com precisão o afastamento, digamos, a retração do mundo em relação a nós); como se a linguagem tivesse dificuldade em *atingir*

22 Cavell, S. *Esta América nova ...*, p. 85.

os fenômenos, quanto mais em aprendê-los. Então todas as nossas palavras [palavras de ceticismo?] são palavras de dor e, portanto, de sofrimento e violência, pois contam perdas, especialmente quando lhes pedimos para agarrarem esses objetos perdidos, que se encolhem”. O pensar como agarrar, tomar posse, apossar-se: uma reflexão sobre isso é ainda uma reflexão sobre “as relações estruturais entre epistemologia e economia, entre saber e possuir, sobre a propriedade como base de nossa relação com as coisas”²³. A frustração embutida nessa concepção de pensamento pode assim expressar-se nas palavras da citação de Emerson: “*Eu sou e eu tenho: mas nada obtenho e, quando imagino ter obtido alguma coisa, descubro que não é verdade.*”²⁴

Não resisto aqui à tentação de, mais uma vez, sugerir uma aproximação com Heidegger: parafrazeando o § 116 das *Investigações Filosóficas*, diríamos, numa linguagem para lembrar Heidegger, que precisamos trazer as palavras de volta a sua “pátria”, retirando-as de seu exílio metafísico. A terapia da linguagem buscaria compensar o exagero filosófico, a imoderação metafísica, através de um jejum ou uma dieta linguística – com o termo ‘metafísica’ significando, com certa dose de semelhança com o filósofo alemão, menos alguma disciplina ou um tipo de teoria, mas antes de tudo uma postura ou atitude: a de não mais almejar o incondicionado, o infinito. Outro tema que denota o interesse por Heidegger em Cavell é o da relação espontânea, quase instintiva, com o mundo a nossa volta – com as coisas de uso, coisas da ordem do fazer, como, talvez, a mais forte experiência de proximidade – em um nível anterior ou mais elementar do que a noção de conhecimento possa sugerir.

Esse tema da proximidade, enquanto vínculo primordial entre reconhecimento e existência (o reconhecimento como sendo, antes de tudo, de

23 *Ibid.*, p. 101

24 *Ibid.*, -- Segundo Cavell, Emerson registra a importância do negativo no Esclarecimento ou Iluminismo, noutra citação do ensaio *Experience*: “Pois os ceticismos não são gratuitos ou anárquicos, mas sim limitações do enunciado afirmativo, e a nova filosofia deve incluí-los e fazer afirmações fora deles, assim como deve incluir as mais antigas crenças.” (*Ibid.*, p. 93.) Não menos importante parece-me esta outra citação de Emerson: “... não verifiquei que muito tenha sido ganho por tentativas manipulatórias de realizar o mundo do pensamento. Muitas pessoas ávidas, sucessivamente, têm feito experiências dessa forma, tornando-se ridículas. Elas adquirem maneiras democráticas, espumam pela boca, odeiam e negam.” (p. 108) Junto dessa dimensão resignada está toda uma concepção de poder da passividade ou de passividade poderosa, como frisa Cavell: “a filosofia começa na perda, no encontrar a si mesmo perdido... A perda, enquanto tal, é interminável, pois cada nova descoberta pode contrair uma nova perda. A recuperação da perda é, em Emerson, assim como em Freud e em Wittgenstein, uma descoberta do mundo, um retorno dele, para ele. O preço é necessariamente desistir de alguma coisa, abandonar alguma coisa...” (“abrir mão”, “despojamento”: reaparece aqui aquela “pobreza” de Pirro e Eckhart? Cavell observa bem que essa passividade poderosa chama-se, em Thoreau, “desobediência civil”!)

existência), é um tema que ele estende, faz recuar até Emerson: lá onde este último fala de uma confiança básica, que aparece como “autoconfiança”. Vamos, nessa medida, o reconhecimento agora pensado, não mais em um plano de universalidade, como uma espécie de estrutura social-ontológica constituinte da comunidade de cidadãos (Hegel), mas investigado no registro do individual, do singular, da experiência do indivíduo que encontra outro na banalidade do cotidiano, com suas práticas e situações marcadas por repetição. É nesse quadro de dimensões temáticas que Cavell dispõe as peças da discussão sobre “perfeccionismo moral”, dentro de quê encontra expressões bastante apropriadas para descrever o que é um acontecimento comum, porém sumamente significativo: o distanciar-se do que nos é mais próximo, “a estranheza da aparência do ordinário”, isto é, como podemos ser surpreendidos, espantados mesmo, pelo aparecer a nós do cotidiano, do que tem lugar nesta esfera.

Ora, o medo da contingência, da finitude, o que toda condição não deixa de significar, é algo mui humano: não deriva daí aquela fuga pelo pensamento rumo ao incondicionado? Na mesma medida, apenas em sentido contrário, não significaria aquela devolução ou aquele reenvio das palavras “de volta para casa”, por assim dizer, um movimento de busca de comunidade, de aproximação com os outros, um freio numa certa misantropia que parece afetar em maior ou menor grau o metafísico? Segundo Cavell, há uma ligação entre reconhecer nossa finitude e recuperar o contato que se tenha perdido com a chamada realidade, uma recuperação da proximidade com as coisas. Essa recuperação pode prestar serviços também à reflexão moral. Se concordamos com a avaliação que no contexto histórico-político atual as palavras do discurso moral parecem desprovidas de sentido, não nos dizem muita coisa ou quase nada, é porque a filosofia moral adquiriu, na contemporaneidade, um tom escolástico estéril, a filosofia moral aparecendo como uma exagerada teorização.

Por essa via chama-se atenção para algo da maior importância nas obras desses autores: há nelas um apelo ou uma exigência sendo feita ao leitor, uma que é tanto “moral” quanto “ontológica”: a demanda ou busca de autorrecuperação desde esse movimento sem repouso, essa *hybris* filosófica, que tem no ceticismo moderno uma de suas maiores expressões. Neste particular, recuperar-se desse ceticismo, que tão bem espelha a ideia de que “é natural ao humano desejar escapar do que é humano em direção ao inumano”, não pode ser simplesmente atirá-lo fora, como a criança junto com a água do banho! Afinal há que se enxergar no ceticismo aquele caráter de tentativa de

despertar de um torpor, de algum “sono dogmático” (Kant), que pode valer para reinteressar os que se desinteressaram, se esvaziaram de vontade.

Na medida em que o ceticismo tem uma face de convite a refazer, a reconstruir, a tentar de outro modo, a “continuar buscando” – seja “a verdade” ou “o mundo” ou a si mesmo (talvez uma coisa não vá sem a outra...) – o que aconteceria se ele mudasse de rumo ou de alvos? Se ele se voltasse, cada vez mais, do extraordinário para o ordinário, divisando o primeiro enquanto respeita o segundo? O que aconteceria com esse ceticismo que é nosso “acesso filosófico ao desejo humano de negar as condições do humano”, no qual Cavell não deixa de entrever uma certa perversidade? Esse ceticismo, que é ou se torna “*necessariamente paradoxal, por ser a negação aparente do que é inegável para todo mundo.*” De que é dito, em acréscimo: “*Considero o ceticismo, não como a ética de uma ciência cautelosa, trabalhando para trazer luz a um mundo supersticioso, fanático, mas como o recuo de uma razão demoníaca, que pensa irracionalmente em dominar a Terra. Eu o considero de início como uma aspiração, não de rejeitar o mundo, mas antes de estabelecê-lo...*”²⁵ Alguma coisa no ceticismo parece autodecepção, parece proibir-se qualquer base sólida, qualquer pedestal irremovível: “O repouso do ceticismo parece mais uma paródia do que uma renúncia às ambições loucas da filosofia.”²⁶

Para um ceticismo que tem uma boa parcela daquele fator sobrehumano que é demasiado humano, importa recobrar a significação da palavra ‘condição’, em Emerson como em Kant uma palavra de limitação. Para tanto, abre-se aquele fundo de linguagem, a impor condições e constituir-se como um destino para todos nós. Para alguém que interpreta aquele “enfeitamento pela linguagem”, de que fala Wittgenstein, como “o fato de nos tornarmos vítimas das próprias palavras de que somos ao mesmo tempo os senhores”, o cotidiano, na figura da linguagem ordinária, torna-se marco de advertência e destinação, muito mais que um assunto entre outros para a reflexão filosófica, toda vez que esta buscar algum tipo de resposta ao desafio que é o ceticismo. A resposta àquela dúvida generalizada consumidora das coisas, do mundo, na medida em que concerne à existência mesma de tudo isso, toma a forma de um restabelecimento da vida cotidiana.

Como quer que seja, está em jogo o pensamento de uma proximidade que é preciso readquirir ou tentar alcançar. Assim, a “busca do cotidiano”, agora, não quer dizer compreender-se o cotidiano como “dado”, mas como

25 Ibid., p. 138.

26 Ibid., p. 147.

uma tarefa: (re-) encontrar o extraordinário aqui mesmo, no “aquém”, na vida cotidiana. Isto também significa habitar no mundo de uma nova maneira. Heidegger acentua que a proximidade tem a ver com o habitar (ver a meditação sobre a proximidade no escrito “*A Coisa*”, dos anos 50); assim como assinala também que o que é próprio de uma pessoa é, ao mesmo tempo, o mais distante, o mais remoto (o que também ocupa Thoreau, em *Walden*, Cap. 6). Cavell diz que a proximidade não é mensurável desde nenhum lugar, pois é justamente um sinal de que a pessoa está em casa no mundo. Como Heidegger, Cavell pensa a existência humana em termos de tarefa, uma tarefa que é para efetuar-se a cada dia: viver cada dia como um esforço – existência ou vida que tem uma face fortíssima de “ligada ao lar”, ao lugar que nos é mais próprio (pensamento onde se evidencia a ligação que há entre lar, ser propriamente e origem ou caráter de originário. Enfatiza-se dessa maneira o ser de modo mais íntimo, espontâneo, essencial, em cada um.)

Neste ponto não se pode ignorar a semelhança ou a convergência entre a busca por imediatidade no *Walden* de Thoreau e a convocação à *serenidade* (*Gelassenheit*) por Heidegger. E outra semelhança a se apontar é entre certo olhar desapontado com a decadência cultural do Ocidente ou da vida moderna, que aproximaria Cavell (e Wittgenstein), para além de Heidegger, até Adorno e seu “luto filosófico”, cujo ponto alto encontra-se em obras como *Dialética Negativa*, onde se lê, por exemplo, que a própria existência humana se tornou uma “total ideologia”, diante de que só resta à filosofia tornar-se a prática de uma confissão de culpa sublime diante do contingente, do frágil. Tem-se, dessa forma, uma postura inteiramente distinta diante do cotidiano, uma atitude de vigilância cética, agora, principalmente sobre as próprias afirmações filosóficas, e não sobre as crenças ou considerações dos homens comuns.

5. O aprendizado dos modos de ser em comum não cessa com a idade, mas dura a vida toda, acompanha nossa existência. As formas de vida fornecem o contexto e a autoridade para o uso das palavras; mas não está excluído da reflexão de Wittgenstein que os contextos podem mudar, que as formas de vida podem se alterar historicamente. Cavell torna a questão do acordo na linguagem ordinária uma questão política. A ideia de que o consentimento ou consenso na democracia pode ser suspenso ou posto em questão é transportada, agora, para o contexto da filosofia da linguagem ordinária. Como ressaltam alguns intérpretes de seus escritos, se recusamos a mitologia da fundação livre do sujeito sobre si mesmo, não é preciso que isso seja em favor de um conformismo, do tipo “seguir a regra”. Contra certas interpretações conformistas

dos escritos de Wittgenstein, leituras que pregam uma aceitação resignada das “formas de vida”, Cavell discute o conceito de “forma de vida” chamando atenção para a fragilidade ao mesmo tempo que a profundidade, dos nossos acordos, criticando certa “fetichização” da noção de regra, que visa esvaziar a discordância, a divergência, sobretudo no âmbito da política. “Explicar a observância da regra pelo acordo da comunidade[não nos leva muito longe, pois isso faz retornar, mais uma vez, a questão da origem do acordo]”. Faz-se desse modo oposição àquela resposta à questão “O que é seguir uma regra?” que enfatiza somente o aspecto da obediência, do seguir cegamente normas dadas da comunidade, e vê no acordo uma espécie de fundamento último, além de que não se poderia ir, que não se poderia questionar, concedendo às formas de vida um *status* quase que de leis da natureza.

O ceticismo acerca de outras mentes não deixa de ter certa semelhança com o ceticismo relativo ao mundo exterior: nosso acesso aos outros é primariamente via percepção. Contudo, não parece tão espantoso contestar que conheçamos outras mentes (esses “outros” bem poderiam ser, afinal, bonecos ou robôs). Cavell não parece levar muito a sério a ideia de se poder provar a existência de outras mentes. A estratégia de Cavell aqui é pensar que o outro me demanda: de alguma forma, o que ele espera ou deseja de mim é reconhecimento. A relação a ser estabelecida, então, com ele não pode ser (ao menos primária ou elementarmente) a de observação objetivadora, mas, em primeiro lugar, de empreender uma espécie de identificação com ele: a expectativa de reconhecimento pelo outro coloca-nos numa posição de responsabilidade.

O problema do saber sobre os outros sujeitos pode não ser essencialmente epistemológico. Não são critérios que decidirão sobre a existência de outros como eu ou sobre o mundo (CR, 397). Como é dito em vários momentos em CR, nossa relação primária, fundamental com o mundo e com os outros não é cognitiva, não é teórica. Os filósofos que privilegiam a linguagem comum dirigem-se forçosamente para nossas individualidades espontâneas ou “naturais”, por assim dizer, isto é, para as subjetividades comuns: eles se voltam para o pano de fundo comum, familiar, em busca dos acordos simplesmente reproduzidos e compartilhados a respeito do agir, a afinidade ou a afinação e o caráter comum da existência. O não saber de outros ou sobre outras pessoas não tem a ver necessariamente com ignorância, incapacidade epistêmica por parte de alguém.

Em escritos mais recentes Cavell vê pontos de convergência entre sua reflexão sobre a expressão e a comunicação humana e a meditação sobre o Outro que tem lugar na obra de Emmanuel Lévinas. Curiosamente não há referência à obra do precursor e inspirador, em diversos aspectos, do pensamento deste

último, Martin Buber. Surpreende o silêncio no que concerne ao pensamento do autor de “*Eu e Tu*” e tantos outros escritos sobre diálogo, conversação em autenticidade e reconquista de proximidade²⁷. Buber exprime-se sobre a fala dialógica autêntica no escrito *Zwiesprache*: “*Onde impera a ausência de prevenção entre os homens, mesmo que isso se dê sem palavras, acontece sacramentalmente a fala dialógica*”. “Ausência de prevenção”: ausência de defesas psicológicas, de medo, de desconfiança, imperando assim a maior abertura possível, sem que se estipulem previamente condições prejudiciais. Buber tem em mente uma comunicação desde a essência dos falantes, criando-se desse modo uma espécie de elemento factual que predispõe para a livre circulação da palavra, e que, o filósofo faz questão de dizer, não tem nada de “místico” (*DE*, p. 144). (O “elemento”: talvez disséssemos hoje a “atmosfera”, o “ambiente”, o “clima” imperante. Esse elemento favorece a aproximação.) Nesse contexto de espíritos desarmados não se trata de querer converter os eventuais interlocutores, de “ganhar” o outro para mim; não se trata de monólogos, falas, no fundo, para si próprio ou para já convertidos. O que se espera produzir é comunhão, comunidade, não igualdade de opiniões. Há dessa forma homens que se voltam uns para os outros, um interesse forte no outro, pelo outro. A relação com o outro não é de observação, de anotar objetivamente, nem de abordagem, enquadramento em algum modelo, alguma matriz metodológica: aqui não se produzem objetos. Todavia, dá-se em mim um impulso em direção ao outro – ele me “diz algo”, só que esse metafórico “dizer” localiza-se antes em mim, é uma forma de percepção que torna próximo, traz ao íntimo.

Buber distingue assim entre comunidade e coletividade (o simples estar junto ou em conjunto, na adição impessoal, que é, entretanto a predominante no cotidiano). Comunidade é algo que demanda empenho, dedicação; coletividade é massificada, ajuntamento, amontoado. Comunidade não é algo dado, pronto, mas algo que vem a ser, precisa ser retomado, refeito: “*Autêntica comunidade e autêntica sociedade somente se realizarão, na medida em que os indivíduos se realizarem, de cuja existência responsável a coisa pública se renova.*” (p. 184 ss.) Buber não descreve aqui nenhum acontecimento que tenha lugar em situações extraordinárias. O lugar onde esse acontecimento de autenticidade tem (ou não) vigência é na vida comum, cotidiana, quando “*conseguimos despir nossas armaduras*”: se nisso houver algo extraordinário é então um extraordinário que se passa ou se dá precisamente no elemento do ordinário. Buber

27 Baseio-me, no que se segue, em escritos de Buber dos anos 30-40 e reeditados sob o título *Das Dialogische Prinzip*. Lambert Schneider Verlag, 1997.

reserva um lugar especial para a responsabilidade nessa meditação sobre o diálogo, como um termo que é preciso recuperar filosoficamente, retirando-o da simples esfera da moralidade dada, costumeira: “*Autêntica responsabilidade há apenas onde há um efetivo ato de responder*” (p. 161). Há, logo abaixo, um esclarecimento de que esta é uma situação em que responder é tanto responder *a*, quanto um responder *por*. Mas longe de qualquer intenção moralizante, de toda linguagem de dever, isso é dito de outra maneira: o diálogo não é uma missão, uma obrigação, algo que possa ser imposto (p. 190). O trecho a seguir salienta bem a importância dessa responsabilidade: “*Pessoas são necessárias, não apenas meros “representantes”, em qualquer sentido, escolhidos ou impostos, que subtraíam aos representados a responsabilidade, mas também “representados”, que precisamente na responsabilidade não se deixem representar.*” (p. 267) Ou ainda nesta passagem do ensaio *Die Frage an den Einzelnen*: *Somente quando eu tenho a ver essencialmente com um outro, de modo tal que ele não seja mais apenas um fenômeno para meu “eu” e para tanto seja meu “tu”, somente aí eu experimento a realidade efetiva do conversar com outra pessoa – na inquebrantável autenticidade da reciprocidade.*” (p. 216) Por seu turno, no ensaio *Elemente des Zwischenmenschlichen*, chama-se atenção para diversos pontos apreciados por Cavell em Heidegger, como por exemplo: que a socialidade dos dias de hoje não significa de modo algum que entre as pessoas de um grupo dito “social” exista alguma relação pessoal; o elemento coletivo aprimora ao máximo a impessoalidade, deixando cada um mais temeroso e solitário (a solidão em meio a muitos, que está em *Ser e Tempo* e é tão falada por vários cientistas sociais contemporâneos). Ou ainda a admissão que a conversação entre os homens na modernidade é, via de regra, “conversa fiada”, fala fútil, tagarelice (o termo usado sendo o mesmo ‘*Gerede*’, tornado categoria em *Ser e Tempo*). Buber faz então todo um pleito por uma presentificação do elemento pessoal (pp. 282 ss.) na conversação dos indivíduos. O diálogo, na forma do eu/tu, é o contexto excelente de reconhecimento do outro, a ocasião ótima para o próprio de cada um permitir-se uma aparição, por mais tímida ou tênue que esta possa se fazer.

Cora Diamond, como Cavell uma intérprete inovadora no estudo da obra de Wittgenstein, diz no início de sua excelente coletânea de ensaios intitulada *The Realistic Spirit* que um espírito ético é capaz de perpassar qualquer espécie de pensamento ou de fala. Mas, se bem a compreendi, ela recusa o entendimento de ética enquanto matéria de discurso, como uma “disciplina”, poderíamos dizer, que decide sobre o certo e o errado pairando abstrata e arrogantemente acima da vida que temos e levamos. Pensar sobre ética com um espírito realista, diz-nos ela, não pode ser pensar segundo uma submissão,

uma escravidão a exigências metafísicas. Tais exigências, uma vez bem assentadas em nós, levam-nos a construir argumentos morais insensíveis, capazes de manter ocultos aos nossos próprios olhos nossos mais próprios e autênticos “lampejos” morais. O espírito realista tem a ver com a intenção de Wittgenstein: ter sensibilidade para o *uso*. O domínio da reflexão moral mostra-se, a seu ver, como um âmbito onde se pode notar toda uma “cegueira filosoficamente induzida”: como coisas que estão bem diante de nossos narizes e que talvez por excesso de teoria, racionalização, formulações, princípios, simplesmente não são notadas, percebidas – palavras demais, funcionando como um filtro ou véu sobre muita coisa que precisaria e poderia ser vista, mas não é²⁸. O “espírito realista” valoriza a criatividade de outras culturas em matéria de moralidade – que lançam mão de provérbios, parábolas, anedotas, metáforas e outros recursos de linguagem para alcançar fins morais, – sendo a argumentação teorizadora apenas *um* dos modos de comunicar valores, lições, etc. (E aqui já entrevejo um possível leitor “crítico” a imaginar: “seria isso mais uma modalidade de relativismo?” Este último, a abantesma de tantas mentes acadêmicas, é defendido apaixonadamente por Feyerabend, que nele vê uma meritória tentativa de dar sentido ao fenômeno da diversidade cultural²⁹. Feyerabend bem sabe que o relativismo é um tipo de pensamento bem popular em nossos tempos, mas não vê nenhum motivo dramático nisso. Para ele o relativismo tem mérito na medida em que “trata dos problemas que surgem quando culturas diferentes, ou indivíduos com hábitos e gostos diferentes, colidem. Os intelectuais estão acostumados a lidar com colisões culturais em termos de debates e tendem a aprimorar esses debates imaginários até eles se tornarem tão abstratos e inacessíveis quanto seu próprio discurso. Procedendo dessa maneira, muitos deles afastaram-se da vida e se instalaram em uma área de conhecimento técnico.” Sua ironia beira o sarcasmo diante de filosofias ditas “críticas” que se elogiam a si mesmas por se mostrarem tão tolerantes diante do diferente, mostrando-se bem intencionadas, interessadas em “intercâmbio” verbal com o Outro, o diverso, como se a riqueza do contato humano se reduzisse a debates intelectuais e questões de argumentação. Isso tem algo de desonestidade aos olhos de Feyerabend: um tom *blasé* aqui, uma arrogância disfarçada ali, uma falsa humildade ou falsa boa vontade acolá.)

Não, o respeito à diversidade exibido pela professora Diamond não almeja desdobrar nenhum relativismo radical (nem algum ceticismo “incivilizado”,

28 Cf. Diamond, C. *The Realistic Spirit*, MIT Press, 1995, pp. 23 ss.

29 Feyerabend, P. *Adeus à Razão*. S. Paulo: Ed. UNESP, 2003, pp. 29 ss.

capaz de apostar tanto no conceito de relatividade), quando muito uma capacidade demonstrada de valorizar outros meios ou modos de motivar e convencer para a ação: “se estamos falando sobre convencer *seres humanos*, certamente é um fato sobre muitos deles que uma maneira de certamente *não* convencê-los é tentar argumentar. Assim, de fato reconhecemos incapacidades e atitudes mentais que fariam nossos argumentos – por melhores que esses argumentos possam ser – passar ao largo de pessoas com tais incapacidades ou atitudes.”³⁰ É importante não somente distinguir entre convencer e persuadir, como ter em mente que alterar o que se encontra ou se faz presente no “coração”, no lado emocional das pessoas, é algo que bem pode estar melhor relacionado com persuadir do que com convencer pelo discurso da justificação incontestável, supostamente autossuficiente. É um fato, até mesmo banal, que não se conseguem adesões, alterações de atitude ou conduta, somente mediante o apelo ao cérebro e não ao sentimento. Conforme o caso, o oposto é que pode ser verdadeiro.

Grandes modelos prescritivos ou normativos para o agir humano mostram-se, hoje, insatisfatórios, na medida em que deixam de fora aspectos e motivos que integram a configuração da vida de cada um. Trata-se de motivos que nos levam a tomar parte em atividades que tornam nossas vidas meritórias, dignas. Eles nos dão ensejo de seguir em frente, as atividades que eles engendram ou que a eles se ligam dão sentido a nossas vidas. Susan Wolf vê este aspecto, o ter ou dar sentido, como um fator motivador a mais, ao lado dos mais comumente mencionados ou levados em conta: a felicidade e a moralidade ³¹. O sentido na vida pode ser considerado um valor da maior relevância, envolvendo aspectos subjetivos e objetivos: uma vida é significativa se a pessoa se ocupa sinceramente e em profundidade com algo, se seu interessar-se por tal ou tal coisa tem uma dimensão de envolvimento ativo, de compromisso, engajamento, sendo diferente, portanto, de uma simpatia passiva ou aprovação meramente sentimental. Wolf frisa que a espécie de valor de que se trata é diferente do aspecto satisfação, prazer, como um prêmio ou uma recompensa ao fim e ao cabo. É distinto também do aspecto “grandeza” (que concede comumente um caráter moral ao agir). Como ela observa, uma vida que tem sentido é uma vida que contribui para ou se liga positivamente com algo cujo valor tem sua origem “fora” do sujeito. Produz-se desse modo no indivíduo um sentimento de realização, de algo com uma

30 Diamond, C., op. cit., p. 292 s.

31 Wolf, S. *Meaning in Life*. Princeton University Press, 2010, p. 6; p. 20.

importância independente do indivíduo agente. (Para um cético moderno semelhante abordagem é criticável, decerto, na medida em que essa compreensão de “sentido na vida ou para a vida” é dependente da noção de valor objetivo, um valor “em si”, ou que não é somente para o indivíduo agente em questão. É claro que a questão do valor admite ou pode sempre envolver controvérsia, donde não ser possível decretar-se com certeza absoluta a exclusão de elementos subjetivos nessa questão. De todo modo, como a autora mesma ressalta, “controvérsia é algo que não deve ser evitado”, o que talvez amenize a oposição que um cético a respeito da objetividade dos valores possa dirigir à posição apresentada pela autora.)

Como quer que seja, todas essas considerações sugeridas ou referidas à reinterpretação do reconhecimento em jogo aqui parecem sinalizar para aquela convivência altruísta de que fala Thomas Nagel – onde ‘altruísmo’ é um elemento de motivação, mas não um fator emocional ou sentimental. Este autor considera que uma exigência normativa colocada para a ação precisa ter uma sustentação motivacional que lhe seja correspondente. Mas ele não considera que os desejos sejam tal elemento fundamental, com uma necessidade absoluta. Nagel é um “internalista” (Em suas próprias palavras: “Internalismo é a visão de que a presença de uma motivação para se agir moralmente é garantida pela verdade das próprias proposições éticas. Nesta concepção, a motivação tem que estar tão vinculada à verdade ou ao significado dos enunciados éticos que, quando em um caso particular alguém estiver (ou apenas creia estar) moralmente obrigado a fazer algo, siga-se que ele já tenha uma motivação para fazê-lo.”³²) Internalistas apelam para diversos tipos de motivação: interesses pessoais, simpatia, benevolência, etc. Hume é mencionado como exemplo de internalista: para ele o fator motivacional especificamente moral é a simpatia. Pode-se dizer que Hume enxerga a base motivacional para a ação “na capacidade de uma participação simpática na felicidade e na infelicidade dos outros, ou até mesmo no mero pensamento da probabilidade de sua felicidade ou infelicidade”³³. Nagel enfatiza que por altruísmo ele não está compreendendo aquela modalidade de “nobre sacrifício pessoal” que é normalmente compreendida quando se usa esse termo. Ele tem em mente algo bastante geral: qualquer comportamento que esteja motivado tão somente pela crença de que outra pessoa se beneficiará ou, pelo menos, não será

32 Nagel, T. *The Possibility of Altruism*. Princeton University Press, 1978, p. 7.

33 *Ibid.*, p. 10. O humeano Nagel ressalta que a suscetibilidade à simpatia é um traço necessário de quaisquer seres capazes de pensar nos sentimentos dos outros.

prejudicada por determinada ação: altruísmo é “uma disponibilidade para agir levando em consideração o interesse de outras pessoas”, sem que haja necessidade de mais motivos. Os interesses dos outros são assim capazes de nos motivar, de funcionar como um elemento de motivação para a ação. Tal altruísmo “racional” pode estar presente mesmo quando sentimentos igualmente motivadores, como a simpatia ou a benevolência, não estão.

6. No pensamento de Cavell o cotidiano figura mais como uma promessa de redenção do que como um conjunto de certezas de senso comum e de práticas não questionadas: a vida cotidiana aparece ou é tematizada do ponto de vista de uma busca incessante. Por sua vez, o caráter de comum ou ordinário, de que se trata, fala de uma intimidade com a existência, e de uma intimidade perdida, que seria capaz de neutralizar o desespero do mundo próprio do ceticismo moderno³⁴. Tal como a compreende, ela é um procedimento filosófico que enfatiza um caráter de necessidade, no que concerne ao uso da linguagem: temos que dar sentido necessariamente ao que dizemos, isso é uma condição de inteligibilidade. Desse modo, é possível pensar que temos uma “responsabilidade linguística” em nosso expressar-nos, em nossas relações comunicativas: dizer algo é assumir uma posição diante dos outros. Esse é um pensamento que Cavell acentua bastante em ensaios dos anos 60. Neles, “o sentido relevante no qual somos considerados responsáveis por nossas falas e dizeres é em termos de observância e respeito às necessárias implicações de nossas falas. Em seus escritos iniciais, Cavell acompanha o entendimento então predominante, relacionado com essa tese acerca da necessidade, de que os indivíduos enquanto falantes são [ou devem deixar-se guiar] por alguma espécie de regras impessoais, envolvendo um número restrito de possibilidades quanto ao emprego correto de termos ou conceitos em determinadas circunstâncias. Em suas obras mais recentes, entretanto, Cavell passa a privilegiar uma concepção de responsabilidade individual e julgamento pessoal no interior de uma forma de vida compartilhada.”³⁵ Ampliando agora essa noção de responsabilidade linguística pode-se dizer que “ser responsável por seus próprios proferimentos é uma questão de aceitar que os compromissos e obrigações que projetamos em um dado ato de fala são expressões de quem somos, e que a posição de autoridade a ser responsabilizada, venha localizar-se no indivíduo que faz as enunciações.” Aqui, se cabe falar de conhecimento

34 Cavell, S. *In Quest of the Ordinary*. Chicago: University Press, 1988, p. 4.

35 Hammer, E., op. cit., p. 9.

ou saber, é antes no sentido de que possuamos uma espécie de “*know how*”, antes que um saber teórico ou decorrente de investigação.

O cotidiano entendido como pátria ou terra natal é o lugar da fala comum. Na conferência “*Declinando do declínio*” Cavell reitera a confiança que o Wittgenstein das *Investigações* tem no discurso comum; desconfiança ele mostra em relação à linguagem filosófica, que acarreta aqueles “*problemas que surgem através de uma má interpretação de nossas formas de linguagem*” (Inv., § 111). A linguagem comum é o lar das palavras, dos termos de reflexão, que vivem filosoficamente um exílio em relação à superfície, já que se desgarram nas buscas de “profundidade”. Vejamos como isso é dito com palavras que lembram Heidegger, apesar do explicitamente referido ser Wittgenstein: “*Minha concepção da prática de Wittgenstein ficaria um pouco mais clara se traduzíssemos a ideia de trazer as palavras de volta por levá-las de volta, pastoreando-as: o que sugere não somente que temos que encontrá-las, temos que ir até onde vagaram, mas que elas só retornarão se as atrairmos e comandarmos, o que exige que as escutemos. Mas essa tradução é só um pouco melhor, porque o comportamento das palavras não é algo separado das nossas vidas... As próprias vidas terão que retornar.*”³⁶

Não poucos intérpretes recentes insistem com o pensamento de que a “reivindicação de razão” (Cavell) é um apelo ou reivindicação de comunidade: “Quem nós somos e com quais crenças e ações nós estamos comprometidos é algo que somente você e eu, e outros em torno de nós podemos dizer. Nossa identidade comum articula-se em conversações nas quais nós como indivíduos fornecemos e ponderamos nossas razões, nosso sentido para o que conta para nós, e por quê. A comunidade pública existe em sua representação por nós – uma representação que é sempre vulnerável ao seu ou ao meu repúdio. Esse repúdio, enquanto uma reivindicação do que é *comum*, é um apelo tanto a um compartilhar que nos atrai, quanto a algo ordinário que estranhamente resiste ou até mesmo nos rejeita.”³⁷ Em Cavell há toda uma exigência ou busca do “público”, de deliberação, de abertura, e que os indivíduos participantes do diálogo possam questionar e até recusar regras, normas. Esboça-se assim uma defesa de uma política plural, em oposição à tradicional concepção unitária ou unicista da vida política (Platão, na *República*, Hobbes, no *Leviatã*, e outros). Essa concepção pluralista enfatiza a importância de uma linguagem de “afinação” ou harmonização. A ideia de que a linguagem é o lugar ou a instância dessa

36 Cavell, S. “Declinando do declínio” in *Esta América*, p. 40.

37 ³¹ Norris, A. “Stanley Cavell and the claim to community” in: Norris, Andrew (ed.) *The Claim to Community*. Stanford University Press, 2006.

“afinação”, lugar onde melhor se revela o pensamento de comunhão, compartilhamento, que lastreia esse modo de pensar a comunidade humana, suscita o comentário que viver uma vida em comum exige que sigamos regras e que estejamos de acordo em como fazer isso. Só que uma regra não dita sua própria aplicação; regras requerem interpretação. Acordo não é submissão passiva: não se trata de que tenhamos de aceitar o que quer que nos seja dado. No que concerne à participação no jogo da convivência social, a respeito do pertencimento que aí é exaltado como um enquadramento, nunca é demais lembrar que recusar faz parte desse jogo, que discordar, negar, não significa traição, abandono. Comunidade não é alguma coisa a ser sempre apenas pressuposta, ela só existe efetivamente quando e onde há reconhecimento, quando a demanda por reconhecimento é levada em conta pelos poderes políticos. Então a comunidade é pensada numa perspectiva, num horizonte em que o mais importante é a reinvenção, a reconstrução, e não como algo acabado, de uma vez por todas.

Esse modo de filosofar explora o cotidiano enquanto o esquecido ou reprimido: supondo-se que a metafísica já sempre tenha nos distanciado da vida cotidiana, esta é redescoberta mediante certo esforço retrospectivo, remissivo, de pensamento. Mas o retorno filosófico ao cotidiano não é imediato, nem algo fácil. Nesse pensamento de um retorno concede-se destaque ao elemento da linguagem – a linguagem é enfatizada como caminho para tal reaproximação, superando-se assim a linguagem distanciada, da metafísica. No âmbito desse retorno filosófico ao comum, cotidiano, há lugar para articular-se inclusive essa iniciativa com a questão da busca da felicidade (entendida em sentido lato, próximo daquela “*eudaimonia*” que os antigos gregos buscavam), e o próprio “espanto” filosófico da tradição metafísica é posto em questão: “O espanto filosófico nos sobrevém, nós não o buscamos, e quando ele nos golpeia não sabemos de pronto como sair dessa situação. Mas, esse sentido de espanto nos isola dos outros e torna impossível para nós viver uma vida humana comum, dado que, mesmo que sob espanto, somos seres que necessitamos uns dos outros. A conversação filosófica, todavia, pode nos trazer de volta à vida comum e à presença dos outros. Porém, nosso diálogo com eles é constantemente afetado por confusões, mal-entendidos, tagarelices fúteis.”³⁸

Entende-se aqui que a busca da felicidade é algo individual, logo, a ser compreendido de forma plural: pluralidade de buscas, pluralidade de caminhos. Como pode uma tal busca enredar-se com política? Um entendimento não menos lato, ampliado de política faz-se indispensável aqui: a almejada

38 Esse comentário, um tanto heideggeriano, é de Hans Sluga, em seu artigo “Stanley Cavell and the pursuits of happiness”, in: Norris, A. (ed.), op. cit., p. 188.

felicidade supõe decerto diálogo, conversação com os outros, acertos. Isso significa, filosoficamente, que se tenha de deslocar frequentemente, da grande e tradicional política para a esfera classicamente compreendida como da “vida privada”. E as fronteiras entre essas duas esferas, tradicionalmente separáveis, começam a enfraquecer, a serem violadas: tem lugar uma redefinição de “política”, do que seja político, abrindo-se espaço assim para o comum, o privado, para a pequena dimensão, para o pessoal. Hans Sluga dá destaque, em sua discussão, para o sofista Protágoras, tal como descrito no diálogo de mesmo nome (por exemplo, em 322 e – 323 a): na visão de Protágoras, política não pode dispensar o cuidado, que é condição de respeito pelo outro e de desenvolvimento de um senso de justiça. A prática política tem parentesco também com a prática terapêutica: é cuidado permanente com o que é comum ou de todos os que integram a *pólis*. Como observa o comentador, nesse registro política é antes matéria de *paidéia* do que de *arché*: todos somos, em alguma medida, ensinadores e aprendizes (donde a relevância que adquire a conversação). Em matéria de política, Cavell contrapõe o modelo da “*paidéia*” ao modelo da “*regra*”, para o que confessa influências que teve de Nietzsche e Kierkegaard, as quais resume nesta passagem citada por Sluga: “a redenção pela felicidade não depende de algo que ainda tem de acontecer, assim como a redenção pelo sofrimento não depende de algo que já tenha acontecido.”

Cavell interpreta de maneira bastante original a reflexão de Wittgenstein sobre os critérios. De acordo com Cavell, trata-se de aceitar e louvar o fato de que o caráter socialmente condicionado e arbitrário dos critérios, em verdade, significa menos um indício do fracasso deles do que uma característica fundamental da vida humana, pois nossa relação com o mundo, os outros e nós mesmos, é menos de natureza contemplativa ou teórica do que expressiva e reconhecedora. Admitido que as palavras de um texto têm que falar para mim, têm que ser expressivas, dizer-me algo, Cavell valoriza o modo de dizer que é a confissão: “Ao confessar, você não explica ou justifica, mas descreve como as coisas se passam com você. E a confissão, ao contrário do dogma, não é para se acreditar e sim para ser testada e aceita ou rejeitada.”³⁹ A crença na falta de conhecimento sobre os outros faz-se acompanhar de uma falta de conhecimento acerca de si mesmo; por outro lado, a confissão traz, ao menos implicitamente, uma convicção a respeito do conhecimento de outros: “O ceticismo sobre nosso saber de outros é tipicamente acompanhado por uma complacência acerca do conhecimento de nós mesmos. De Locke a Mill e além deste, “inferimos”

39 Ibid., p. 71.

a experiência de outros e “intuímos” a nossa própria. Ao passo que aqueles que são capazes da mais profunda confissão pessoal (Agostinho, Lutero, Rousseau, Thoreau, Kierkegaard, Tolstoy, Freud) estavam maximamente convencidos de que falavam a partir do mais recôndito saber de outros. Talvez este seja o sentido que torna a confissão possível.”⁴⁰ A confissão é o gênero literário de CR, estilo esse que Cavell considera ser também o das *Investigações Filosóficas*. Richard Fleming assinala que “em uma confissão, uma pessoa expressa-se com cuidado para uma outra (supera o solipsismo e o narcisismo) e reconhece que ela é e o que ela sabe. Confessar é evidenciar o *background* de uma pessoa e exibir aquilo que tem sido escondido pelas mentes e convenções da sociedade. A pessoa revela seu *self*, numa confissão, a outra pessoa e a si mesma, com a esperança e o medo de um reconhecimento e de uma aceitação daquilo que verdadeiramente se é.”⁴¹ O espírito de CR é o de uma busca de si nos outros e através dos outros.

Cavell frisa que o tema da construção de sua morada é o elemento central da narrativa de *Walden*, o tema da edificação – edificação como um pensamento que se articula bem com o pensamento da filosofia como terapia (terapia como cuidado e também libertação: a tranquilidade da mente como condição redentora, de libertação das aflições, dos medos). Quanto a Emerson, Cavell aproxima deste último lado de crítico da cultura de Wittgenstein, através daquele ensaio de Emerson que é dos mais frequentemente referidos, *Autoconfiança*, o qual é visto por Cavell como uma interpretação do argumento cartesiano do *cogito* e é, neste registro, comentado no tom apropriado a tal altitude: “há um sentido de ser o autor de si mesmo que não exige que eu me imagine como Deus... Emerson necessita de uma visão do mundo na qual o *caráter de incriado* do indivíduo manifesta-se a si mesmo, na qual a vida humana aparece como falha do indivíduo em se autocriar, como uma contínua perda de possibilidade individual em face de algum poder concorrente muito maior ou superior. (...) Isso equivale a dizer que a necessidade do cogito surge em momentos históricos particulares na vida do indivíduo e na vida da cultura.”⁴² A

40 CR, p. 109. Richard Flathman sugere convergências entre Cavell e Montaigne, recomendando, nesse sentido, uma comparação a partir do ensaio *Da Experiência (Ensaio, III)*, de Montaigne, – ensaio, aliás, que também era importante para Emerson – um ensaio que contém um ceticismo pré-cartesiano, imune portanto às críticas dirigidas tipicamente ao ceticismo de autores modernos. Ver Flathman, R. “Perfectionism without perfection”, in: Norris (ed.), op. cit.

41 Fleming, R. *op. cit.*, p. 161.

42 *In Quest...*, p.111. – Cavell diz que o ensaio *Autoconfiança* pode ser lido como “expressão de uma experiência específica de desagrado e desapontamento dirigida à própria cultura em sua totalidade (e daí a si mesmo, enquanto comprometido com essa cultura), e a sua incapacidade de escutar-se; o que, naturalmente, apresentar-se-á ocasionalmente como sua incapacidade, ou recusa, de escutar a *você*.” (*Esta América nova*, p. 69.)

confiança em si é um conceito antes de tudo com eficácia e ressonância na esfera ética e política. É uma noção central no pensamento do “perfeccionismo”, uma dimensão de primeira grandeza na filosofia de Cavell: “A *Autoconfiança* e sua rejeição da conformidade social, no uso proposto por Cavell, destina-se a abalar tanto o liberalismo (*a la Rawls*, fundado sobre um acordo prévio), quanto o comunitarismo (fundado sobre uma adesão a uma tradição), desvelando de antemão o pressuposto comum de ambos: a ideia que se eu existo, estou necessariamente de acordo (com minha sociedade ou uma tradição, que assim podem falar por mim), eu dei meu consentimento. Essa ideia, Emerson a resumiu bem em um nome: conformismo, que é o que a confiança em si deve subverter.”⁴³

Quanto a Thoreau, a quem se dirige ele de maneira tão indignada em *Walden*? É de se pensar que se dirija a seus concidadãos, seus contemporâneos, os quais ele vê como conformistas, embora ainda capazes de conversão: pois, no fundo, ele almeja estimular uma reeducação desses contemporâneos, uma reeducação para a cidadania e para o revigoramento da ideia de democracia, que necessita, a seu ver, passar por uma reconstrução, uma reforma de seu sentido. A atitude de Thoreau envolve isolamento, mas cabe pensar: não estão aqueles conformistas tão isolados, uns dos outros, quanto ele mesmo no lago Walden? Thoreau retira-se para poder voltar a sentir-se próximo dos que não se mostram capazes de fazer ouvir suas próprias vozes em suas vidas cotidianas! Cavell procura esclarecer o termo “perfeccionismo” na Introdução de seu livro *Conditions Handsome and Unhandsome*: “Perfeccionismo, como eu o concebo, não é mais uma teoria da vida moral, mas algo como uma dimensão ou tradição da vida moral que recobre o curso do pensamento ocidental e diz respeito ao que costuma ser chamado o estado da alma de uma pessoa, uma dimensão que coloca pesos tremendos nas relações pessoais e na possibilidade ou necessidade da transformação de uma pessoa e da sociedade”(…). E mais à frente, na p. 41 do mesmo livro: “Perfeccionismo é a dimensão do pensamento moral dirigida menos para a restrição do que é ruim do que para a liberação do que é bom, isso, como que a partir de um desespero quanto ao bem (ao bem e ao mal em cada um de nós). Se há um perfeccionismo não somente compatível com a democracia, mas necessário a ela, ele reside não em desculpar-se a democracia por suas inevitáveis falhas ou em buscar-se se elevar acima delas, mas em ensinar como responder a essas fraquezas, e ao envolvimento de uma pessoa com elas, de forma diferente que a da desculpa ou da evasão.” O que integra o discurso perfeccionista não é tanto a indicação ou o fornecimento de regras; antes a apresentação de amostras de humor,

43 314. Fleming, R. op. cit., p. 33.

coragem, graça, ceticismo, esperança, etc. – enfim, meios para se refletir sobre esses assuntos. É um traço marcante da filosofia moral de Emerson e Thoreau, do “perfeccionismo moral” de ambos os autores, a recusa da sociedade tal como dada: nela os autores não se reconhecem – no caso de Thoreau, dá-se até mesmo uma conclamação à desobediência civil, não podemos perder de vista: “podemos recusar uma lei, a sociedade, se ela não é boa. Uma descoberta central [de Emerson e Thoreau] é que a lei não é necessariamente a expressão do bem comum. Essa filosofia conduz, ao mesmo tempo, a reconhecer a tradição e a anulá-la. A moral de outrora só pode ter sentido para nós se ela se torna nossa. É preciso, portanto, aprender a ler o pensamento de outrem, mas para nele reconhecer o seu.”⁴⁴ O mundo não é como deveria ser, mas é somente neste mundo que eu posso mudar, que há sentido em se falar de mudança. A desobediência é a solução que se impõe quando eu não me encontro mais, em um discurso que soa falso. A resistência tem o sentido de que eu não dei meu consentimento a tudo que se apresenta ou pretende se impor. A posição de Thoreau e Emerson, neste ponto, é simples: temos não somente o direito, mas o dever de resistir e, portanto, de desobedecer, quando o governo age contra seus próprios princípios.

O eixo para repensar a democracia é então aquela autoconfiança, isto é a confiança não como pretensão oca ou sentimento de superioridade, mas como recusa da conformidade. A autoconfiança é uma capacidade de avaliar o bem e de rejeitar um poder que não respeita seus próprios princípios. É uma posição política, reivindicando a voz do indivíduo contra o conformismo, reivindicando o direito de retirar sua voz a favor da sociedade, a desobediência civil. Emerson reivindica o comum, Cavell nos faz ver que a democracia precisa ser aprofundada, redescoberta. A autoconfiança tem uma característica de ser indissociável do ceticismo: se nela está em jogo ser autor de seu próprio ser, criar, dar forma a sua própria existência (uma tarefa que cada um teria de levar a cabo: um trabalho sobre si), essa tarefa teria a precedê-la a necessidade de um *cogito* – que Cavell defende que Emerson teria empreendido, a seu modo no ensaio *Autoconfiança*. Um *cogito* cheio de consequências práticas, muito mais que teóricas ou metodológicas: a principal é romper com o conformismo na vida cotidiana, com a medianidade circundante, envolvente (tarefa essa que parece ser outro modo de dizer o arcaico, fundamental, “*Vem a ser o que tu és!*” – tarefa essencialmente construtiva, afirmativa e autoafirmativa, que tem como condição confiar-se a si mesmo.) No

44 *In Quest*, p. 33.

ensaio *The American Scholar*, a passagem que conclama à “*pobreza e solidão, no lugar da facilidade e o prazer de seguir*” parece mais uma lição de despojamento pirroniano: a confiança em si é também um abandono, em vista de um renascimento, uma reconfiguração de si. O autoconhecimento torna-se um assunto político. (Cabe aqui promover um contraste entre política do reconhecimento segundo Cavell e política do reconhecimento, por assim dizer, identitária e em moldes hegelianos, de Charles Taylor. A propósito, por exemplo, do assunto “crítica de ideologias”, enquanto uma operação com a forma “tornar problemático o que até então parecia ser natural e necessário”, sugiro uma reflexão sobre uma passagem de Wittgenstein, na coleção de anotações que recebeu o título *Culture and Value*, onde se lê: “O efeito de se fazer os homens pensarem de acordo com dogmas, talvez na forma de certas proposições gráficas, será muito peculiar: eu não estou pensando nesses dogmas como determinando as opiniões dos homens, mas antes como controlando completamente a expressão de todas as opiniões. As pessoas viverão sob uma tirania palpável, absoluta, embora sem serem capazes de dizer que elas não são livres.”⁴⁵)

Agora, no que se refere diretamente à moralidade e à política, precisamos aprender a valorizar aquela “produtividade da discordância racional”, referida repetidas vezes neste texto. A ideia de que ser cidadão, membro de uma moderna sociedade civil, não é somente obediência do indivíduo ao poder constituído, mas também questionamento deste último, como aspecto da maior importância no pensamento da liberdade, já que o sentido do questionar é o de participar ativamente (por oposição ao mero fazer parte, como um membro passivo, um simples “frequentador” de um lugar ou espaço social): pela participação, o indivíduo não somente sente-se responsável, mas de fato o é, realizando sua indispensável autonomia – como assinala este trecho: “Aquilo a que eu dou consentimento, no consentir ao contrato, não é somente a mera obediência, mas em ser membro de uma pólis, o que implica duas coisas: primeiramente, que eu reconheça o princípio mesmo do consentimento; o que significa que eu reconheça outros como tendo consentido juntamente comigo, e assim, que eu dou consentimento à igualdade política. Em segundo lugar, que eu reconheço a sociedade e seu governo como meu; o que significa que eu respondo não somente a ele, mas por ele. Até o ponto em que, então, eu me reconheço como exercendo minha responsabilidade por ele, minha obediência a ele é obediência a minhas próprias leis; cidadania nesse caso é o mesmo que minha autonomia; a polis

45 Wittgenstein, L. *Culture and Value*. Chicago: University Press, 1984, p. 28 e.

é o campo dentro do qual eu elaboro minha identidade pessoal e é criação de liberdade (política)."⁴⁶ Simplesmente obedecer, por causa das vantagens que isso possa trazer, é exercício tão somente de vontade no plano pessoal, particular, tendo a ver apenas com benefícios para cada indivíduo. Visto desde essa perspectiva, o conformismo é o maior perigo ou a maior ameaça à democracia: a dissidência não é idiotia, mas efetivação daquele questionamento, enquanto aquele responder e fazer-se ouvir. O conformista é alguém que não existe politicamente porque esqueceu ou reprimiu sua responsabilidade: e assim, deixa que outros falem por ele.

46 Cavell, S. *The Claim of Reason*, p. 23