

# **O FILÓSOFO DENTRO E FORA DO ORDINÁRIO: HUME, STANLEY CAVELL E A INSTABILIDADE DAS CONCLUSÕES CÉTICAS**

**THE PHILOSOPHER INSIDE AND OUTSIDE THE ORDINARY: HUME,  
STANLEY CAVELL AND THE INSTABILITY OF SKEPTICAL CONCLUSIONS**

*Andrea Cachel<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O objetivo deste artigo é discutir o que representa a instabilidade das reflexões filosóficas, segundo a leitura que dela faz a filosofia de Stanley Cavell, em diálogo com Hume, filósofo que teria abordado esse problema em sua maior amplitude. Nesse sentido, em primeiro lugar o texto apresenta as linhas gerais da análise humeana, realizada especialmente no *Tratado da Natureza Humana*, sobre a alternatividade entre a razão e a imaginação na questão do ceticismo sobre o mundo exterior e concernente à identidade pessoal. Partindo dessa síntese da questão, investiga em que sentido, para Cavell, a instabilidade do ceticismo reflete sua natureza dicotômica face ao ordinário; a naturalidade e a antinaturalidade da filosofia. A intenção é mostrar, com base nesse percurso, que, dado o fato de que as noções filosóficas não são descobertas sobre as crenças comuns e que estas não conseguem evitar por completo as tendências da razão humana, a ideia de uma filosofia imersa no mundo ordinário só pode ser compreendida como uma apropriação subjetiva dos nossos acordos comuns.

**Palavras-chave:** ceticismo; filosofia; crenças naturais; linguagem ordinária.

**ABSTRACT:** This article aims to discuss what the instability of philosophical reflections represents, from the reading that Stanley Cavell's philosophy makes of it, establishing a dialogue with Hume, philosopher that would have approached the problem extensively. In this intent, first, the text presents the general lines of the Humean analysis, carried out especially in the *Treatise of Human Nature*, on the alternation between reason and imagination in the question of skepticism about the external world and about personal identity. From this synthesis of the problem, the article investigates in what sense, for Cavell, the instability of skepticism reflects its dichotomous nature in relation to the ordinary; the naturalness and unnaturalness of philosophy. The intention is to show, based on this path, that, given the fact that philosophical notions are not discoveries about common beliefs and that these beliefs cannot completely avoid the tendencies of human reason, the idea of a philosophy immersed in the ordinary world can only be understood as a subjective appropriation of our common agreements.

**Keywords:** skepticism; philosophy; natural beliefs; ordinary language

---

<sup>1</sup> Professora Adjunta no Departamento de Filosofia da UEL e Pesquisadora Visitante na UFRGS. Email: [andreamachel@gmail.com](mailto:andreamachel@gmail.com)

## 1- Introdução

A discussão sobre a natureza do ceticismo moderno é um dos temas centrais da obra de Cavell, sobretudo o debate em torno do que ele revelaria acerca da formação do homem na Modernidade, além dos seus impactos na filosofia e nas produções artísticas deste período, com repercussões para o contemporâneo. A análise do ceticismo sobre os sentidos e sobre as mentes, dessa forma, é fundamental especialmente no *The Claim of Reason*, dialogando diretamente com as obras de Austin e Thompson Clarke, além de envolver sobremaneira a sua leitura não ortodoxa da filosofia de Wittgenstein. Nesse contexto de investigação, um dos pontos a que se dedica a filosofia cavelliana é pensar o que implica a instabilidade das reflexões céticas, em particular no que tange à relação entre filosofia e mundo ordinário. E é aí que a filosofia de Hume exerce papel central, na medida em que seria na obra desse autor que veríamos desenvolvido, inclusive com sua dramaticidade inerente refletida no modo de exposição do texto, o assunto com maior detalhamento.

Cerca de dois séculos separam Hume e Cavell, filósofos cujas obras possuem escopos bastante distintos, mormente quando levamos em consideração as influências que recaem sobre as suas ideias, bem como o contexto de debates de onde partem. Porém, um diálogo entre eles nos permite pensar quais possibilidades podem resultar da ideia de uma filosofia imersa no ordinário. Um dos aspectos da análise cavelliana da instabilidade das conclusões céticas é a percepção de que a filosofia não nos oferece descobertas sobre nossas crenças ordinárias, a despeito de suas pretensões, sendo assim, que determinados princípios filosóficos não são modos de pormenorizar a experiência comum, mas sim equívocos quanto a ela. As ideias desenvolvidas por Hume, principalmente no *Tratado da Natureza Humana*, sobre a crença nos corpos e na nossa identidade, tornam acessível uma melhor compreensão dessa temática, tendo ele denunciado que sistemas de dupla existência representam uma alternatividade entre razão e imaginação e que a total coerência da razão

consigo mesma levaria ao ceticismo. Por outro lado, sua expectativa de que a vida comum e a sociabilidade sejam meios de cura ou atenuação do ceticismo é avaliada pela crítica de Cavell como uma esperança que ignora a naturalidade dessa tendência da razão humana. Ressaltadas as distinções entre esses filósofos, notadamente tendo em vista a perspectiva crítica que Stanley Cavell possui do problema da instabilidade, as interfaces entre esses filósofos podem nos fornecer recursos para, além de entender em que medida o filósofo tradicional se situa dentro e fora do ordinário, refletir a respeito de como o comum pode representar um limite para a filosofia, materializando a necessidade de que almejemos estarmos em consonância com os acordos que definem a nossa presença no mundo.

## **2- O *Tratado da Natureza Humana* e a relação entre o filosófico e o vulgar**

É notória a redefinição que Hume pretende fazer da racionalidade experimental, tendo ele contestado todo o antigo arcabouço de justificação racional das questões de fato, argumentando ser a relação de causa e efeito fundada no hábito e na imaginação (HUME, 2000, pp. 52-59). A filosofia humeana, nesse sentido, sustenta que a capacidade de raciocinar sobre aquilo que vai além das relações de ideias é uma espécie de falsa razão, dependente de princípios associativos da imaginação e de propensões da mente. Inevitavelmente esse golpe atingiu, além do conceito de razão – que o *Tratado* afirma ser tão somente os princípios mais estáveis e bem estabelecidos da imaginação (HUME, 2000, p. 174) – também o modo de compreender os fins e resultados do fazer filosófico. É no ajuizamento da efetivação ou não das tentativas filosóficas (a partir dessa crítica à causa e efeito) de oferecer critérios seguros de validação do nosso conhecimento acerca de existências que a filosofia humeana ressalta os efeitos inesperadamente contrários aos objetivos dos filósofos, destacando as tendências céticas da própria razão. No âmbito desse problema, minha intenção neste momento do texto é apresentar as linhas gerais do modo como Hume aborda a relação entre a filosofia e o senso comum no contexto da análise da crença nos corpos e na identidade pessoal, enfatizando sua observação

segundo a qual a ambição filosófica de corrigir o vulgo cria sistemas meramente subsidiários da crença ordinária. Além disso, procuro abordar brevemente a sua consideração de que os princípios filosóficos, isolados das formas comuns de se relacionar com os objetos e com a identidade pessoal, resultam no ceticismo extremo, expondo também, a fim de que possamos na próxima seção compreender o sentido da crítica cavelliana, a questão da provisoriedade da melancolia e do delírio, ou, em outras palavras, a incapacidade de que os resultados céticos do raciocínio exerçam influência duradoura sobre nossas crenças comuns.

A discussão sobre crença nos corpos, feita na parte iv, do primeiro livro do *Tratado*, mantém a oposição entre imaginação e razão que Hume já estabelecera na sua análise da causa e efeito, aprofundando, contudo, alguns dos seus resultados. Nesse sentido, a filosofia humeana argumenta que nossa crença nos corpos é produto da imaginação, cujos princípios e tendências (como equivaler atos mentais meramente semelhantes) nos fariam considerar que percepções constantes ou coerentes em sua aparição possuem existência contínua e distinta, embora apresentem descontinuidades que invalidariam a atribuição de perfeita identidade (HUME, 2000, pp. 136-139). A qualificação de tal crença como “vulgar”, justamente, decorre da sua precedência face à aplicação de raciocínios acerca das nossas percepções sensíveis, tendo em vista que nossa relação ordinária com os objetos não pressuporia uma distinção entre o que aparece à mente e os objetos, portanto, não consideraria nossos conteúdos mentais como *sense data* ou meras impressões de sensação, dentre outras formas de expressar o caráter da sua dependência. Nossa relação ordinária com os objetos, assim, partiria da pressuposição de uma indistinção entre percepções e mundo externo e seria só no contexto dessa pressuposição, e com a ajuda da imaginação, que sustentariamos nossa crença nos corpos.

Vale considerar, nessa medida, que, para Hume, a reflexão filosófica é secundária em relação à crença comum, à qual pretende corrigir. Isso porque, conforme sua compreensão do tema, a mesma razão causal que no fundo tem sua base na imaginação e no hábito, quando aplicada na avaliação da crença nos objetos

externos, nos faria concluir que só temos acesso a percepções da mente, o que implica que sistemas filosóficos cuja objetividade do mundo deve ser inferida repercutam, no fundo, a própria insustentabilidade duradoura do raciocínio diante da crença ordinária. A conclusão da dependência dos nossos conteúdos mentais seria decorrente de uma perspectiva que se opõe à nossa posição natural ou ordinária diante dos objetos (HUME, 2000, pp. 125-144). Em contrapartida, ela materializa uma pretensão de correção racional das formas vulgares de interpretar as percepções. O princípio segundo o qual o que aparece à mente é meramente percepção seria decorrente de uma aplicação simples da razão sobre as nossas crenças sensoriais<sup>2</sup> e dele se seguiria como inevitável a necessidade da criação de uma teoria segundo a qual a existência dos objetos deve ser inferida, portanto, conhecida apenas indiretamente. O realismo indireto ou qualquer sistema de dupla existência (que pode assumir várias formas particulares, por exemplo, a distinção entre qualidades primárias e secundárias) pressupõe existências contínuas e distintas não diretamente perceptíveis, mas capazes de se fazer conhecer indiretamente, através de uma inferência da razão (HUME, 2000, p. 140). E o que resta evidente, na leitura humeana do problema, é que tais sistemas consistem apenas na oscilação entre a posição do vulgo e a da filosofia, sendo para ele incoerente sustentar racionalmente que nossos conteúdos mentais sejam dependentes e ao mesmo tempo crer na existência dos objetos. Em outros termos, a tentativa filosófica de corrigir a crença vulgar na existência simples (indistinção entre nossos conteúdos mentais e os objetos) resultaria na impossibilidade de manutenção da objetividade, portanto, em ceticismo. Dessa forma, se a filosofia não assume seu ceticismo e propõe que haja um mundo objetivo, a ser inferido racionalmente, é porque cria um sistema que não é, na íntegra, coerente com a razão, e sim um intercâmbio de perspectivas:

Se nós estivéssemos completamente convencidos de que nossas percepções são contínuas, idênticas e independentes, nós nunca

---

<sup>2</sup> Hume ressalta o fato de que a dependência das percepções é uma conclusão evidente a que chegamos quando raciocinamos: "Mas uma pequena reflexão destrói essa conclusão, de que nossas percepções possuem uma existência contínua, mostrando que elas têm uma existência dependente; por isso, seria natural esperar que rejeitássemos por completo a opinião de que haja algo na natureza como uma existência contínua, preservada mesmo quando não aparece aos sentidos" (HUME, 2000, pp. 141-142).

formaríamos a opinião de uma dupla existência; porque ficaríamos satisfeitos com nossa primeira suposição e não buscaríamos nada além delas. Da mesma forma, se estivéssemos completamente convencidos de que nossas percepções são dependentes, interruptas e diferentes, nós estaríamos pouco inclinados a abraçar a opinião de uma dupla existência, pois, nesse caso, perceberíamos claramente o erro de nossa primeira suposição de uma existência contínua e nunca mais a levaríamos em consideração (HUME, 2000, p. 143).

O ponto importante para os objetivos deste artigo é enfatizar que Hume identifica a consequência necessária do sistema filosófico, quando esse é despido de qualquer intermediação do sistema vulgar ou ordinário, com a filosofia berkeleyana, e essa como uma consequência análoga ao posicionamento cético extremado a respeito dos conteúdos sensíveis. Apesar do idealismo de Berkeley ter por objetivo uma refutação do ceticismo, acarretaria uma dúvida irrestrita sobre a existência ou veracidade dos objetos sensíveis ao estabelecer a existência dependente e, assim, descontínua destes na mente. Ainda que a pretensão do idealista seja manter a realidade intacta (inclusive a partir da onisciência de Deus, que seria uma espécie de percebedor integral das ideias), aos olhos de Hume suas consequências são opostas à crença comum na matéria, representando, todavia, uma implicação legítima da razão, quando totalmente apoiada em si mesma. Para a filosofia humeana, portanto, a integral coerência com a razão nos levaria, ao negar a continuidade das percepções, a afirmar a descontinuidade de qualquer existência na natureza, resultando na ilegitimidade da inferência de existências contínuas e distintas e da crença no mundo exterior<sup>3</sup>. Nada nos faria, a partir do princípio filosófico segundo o qual nossas percepções são conteúdos mentais (portanto, dependentes), a inferir legitimamente, sem passos falaciosos, que haja outras existências, conectadas a esse conteúdo mental, porém independentes e contínuas:

Afirmo que, tentando explicar a operação dos objetos externos por esse sistema, acabamos aniquilando por completo todos os objetos

---

<sup>3</sup> Para Hume, a crítica berkeleyana à abstração resulta na aniquilação da matéria: “Retirando da matéria todas as suas qualidades inteligíveis, tanto as primárias quanto as secundárias, de certa maneira você a aniquila, e preserva apenas um algo incognoscível e inexplicável como causa de nossas percepções; noção tão imperfeita que nenhum cético pensará em objetá-la” (HUME, 1999, p.155).

externos e ficamos reduzidos à opinião do mais extravagante ceticismo em relação a eles (HUME, 2000, p. 150).

Tomamos esse argumento [contra a possibilidade de se conceber qualidades primárias por meio de abstração das secundárias] do Dr. Berkeley, e, na realidade, a maioria dos escritos desse autor muito engenhoso formam as melhores lições de ceticismo que podem ser encontradas entre os filósofos antigos e modernos, sem excetuar Bayle. Ele afirma, contudo, no frontispício de seu livro (e indubitavelmente com muita veracidade) ter composto seu livro contra os cétricos e contra os ateus e livre-pensadores. Mas todos os seus argumentos, embora dirigidos a outro fim, são, na verdade, meramente cétricos, é o que se vê dos mesmos pelo fato de não admitirem resposta e não produzirem convicção. Seu único efeito é causar uma surpresa momentânea, irresolução e confusão, que resultam do ceticismo (HUME, 1999, p. 203).

Análise semelhante está presente no debate sobre o ceticismo em relação à identidade da nossa mente, embora haja nele peculiaridades importantes, as quais não poderei discutir em detalhes neste texto. Segundo Hume, por uma aplicação da razão, faculdade com a qual os filósofos pretendem ser totalmente coerentes, concluiríamos que percepções sem nenhuma conexão necessária podem atuar sucessivamente em nossa mente, como se ela fosse “um teatro sem palco”. A filosofia humeana parte da recusa de que haja uma impressão do eu – ou intuição intelectual – atenta às percepções de nossa mente, rejeitando, assim, a tese cartesiana da consciência imediata do eu no pensamento. E sustenta novamente ser a influência de princípios e tendências da imaginação que criam nossa crença na nossa identidade e na de outras pessoas, argumentando que a mente sofreria uma interferência da fantasia que a faria pensar serem idênticas as percepções relacionadas pela semelhança e causalidade (HUME, 2000, pp. 164-171). Todavia, indica mais uma vez a instabilidade desse ponto de vista, que se alterna com a perspectiva da razão, a qual nos faria concluir que os conteúdos na nossa mente são diversos e separáveis, incapazes de juntos responderem pela nossa identidade. Mais do que isso, acusa haver a partir dessa alternatividade a necessidade da criação de uma nova ficção, sendo a imaginação obrigada a originar a fantasia da existência de uma substância inerente, impossível de ser conhecida diretamente, mas talvez acessível indiretamente, a depender de um esforço filosófico sempre ainda em andamento

(HUME, 2000, p. 166). Em alguma medida, assim sendo, denuncia que noções filosóficas que pressupõem entidades incognoscíveis são frutos de uma quase antinomia entre razão e imaginação.

A conclusão do primeiro livro do *Tratado*, assim como grande parte do *Apêndice*, reflete especialmente esses conflitos entre essas duas faculdades, tais como sintetizei acima. Dessa forma, retoma o fato de que a natureza da razão, sem a intervenção do costume, é nos levar ao ceticismo extremo, sendo que o autor compreende este como a negação absoluta da existência dos corpos e da mente (HUME, 1999, pp. 204-207). Por outro lado, argumenta que o ceticismo extremo só exerceria verdadeira influência em nós diante de um estado no qual, tomando como base meramente o sentimento e a experiência presentes, aderimos com intensidade às conclusões derivadas dos nossos princípios filosóficos. A esse estado Hume chama de melancolia e delírio, ressaltando ser ele momentâneo, incapaz de exercer influência completa e permanente sobre nós:

Reflexões muito refinadas têm pouca ou nenhuma influência sobre nós; e ainda não estabelecemos, e não podemos estabelecer como uma regra, que elas não devam ter qualquer influência; o que implica uma contradição manifesta (HUME, 2000, p. 174).

Felizmente, acontece que, uma vez que a razão é incapaz de dissipar essas nuvens, a própria natureza é suficiente para esse propósito e me cura dessa melancolia e delírio filosóficos, seja relaxando essa inclinação da mente, seja por alguma ocupação e impressões vivas de meu sentidos, que extinguem todas essas quimeras. Janto, jogo gamão, converso e me divirto com meus amigos; e quando, depois de três ou quatro horas de diversão, eu retorno a essas especulações, elas parecem tão frias, forçadas e ridículas, que não mais consigo encontrar o desejo de nelas mergulhar novamente (HUME, 2000, p. 175).

Ou seja, uma manutenção efetiva das consequências da nossa tentativa de corrigir a crença vulgar seria uma possibilidade remota, um estado provisório que atingiria poucos homens. Por isso, resultados tais como os expressados pela filosofia berkeleyana não produziriam em nós convicção. Na vida diária raciocinamos constantemente sobre existências e isso prova que o fato de a racionalidade causal não ser ela mesma fundada totalmente na razão não nos faz abrir mão dela. Para



Hume, o cético quando face aos princípios da natureza humana, diante da presença dos objetos reais, vê seus princípios desvanecerem. Assim, embora um estado melancólico e de delírio seja agudo, resultando dele uma negação da existência dos corpos, da nossa identidade, da capacidade de sustentarmos uma razão que não produza um grau zero de confiabilidade, seria, afirma o escocês, dissipado facilmente pela natureza. A convivência social tornaria essas reflexões frias, forçadas e ridículas, incapazes de exercer influência duradoura sobre qualquer pessoa<sup>4</sup>.

Por ocasião da sua análise do ceticismo quanto à razão (HUME, 2000, pp. 121-125), o escocês afirmara que uma adesão ao entendimento, sozinho, levaria o próprio raciocínio à autodestruição, oferecendo uma série de argumentos destinados a mostrar em que medida a razão é incapaz de sustentar por si mesma qualquer grau de confiabilidade de seus produtos. O ato de tentarmos avaliar racionalmente nossos raciocínios produziria, hipoteticamente, uma redução progressiva das “certezas” geradas pelos mesmos, de forma que raciocínios demonstrativos acabariam se reduzindo à probabilidade e raciocínios prováveis, se progressivamente avaliados, resultariam em grau zero de confiabilidade. Como escreve na *Investigação*, mesmo defendendo uma possível pertinência de um ceticismo antecedente<sup>5</sup>, a dúvida cartesiana, se fosse coerente consigo mesma, acarretaria a incapacidade de que qualquer raciocínio garanta segurança e convicção, gerando, portanto, o ceticismo profundo que o próprio Descartes pretendia que fosse meramente antecedente em sua filosofia e não seu objetivo final. O ponto de chegada cartesiano é o ponto de partida humeano, dado que sua análise da formação da nossa racionalidade experimental compromete a própria viabilidade de uma base inquestionável para o

---

<sup>4</sup> No Ensaio *O Cético*, Hume opõe melancolia e sociabilidade, qualificando ambas como paixões, como disposições distintas nos homens (HUME, 1985, p. 167-170). Nesse texto, o caráter provisório da devoção filosófica e da influência da melancolia é destacado, assim como é enfatizado na *Investigação* que uma disposição melancólica é para nossos sentimentos um vício e resulta em infelicidade, embora tal pessoa possa ser acompanhada de grande honra e integridade (HUME, 1999, p. 89).

<sup>5</sup> “Há uma espécie de ceticismo, antecedente a todo estudo e filosofia, que é muito enfatizado por Descartes e outros, como uma salvaguarda soberana contra o erro e o julgamento precipitado (...) Há outra espécie de ceticismo, resultante da ciência e da investigação, quando os homens supostamente descobrem, quer a falácia absoluta de suas faculdades mentais, quer sua inaptidão de chegar a qualquer determinação fixa em todos aqueles curiosos temas de especulação, sobre os quais são comumente empregados”. (HUME, 1999, p. 199).

conhecimento, tendo em vista que uma aplicação das regras do método nos obrigaria a abandonar qualquer esperança de acharmos um terreno seguro para erigirmos um edifício de certezas. Porém, mesmo quando aceitamos essa falsa razão, fundada ela mesma em princípios associativos da imaginação e no hábito, não seríamos mais capazes de restituir a existência do mundo exterior e da identidade da nossa mente, motivo pelo qual os temas abordados na quarta parte, do primeiro livro do *Tratado*, tornam evidentes as consequências céticas da tentativa filosófica de corrigir o senso comum, bem como a posição ambígua dos sistemas filosóficos formados a partir dessa suposta correção, em que, no fundo, estamos alternativamente dentro e fora do ordinário.

A alternatividade entre a filosofia e o ordinário, radicalizada na tentativa de se corrigir filosoficamente a crença nos corpos e na mente, resultaria na criação de novas ficções, em suposições de entidades incognoscíveis, porém ilusoriamente suficientes para acomodar esse sistema misto. O *Tratado*, explora, como talvez nenhum outro livro, esse resultado da alternatividade entre razão e natureza, entre a filosofia e o nosso ponto de vista comum. O detalhamento de princípios, propensões, tendências da imaginação materializa essa espécie de drama filosófico presente na própria filosofia humeana, a qual procura definir o seu escopo dentro desse conflito. Dessa forma, como Cavell reconhece (1976, p. 61), é Hume quem torna familiar para nós a dificuldade (e a agonia) de encontrar uma posição para a filosofia diante das nossas crenças vulgares, de tentar validar o ordinário pela razão, ou, ao contrário, de encontrarmos algum resultado racional que produza convicção, nesse campo de assuntos.

### **3- Cavell e a instabilidade das reflexões filosóficas: a naturalidade e a antinaturalidade do ceticismo**

Particularmente no debate sobre o ceticismo quanto ao mundo exterior, apresentado na segunda parte do *The Claim of Reason*, a questão da instabilidade do cético assume um papel importante, para Cavell, representando um ponto relevante

para a sua compreensão segundo a qual haveria uma natureza dicotômica no ceticismo. Como veremos nesta seção, no modo como esse autor entende a provisoriedade da reflexão cética e a volta constante para o sistema vulgar, a instabilidade é aspecto revelador tanto da sua naturalidade como da sua antinaturalidade. Dessa forma, um olhar mais detido sobre suas considerações relativas à instabilidade do ceticismo – tendo eu já esboçado como a temática se desenvolve na filosofia humeana, aquela que a tornaria familiar para nós – pode nos permitir compreender em que medida haveria, para o filósofo americano, uma verdade no ceticismo, ao mesmo tempo em que o cético sintetizaria equívocos tanto sobre a natureza do ordinário como a respeito no nosso modo de conhecer.

Conforme se torna transparente ao longo da sua exposição, para o americano, reconhecer indícios do ceticismo em determinado autor independe dos objetivos finais do mesmo, não havendo para ele, portanto, relevância significativa na distinção entre ceticismo antecedente ou consequente. Nesse contexto, a crítica cavelliana reconhecerá na epistemologia moderna de modo geral e em parte da filosofia contemporânea os indícios de um comprometimento com os pressupostos céticos por excelência, de modo que Cavell aborda o ceticismo sobre o mundo exterior de um ponto de vista que transcende os limites da tradição cética propriamente dita. No caso dos objetos externos, a ideia de que é preciso buscar uma nova fundação para o conhecimento daquilo que nos rodeia – ou seja, uma maneira específica de colocar a questão quanto ao conhecimento empírico – delimita uma forma de se fazer filosofia que Cavell está qualificando de modo geral como *ceticismo*:

O que mais poderia ele (o filósofo tradicional) seriamente tomar como base, naquele contexto, exceto "Eu vejo" ou "Por meio dos sentidos"? E, estimulado pela suspeita de que talvez essa base não seja boa o suficiente (Para quê? "Eu o vi", em um contexto prático, não é bom o suficiente quando você tem uma suspeita de que o objeto não estava lá; não é suficiente para "prová-lo", torná-lo certo), ele o questiona da mesma forma que o faria em (certos) casos ordinários: "O que você realmente viu (vê)?" "Você não viu o..."; "O máximo que você viu..." E o objeto se foi, incognoscível pelos próprios sentidos. Essa conclusão, suponho, é aceita tanto pelos "empiristas" quanto pelos "racionalistas": Locke evitou o ceticismo apenas, aparentemente, por meio da distração e do bom senso inglês; Berkeley por meio de Deus; Descartes por Deus e uma faculdade especial de "percepção" intelectual; Kant, negando tal

faculdade, evitou-a por meio de categorias fundantes do mundo; Hume, na medida em que o fez, por meio da "crença natural"; Moore, através de um furioso senso comum. (CAVELL, 1999, p. 222).

A necessidade de provar a existência dos objetos, buscar evidências para sustentar nosso conhecimento acerca dos mesmos, é, portanto, índice dos problemas qualificados no âmbito da análise cavelliana como fundamentalmente céticos, o que mostra não apenas que a distinção entre ceticismo antecedente e consequente não é decisiva para ela, mas também que a própria adesão explícita de um autor à estratégia cética de debate não é relevante<sup>6</sup>. A crítica cavellianna é voltada para os resultados céticos da filosofia moderna de modo geral, parecendo ser, para o autor americano, a discussão sobre a existência dos objetos externos um traço específico da modernidade<sup>7</sup>. A despeito do objetivo de estabelecer um ponto de partida indubitável para o conhecimento, a filosofia cartesiana resultaria em ceticismo porque desconstitui nossa crença nos objetos, tentando substituir o que seria a base comum da nossa relação com a matéria por um fundamento mais seguro, capaz de oferecer evidência e certeza. Dado o conhecimento quase universal desse problema, não é necessário reprisarmos os argumentos cartesianos, apresentados no *Discurso do Método* e nas *Meditações Metafísicas*, que levam à descoberta do *cogito*. Mas vale

---

<sup>6</sup> Cavell observa que nada mais cético que negar o seu próprio ceticismo, nos lembrando como esse tema aparece nos *Diálogos sobre a Religião Natural* e como Berkeley entende a sua posição como totalmente compatível com a aceção vulgar sobre a matéria: “Nada é mais característico da posição do cético. Mesmo quando ele diz que “para fins práticos” etc., nós sabemos, não obstante, existe ali alguma implicação desesperada. (...) . Suponho que Hume esteja respondendo a isso quando as falas iniciais em seus *Diálogos Sobre a Religião Natural* caracterizam o assunto a seguir como aquele que oscila entre a obriedade e a obscuridade, em que os dois protagonistas de Hume estão ambos continuamente negando e afirmando o que o outro diz. E lembre-se de quantas vezes Berkeley sente que deve rejeitar a ideia de que está negando o que os homens comuns (ou santificados) dizem e acreditam. (CAVELL, 1999, p. 103).

<sup>7</sup> O texto cavelliano destaca, nesse sentido: “Aqui são revisados os elementos da investigação epistemológica que se tornaram familiares para nós por meio de sua surpreendente repetição constante na história do sujeito desde Descartes: colocar à prova as crenças familiares; o reconhecimento de que, em última análise, elas devem ser baseadas em ver, tocar, etc. ; a produção de uma crença sobre um objeto genérico em termos do qual testar esse fundamento; a descoberta de que apenas os sentidos não são, como antes “acreditávamos”, adequados ao conhecimento; e a pergunta “Então, o que sabemos?” ou “Então, como sabemos alguma coisa sobre o mundo?”. E só quanto a esse ponto divergiriam as teorias que chamamos de Fenomenalismo, Realismo Crítico, etc.”. (CAVELL, 1999, p. 131). Nessa medida, vai ao encontro da interpretação de Burnyeat, para quem, embora o argumento do sonho já estivesse presente no ceticismo antigo, trata-se de uma invenção cartesiana a dúvida em relação à existência do mundo exterior e o próprio privilégio desse problema enquanto questão epistemológica por excelência: BURNYEAT (2012).

destacarmos, na esteira da ênfase dada por Cavell a esse aspecto, que a estratégia cartesiana lança dúvidas sobre a confiabilidade dos sentidos, especialmente a partir do argumento do sonho, tentando oferecer uma nova forma de compreender a experiência comum, ou seja, de descobrir (ou notar) algo supostamente não percebido anteriormente. Isso significa, para Cavell, que Descartes compreende suas dúvidas como inseridas no campo do ordinário e como naturalmente derivadas de uma frustração face a alegações de conhecimento feitas na relação concreta com os objetos e implica que o filósofo tradicional não qualifica a sua filosofia como pertencente a um ponto de vista completamente externo ao da linguagem comum (CAVELL, 1999, p. 130-145).

O debate em torno do que Cavell nomeia como a instabilidade do cético visa, dentre outras coisas, problematizar a própria ideia de que o filósofo tradicional esteja descobrindo algo sobre o ordinário ou apresentando realmente uma nova forma de compreender e qualificar os termos da linguagem comum. Na filosofia de Hume essa incongruência seria confessada de modo inequívoco, na medida em que esse autor, como vimos, ressalta a incapacidade da dúvida cética se sustentar para além de seu efeito momentâneo e do contexto particular de investigação filosófica em que ela emerge. Ele torna evidente, conforme explorei na seção anterior, que as reflexões filosóficas – sejam as implicações da possibilidade constante de que não saibamos se estamos acordados ou sonhando, sejam as decorrências da consideração de que qualidades secundárias existem apenas na mente ou, ainda, os efeitos das nossas conclusões racionais segundo as quais os conteúdos da nossa mente são descontínuos – seriam incapazes de exercer efeitos permanentes face às nossas crenças ordinárias ou ao vulgo<sup>8</sup> ou à nossa vida ativa e social. Cavell menciona explicitamente, nesse contexto, a passagem da conclusão do primeiro livro do *Tratado*, citada

---

<sup>8</sup> Cavell enfatiza as pretensões de Hume e Berkeley de produzirem sempre uma filosofia conectada com o *vulgo*, ressaltando, ademais, que essa é também a tentativa de Emerson, identificando na passagem as ideias de comum, ordinário e vulgar: "Ao abraçar o comum", "sentar-se aos pés do ordinário", Emerson certamente se posiciona ao lado do que filósofos como Berkeley e Hume teriam chamado de vulgar. Ao contrário de certa linha de pensadores, de Platão a Nietzsche e a Heidegger, para quem o pensamento real requer aristocracia espiritual, esses escritores ingleses não se afastarão e desdenharão totalmente a vida do vulgo. (CAVELL, 1992, p. 147)

anteriormente, em que Hume reconhece isso afirmando que essas reflexões são frias, forçadas e ridículas. Tal reconhecimento, segundo a acepção do americano, evidenciaria que a filosofia moderna, embora tente se impor como uma nova visão sobre nossa relação ordinária com os objetos e a mente, não descobre nada em relação a eles, produzindo invenções a respeito dessa relação. No debate que faz, a partir das ideias de Thompson Clarke<sup>9</sup>, sobre um expediente particular do realismo indireto, qual seja a afirmação de que vemos apenas *partes* dos objetos, mostra que a própria concepção de *sentidos* que emerge da busca filosófica por “traduzir” nossa experiência ordinária nos deixaria em pior posição que a do vulgo, o que explica a instabilidade tão ressaltada por Hume:

Portanto, essa imagem cética é aquela em que todos os nossos objetos são luas. Em que a Terra é nossa lua. Na qual, de qualquer modo, está enraizada nossa posição em relação aos objetos relevantes, os grandes círculos que estabelecem suas metades traseira e frontal como fixas em relação a ela, fixas na nossa atenção enquanto contemplamos esses objetos. No momento em que nos movemos, as "partes" desaparecem, ou então vemos o que antes estava escondido da vista — de qualquer outra posição que não uma perpendicular àquele grande círculo, aquela metade posterior que somente ele estabelece poder ser vista: para estabelecer uma "parte posterior" diferente, um novo ato de diagramação será necessário, uma nova posição assumida, etc. Isso sugere que o que os filósofos chamam de "os sentidos" são eles próprios concebidos em termos dessa ideia de uma posição geometricamente fixa, desconectada do fato de sua posse e uso por uma criatura que deve agir. Isso sugere ainda uma explicação para a "instabilidade" da conclusão cética geral que tantas vezes despertou nossa curiosidade, a experiência que Hume descreveu como uma de suas crenças naturais "retornando" quando ele deixa seu estudo rumo ao mundo comum dos homens, e suas questões filosóficas parecem "frias, forçadas e ridículas". Além do estabelecimento ou restabelecimento específico de alguma "parte" de um objeto que não vemos por uma condução específica da investigação do filósofo (um novo enraizamento de nossa posição, uma nova concentração para fixar o grande círculo), não há nada — nenhuma coisa — não vemos: os objetos estão (de novo?) "à vista de todos" (CAVELL, 1999, p. 202).

Uma análise mais pormenorizada da forma como Cavell compreende o problema do ceticismo sobre os sentidos exigiria um aprofundamento de outros

---

<sup>9</sup> Nesse sentido, ver: CLARKE, 2003.

aspectos importantes da sua filosofia. Assim, sua leitura não ortodoxa acerca da filosofia madura de Wittgenstein, mais particularmente seu modo peculiar de caracterizar a noção de critério neste autor, é decisiva nesta reinterpretção cavelliana do ceticismo. Além disso, o próprio debate que Cavell faz com as ideias de Austin, em relação aos seus limites para responder às intenções cartesianas de problematizar nossa base para o estabelecimento da existência de objetos genéricos, qualificaria melhor o sentido mais específico da antinaturalidade que o americano aponta na proposta de Descartes e da filosofia moderna como um todo. Porém, mesmo a partir desse olhar mais amplo sobre o tema da instabilidade, pensado à luz de um debate com a filosofia humeana, é possível entender, ao menos parcialmente, alguns aspectos dessa alegada não naturalidade do ceticismo, tendo em vista que, indo um pouco além de Hume, porém dentro de insights que a meu ver já estão neste autor, Cavell mostra que em alguma medida a impossibilidade do conhecimento (assim como a tentativa de buscar novas bases para ele) deriva de um deslocamento da nossa relação com o ordinário. Há uma incorreção no modo como a filosofia pensa a nossa relação com o ordinário e naquilo que ela acha ser uma tradução, correção/melhor percepção do comum. Nessa perspectiva, conclusões segundo as quais não vemos o objeto em si, os sentidos só nos dão acesso às aparências, dentre outras, e, na continuidade do raciocínio, que não conhecemos os objetos ou devemos suspender o juízo a respeito, não advém de uma frustração natural (e contextualizada na nossa relação ordinária com objetos particulares, aqueles que estão à nossa volta quando nos sentamos perto de uma lareira, por exemplo) das nossas expectativas em relação ao mundo exterior. Por outro lado, a instabilidade revelaria, ao mesmo tempo, uma perspectiva segundo a qual seria possível afirmar que o ceticismo é natural. Isso porque, para a filosofia desse autor, a instabilidade indica a inevitabilidade de uma fantasia que não deixa de ser natural, pelo menos no homem moderno: a tentativa de fugir das “condições humanas do conhecimento”:

Ao filosofar, ficamos insatisfeitos com as respostas que dependem do nosso querer dizer algo por uma expressão, como se o que quiséssemos dizer fosse mais ou menos arbitrário. (Como às vezes sentimos sobre nossos compromissos morais mais óbvios, que eles

são mais ou menos arbitrários e que, se quiserem ter um poder real ou total, devem estar enraizados, ou "baseados em", uma realidade mais profunda do que o fato da moralidade em si.) É como se tentássemos fazer com que o mundo fornecesse respostas de uma forma que seja independente de nossa responsabilidade de afirmar que algo é assim (para fazer com que Deus nos diga o que devemos fazer de uma forma que seja independente de nossa responsabilidade pela escolha); e ajustamos o mundo para que ele possa ser assim. Construimos "partes" de objetos que não têm partes; "sentidos" que não têm função orientadora; ficamos obcecados em saber como podemos conhecer "a própria dor" em um contexto no qual a pergunta "Por que você acha que essa expressão de dor dá uma imagem falsa dela?" não tem resposta (...). E tomamos o que ajustamos ou construímos como descobertas sobre o mundo, qualificamos essa determinação como revelações da condição humana e não como fuga ou negação dessa condição, por meio da rejeição das condições humanas do conhecimento e da ação e a partir da substituição pela fantasia "(CAVELL, 1999, pp. 215-216).

O filósofo tradicional conceberia a filosofia como se fosse possível estar fora do mundo e como se as restrições descobertas fossem apenas do senso comum e não da condição humana enquanto tal. O imperativo do almejado (e frustrado) conserto do mundo, nessa perspectiva, não decorre de uma demanda da atividade de conhecimento do mundo, mas sim da ideia de que o senso comum é confinado intelectualmente, na expressão de Thompson Clarke<sup>10</sup>:

O ceticismo sobre os objetos materiais revela, delinea, o campo do conhecimento ordinário, ou o senso comum, como intelectualmente confinado. (Aqui, novamente, chamo atenção explícita para "The Legacy of Skepticism", de Thompson Clarke). Ele força o objetivo da própria razão, de saber objetivamente, sem restrições; de penetrar na própria realidade. E insinua que há espaço para duvidar da existência de uma boa razão – uma razão intelectualmente respeitável – que não possamos formular ordinariamente. Ele nos joga de volta para nós mesmos, para nos constatar como conhecedores. Capturados por esse insight, devemos ser gratos por qualquer consolo que possa ser derivado da interpretação de nós mesmos que o ceticismo então nos fornece: sabemos "para todos os fins práticos". (CAVELL, 1999, pp. 430-431)

---

<sup>10</sup> Nesse sentido, ver: CLARKE, 1972.



O cético qualificaria sua atividade como uma revelação da natureza confinada do senso comum e pensaria estar descobrindo, por meio das suas reflexões, novos aspectos sobre o ordinário, os quais auxiliariam a desnudar e corrigir essa sua natureza, como se a filosofia tivesse também desvelado nossa essência enquanto seres conhecedores (a qual recepcionaria toda e qualquer dúvida), aceitando, contudo, ao mesmo tempo, que a existência do mundo exterior possa ser pressuposta para propósitos práticos. No contexto da crítica cavelliana, entretanto, aquilo que o filósofo chamaria de limitação e confinamento, Wittgenstein mostraria ser a finitude humana, algo que o cético seria incapaz de aceitar. Se, evidentemente, recusar nossa própria finitude não é exclusividade do filósofo, o problema da filosofia é sobretudo o não reconhecimento do que está em jogo na sua tentativa de ajustar o mundo<sup>11</sup>. Parece ser nessa perspectiva a observação de Cavell de que o ceticismo se torna preponderante após a Modernidade em virtude do afastamento da filosofia moderna dos temas que envolvem o autoconhecimento. O ceticismo moderno seria sintoma do desconhecimento de si mesmo, das condições da linguagem (CAVELL, 1999, p. 146; 1976, p. 37), da própria dificuldade de aceitação da finitude, características agravadas neste período histórico especialmente devido ao foco dado à criação de novas categorias epistemológicas necessárias para compatibilizar a filosofia com a ciência emergente. Em consonância com essa leitura, as confusões conceituais da filosofia, sua impossibilidade (ignorada) de oferecer uma projeção de um conceito, não envolvem falhas na predição de algo, mas equívocos quanto à intencionalidade (CAVELL, 1976, p. 31-32). O que se pede ao filósofo, afinal, não é que ele apresente no mundo evidências acerca de onde seus conceitos se aplicam, mas a capacidade de reconhecer se o que ele quer dizer pode ser compreendido, portanto, se ele pode, nesse sentido, dizer o que pretende dizer, assim como se exige de alguém que promete algo não uma previsão quanto a todos os fatos que podem inviabilizar o cumprimento de suas promessas mas sim quanto às suas possibilidades subjetivas de realizar aquilo com o que se compromete (CAVELL, 1999, p. 146).

---

<sup>11</sup> Para um aprofundamento desse tema, ver: TECHIO, 2020.

Como ressaltai anteriormente, esses elementos acima expostos, a fim de serem compreendidos em seus detalhes e ter sua coerência avaliada com mais propriedade, nos exigiriam uma análise mais específica de uma série de discussões e temas da filosofia de Cavell, o que excede o escopo e limites deste texto. Mas é possível percebermos, ainda que de modo geral, que para ele a instabilidade do cético revela além de incompreensões sobre a própria estrutura da nossa relação com o ordinário também equívocos quanto à natureza do conhecimento. As fronteiras entre ordinário e certa dimensão do filosofar não são estanques, na medida em que não se exclui a possibilidade de modificação dos termos/conceitos ordinários, momentos em que novos arranjos da realidade exigem não apenas os conceitos corretos, mas o entendimento adequado dos conceitos. Porém, a pretensão de conhecer implica a necessidade de reflexão sobre a criação de novos conceitos, de modo que a relação entre filosofia e linguagem ordinária envolve a capacidade de traçar os limites entre exigências que emergem de uma necessidade real de dar conta de conceitualizar novos arranjos na realidade ou corrigir erros conceituais e as provenientes da mera confusão acerca deles (CAVELL, 1999, p. 157).

A crítica que Cavell faz ao ceticismo não pressupõe que só haja uma forma de dizer o ordinário e a questão humeana da instabilidade revela, para o professor de Harvard, justamente a natureza dual do ceticismo. Isso porque ao mesmo tempo que a reflexão da filosofia tradicional procura falar dos objetos da nossa sensibilidade (inclusive para propor uma dúvida que emerja de uma frustração real ante uma expectativa de conhecimento), ela o faz de um ponto de vista em que supõe equivocadamente qual seja a estrutura da nossa relação com a sensibilidade. Ao mesmo tempo, o cético reflete a busca, também natural, de tentar transcender nossas restrições quanto à nossa linguagem. E é só a partir dessa busca que ele supõe que descobriu algo, algo como, por exemplo, que só temos acesso à aparência dos objetos, a partes deles, a qualidades não objetivas dos mesmos. Ele inventa termos como *coisa em si*, *objeto propriamente dito*, etc (seja para afirmar que não temos acesso a essas noções, seja para propor um novo tipo de acesso). Essas invenções não são algo que ele descobriu em relação ao ordinário e sim uma relação entre o ordinário

e aquilo que ele achava que deveria ser o ordinário. Como não são descobertas, esses princípios filosóficos não conseguem invalidar a crença comum, conforme Hume também já apontara. Porém, como Cavell indica, para além de Hume, o ceticismo revela algo acerca de nossas expectativas, razão pela qual uma suposta posição prática (mera crença) não o invalida por completo. Como derivam de uma certa perda universal do homem moderno em relação à sua conexão com o mundo, as reflexões se impõem aos filósofos, que, não sabendo como se reconectarem com o ordinário, materializam essa perda por meio de uma relação de negação, afirmando, por exemplo, que não conhecemos o objeto real, mas tão somente suas aparências. Essa forma de se confrontar com o comum ainda mantém uma posição segundo a qual o filósofo está isolado, não imerso no mundo. Meios distintos de nos colocar dentro do ordinário, contudo, ainda parecem ser possíveis, para além do reconhecimento do drama e da agonia que enfrenta nossa razão ao buscar se enraizar no comum.

#### **4- Hume, Cavell e o filósofo dentro e fora do ordinário**

Especialmente a partir da abordagem de Kemp-Smith<sup>12</sup>, passa a fazer parte do cenário de análise acerca da filosofia humeana uma abordagem que vê em sua obra uma predominância do naturalismo. Leituras mais contemporâneas, como a de Strawson, destacam a clivagem entre duas perspectivas da filosofia humeana, na esteira do que Noxon<sup>13</sup> propôs anteriormente sobre esse filósofo, a saber, a distinção entre a filosofia negativa de Hume (essa cética) e a sua filosofia propositiva (essa naturalista)<sup>14</sup>. Cavell, entretanto, não parece considerar a interpretação da filosofia

---

<sup>12</sup> Mais particularmente de seu artigo do início do século XX, na *Mind* (KEMP-SMITH, 1905), e posteriormente do seu livro da década de 40, *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines* (KEMP-SMITH, 1949).

<sup>13</sup> No livro *Hume's Philosophical Development: A Study of his Methods* (NOXON, 1973).

<sup>14</sup> Sobre o naturalismo humeano, Strawson destaca ser ele que o aproximaria da epistemologia naturalizada de Quine, assim como da filosofia de Wittgenstein. Quanto à proximidade com Wittgenstein, especialmente em relação ao texto *Da Certeza*, Strawson (2008, pp. 26-33) afirma que, embora ambos sejam filósofos muito distintos e ressalte que em Wittgenstein não há o apelo à ideia de Natureza, esses autores teriam em comum o apontamento de que é inútil questionar o que "devemos tomar como suposto em todos os nossos raciocínios", como diz Hume, ou como afirma Wittgenstein que "certas proposições parecem ser

humeana a partir do seu naturalismo. Mesmo o estatuto do ceticismo de Hume é bastante controverso e determinadas dimensões da filosofia do escocês parecem apontar para certas questões que Cavell enfatiza no debate sobre a instabilidade, ainda que, obviamente, não desenvolva em sua totalidade temas como determinadas restrições decorrentes do nosso uso da linguagem ou a finitude humana. Embora no *Abstract* do *Tratado* se classifique como um filósofo profundo, a perspectiva que Hume tem do exercício da atividade filosófica recomenda uma moderação na própria profundidade das reflexões e destaca que um verdadeiro cético coloca em dúvida suas próprias dúvidas. Ademais, na *Investigação* faz uma distinção entre filosofia fácil e abstrusa e argumenta que o filósofo abstruso – esse aquele em que predomina a melancolia e cujos caminhos levam ao ceticismo extremo – produz um tipo de metafísica que é fruto dos esforços estéreis da vaidade humana (HUME, 1999, pp. 87-95). A sua proposta geral consiste em restringir os limites da especulação, a partir de uma análise da noção de racionalidade experimental. Essa dimensão do ceticismo mitigado<sup>15</sup> de Hume também não parece exercer impacto no modo como Cavell entende a sua filosofia<sup>16</sup>. Todavia, seja a instabilidade do cético aplicável à própria filosofia de Hume ou consista apenas em um olhar deste mesmo autor sobre uma filosofia com a qual ele não se identificaria, o diálogo de suas ideias com a análise cavelliana da instabilidade nos permite ponderar em que sentido pode ser compreendido o retorno da filosofia ao ordinário. Como síntese do percurso que

---

subjacentes a todas as perguntas e a todo pensamento". Wittgenstein apontaria que determinadas "proposições têm um papel lógico peculiar no sistema, "são os andaimes de nossos pensamentos", representando uma espécie de substrato. Nesse mesmo sentido, Hume enfatizara justamente aquilo que Wittgenstein indica, a saber, que alguns conceitos são inverificáveis, não sendo possível confirmar sua correção a partir do crivo da razão demonstrativa ou dos fatos, mas, por outro lado, devem ser tomados como pressupostos do próprio conhecimento ou da linguagem. Isso ocorreria especialmente no caso da crença nos corpos e da indução. (STRAWSON, 2008, p. 31).

<sup>15</sup> Para um aprofundamento da natureza do ceticismo em Hume, ver, além da nota acima, as seguintes referências: ALLISON, 2008; BAIER, 1991; FOGELIN, 1985; 2009; LIVINGSTON, 1998; SMITH, 1995.

<sup>16</sup> Como destaca FOSL (2015a, p. 32), Cavell não se aprofunda no estudo da filosofia humeana, de forma que Hume não aparece em seus textos como um autor diferenciado dentro da história do ceticismo. Como também destaca esse comentador, muito provavelmente a ausência da percepção da peculiaridade do ceticismo de Hume em Cavell se deve à tendência da filosofia analítica de qualificar Hume como uma espécie de proto-positivista.

pretendi ter traçado neste artigo, penso que podemos nos deter um pouco mais na função reguladora que o ordinário pode ter em relação à nossa atividade filosófica, além de o que possa representar uma filosofia que não se aparta do mundo.

Como vimos, Cavell sustenta que a instabilidade do cético revela que quando os filósofos respondem questões que pretendem ser ordinárias, o que fica evidente é que as perguntas são colocadas por demandas resultantes de uma perda de conexão com o ordinário, de uma tentativa de estar fora dele. Contudo, ele também ressalta que a filosofia wittgensteineana, no modo peculiar como a compreende e incorpora no debate sobre o ceticismo, não pretende reabilitar o ordinário do ponto de vista de uma suposta verdade ou falsidade dos seus juízos:

Wittgenstein está, então, negando que, no conflito (aparente) entre a filosofia e as "crenças" ordinárias (suposições?) dos homens comuns, a posição da filosofia seja superior. Isso não significa, entretanto, que ele esteja defendendo crenças comuns contra a filosofia. Que "há objetos materiais" ou que "outras pessoas são sencientes" não são proposições que Wittgenstein presumiu serem abertas à crença ou à descrença. Parecem ser "crenças" comuns apenas quando o filósofo se compromete a "duvidar" delas. Não estou dizendo que isso obviamente não seja uma dúvida real, mas apenas sugerindo que não é óbvio que seja, e que é completamente obscuro, se não for uma dúvida real, que tipo de experiência é e por que se apresenta como dúvida. (CAVELL, 1976, pp. 60-61).

Tampouco se trata de realizar uma defesa das crenças comuns, separando crença e conhecimento, tendo em vista que essa oposição, afirma, já resultaria de exigências metafísicas quanto à natureza da nossa relação com os objetos gerais e que uma defesa do senso comum desse ponto de vista seria paradoxalmente fruto da adesão a pressupostos céticos, bem como sintoma da própria instabilidade da reflexão cética. Assim, pretender garantir um certo espaço para essa crença face "propósitos práticos" é já reflexo de que os conceitos elaborados pelos filósofos não são descobertas sobre o ordinário. É a partir dessa compreensão que Cavell observa que a acepção humeana do tema, embora ressalte o caráter natural da dúvida (o fato dela ser incurável), sugere que há uma alternativa imaginável, na medida em que

pensa na relação com o ordinário como uma espécie de cura provisória da filosofia, ou pelo menos sua atenuação/mitigação:

Hume afirmou no *Tratado da Natureza Humana* que o ceticismo é uma enfermidade que nunca pode ser curada. Mas a cena que Hume então retrata para nós é aquela em que ele retorna do isolamento de seu estudo filosófico para a companhia de seus amigos, onde encontra uma distração bem-vinda das notícias patológicas que seus poderes filosóficos desvelaram. A ideia de moléstia incurável, como uma metáfora para alguma condição humana dolorosa, sugere uma alternativa imaginável, embora não disponível para uso. Pareceria ter que ser uma alternativa para o tormento da condição humana. CAVELL, 2011, p. 85).

O ordinário não parece ser, para Cavell, uma posição que simplesmente possa suplantar o ceticismo, tampouco o sentido da análise do americano é afirmar que o filósofo está fora do ordinário porque subverte os termos comuns ou mesmo porque seus conceitos são inverificáveis. Como dito, nesse ponto o pano de fundo da discussão cavelliana envolve a influência de Thompson Clarke, Austin e Wittgenstein na filosofia do americano, o que certamente estabelece distinções bastante importantes quanto à forma de se compreender nossa relação com o mundo exterior. E o fundamental nesse sentido é que Cavell, a partir dessas influências, compreende que nossa relação com a realidade não envolve o conhecimento (tampouco a crença) de sua existência: “Mas eu não concordei anteriormente não apenas com o que chamei de” verdade “do ceticismo (que nossa relação com o mundo como tal não é de conhecimento), mas também com sua afirmação ou tese (que não podemos saber da existência de objetos)?” (CAVELL, 1999, p. 48). Recusa, além disso, a defesa de que haja mera crença, quando essa ideia representa ainda uma relação, mesmo que por oposição, com uma possibilidade de se ter um conhecimento justificado e certo dos objetos.

Diferentemente de Hume, para quem o ceticismo quanto à identidade pessoal revela o colapso mais grave entre os diversos princípios que compõem a mente humana, para a análise cavelliana, o ceticismo quanto às outras mentes pode ser vivido na vida prática, embora os custos de tal renúncia de si mesmo e do outro

sejam grandes<sup>17</sup>. Mas o ceticismo quanto ao mundo exterior não se sustenta continuamente diante do ordinário porque não pode ser vivido em sua integralidade<sup>18</sup>, não apenas devido a propósitos práticos relacionados à ação humana, mas porque o próprio ordinário atua como um limite da filosofia, como uma espécie de ideia crítica que restringe o afastamento do mundo que o ceticismo produz:

Em minhas várias discussões sobre ceticismo, em relação a Descartes, Hume, Kant, Wittgenstein e assim por diante, principalmente trabalhadas em meu livro *The Claim of Reason*, o ceticismo contrasta com o que, em reação à ameaça cética, podemos ver como a vida ordinária ou cotidiana. O ceticismo irrompe nessa vida com uma suposição, com a qual não posso viver, de que o mundo, eu e os outros somos radicalmente desconhecidos para mim. Devo encontrar uma maneira de colocar essa dúvida de lado — talvez por meio do que Pascal chama de gosto pela distração, ou o que Hume descreve como o desejo de sociabilidade, ou o que Kant chama de reconhecimento dos limites necessários do entendimento humano, ou o que Wittgenstein chama de limites de minha linguagem. (CAVELL, 2005, p. 426).

Se a sociabilidade mitiga o ceticismo, não o abranda, contudo, do ponto de vista de uma pretensa superioridade das crenças comuns face aos princípios filosóficos, tampouco representa a possibilidade de evitarmos a tentativa de escaparmos da nossa condição humana. Sugerir o “uso prático” das nossas crenças ordinárias, da mesma forma, apenas referendaria aquilo que se procura combater quando se apela ao ordinário. Cavell destaca que essa volta ao comum, essa sociabilidade, não consegue atenuar o fato de que o ceticismo expressa uma perda da conexão do homem com o mundo e sua recusa em aceitar a finitude e de abrir mão da expectativa de que o contato com o mundo se dê como possibilidade do conhecimento absoluto. E se há uma expectativa de retorno ao ordinário, nessa

---

<sup>17</sup> O debate referente ao ceticismo sobre a mente é realizado por Cavell em muitos dos seus textos, representando um dos temas centrais de interesse de sua obra. Especialmente na parte quatro, do *The Claim of Reason* (CAVELL, 1999, p. 329-496), ele realiza uma vasta e brilhante análise do assunto.

<sup>18</sup> Para Burnyeat, uma das formas de expressar a distinção entre um ceticismo que se opõe às crenças ordinárias e aquele que só suspende o juízo quanto a teorias científicas é a diferença, respectivamente, entre ceticismo rústico e urbano. Hume, assim como Moore, seria ainda um “rústico”. (BURNYEAT, 2010, p. 342).

perspectiva, isso se dá enquanto percepção da relação quase dialética entre ordinário e filosofia, da necessidade de que compartilhem nossa linguagem, tentando a partir da nossa subjetividade postular um uso universal/comum, não exatamente para fundarmos critérios de certeza, mas para sermos críveis, confiáveis<sup>19</sup>. E para assimilarmos na filosofia esse apelo aos nossos acordos com os outros<sup>20</sup>. Tais acordos parecem ser meios de estarmos imerso nas formas de vida, de sermos o tipo de filósofo intuitivo que Cavell reconhece ser<sup>21</sup>. Isso porque o fato de que as pretensões excedentes da filosofia têm algo a dizer a nosso respeito, algo a refletir acerca dos limites da nossa relação com os objetos, exige uma apropriação subjetiva dessa espécie de voz da tentação que o ceticismo representa. O filósofo da linguagem ordinária que Cavell pretende incorporar assume a capacidade de nossas tentações de nos fazerem nos voltar para o próprio ordinário (assim como observa que algumas

---

<sup>19</sup> No ensaio *Aesthetic Problems of Modern Philosophy*, que compõe também o livro *Must We Mean What We Say*, Cavell (1976, p. 94) observa que, no caso de juízos cognitivos, almejar universalidade sem elencar razões ponderáveis implica ser considerado louco, ignorante em relação aos conceitos envolvidos, ser “expulso” da comunidade de interlocutores competentes cognitivamente. Se, por exemplo, apontarmos para objetos que vemos e clamarmos que eles podem não existir não afirmamos algo contraditório, do ponto de vista da razão. Mas o resultado é a possibilidade de sermos considerados loucos, sermos expulsos da comunidade de falantes, perdermos toda a credibilidade. Nesse sentido, ver também: (CAVELL, 1999, p. 217).

<sup>20</sup> É valorosa para esse debate a seguinte consideração de Fols: “Gostaria de argumentar, então, que o trabalho de Cavell nessas linhas de investigação para encontrar uma universalidade reflexiva da voz sob o risco de dogmatismo se alinha melhor com Hume do que com Kant. (...) Embora os julgamentos universais céticos de Hume e Cavell evoquem um tipo distinto de reivindicação prévia sobre a aquiescência dos outros, a base de tal afirmação para céticos como Hume e Cavell não é uma dedução transcendental ou postulação de estruturas cognitivas ou metafísicas universais *a priori*; em vez disso, essa base pode ser nada mais que um apelo ao que qualquer ser humano pensante pode discernir, até mesmo confessar, a respeito das necessidades, universalidades e possibilidades especificamente humanas que nos aparecem (na medida em que se mostram) de nenhum outro lugar que de dentro do curso natural da vida comum (como se pudesse haver em outro lugar) - não patrocinado ou não certificado por nada além da maneira como habitamos a própria vida humana, sempre abertos à futura recusa (ou concordância) dos outros”. (FOLS, 2015b, p. 35)

<sup>21</sup> Thompson Clarke, no *Legacy of Skepticism*, afirma: “Certos filósofos intuitivos que respeito dizem que, ao filosofar, nos afastamos e tratamos o mundo em sua totalidade como um objeto à parte de nós, ao passo que, na posição de homens comuns, estamos “dentro do mundo” (CLARKE, 1972, p. 762). E Cavell, no *Prefácio*, observa:

“Desde o início, contrastei tais considerações desenvolvidas em resposta ao ceticismo sobre o mundo exterior com sua elaboração no caso afim, muitas vezes contrário, do ceticismo quanto às outras mentes. Uma das primeiras expressões de minhas intuições contrárias sobre esses casos foi dizer que, na conclusão do caso do objeto material, fui deixado encerrado dentro do círculo de minhas próprias experiências, enquanto na conclusão sobre o ceticismo sobre as outras mentes fui deixado selado do lado de fora do círculo da experiência dos outros. A presença de tais expressões no presente livro me revela como o, ou um dos, “filósofos intuitivos” citados em “The Legacy of Skepticism” de Clarke”. (CAVELL, 1999, p. xxv).



fantasias podem nos enlaçar com o mundo e não apenas nos desconectar dele), nos permitindo revelar a nossa própria subjetividade, ressaltando essa dimensão perdida da filosofia moderna.

A filosofia humeana, a meu ver, ao tematizar de forma tão efetiva a instabilidade entre razão e imaginação, reflexão e natureza, filosofia e vulgo, já indicava essa posição dentro e fora do ordinário, e, mais do que isso, essa necessidade de uma filosofia que não nos aparte completamente do comum. Contudo, Hume é um autor inserido em um contexto epistemológico que compreende a realidade a partir da ideia de representação e quando Cavell amplia o sentido de *ceticismo* para a modernidade como um todo é porque vê nesse paradigma as bases que inevitavelmente conduzem à suspensão de juízo ou negação da existência do mundo e das outras mentes. Assim, a filosofia humeana reflete ainda em alguma medida a tentativa de pensar a relação com o ordinário de um ponto de vista que parece repercutir a busca de validação do nosso conhecimento sobre os objetos e as mentes. Ao tentar analisar a origem, na imaginação, das fantasias e ficções filosóficas, Hume revela o viés ambíguo da sua filosofia e da própria razão humana. Por isso Cavell parece ter visto na obra humeana uma espécie de dramatização da instabilidade, um espelho da incapacidade de se escolher um dos lados, mais do que propriamente uma redefinição do entendimento e da filosofia gerada por meio da mitigação do ceticismo. Todavia, algumas pistas do problema já estavam na filosofia humeana. Em comum, esses autores, tão distantes no tempo e nas bases fundantes das suas filosofias, têm essa percepção de que a filosofia não corrige o ordinário e que é uma imersão nele que talvez possa dar um significado adequado para os nossos anseios filosóficos.

## REFERÊNCIAS

- ALLISON, H. E. **Custom and Reason in Hume**. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- BAIER, A. C. A. **Progress of Sentiments: Reflections on Hume's "Treatise"**. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- BURNYEAT, M. F. Idealism and Greek philosophy: what Descartes saw and Berkeley missed. In: BURNYEAT, M. F. **Explorations in ancient and modern philosophy: volume I**. New York: Cambridge University Press, 2012, pp. 245-275.
- BURNYEAT, M. F. O Cético em Seu Lugar e Tempo. Tradução por Rodrigo Pinto de Brito. In: **Kínesis**, Vol. II, n° 04, Dezembro, 2010, pp. 312-348.
- CAVELL, Stanley. Something out of the Ordinary. In: **Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association**, Vol. 71, No. 2, Nov., 1997, pp. 23-37.
- CAVELL, Stanley. The Uncanniness of the Ordinary. In: MCMURRIN, Sterling M. (Ed.). **The Tanner Lectures on Human Values - VIII - 1988**. London: Cambridge University Press, 2011, pp. 81-118.
- CAVELL, Stanley. **The Claim of Reason**. New York: Cambridge University Press, 1999.
- CAVELL, Stanley. **Must we mean what we say? A Book of Essays**. New York: Cambridge University Press, 1976.
- CAVELL, Stanley. **The Senses of Walden: An Expanded Edition**. New York: University Of Chicago Press, 1992.
- CAVELL, Stanley. **Cities of words: pedagogical letters on a register of the moral life**. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2005.
- CLARKE, Thompson. Seeing Surfaces and Physical Objects. In: BLACK, Max (ed.). **Philosophy in America**. New York: Routledge, 2013, pp. 98-114.
- CLARKE, Thompson. The Legacy of Skepticism. In: **The Journal of Philosophy**, Vol. 29, N° 20, Sixty-Ninth Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division, Nov. 9, 1972, pp. 754-769.
- HUME, David. **A treatise of human nature**. Edited by David Fate Norton, Mary J. Norton. New York: Oxford University Press, 2000.
- HUME, David. **An Enquiry concerning Human Understanding**. Edited by Tom L. Beauchamp. New York: Oxford University Press, 1999.
- HUME, David. **Essays Moral, Political and Literary**. Indianapolis, Liberty Fund, 1985
- KEMP-SMITH, Norman. The Naturalism of Hume (I). In: **Mind**, Volume XIV, Issue 2, 1905, pp. 149-173.

KEMP-SMITH, Norman. **The philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines**. London: Macmillan and Co., 1949.

LIVINGSTON, D. W. **Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy**. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

MULHALL, Stephen. Introduction. In: CAVELL, Stanley. **The Cavell Reader**. Edited by Stephen Mulhall. Oxford: Blackwell Publishing, 1996, pp. 1-21.

NOXON, J. **Hume's Philosophical Development: A Study of his Methods**. Oxford: At the Clarendon Press, 1973.

FOGELIN, R. J. **Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature**. London: Routledge and Kegan Paul, 1985.

FOGELIN, R. J. **Hume's Skeptical Crisis**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

FOSL, P. S. Cavell And Hume On Skepticism, Natural Doubt, And The Recovery Of The Ordinary. In: BRANCO, Sérgio Dias & KHAN, Amir (Eds.). **Cavell And History. Conversations: The Journal of Cavellian Studies**, No 3, 2015a, pp. 32-48.

FOSL, P. S. Scepticism and Naturalism in Cavell and Hume. In: **International Journal for the Study of Skepticism**, No 5, 2015b, pp. 29-54.

SMITH, P. J. **O ceticismo de Hume**. São Paulo: Loyola, 1995.

STRAWSON, P. F. **Ceticismo e Naturalismo: Algumas variedades**. Tradução de Jaimir Conte. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008.

TECHIO, Jônadas. **The Threat of Solipsism: Wittgenstein and Cavell on Meaning, Skepticism, and Finitude**. Berlin: De Gruyter, 2020.