

# > Cavell e a conquista da individualidade (Richard Eldridge, 2021)

> Cavell and the Achievement of Selfhood

## **Tradução de Rafael Lopes Azize**

Professor Associado, Departamento e PPG em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). E-mail: rafaelazize@gmail.com. Orcid:0000-0002-8157-2072.

Eis um excerto em que Hegel discute o ritmo na música na sua *Estética* e que vai nos ajudar a entender, creio, algumas ideias importantes de Cavell sobre a conquista da individualidade.<sup>1</sup> Isto corre o risco de explicar o obscuro, Cavell, por referência ao ininteligível, Hegel, mas Hegel também nos ajuda aqui a focar especificamente na ontologia e na ontogenia da individualidade.

O eu não é uma persistência indeterminada e uma duração ininterrupta, mas apenas se torna um eu como recolha e retorno a si mesmo (*als Sammlung und Rückkehr in sich*).<sup>2</sup> Ele transforma essa sublação de si mesmo, por meio da qual se torna um objeto para si mesmo, em ser-para-si, e agora por meio dessa relação consigo mesmo ele é pela primeira vez auto-sentimento e autoconsciência, e assim por diante. Essa recolha envolve essencialmente uma interrupção da mudança meramente indeterminada – que é o que tínhamos diante de nós – na medida em que a emergência e o desvanecimento, o desaparecimento e a renovação de pontos do tempo eram, antes dessa recolha, nada mais do que uma passagem meramente formal de um agora para outro semelhante e, portanto, nada mais do que um movimento ininterrupto adiante. Em contraste com esse movimento vazio para a frente, o eu é aquilo que existe consigo mesmo, e esse coletar-se em si interrompe a sucessão

<sup>1</sup> Tenho uma miríade de razões inter-relacionadas para me concentrar em um entendimento hegeliano da individualidade. A) É difícil dar sentido a supostas entidades que não ocupam espaço e não podem ser prontamente contadas, tais como uma alma cartesiana. Não há entidade sem identidade. Em contraste com isso, os corpos humanos como locais de subjetividade podem ser prontamente contados. B) Problemas insuperáveis de interação (observados por Hegel na Introdução à *Fenomenologia*) surgem se postularmos ideias primitivas, internas, não espaciais e puramente mentais. Esses problemas incluem o problema do mundo exterior, o problema de outras mentes e o problema da causalidade não material. C) A proposição de tais ideias internas intelectualiza erroneamente a experiência como o recebimento de dados a serem avaliados, negando assim o caráter multimodal de nossos envolvimentos corporais com objetos. Não existe um sub-porão (*sub-basement*) implícito para a conceitualização. D) Ideias internas primitivas tornam impossível explicar a normatividade e as relações de implicação material. E) "Parece" e "aparece" é um vocabulário lógico e temporalmente posterior a "é". F) Postular representantes internos primitivos codifica de forma infeliz a materialidade, a experiência e outros sujeitos, e reforça uma alienação em relação a essas instâncias. G) Em contraste com Aristóteles, que tem uma visão semelhante em alguns aspectos, Hegel está ciente das possibilidades de alienação e de mudanças históricas significativas em repertórios conceituais. Os leitores reconhecerão aqui temas de Wittgenstein, Quine, Davidson, Sellars e Brandom, entre outros. Não me estenderei sobre esses pontos aqui, pois, em primeiro lugar, cada um deles vale um argumento extenso por si só e, em segundo lugar, para os leitores resistentes, nenhum deles provavelmente será convincente: talvez seja melhor examinar esses pontos compreendendo as vidas prático-conceituais dos sujeitos humanos a jusante, por assim dizer, em vez de em termos de ontogênese favorecidos nas ciências naturais.

<sup>2</sup> O uso que Hegel faz de "*Sammlung*" aqui tem afinidades interessantes com o relato de Agostinho nas *Confissões* sobre a natureza emergente da consciência de objetos exteriores, reconhecida por meio de conceitos. Conhecer os objetos como coisas persistentes, separadas de mim, "e como eles realmente são, na realidade, é apenas pegar coisas que a memória já continha, mas estavam dispersas e desordenadas, e, por meio do pensamento, reuni-las e, por meio da atenção, colocá-las ao alcance da mesma lembrança: de modo que as coisas, que antes estavam dispersas e não eram tomadas em consideração, agora nos vêm de modo fácil e familiar. E minha memória traz consigo um número imenso de coisas desse tipo, que já foram descobertas e, como eu disse, postas ao nosso alcance - as coisas que se diz termos aprendido e que sabemos. No entanto, se eu parasse de pensar nelas por um curto espaço de tempo, elas submergiriam novamente e cairiam nos recessos mais remotos da memória, e eu teria que pensar nelas novamente e juntá-las novamente do mesmo lugar – pois não há outro lugar para onde elas tenham ido – se eu quisesse conhecê-las: em outras palavras, elas devem ser coletadas da dispersão e, de fato, o verbo cogitar é nomeado a partir dessa recolha. Pois *cogito* (eu penso) tem a mesma relação com *cogo* (eu junto) que *agito* (eu estímulo) tem com *ago* (eu dirijo) e que *factito* (eu continuo fazendo) tem com *facio* (eu faço). Mas a mente do homem reivindicou a palavra *cogitar* completamente para si: não o que é reunido em qualquer outro lugar, mas apenas o que é reunido na mente é chamado de cogitação". (Como o editor observa, o ponto aqui é que *cogito* é uma intensificação [e persistência] de *cogo* [que gera um produto estável]). Agostinho, *Confissões*, 2a. ed., editado por Michael P. Foley, trad. F. J. Sheed (Indianápolis: Hackett Publishing Company, 2006), p. 199.

indeterminada de pontos do tempo, faz cortes na sua continuidade abstrata e libera o eu, que se lembra de si nesses momentos agora discretos de sua experiência e neles recupera a si mesmo relativamente à mera autoexternalização e mudança.<sup>3</sup>

Aqui, nem o eu nem o indivíduo (*self*) são coisas fixas, dadas, persistentes, se é que é correto pensar nele de todo como uma coisa. Antes, há um ser humano vivo e corporificado que primeiro desenvolve um eu ou um senso de si mesmo como um *locus* de agência por meio da recolha de suas sensações, ou seja, mantendo-as juntas como sensações que pertencem a um *isso* no mundo.<sup>4</sup> Podemos pensar aqui em um bebê que desenvolve uma consciência proprioceptiva ainda não articulada conceitualmente da posição de sua mão e de seus próprios efeitos como agente tanto no movimento da mão quanto nas sensações que o acompanham. Em uma segunda etapa, essa sublação inicial de si mesmo, por meio da qual o bebê se tornou inicialmente, mas de forma inarticulada, consciente de si mesmo como uma coisa em interação com as coisas no mundo, é então ampliada pela memória e pelo foco da atenção no objeto com o qual interagiu, como diferente de outros objetos. O objeto – uma mão, um chocalho, um brinquedo de pelúcia – é mantido na mente como uma coisa reconhecível sob um protoconceito, de modo que o bebê se torna um classificador consciente ou um proto-produtor-de-asserções (*proto-claim-maker*): um ser para si mesmo que se *toma* a si mesmo, como um objeto do qual agora está ciente, como estando interagindo com coisas reconhecíveis. Por meio do surgimento de um sujeito corporificado que pensa e faz coisas, tudo isso conta como uma interrupção do que de outra forma seria uma mera sucessão de eventos da natureza regidos por leis. Em vez de uma sucessão indeterminada de meros eventos, há agora um sujeito que se dirige aos objetos cognitivamente e mantendo os objetos diante de si. Por meio dessa interrupção ou corte na experiência, o sujeito assim emergente é "liberado da mera autoexternalização e mudança", liberado *para* começar a exercer agência conscientemente. É interessante notar que a razão pela qual essa passagem ocorre na discussão de Hegel sobre o ritmo na música é que a experiência do ritmo pode alimentar o que o arqueólogo cognitivo Lambros Malafourdis, ecoando Antonio Damasio, chama de "encadeamento associativo complexo entre os elementos 'internos' e 'externos' do lembrar".<sup>5</sup> A experiência do ritmo ajuda as nossas sensações, um sentido de

<sup>3</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, Vol. III, p. 164-65; minha tradução.

<sup>4</sup> Para uma explicação completa da psicologia do desenvolvimento individual de Hegel ou uma análise do Espírito Subjetivo, conforme ele o apresenta nas seções Antropologia e Fenomenologia da Parte III de sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, ver Richard Eldridge, Hegel's Account of the Unconscious and Why it Matters, *The Review of Metaphysics*, 67, 3 (março de 2014), p. 491-516.

<sup>5</sup> Lambros Malafourdis, "Between Brains, Bodies, and Things: Tectonoetic Awareness and the Extended Self", 2008, p. 1999. Malafourdis apresenta o que ele descreve como "uma visão da

agência, e o registrar objetos (*the registerings of objects*) como objetos a serem sincronizados, trazendo assim o mundo à vista para um sujeito emergente.

O fato de que o eu ou o sujeito emerge, ou que a individualidade é conquistada, por meio de um sentido de agência em exercício e um ponto de vista relativamente estabilizado sobre as coisas é, obviamente, também e ainda mais familiar para nós a partir de Freud.<sup>6</sup> Freud acrescenta ou torna explícito o pensamento adicional de que esse surgimento e essa conquista nunca são completos, pois o ego resta aprisionado entre fantasias libidinais perturbadoras e comandos do superego que são internalizações da autoridade de outrem. Além disso, considerando a variedade das outras pessoas com as quais precisamos nos engajar e que muitas vezes têm hábitos de julgamento e expectativas conflitantes em relação a nós, *como* exercer a agência e estabilizar a individualidade de forma satisfatória continua sendo uma questão inquietante para nós. As pressões contínuas e conflitantes sobre o sujeito em desenvolvimento são matéria de sonhos, parapraxias, piadas e neuroses. Hegel também observa a possibilidade permanente de uma

ruptura [...] entre meu ser psíquico [ou processual-sensual primário] e meu ser desperto [ou centrado no ego], entre meu sentimento natural espontâneo e minha consciência intelectual mediada, uma ruptura que, uma vez que todos abraçam esses dois lados em si mesmos, é obviamente uma *possibilidade* até mesmo no indivíduo mais saudável, mas de fato não existe em todos.<sup>7</sup>

A experiência própria de Cavell com Freud é para ele tão formativa quanto a sua experiência com qualquer outro escritor, exceto talvez Wittgenstein, e o encontro com Wittgenstein já estava preparado e moldado por seu encontro anterior com Freud. Durante seu breve período na Juilliard em 1947-48, Cavell relata haver visto a sua “ambição de compor música [...] substituída, por assim dizer, pela leitura de Freud dez a doze horas por dia, contraindo sucessivamente os sintomas de histeria e obsessão descritos nas Lições introdutórias”.<sup>8</sup> Além

---

individualidade como um fenômeno estendido e distribuído que é realizado [*enacted*] através da barreira da pele e que, portanto, compreende recursos neurais e extraneurais" (p. 1993).

<sup>6</sup> Talvez seja desnecessário dizer, mas também vale a pena observar que o Freud em que estou interessado aqui não é o Freud neurofisiologista ou cientista, mas sim o Freud leitor das pressões sobre a formação do sujeito e da expressão dessas pressões em vários domínios das vidas de sujeitos.

<sup>7</sup> Hegel, *Philosophy of Mind*, 1971, §406Z, p. 116. Para uma excelente descrição de como, depois de 1926, Freud passou a considerar a ansiedade (que surge no curso contínuo da formação e do desenvolvimento do sujeito) como a causa da repressão, e não vice-versa, ver Marcia Cavell, *Becoming a Subject: Reflections in Philosophy and Psychoanalysis* (Nova York: Oxford University Press, 2008). Mais enfaticamente do que Freud de certo modo, Hegel sublinha que a frágil conquista da saúde psíquica é também uma frágil conquista sociopolítica, ligada à ocupação de papéis sociais sob os quais se obtém reconhecimento.

<sup>8</sup> Stanley Cavell, *Little Did I Know: Excerpts From Memory*, p. 185. Compare também p. 234 e Cavell, *Cities of Words: Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005), p. 282.

disso, o próprio Cavell entrou duas vezes em tratamento psicanalítico, uma no final da década de 1950, sob a pressão de um primeiro casamento que estava se deteriorando e quando ele estava tendo dificuldades para concluir sua tese de doutorado, e outra no final da década de 1970, quando ele estava enfrentando as exigências da paternidade pela segunda vez e tendo dificuldades para transformar a tese no que se tornaria *The Claim of Reason*.<sup>9</sup>

Duas ideias que derivam de seus encontros com Freud são especialmente importantes para Cavell. Primeiro, ao pensar em uma sucessão de pequenos acidentes na infância, Cavell se vê, segundo ele,

respondendo a uma suposição recorrente minha: o que quer que aconteça – eventos suficientemente importantes para aparecerem na fala – é, desde o início, acidental, como se a vida humana fosse inerentemente interrompida, as coisas ocorrendo cronicamente em momentos ainda não maduros, no ritmo errado, de forma cômica ou pungente. Isso não é incompatível com a visão de Freud de que não há acidentes. O que isso agora significa para mim é que nós cronicamente nos interrompemos – digamos, deixamos de conceder a qualidade, a quantidade ou o tempo certos aos nossos pensamentos ou ações.<sup>10</sup>

O que essa passagem diz é que, em nossos esforços para alcançar uma condição de individualidade estável e fluente – em termos hegelianos, liberdade, ou estar consigo mesmo no outro, *bei sich selbst in einem anderen* –, sempre damos conosco a nos atrapalharmos, em circunstâncias que não podemos controlar: persistindo em embaraço e ansiedade, não logrando nos sentir em casa no que fazemos, enquanto novas coisas se passam, como sempre. Em vista disso, não é adequado considerar a descoberta e a manutenção de sentidos de valor e agência na vida como um problema de engenharia, solucionável por meio da compreensão e aplicação de uma fórmula. Graus de incerteza e ansiedade em relação à estabilidade e à recepção estão inevitavelmente ligados à formação e à expressão da individualidade. Ou, como observa Cavell:

Continuo impressionado demais com a visão de Freud sobre as negociações (*compromise*) do animal humano com a existência – a defesa ou o desvio de nosso ego em nosso conhecimento de nós mesmos em relação ao que há para saber sobre nós mesmos – para supor que uma vida humana possa ser trazida à luz sem resíduos.<sup>11</sup>

Em segundo lugar, experimentando esse estado imigrante (*immigrancy*) no exercício da agência conceitualmente estruturada, surge então um sentido de

<sup>9</sup> Cavell, *Little Did I Know*, p. 108-9.

<sup>10</sup> Cavell, *Little Did I Know*, p. 30

<sup>11</sup> Cavell, "Companionable Thinking", 2008, p. 121.

necessidade de liberação que Cavell também encontra articulado em Freud. “O sofredor”, observa Cavell,

tem de ser, como Freud caracteristicamente coloca a questão, despertado ... [do seu] sentimento de estar prisioneiro de suas circunstâncias. Esse sentido de aprisionamento, da necessidade de libertação, é fundamental tanto para o filosofar de Wittgenstein quanto para a aspiração perfeccionista de Emerson. Chamei a isso, por vezes, a crise a partir da qual tem início o desejo pela filosofia e por uma vida compreensível em termos morais.<sup>12</sup>

Nessa passagem notável, Freud é invocado a fim de caracterizar a motivação dos estilos de fazer filosofia em termos de escrita (*writerly*) e auto-interrogação – os estilos de Wittgenstein e Emerson –, que tiveram influência mais imediata na própria escrita filosófica de Cavell e no avanço da sua percepção do que seria uma genuinamente disponível libertação quanto à sucessão caótica, na direção de uma maior autocompreensão prática e de uma vida mais moralmente compreensível. Vale a pena notar a sonoridade surpreendentemente freudiana de algumas das observações do próprio Cavell sobre a prática da filosofia, no início e no final da sua carreira:

- 1) Que ela “deve ser alcançada por meio do mapeamento dos campos de consciência iluminados pelas ocasiões de uma palavra”.<sup>13</sup>
- 2) Que se trata de “proceder a partir do fato *de que* uma coisa é dita; o fato de que ela é (ou pode ser) dita (em determinadas circunstâncias) é tão significativo quanto o que ela diz; o fato de ser dita naquele momento e lugar é tão determinante do que ela diz quanto os significados de suas palavras individuais”.<sup>14</sup>
- 3) Que seu progresso “não é como o de asserções falsas para verdadeiras, ou de opiniões para conclusões comprovadas (digamos, teses) ou da dúvida para a certeza, mas sim da obscura confusão para o entendimento esclarecido, ou, digamos, da ilusão para a clareza, ou de um estado de desorientação intelectual para um em que me reconheço em mim mesmo (*finding my feet with myself*), do discurso insistente para o silêncio produtivo”.<sup>15</sup>
- 4) “O fato de sermos os sucessores de nós mesmos [...] e não necessariamente sucedermos em uma determinada ordem ou direção (mas capazes de escolher para cima ou para baixo ou nenhum dos dois), é uma figura razoável da vida perfeccionista, tirando partido das crises de revelação, boas ou ruins, claras ou confusas, como chances de transformação.”<sup>16</sup>

Além de várias observações sobre Freud, os textos mais extensos e poderosos de Cavell sobre o desenvolvimento do sujeito emergente distanciando-se da ansiedade na direção da fluência como uma tarefa contínua são “The Argument of the Ordinary”, em *Conditions Handsome and Unhandsome*, e “Excursus on Wittgenstein's Vision of Language”, em *The Claim of Reason*. No

<sup>12</sup> Cavell, *Cities of Words*, p. 284.

<sup>13</sup> Cavell, *Must We Mean What We Say?*, p. 103,

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 336.

<sup>15</sup> Cavell, *Cities of Words*, p. 328.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 337.

texto mais recente, de 1990, Cavell caracteriza o "retrato do eu (*self*) humano" nas *Investigações Filosóficas* como aquele que, "tal como as visões de Platão e Freud", apresenta "um eu que incorpora eus",<sup>17</sup> aludindo assim à introjeção da autoridade de outros na formação do superego que é essencial para o surgimento da individualidade (*selfhood*). O erro de Kripke na leitura de Wittgenstein, na visão de Cavell, é que ele "evade a preocupação de Wittgenstein com o desejo da filosofia de subestimar ou evitar o ordinário",<sup>18</sup> ou seja, não consegue reconhecer as ansiedades sobre a individualidade em desenvolvimento nas relações com os outros que, por sua vez, conduzem o sujeito humano, como descreve Wittgenstein na primeira voz das *Investigações* – uma de suas vozes conflitantes e uma das nossas –, a sempre voltar a buscar uma base perfeita de autoridade no desempenho conceitual e, assim, a superar a própria possibilidade de vergonha. Dessa forma, vivemos nosso ceticismo, primeiro, como um desapontamento diante da incapacidade do ordinário em prover essa autoridade perfeita, já que as aplicações de conceitos e as rotas de prática e interesse daí decorrentes permanecem sempre, em parte, divididas e contestadas, e, segundo, em uma resultante guinada em direção à fantasia de uma autoridade perfeita em um encontro não mediado com algo interior.<sup>19</sup> O problema que leva ao ceticismo não é um problema intelectual autônomo a ser resolvido por meio de um raciocínio astuto, mas sim a própria necessidade de fazer a pergunta "Será que sei alguma coisa com certeza absoluta e incontestável?" – uma necessidade sempre já motivada pelo permanente estado imigrante (*immigrancy*) do sujeito humano.

O "Excursus on Wittgenstein's Vision on Language" gira em torno do pensamento fundamental de que "‘aprender’ não é uma questão tão acadêmica quanto os acadêmicos estão aptos a supor".<sup>20</sup> (Compare Sócrates no *Simpósio*: não se adquire sabedoria na prática da mesma forma que a água "sempre flui de uma xícara cheia para uma vazia quando as conectamos com um pedaço de corda").<sup>21</sup> Especificamente, o aprendizado de um idioma não é apenas uma questão de aquisição e processamento de informações, nem uma questão de saber o significado de um substantivo ou de aprender novas palavras.<sup>22</sup> Antes, envolve reconhecer e se interessar por algumas coisas pelas quais os outros também se

---

<sup>17</sup> Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*, 1991, p. 83.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>19</sup> Para uma elaboração e defesa substanciais da leitura de Cavell tanto de Wittgenstein quanto da motivação do ceticismo, ver Eldridge, *Leading a Human Life: Wittgenstein, Intentionality, and Romanticism* (Chicago: University of Chicago Press, 1997), Capítulos 8 e 9.

<sup>20</sup> Cavell, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, 1979, p. 171.

<sup>21</sup> Platão, *Simpósio*, 1989, 175D, p. 5.

<sup>22</sup> Cavell, *The Claim of Reason*, p. 173.

interessam e manifestar esse interesse em um repertório corporal e comportamental que envolve emoção, postura, olhar e consciência dos outros, tanto quanto simplesmente pronunciar um objeto *a* como sendo *F*. O quanto de tudo isso é aprendido quando? Eis algo que nunca está totalmente definido – mesmo que seja possível determinar uma competência ampla em um domínio normal –, na medida em que aquilo pelo que outros sujeitos se interessam e o modo como eles podem exibir esse interesse nunca está totalmente assentado. “O aprendizado”, como diz Cavell, “nunca termina, e continuamos a encontrar novas potências nas palavras e novas maneiras pelas quais objetos se revelam”.<sup>23</sup> As projeções de palavras sobre as coisas são estáveis o suficiente para serem suficientemente compartilhadas e tolerantes com usos novos. (Wittgenstein: “o uso de [uma] palavra... não é regulado por regras em todos os lugares”).<sup>24</sup> É sempre possível deparar consigo mesmo junto a outra pessoa em certas circunstâncias tensionadas em que não é claro se é possível seguir juntos. Levado pela ansiedade existencial acerca da autoridade (*authoritativeness*) da sua voz subjetiva no seu produzir asserções (*claim-making*), o cético se retira do teste comunicativo de inteligibilidade mútua, esperando, em vez disso, encontrar uma garantia absoluta no seu interior. “Nada é mais humano do que o desejo de negar a própria humanidade, ou de afirmá-la à custa dos outros”,<sup>25</sup> precisamente ao se retirar do engajamento com eles. Esse desejo natural, porém não pacificável, juntamente com a situação do sujeito que o sustenta, é exatamente o que está registrado nas *Investigações Filosóficas*, conforme a leitura de Cavell.

As *Investigações filosóficas* são, na verdade, um retrato da insatisfabilidade da espécie humana com as suas soluções, um retrato – dificilmente o primeiro – que detalha a vida humana como uma vida de inquietação, exposição, insegurança; e, mais especificamente, de [...] sua articulação do sujeito moderno, ou seja, seu leitor esperado, como alguém caracterizado por, entre outros traços, perversidade, doença, autodestrutividade, sufocamento, desorientação (*lostness*), estranheza etc.<sup>26</sup>

Para Cavell, é dentro do teste comunicativo da inteligibilidade mútua, e somente dentro desse teste – dentro do argumento do ordinário –, que a individualidade como ao menos um sentir-se parcialmente em casa na agência conceptual e prática pode ser alcançada. Esse fato explica a sensação de Cavell de que, na filosofia, há certos “argumentos que não devem ser vencidos”.<sup>27</sup> Ausentar-se da interação comunicativa em uma suposta reversão à autoridade conceitual

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>24</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 2009, §68, p. 37e.

<sup>25</sup> Cavell, *The Claim of Reason*, p. 109.

<sup>26</sup> Cavell, “Companionable Thinking”, p. 110.

<sup>27</sup> Cavell, *A Pitch of Philosophy: Autobiographical Exercises*, 1996, p. 22.

absoluta é abandonar todas as possibilidades de segurança e reconhecimento, mesmo que nada seja mais humano do que fazer isso. Já em "Aesthetic Problems of Modern Philosophy", Cavell insistiu que a introdução de fórmulas com suposta autoridade (*authoritative*) na forma de asserções necessariamente verdadeiras de condições necessárias e suficientes é, muitas vezes, até mesmo tipicamente, uma maneira de atrofiar a própria capacidade de resposta de uma pessoa, tanto para fenômenos difíceis que exigem atenção paciente e ambivalente quanto para outras pessoas que podem responder de forma diferente e, ao fazê-lo, ajudar a perceber coisas que talvez não tenham sido percebidas. Em contraste com o estrito comércio de definições (*definition mongering*), as reivindicações definicionais da filosofia devem ser modeladas de acordo com os procedimentos do filósofo da linguagem ordinária, que vocaliza reivindicações sobre o que dizemos não para cancelar a conversação, mas para testar a possibilidade e a forma de uma resposta compartilhada. "A primeira virtude da filosofia, tal como ela me é mais cara, é", diz Cavell, "capacidade de resposta" (*responsiveness*),<sup>28</sup> não conhecimento doutrinário. Vivemos e conquistamos a individualidade, tanto quanto podemos, como garantia em exercícios de agência conceitual e prática, sempre já dentro de um campo de conceitos e possibilidades de interesse amplamente compartilhado, mas nunca totalmente fixo e limitado, sempre já dentro de uma forma de vida parcialmente aberta, com possibilidades de desenvolvimento expressivo e vertical. Cavell adverte especificamente "contra a suposição de que o ordinário na vida humana é um dado, como se fosse um lugar. Eu diria antes que é uma tarefa, assim como o eu (*self*)".<sup>29</sup> Dentro do campo do ordinário, com suas possibilidades de significado e também com suas tensões, "a necessidade humana da busca pelo lar e o fato humano do estado de imigrante (*immigrancy*) são vistos juntos como aspectos do ser humano como tal".<sup>30</sup>

Estamos agora em posição de entender melhor uma passagem inicial importante sobre a conquista da individualidade em *The World Viewed*.

Em algum momento, a desconexão (*unhinging*) de nossa consciência relativamente ao mundo interpôs a nossa subjetividade entre nós e o nosso estar presente (*presentness*) no mundo. A nossa subjetividade então se tornou aquilo que está presente para nós, a individualidade se tornou isolamento. [...] Desconsiderando-se o desejo de individualidade (*selfhood*) (portanto, a sempre simultânea atribuição de alteridade também), não entendo o valor da arte. Desconsiderando-se esse desejo e sua realização, a arte é exibição.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Cavell, *Cities of Words*, p. 324.

<sup>29</sup> Cavell, "Companionable Thinking", p. 96.

<sup>30</sup> Cavell, *A Pitch of Philosophy*, p. 47.

<sup>31</sup> Cavell, *The World Viewed: Reflections on the Ontology of Film*, 1979, p. 22.

Inicialmente, essa passagem é parcialmente comparável com o trabalho de Pierre Hadot sobre a filosofia antiga como um conjunto de exercícios espirituais ou práticas para o cultivo do eu dentro das várias escolas antigas, em vez de um corpo de teoria sistemática. Como Cavell, Hadot sustenta que, especialmente em suas origens, "o ato filosófico não está situado apenas no nível cognitivo"<sup>32</sup>, mas é desencadeado por "uma inquietação infeliz antes da conversão".<sup>33</sup> Da mesma forma, para Cavell, "os pensadores e artistas" cujo trabalho ele está mais preocupado em abordar em *Cities of Words* desenvolvem e realizam (*enact*)

uma perspectiva de juízo sobre o mundo como ele é, medido em relação ao mundo como ele pode ser, [que] tende a expressar desapontamento com o mundo como ele é, como o cenário das atividades e perspectivas humanas, e talvez para apresentar a demanda ou o desejo de uma reforma ou transfiguração do mundo.<sup>34</sup>

Tanto para Hadot quanto para Cavell, a filosofia começa em uma inquietação, descontentamento, desassossego e retardo (*belatedness*), de dentro da nossa condição imigrante (*immigrancy*) como sujeitos emergentes e de uma necessidade sentida de orientação à qual a *theoria* não pode em última instância responder.

De acordo com Hadot, o deslocamento dos exercícios espirituais pela *theoria* ocorreu primeiro durante o período medieval tardio com a sistematização da teologia como um corpo-mestre de conhecimento dentro da universidade, e foi então selado no início do período moderno com a obra de Descartes.<sup>35</sup> Da mesma forma, observa Cavell, apenas uma página antes da passagem chave sobre a conquista da individualidade, que tem havido um "desejo humano, intensificado desde a Reforma, de escapar da subjetividade e do isolamento metafísico – um desejo pelo poder de alcançar este mundo, tendo por tanto tempo tentado, finalmente sem esperança, manifestar fidelidade a outro".<sup>36</sup> (A alusão aqui é, presumivelmente, ao reino de Deus ou à Igreja triunfante como o objeto ao qual, no passado, procuramos ser fiéis).

Mas se, de acordo com Hadot, esse deslocamento pode e deve ser simplesmente revertido com a adoção de alguns elementos da prática epicurista e estoica, como talvez Nietzsche também tenha insistido,<sup>37</sup> com Cavell as questões são menos claras. O desejo de individualidade – de maior segurança nos

<sup>32</sup> Pierre, Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 1993, p. 83.

<sup>33</sup> *Ibid.* p. 102.

<sup>34</sup> Cavell, *Cities of Words*, pp. 1-2.

<sup>35</sup> Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, p. 107-08, p. 270-71.

<sup>36</sup> Cavell, *The World Viewed*, p. 21.

<sup>37</sup> Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, p. 212, p. 273-74.

exercícios de agência conceitual e prática – intensificou-se desde a Reforma, em vez de ser deslocado. Se algo mudou foi inclusive o aumento da sua presença e intensidade, embora de forma ineficaz, no ceticismo e no realismo cartesiano e pós-cartesiano – dois lados da mesma moeda para Cavell; duas respostas ao mesmo descolamento inicial da subjetividade em relação ao mundo – comparado com as práticas anteriores da filosofia. Podemos dizer que há um certo fervor nas buscas modernas e modernistas da individualidade, conforme se atenua um sentido de fundamentos disponíveis à conquista e expressão da individualidade dentro de práticas coerentes, significativas e compartilhadas.<sup>38</sup> E, ao contrário de Hadot, para Cavell não há uma saída óbvia contra o peso (*bearing*) de um desejo de individualidade insatisfeito, pelo menos em alguma medida. Tampouco houve qualquer momento em uma forma de vida reconhecidamente humana em que esse desejo não tenha sido, de alguma forma, carregado de ansiedade existencial por alguns. Aquiles e Édipo, por exemplo, estavam tentando descobrir quem eles poderiam ser de forma mais coerente, inteligível e reconhecível na prática, embora mais à mercê das oscilações da natureza e da sorte do que nós e sob roteiros sociais mais densos e plenamente compartilhados do que nós. Vivemos entre e com outras pessoas que são diferentes de nós em várias dimensões de interesse e atividade, onde essas diferenças, que se ramificam na modernidade com o desenvolvimento tecnológico e amplas e profundas divisões do trabalho, são agudas o suficiente para bloquear a segurança geral corrente (*standing general assurance*) e pôr sua conquista sempre em questão.

Mas, embora não exista um lugar óbvio para onde devamos ir, seja para satisfazer ou para nos livrar do desejo de individualidade, há também possibilidades de abordagem responsiva (*responsive address*) a esse desejo que se manifestam no trabalho de grandes artistas e daqueles entre os filósofos que se contam nas suas fileiras. Essas figuras – de Platão a Wittgenstein, de Shakespeare a Ibsen, de Thoreau a Emerson, de Frank Capra a Leo McCarey – às vezes dão por si, em seu trabalho, alcançando um tipo de plenitude de atenção à vida e seus fenômenos difíceis à qual um arco bastante amplo do público pode e tem repercutido, onde o objeto de repercussão é menos uma solução formulável para o problema da conquista da individualidade do que um itinerário dramatizado de aproximações ou evasões com relação a ela. Quando uma pessoa enquanto sujeito receptivo está sob a influência dessa repercussão à realização, por parte de uma obra artística, de atenção e ponto de vista adequados, essa

---

<sup>38</sup> Compare Georg Lukács, *The Theory of the Novel*, trans. Anna Bostock (Cambridge, MA: The MIT Press, 1974) sobre a ausência de lar transcendental do sujeito moderno em contraste com o sujeito mais plenamente identificador de papéis da épica grega antiga.

pessoa foi então convocada pela obra a uma similar conquista e realização da individualidade (com objetos de atenção semelhantes e diferentes). A sua vida de hábito e rotina foi interrompida de forma produtiva por um encontro com um modo de atenção mais pleno e sublime. Fazer arte como um modo de abordar a formação subsequente da individualidade mobiliza e exercita os poderes de asserção, memória, tematização, associação, juízo (*judgment*) e técnica (*craft*), entre outros, em uma complexa interação entre si. Ao fazer isso, pelo menos quando as coisas vão bem, ela logra atenção aos fenômenos da vida compartilhada, e convida e sustenta a participação imaginativa em seus modos de atenção. Ela realiza a conquista de uma individualidade exemplar.

No final do Prefácio da *Fenomenologia do espírito*, Hegel escreveu: “Pois é da natureza da humanidade avançar na direção de um acordo com os outros; a natureza humana só existe realmente na conquista de uma comunidade de mentes”.<sup>39</sup> Tomada como uma afirmação biológica, essa observação é escandalosamente falsa. A existência da natureza humana biologicamente não requer nada mais do que ser um ser vivo com quarenta e seis cromossomos. Mas essa falsidade óbvia é aqui uma marca do metafórico. Lê-se na próxima sentença: “o anti-humano, o meramente animal, consiste em permanecer dentro da esfera do sentimento e ser capaz de se comunicar apenas nesse nível”.<sup>40</sup> Isso deixa claro que o pensamento de Hegel deve ser, em primeiro lugar, que deixamos de existir como *sujeitos* distintamente humanos na medida em que deixamos de alcançar e manter a individualidade por meio de exercícios de agência conceitual e prática que conquistam garantia e reconhecimento suficientes e, em segundo lugar, que podemos fazer melhor do que isso. O fato de que continua sendo nossa tarefa fazer isso sempre de novo e sempre de forma incompleta – o destino da razão, ou de sermos seres autoconscientes e reflexivos – é uma ideia que em nenhum outro lugar foi mantida mais viva e comoventemente pertinente para nós do que na obra de Stanley Cavell, um pensador pós-hegeliano e pós-freudiano da emergência da individualidade, sempre de forma incompleta, na herança da cultura e na descoberta, pela individualidade, de modos suficientemente bons de satisfação em uma responsividade (*responsiveness*) artística exemplar às suas situações.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 1977, p. 43. O alemão diz: "Denn die Natur dieser [der Humanität] ist, auf die Übereinkunft mit anderen zu dringen, und ihre Existenz nur in der zustande gebrachten Gemeinsamkeit der Bewußtsein[e]." (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1986, p. 65. A tradução de Miller é a que melhor capta isso.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>41</sup> Meus agradecimentos aos participantes da conferência *Cavell, Skepticism, and the Ordinary* (especialmente a Eric Ritter por seus comentários escritos), promovida pelo PPGF da

## Referência do original

ELDRIDGE, Richard. Cavell and the Achievement of Selfhood. *Conversations: The Journal of Cavell Studies*, n. 9, 2021, p. 4-14. Disponível em: <https://uottawa.scholarsportal.info/ottawa/index.php/conversations/article/view/6244/5093>. Acesso em: setembro de 2024.

## Referências

CAVELL, Stanley. *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*. New York: Oxford University Press, 1979.

CAVELL, Stanley. Companionable Thinking. In: WOLFE, Cary; DIAMOND, Cora; CAVELL, Stanley; HACKING, Ian, *Philosophy and Animal Life*. New York: Columbia University Press, 2008.

CAVELL, Stanley. *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

CAVELL, Stanley. *Little Did I Know: Excerpts from Memory*. Stanford: Stanford University Press, 2010.

CAVELL, Stanley. *Must We Mean What We Say?* New York: Charles Scribner's Sons, 1969.

CAVELL, Stanley. *A Pitch of Philosophy: Autobiographical Exercises*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

CAVELL, Stanley. *The World Viewed: Reflections on the Ontology of Film*. Enlarged edition. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.

HADOT, Pierre. *Philosophy as a Way of Life*. Ed. Arnold Davidson, trans. Michael Chase. Oxford: Blackwell Publishing, 1993.

---

Universidade Federal do Rio Grande do Sul em 2021, e aos participantes da conferência de Ottawa *Inheriting Cavell*, por suas respostas úteis e generosas a versões anteriores deste ensaio. Uma maneira de pensar neste ensaio é considerar "inheriting" [gerúndio de herdar, *to inherit*] em "Inheriting Cavell" como um gerúndio adjetival.

HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Eds. Eva Moldenhauer and Karl Markus Michels. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.

HEGEL, G. W. F. *Phenomenology of Spirit*. Trans. A. V. Miller, revised edition. Oxford: Oxford University Press, 1977.

HEGEL, G. W. F. *Philosophy of Mind*. Trans. William Wallace and A. V. Miller. Oxford: Clarendon Press, 1971.

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Ästhetik*, v. III. Karl Markus Michel and Eva Moldenhauer, eds. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.

MALAFOURDIS, Lambros. Between Brains, Bodies, and Things: Tectonoetic Awareness and the Extended Self. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London B: Biological Sciences*, 363, June 12, 2008, p. 1993-2002.

PLATÃO. *Symposium*. Trans. Alexander Nehamas and Paul Woodruff. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Rev. 4<sup>th</sup> ed., trans. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, and Joachim Schulte. Oxford: Basil Blackwell, 2009.

O texto foi lido em palestra do professor Eldridge (University of Tennessee, *emeritus* Swarthmore College) no PPGF/UFBA (Salvador, 28/11/2023), quando de sua visita possibilitada por uma bolsa CAPES, Edital n.º 02/2023-PRPPG - Professor Visitante no Brasil - CAPES/PrInt/UFBA, processo 88887.892859/2023-00.