

O PAPEL DA INDIGNAÇÃO DE UMA PERSPECTIVA PERFECCIONISTA*

Jônadas Techio

Introdução

A motivação inicial para a redação deste capítulo foi o choque causado por um comentário de Stanley Cavell a uma cena do filme *Mr. Deeds Goes to Town*¹. O protagonista desse filme é Longfellow Deeds (Gary Cooper), um sujeito simples do interior que ganhava a vida escrevendo versos para cartões, até que inesperadamente herdou uma fortuna de um tio milionário e mudou para sua mansão em Nova York – uma história que causou bastante interesse na imprensa local, que chegou a apelidá-lo de “Cinderella Man”. Na cena que me interessa Deeds sai para jantar em um restaurante cuja propaganda afirma que lá você pode “comer com os literatos”. Numa grande mesa encontram-se poetas e escritores que, ao serem informados da presença de Deeds, convidam-no a juntar-se a eles. Sabendo que Deeds escreve poemas, os intelectuais começam a fazer perguntas, em tom condescendente e debochado, sobre seus métodos de escrita. Passado algum tempo Deeds se dá conta de que está servindo apenas como objeto de piada, e ao levantar para sair afirma: “Creio que nem todas as pessoas famosas são grandes pessoas”. Dois dos escritores protestam desfaçadamente e tentam impedir sua saída, ao que Deeds reage derrubando ambos a socos.

* Uma versão deste texto em língua inglesa foi publicada anteriormente na revista *Ethic@* - Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, v. 15, n. 2, p. 260-278. Nov. 2016. Agradeço a autorização dos editores para a publicação da versão em português.

¹ Frank Capra, USA/Columbia, 1936.

Como vocês avaliariam moralmente essa situação? Não há dúvidas de que os literatos agiram de forma errada, mas e quanto à reação de Deeds – será que foi legítima ou adequada? Numa análise abstrata e descontextualizada do episódio, é provável que muitos de vocês sintam-se inclinados a recriminar a atitude de Deeds; no entanto, para um espectador que está a par dos detalhes da cena é quase inevitável concluir que *no mínimo* Deeds estava legitimado a expressar sua indignação, *de uma forma ou de outra*. (Descrevo aqui uma impressão compartilhada por vários outros espectadores que viram o filme comigo em aula.) É claro que socar alguém é uma forma um tanto radical de fazer isso, mas é preciso recordar que essa não foi a *primeira* reação de Deeds, tendo sido suscitada apenas depois do fracasso da tentativa de expressar *verbalmente* sua indignação. Deixando de lado, por ora, a questão sobre graus aceitáveis de reação, o ponto de princípio que me interessa explorar é este: será que não existem ocasiões em que a atitude moral e racionalmente adequada é justamente mostrar indignação, por oposição a continuar o diálogo?

Uma das razões pelas quais essa questão me interessa é que ela pode nos ajudar a testar certas intuições acerca da natureza e da finalidade de uma discussão moral, e, portanto, acerca da própria natureza da racionalidade prática. Muitos filósofos parecem comprometidos com uma concepção do raciocínio moral que toma como seu fim o *acordo racional* entre os agentes. Tal concepção, se tomada ao pé da letra, exclui (quase que por definição) o tipo de desfecho apresentado acima do âmbito propriamente moral; desse ponto de vista, expressar indignação seria apenas uma maneira *irracional* de livrar-se das pressões exercidas sobre o sujeito no contexto de uma discussão moral.

Numa passagem que faz alusão à cena que descrevi acima, Cavell assume uma posição diametralmente oposta, afirmando que a constituição de uma comunidade moral por vezes poderá exigir que “alguns sejam socados [*punched out*], silenciados [*made speechless*] em seus esforços de usurpar ou desvalorizar a fala de outros”². Na sequência gostaria de explorar alguns aspectos importantes da

² *Cities of Words: Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life*. Cambridge (MA) & London:

posição cavelliana acerca da moralidade, tentando esclarecer e defender, ainda de que forma limitada, essa chocante alegação.

1. Qual é a finalidade de uma discussão moral?

Na parte III de *The Claim of Reason*³ Cavell cita o seguinte trecho do diálogo Eutífron:

Sócrates: Mas que tipo de desacordo, meu caro, produz inimizade e fúria? Consideremos desta maneira. Se discordássemos, eu e tu, a respeito de qual dentre dois números é o maior, será que o desacordo a respeito disso nos tornaria inimigos e faria com que nos enfurecêssemos um com o outro? Não deveríamos resolver essa disputa de uma vez por todas recorrendo ao cálculo?

Eutífron: Sem dúvida alguma.

Socr: E então, se discordássemos quanto ao tamanho relativo de duas coisas, não deveríamos pôr fim ao desacordo de uma só vez, medindo-as?

Euth: É isso mesmo. [...]

Socr: Mas sobre o que, então, discordando e não sendo capazes de chegar a decisão alguma nos tornaríamos de fato inimigos e enfureceríamos-nos um com o outro? [...] Não seria a questão do justo e injusto, do belo e do vergonhoso, do bem e do mal? Não são perguntas sobre estes assuntos que fazem com que você e eu e todos os demais entremos em disputas, quando de fato disputamos, se divergimos sobre elas e não somos capazes de chegar a nenhum acordo satisfatório? (*Apud.* CR 253)

Neste trecho do diálogo Sócrates aponta para uma diferença entre discussões matemáticas ou científicas, por um lado, e discussões morais, por outro. O fulcro da diferença tem a ver com as condições para se obter acordo em cada caso. Assim, se eu e meu interlocutor estivermos em meio a uma disputa sobre determinada magnitude, por exemplo, basta que sejamos ambos

Harvard University Press, 2004, p. 207. Doravante "CW".

³ *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*. Oxford: Oxford U. P., 1979. Doravante "CR".

competentes nas práticas de contagem e medição para que possamos dirimir esse desacordo. Entretanto, pelo menos em grande parte dos casos, o desacordo acerca do melhor curso de ação a ser tomado não parece tão simples de resolver. Qual é a razão dessa dificuldade? Será que bastaria sermos ambos (eu e meu interlocutor) moralmente competentes para que pudéssemos chegar a um tal acordo? Mas que tipo de competência exatamente seria essa? Seria ela análoga à competência de um matemático ou de um cientista – uma questão de *conhecimento* acerca de princípios, regras ou fatos morais, ou ainda acerca do significado de noções morais?

Essas questões tem dividido os filósofos ao longo da história. O próprio Sócrates teria defendido que o conhecimento é a base da virtude: assim, *em uma situação ideal* em que ambos os interlocutores estivessem num mesmo patamar cognitivo no tocante às condições para bem agir, supostamente não seria possível desacordo racional. Mais próximo de nossos dias, Moore pode ser citado como um exemplo adicional de cognitivista moral: de acordo com sua posição “intuicionista”, juízos morais acerca do “bem” (ou qualquer outro termo moral) deveriam concordar tanto quanto juízos empíricos acerca do tamanho relativo de dois objetos⁴.

Do outro lado dessa disputa temos as posições não-cognitivistas, tais como aquelas defendidas pelos principais expoentes do positivismo lógico no início do séc. XX. A. J. Ayer pode ser tomado como um representante. Em *Language, Truth and Logic*, ele defendeu que:

[...] a filosofia ética consiste simplesmente em dizer que os conceitos éticos são pseudo-conceitos e, portanto, inalisáveis. [...] Não pode haver tal coisa como uma ciência ética, se por uma ciência ética queremos dar a entender a elaboração de um sistema ‘verdadeiro’ de moral. Pois, como vimos, dado que juízos éticos são meras expressões de sentimento, não pode haver nenhuma forma de determinar a validade de qualquer sistema ético. E, de fato, não faz sentido perguntar se qualquer sistema dessa

⁴ Ver MOORE, G.E. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1960.

espécie é verdadeiro⁵.

A disputa entre cognitivismo e não-cognitivismo em ética e metaética leva ao que Stanley Bates caracterizou como uma antinomia: o cognitivismo implica uma exigência de acordo entre os agentes que parece absolutamente irrealista; já o não-cognitivismo parece completamente inconsistente com nossas práticas morais. Como resume Bates: “se a teoria emotiva estivesse correta, então o uso da linguagem ética por parte de alguém seria ou bem um ato de má-fé ou bem de alienação, conforme essa pessoa acreditasse ou não na teoria”⁶.

Ora, a “solução” padrão para antinomias consiste em mostrar que há um pressuposto problemático compartilhado por ambos os lados da disputa, e essa será justamente a estratégia adotada por Cavell. O pressuposto em questão, nem sempre formulado explicitamente, é que “a lógica e, mais particularmente, a ciência fornece os modelos para a racionalidade de um argumento” (CR 260-261); ou, em outras palavras, que a argumentação moral só poderia ser considerada racional caso tivesse uma estrutura similar ou análoga à do raciocínio dedutivo, levando “de premissas que todos aceitam, por meio de passos que todos podem acompanhar, até uma conclusão que todos devem aceitar” (CR 254). Cognitivistas como Moore (e, antes dele, Platão, ou, pelo menos, o Sócrates de Platão) aceitam esse pressuposto e procuram desesperadamente mostrar que o raciocínio moral pode satisfazer essas exigências, ainda que o custo seja a postulação de uma faculdade intuitiva especial; não-cognitivistas como Ayer também aceitam tacitamente esse pressuposto, mas por perceberem que as discussões morais ficam aquém do padrão de racionalidade empregado no âmbito das disputas científicas acabam excluindo a moralidade da esfera da avaliação racional, relegando-a à “expressão de sentimentos”.

Tal como Ayer e outros não-cognitivistas, Cavell considera irrealista esperar que argumentos morais levem a conclusões que todos deveriam aceitar; contudo, argumenta ele, assim como a falha em alegações epistêmicas cotidianas não

⁵ AYER, A. J. 1936, p.168.

⁶“Stanley Cavell and Ethics”. In: Eldridge, R. (Ed.) (2003), *Stanley Cavell*, p. 22-3.

mostra que o conhecimento é impossível, nem que a empreitada epistemológica é inútil (um ponto estabelecido nas partes I e II de CR), tampouco o desacordo em relação às conclusões das discussões morais precisa ser tomado como índice de uma falha *geral* de sua racionalidade. Ainda que a *esperança* de obter um acordo seja uma motivação essencial dessas discussões – caso contrário não estaríamos *levando a sério* o ponto de vista de nosso interlocutor – Cavell defende a legitimidade e o valor do *desacordo racional* acerca de um curso de ação. Isso é possível por que, a seu ver, o que distingue a racionalidade da irracionalidade em qualquer domínio não é a adesão a um *conjunto específico* de procedimentos de justificação (por exemplo, dedução + indução, ou sejam quais forem os procedimentos considerados corretos na lógica, na matemática e nas demais ciências), mas sim o comprometimento em seguir os padrões considerados adequados *em seus respectivos domínios*, procurando fornecer suporte e justificação ao que dizemos ou ao modo como agimos com base nesse comprometimento.

Nesse sentido, um dos traços distintivos da racionalidade própria da lógica e das ciências é justamente o fato de que se espera que os usuários competentes desses padrões de argumentação *concordem sobre suas conclusões*; em outras palavras, o próprio acordo é, nesses casos, uma marca de competência, e, portanto, de racionalidade. Mas existem outros tipos de racionalidade, tais como aqueles expressos em discussões estéticas e morais. De modo geral, pode-se dizer que uma discussão é racional à medida que os juízos apresentados pelos interlocutores envolvidos na mesma forem *suportados por razões*; mas nada, exceto um compromisso tácito com uma concepção intelectualizada e cientificista da racionalidade, nos obriga a pensar que a habilidade de fornecer razões deva ser identificada com a habilidade de aplicar princípios gerais (*a priori*?) a casos particulares, ou com a capacidade de extrair regras gerais a partir da experiência de várias instâncias. O próprio Kant, normalmente considerado um expoente paradigmático dessa concepção intelectualista da racionalidade prática, já notara a peculiaridade dos juízos estéticos, cujo funcionamento não segue a lógica dedutiva nem indutiva, mas nem por isso os excluiu do âmbito da racionalidade, nem

colocou em questão sua pretensão de objetividade ou universalidade⁷. O tipo de competência que importa no caso dos juízos estéticos é uma capacidade altamente desenvolvida de um sujeito – digamos, um crítico – para detectar o que poderíamos chamar de saliências estéticas, isto é, aspectos ou características objetivas dos fenômenos que se encontram na origem da experiência estética, ancorando seu juízo em tais aspectos. Cavell resume esse ponto ao dizer que “o problema do crítico, assim como o do artista, não é excluir sua subjetividade, mas incluí-la; não é superá-la em busca de acordo, mas dominá-la de maneiras exemplares”⁸. Assim, um juízo estético pode ser visto como um convite do crítico para que outros compartilhem de sua maneira de ver, ou, de modo mais geral, de experimentar uma obra, e é por essa razão que Cavell defende que:

É essencial para fazer um juízo estético que estejamos, em algum momento, preparados para dizer em seu suporte: mas você não vê, não ouve, não saca [*dig*]? O melhor crítico conhecerá os melhores momentos. Porque se você não vê *algo*, sem explicação, então não há mais nada a discutir (MWM 93).

Essa última frase é absolutamente fundamental para meus propósitos; como afirmou Wittgenstein em um contexto diferente “as explicações devem acabar em algum lugar”⁹, e saber *quando* e *como* parar em um contexto específico também constitui um indício importante da competência de um sujeito em determinada esfera de discussão¹⁰. Adiantando alguns resultados, gostaria de defender que algo análogo deve valer também para as discussões morais, razão

⁷ Ver KANT, *Critique of Judgement*. Walker N. E Meredith, C. (Tr.). Oxford: Oxford University Press, 2007; especialmente §§7-8 e §19.

⁸ *Must We Mean What We Say?*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976, p. 94. Doravante “MWM”.

⁹ WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. 3rd Ed. G.E.M Anscombe (Ed. & Tr.). Oxford: Blackwell Publishing, §1, 2001.

¹⁰ Talvez não seja necessário lembrar, mas é claro que a competência nos procedimentos argumentativos da matemática e das demais ciências comporta igualmente esse traço. Não precisamos estar dispostos a discutir *indefinidamente* com *qualquer* interlocutor.

pela qual, justamente, elas poderão terminar abruptamente, sem que isso seja um indício de irracionalidade. Mas antes disso quero enfatizar esta importante diferença entre os tipos de acordo esperados nos campos respectivos da estética e das ciências. Ecoando as palavras de Cavell citadas acima, pode-se dizer que no caso das ciências o acordo é garantido justamente através da *exclusão da subjetividade*; já no caso das discussões estéticas o acordo *depende essencialmente* de um uso controlado ou exemplar da subjetividade. É justamente por causa dessa característica que as discussões estéticas – do mesmo modo que as discussões morais, mas diferentemente das discussões científicas – permitem que os participantes desvelem, para si mesmos e para os demais, aspectos íntimos de si mesmos, articulando e tornando inteligíveis as posições que estão adotando, e pelas quais assumem responsabilidade. Nisto reside o interesse, mas também o risco peculiar das discussões estéticas e morais: elas fornecerão aos participantes uma oportunidade importante para desenvolverem suas individualidades, potencializando um aumento no nível de autoconhecimento, bem como a construção ou descoberta de uma comunidade; mas há sempre a possibilidade de falha, a qual pode acarretar na descoberta, por parte do sujeito, de sua própria confusão e opacidade, podendo levar à humilhação, à rejeição e finalmente ao isolamento.

Deixando de lado o paralelo com a estética, cabe elucidar melhor que tipo de razões podem ser *moralmente* relevantes, ou seja, que tipos de considerações são legítimas do ponto de vista dos procedimentos de uma discussão moral. Cavell dá uma pista para responder a essa pergunta em uma passagem na qual critica a posição de Charles Stevenson, justamente por não fornecer um bom critério dessa espécie, considerando legítimo o uso de *qualquer enunciado* que possa vir a *alterar as atitudes* de um interlocutor numa discussão moral. O principal problema dessa posição, de acordo com Cavell, é que sua adoção implica tratar o interlocutor como um mero objeto a ser manipulado, ao invés de uma *pessoa*, “uma criatura com compromissos e preocupações [*commitments and cares*]” (CR 283). Como elucidava Mulhall:

para Cavell, os compromissos de uma pessoa não são mais ou menos

externos aos seus desejos, posições ou formas de conduta, mas sim implicações do que ela faz e de quem ela é. Se, por exemplo, alguém faz uma promessa, então essa pessoa se compromete a realizar um curso de ação; se ela falhar ao executar tal ação, então, a fim de manter sua credibilidade como agente moral, ela deverá explicar por que as circunstâncias em que se encontrava justificam sua incapacidade de honrar aquele compromisso, por que ela não poderia ter dado um aviso prévio àqueles que dependiam de sua promessa, e assim por diante¹¹.

Assim como um agente não pode *simplesmente* deixar de levar a sério seus próprios compromissos anteriores, sob pena de ser exilado do reino moral, tampouco se pode considerar moralmente competente alguém que procure criticar o comportamento de outro agente sem levar em conta (ou ao menos sem dispendir um esforço para *tentar compreender*) os compromissos e preocupações desse agente. Em outras palavras: avaliações morais (competentes) não devem concentrar-se excessiva ou mesmo exclusivamente no conjunto das ações e escolhas de um sujeito em um determinado momento, mas devem ser feitas contra o pano de fundo constituído por seus compromissos e preocupações anteriores. O erro a ser evitado é tomar a identidade de um ser moral como uma mera soma de ações ou escolhas “discretas” (certas ou erradas), e a alternativa é focar na sua identidade narrativa, a qual, embora esteja sujeita a uma revisão contínua, normalmente está longe de ser completamente instável¹².

¹¹ MULHALL, S. *Stanley Cavell: Philosophy's Recounting of the Ordinary*. Oxford: Oxford University Press, 1994, p.37.

¹² Agradeço a Flávio Williges por sugerir esta formulação. Aproveito para registrar uma conexão entre essa discussão e o tratamento do papel da estabilidade em nossas práticas morais fornecido por Peg O'Connor no livro *Morality and Our Complicated Form of Life: Feminist Wittgensteinian Metaethics* (Pennsylvania State University Press, 2008). O ponto que me interessa particularmente nessa obra é a crítica de certa “imagem filosófica” segundo a qual apenas *fundamentos* poderiam fornecer *estabilidade* às nossas práticas morais. A alternativa que ela apresenta é tão simples na sua formulação quanto fecunda em consequências, a saber, tentar mudar a metáfora dominante para lidar com a normatividade em metaética, abandonando a busca por *fundamentos* ou *alicerces*, em prol da compreensão das condições que permitem a obtenção e manutenção de *estabilidade* entre os vários

Se a descrição da lógica do raciocínio moral apresentada até aqui estiver correta, então podemos concluir que discussões morais serão competentes à medida que exibirem o apelo a pelo menos dois tipos de razões, as quais Cavell denominará, respectivamente, de “bases para preocupação” (“*basis of care*”) e “fundamentos do compromisso” (“*grounds of commitment*”); a primeira “fornece qualquer sentido que possa haver em sua atitude de confrontar alguém com o que ela ‘deveria’ fazer” [*ought*]; a segunda “fundamenta aquilo que você diz que alguém ‘está obrigado’ a fazer [*must*] dados seus compromissos, incluindo tanto suas obrigações explícitas quanto as implicações do que ele faz e de onde ele se encontra, pelas quais ele é responsável” (CR 325). Uma implicação importante desta análise, a qual gostaria de enfatizar, é que se um interlocutor tiver desafiado um determinado comportamento meu apelando ao tipo de razões recém descritos – respeitando minhas “preocupações e compromissos” – então não poderei simplesmente ignorar tal desafio, sob pena de manifestar incompetência e, nesta medida, irracionalidade em um contexto moral. Mas isso não significa que um desafio competente exija sempre *aceitação* de minha parte; é possível que eu *reconheça a relevância* da “base para preocupação” e do “fundamento do compromisso” apresentados por meu interlocutor sem concordar com o *peso* ou a *importância* que ele dá aos mesmos.

Eis mais uma diferença importante entre discussões morais e disputas científicas: nestas procura-se determinar se devemos ou não *aceitar* determinada alegação cognitiva de um interlocutor com base nas *evidências* que ele nos

aspectos de nossas práticas. A estabilidade, como O'Connor a define, “é uma questão de relações equilibradas entre um conjunto de fatores, e depende de um constante reconhecimento das limitações e da localização” (ibid., p.14). Essa noção origina-se no contexto da arquitetura, onde um dos objetivos centrais é combinar elementos heterogêneos, obtendo um equilíbrio entre a imobilidade e a flexibilidade: “O concreto só pode curvar até certo ponto, o aço só pode sustentar um certo peso, o vidro só pode aguentar uma certa pressão” (ibid.); ao combinar esses materiais e suas propriedades, um arquiteto pode criar uma estrutura que se sustenta devido ao equilíbrio e à tensão: “apenas considere a importância do movimento em um edifício alto ou em uma ponte” (ibid.). E, de acordo com O'Connor, algo análogo vale para o caso da normatividade em geral, seja ela ética ou linguística.

apresenta e em sua *competência* geral nesse assunto; no caso da discussão moral o que realmente importa determinar é se podemos *compreender* e *respeitar* (mas não necessariamente *concordar com*) posições ou atitudes assumidas por outrem. Em vez da adequação de uma alegação a certos princípios universais e impessoalmente estabelecidos, o raciocínio moral é construído em termos de responsividade entre agentes, e coloca à prova a qualidade e, no limite, a possibilidade mesma de se criar ou manter uma relação baseada em compromissos e preocupações compartilhados. Essa diferença é apresentada por Cavell nos seguintes termos:

Questionar uma alegação cognitiva toma a forma das perguntas “Como você sabe?” ou “Por que você acredita nisso?”, e poderíamos dizer que avaliar tal alegação é uma questão de avaliar se a sua posição [...] [é] adequada a ela. Questionar uma alegação de correção moral [...] toma a forma das perguntas “Por que você está fazendo isso?”, “Como você pode fazer isso?”, “O que você *está* fazendo?”, “Você pensou realmente no que está dizendo?”, “Você sabe o que isso significa?”; e avaliar essa alegação é [...] determinar *qual* é sua posição, e desafiar a posição ela mesma [...]. O propósito da avaliação não é determinar se ela é adequada [...] [mas] determinar [...] *qual* é a posição pela qual você está assumindo responsabilidade – e se essa é uma posição que eu posso respeitar. O que está em jogo nessas discussões não é, ou não é exatamente, se você conhece o nosso mundo, mas se, ou até que ponto, podemos viver no mesmo universo moral. O que está em jogo [...] não é a validade da moralidade como um todo, mas a natureza ou a qualidade do nosso relacionamento mútuo (CR 268).

A lição que me interessa enfatizar é que a possibilidade de manter um relacionamento moral depende essencialmente dos compromissos e preocupações que estão em jogo; assim, estaremos dispostos a exigir ou a tolerar mais ou menos de nosso interlocutor conforme o peso dado por cada um de nós a esses fatores. Vejamos como isso funciona analisando um caso concreto de discussão moral, apresentado por Cavell:

A: Decidi não oferecer o emprego a ele.

B: Mas ele está contando com isso. Você prometeu isso explicitamente a ele.

A: Eu sei, mas de repente se tornou muito inconveniente ter ele por perto, e, de todo modo, há alguém realmente melhor qualificado.

B: Se você fizer isso com ele, nunca mais falo com você.

A: Não faça tempestade em copo d'água. Vou me assegurar de que ele consiga um emprego, e vou dar-lhe algum dinheiro para dar uma força.

B: Adeus.

Neste pequeno diálogo B critica a intenção expressa por A de quebrar uma promessa feita a um terceiro. Vale notar que B não está avaliando se a atitude de A é correta ou errada, boa ou má *enquanto tal* (não se trata de determinar, por exemplo, se ela expressa um “princípio universalmente válido”); o que está em questão é se A está realmente em posição de assumir essa atitude de maneira responsável, dados seus próprios compromissos anteriores. Em resumo, B está acusando A de ser um hipócrita, e, dado que em sua réplica A não faz mais que confirmar essa acusação, B acaba por concluir que vive em um universo moral distinto, e que talvez tenha se iludido a respeito de A até aqui. É nesse sentido que a discussão moral serve como uma “arena para a revelação mútua dos sujeitos”¹³.

2. Perfeccionismo e os limites da moralidade

No caso examinado acima temos apenas um desacordo momentâneo entre sujeitos que poderiam, pelo menos em princípio, encontrar novas bases para levar adiante a discussão (não se deve desconsiderar a importância do tempo e da paciência em assuntos sublunares). Mas há casos em que o conflito poderia colocar a moralidade como um todo em questão, o que, de acordo com Cavell, simplesmente indica que a moralidade deve ser vista como limitada no tocante a suas potencialidades, deixando espaço para ideias como a da “salvação do sujeito [*self*] através do repúdio da moralidade” (CR 269), o que, como veremos, já aponta

¹³MULHALL, 1994, p.41.

para o tema do “perfeccionismo moral”, que será explorado de maneira mais sistemática nas obras mais recentes desse autor. Eis a passagem crucial de *The Claim of Reason* para esse assunto:

A moralidade deve deixar-se aberta ao repúdio; ela fornece *uma* possibilidade de resolução de conflito, uma forma de contê-lo de modo a permitir a continuidade das relações pessoais contra o fato duro e aparentemente inevitável dos mal-entendidos, dos desejos, compromissos, lealdades, interesses e necessidades mutuamente incompatíveis [...]. Outras formas de resolução ou contenção de conflitos são fornecidas pela política, pela religião, pelo amor e pelo perdão, pela rebelião e pelo afastamento. A moralidade é uma forma valiosa porque as demais são muito frequentemente inacessíveis ou brutais; mas ela não é tudo; ela fornece uma porta através da qual uma pessoa, alienada ou em perigo de alienar-se de outra através de sua ação, pode retornar com o oferecimento e a aceitação de explicações, desculpas e justificativas, ou pelo respeito que um ser humano mostrará a um outro que vê e pode aceitar a responsabilidade por uma posição que ele próprio não adotaria. Não temos que concordar uns com os outros a fim de viver no mesmo mundo moral, mas temos de conhecer e respeitar nossas diferenças mútuas (CR 269).

Lembremos que, de acordo com nossa análise anterior, a marca distintiva do raciocínio moral é que ele deve obedecer à exigência da inteligibilidade¹⁴. Mas, como Cavell indica em um outro contexto, isso ainda deixa muitas questões em aberto, tais como, por exemplo:

se há limites para a obrigação de sermos inteligíveis, se todos nós não temos direito a uma certa obscuridade ou sensação de confusão, e por vezes alguns mais do que outros. Talvez nem sempre haja algo a ser dito; e existe a questão de saber o que se deve fazer em relação à discordância persistente, o quão longe se deve ir na tentativa de resolvê-la [...] (CW 25).

¹⁴ Um indício da centralidade dessa característica é o fato de que ela perpassa as mais diferentes concepções tradicionais da moralidade – por exemplo, o “cálculo de consequências” dos utilitaristas ou a “interpretação de motivos e princípios” do kantismo (ver CW p. 25).

Neste momento me vejo obrigado a exortar: sejamos honestos – o quão longe estamos dispostos a ir em uma discussão moral marcada por tais “discordâncias persistentes”? Indefinidamente? Não creio. Mas o que isso mostra? Que não somos perfeitos, e, particularmente, que não somos completamente racionais? Mas por que exatamente seria sempre irracional desistir de uma discussão, se estivermos convencidos (racionalmente, vale acrescentar) de que ela não levará (mais) a lugar algum, que a possibilidade de fornecer razões adicionais esgotou-se (pelo menos momentaneamente)? – Voltemos ao caso de *Mr. Deeds*: será que ele teria sido mais sensato caso tentasse *convencer racionalmente* aqueles literatos de que, digamos, eles não deveriam sair por aí debochando das pessoas? Ou isso seria simplesmente patético?¹⁵

Ao comentar esses assuntos em termos mais gerais, Cavell afirma o seguinte:

[...] o ódio e a raiva não são essencialmente irracionais, mas podem claramente ser requeridos. Viver uma vida moral não deve exigir que nos tornemos Socrateses, budas ou cristos, virtualmente imperturbáveis. Mas somos convidados a tornar até mesmo a raiva justificada e o ódio compreensível, a nos responsabilizarmos pela expressão [desses sentimentos] em nossas vidas e, às vezes, mas não sempre e nem em toda parte, a colocá-los de lado (CW 25-6).

Quero enfatizar três pontos dessa passagem: primeiro, Cavell propõe que é possível distinguir raiva e ódio *justificados* e *injustificados*, e, segundo, ele também afirma que, mesmo no caso em que esses sentimentos (e suas consequências) estiverem justificados, ainda seremos instados a torná-los inteligíveis e (nessa medida) assumir responsabilidade sobre eles. Claramente não estamos pensando nos casos em que nos arrependemos de um cometimento de raiva imediatamente depois do acontecido, quando estamos “de cabeça fria”; o caso interessante é aquele em que, considerados todos os fatores, continuamos convictos, pelo menos

¹⁵ Aqui cabe outra injunção apresentada por Wittgenstein para fins distintos: “não pense, mas olhe!” (op. cit. §66).

parcialmente, de que aquela atitude era adequada à situação (pense em B depois de ter dado adeus a seu amigo A). Digo “parcialmente” por que, na vida real (mas também na boa literatura e nos bons filmes!) as coisas não são tão simples, e nem sempre temos clareza sobre nossas próprias motivações. É por isso – e aqui está o terceiro ponto que quero enfatizar – que Cavell encerra a passagem chamando atenção para o fato de que, pelo menos em algumas ocasiões, a demanda por inteligibilidade nos fará reconsiderar a situação, “deixando de lado” nossa reação inicial.

Pensemos novamente na conclusão abrupta da discussão entre Deeds e os literatos, devido ao sentimento de indignação do primeiro. Nesse caso, a quem exatamente Deeds deveria justificações e explicações? Não me parece plausível pensar que ele as deva aos próprios literatos que ocasionaram nele tal sentimento – pelo menos não imediatamente. Aquela discussão está momentaneamente encerrada, e o melhor que se pode esperar é que, *depois* de ambas as partes reconsiderarem suas atitudes e motivações, tomando como pano de fundo suas preocupações e compromissos, um pedido de desculpas possa ser apresentado, permitindo que retomem o relacionamento¹⁶. Mas quais são as condições para uma tal reconsideração em “primeira pessoa”? Se o agente estiver confuso, será mesmo possível encontrar inteligibilidade por conta própria, fornecendo justificações e explicações *a si mesmo*? É por causa dessa dificuldade que muitos filósofos têm salientado o papel do amigo na busca por inteligibilidade e educação moral. Mas em nenhuma teoria moral esse papel recebe tanta atenção quanto no perfeccionismo.

Cavell descreve o perfeccionismo como “uma dimensão ou tradição da vida moral que se estende por todo o percurso do pensamento ocidental, e que se ocupa com o que costumava ser chamado o estado de nossa alma, uma dimensão

¹⁶ Registro, para possível tratamento futuro, que a dinâmica das tentativas de reconciliação e sua importância da manutenção de uma comunidade moral são temas caros a Cavell. A noção-chave empregada na análise dessa dinâmica, herdada de J. L. Austin, é a de “elaborativos” – “aquelas desculpas, explicações, justificativas [...] que constituem o grosso da defesa moral [*the bulk of moral defense*]” (CR 296; ver também MWM 26-30 e CR 324-5).

que coloca um peso enorme nas relações pessoais e na possibilidade ou necessidade de transformação, tanto do próprio sujeito quanto de sua sociedade”¹⁷. Essa dimensão estaria expressa em um conjunto bastante diversificado de textos, incluindo cânones da tradição filosófica – autores como Platão, Aristóteles, Locke, Kant, Mill, Nietzsche, Rawls – da literatura – Shakespeare, Ibsen, George Bernard Shaw – e também “textos de escritores que não são normalmente considerados pensadores morais pelos filósofos profissionais” – particularmente Emerson e Freud (CW ix)¹⁸. Tais textos são vistos como variações sobre o tema da natureza humana como dividida ou duplicada, pendendo entre a aceitação do estado atual do mundo enquanto palco das nossas atividades e perspectivas, e o desejo por uma reforma ou transfiguração do mesmo (ver CW 1-2). Mas Cavell apressa-se em contrastar o tipo de busca perfeccionista que lhe interessa daquilo que denomina “perfeccionismo religioso”, comprometido com a ideia de uma perfeição humana *final*. Em minha experiência ao tentar introduzir a ideia de perfeccionismo tem sido comum perceber uma aversão imediata causada pelo uso do próprio termo, justamente devido a essa conotação de “perfeição última” que ele, de maneira mais ou menos inevitável, carrega. Some-se a isso uma certa leitura superficial de Nietzsche ou mesmo de Emerson como filósofos “elitistas” e “anti-democráticos”, e está montado o cenário para que essa posição sequer seja levada a sério por alguns interlocutores. Não é minha pretensão aqui tentar desfazer esses mal-entendidos¹⁹. O que me interessa é deixar claro que uma leitura alternativa é possível. O próprio Cavell denuncia o

¹⁷ CAVELL, S. *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1990, p.2.

¹⁸ Sem falar no “cinema americano da assim chamada Era Dourada do talkie hollywoodiano” (ibid.). Mais sobre a relação entre cinema e perfeccionismo no Epílogo.

¹⁹ James Conant procurou fazer isso com relação a Nietzsche no texto “Nietzsche’s Perfectionism: A Reading of Schopenhauer as Educator” (in Schacht, R. (ed.), *Nietzsche’s Postmoralism*, CUP, 2000, p.181-257), e Cavell tem procurado fazer o mesmo tanto em relação a Nietzsche quanto a Emerson em várias obras recentes, sendo a principal delas *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1990).

perfeccionismo elitista, preocupado apenas com o “cultivo individual” como “aviltado” [debased] (CW 18). Em seu lugar ele propõe uma busca coletiva, democrática e contínua por aquilo que Emerson descreve como “um eu inatingido mas atingível” [*“an unattained but attainable self”*]²⁰: “um eu que é sempre e nunca nosso, um passo que nos leva não do mal para o bem, ou do errado para o certo, mas da confusão e da constrição para o auto-conhecimento e a sociabilidade” (CW 13). Ao tratar desses assuntos Cavell propõe um contraste bastante elucidativo com Platão:

A ideia de Platão de um caminho na direção de um objetivo (aquele procurado pelo sábio) não se ajusta exatamente à ideia de Emerson sobre como viver. Em ambos, a ideia da filosofia como um modo de vida desempenha um papel na avaliação da sua vida agora, mas Emerson está menos interessado em apresentar a vida do sábio como um modelo para a nossa do que em nos lembrar que o poder de questionar nossas vidas, por exemplo, quando julgamos o que chamamos de suas necessidades, direitos e bens, está ao alcance de todos os seres humanos (ou, de todo modo, dos que são livres para falar sobre suas vidas e modificá-las) (CW 13).

O que Emerson propõe, então, no lugar do sábio de Platão? A resposta a essa questão nos devolve ao ponto anteriormente levantado – trata-se justamente da função do amigo, daquele exemplar ou modelo de um “eu inatingido mas atingível”. Se estou confuso e tenho dificuldade em tornar minhas próprias ações e atitudes transparentes e inteligíveis, fica difícil tomar o próximo passo na direção daquele ideal, o “*further self*”, de modo que necessito de algum tipo de atração externa. O amigo pode servir como tal atração, na medida em que pode nos indicar falhas – fazer com que confrontemos nossas confusões – de um modo que não gerará tanta resistência, dada a sua postura moral específica em relação a nossas “preocupações e compromissos”. O amigo não me confronta apresentando razões

²⁰ A frase encontra-se no ensaio “History” (Essays, First Series [1841]), disponível online aqui (acesso em 10 de maio de 2012):

<<http://www.vcu.edu/engweb/transcendentalism/authors/emerson/essays/history.html>>.

impessoais, mas sim a partir de uma posição que *ele* ocupa em relação àqueles compromissos. Ora, se alguma disposição para compreender e ser compreendido é necessária para a argumentação moral, então é fácil perceber como um contexto de amizade e respeito mútuo torna-se particularmente adequado para esse fim. É sobretudo nesse tipo de contexto que poderemos avançar em nossa educação moral – uma educação que, de acordo com Cavell, não visa primeiramente “proporcionar um aumento de aprendizagem, mas uma transformação da existência” (CF 325)²¹.

Mas dizer que um contexto de amizade é *particularmente adequado* para o avanço na educação moral não é o mesmo que dizer que *só é possível* avançar em tais contextos. Como um amigo alertou, “inimigos e estranhos também podem nos ensinar algo sobre a moralidade de nossa conduta. Aprendemos lições definitivas ouvindo o que não queremos ouvir, daqueles que mal conhecemos”²². Certamente; entretanto, parece-me que isso só será possível naqueles casos em que mesmo nossos inimigos ou estranhos compartilhem de *pelo menos alguns* dos nossos próprios compromissos e preocupações²³. O único cenário que está sendo excluído como propício à discussão moral é o de sujeitos que, nos termos de Cavell, vivem em mundos morais completamente distintos. Pensemos uma última vez no que aconteceu entre Deeds e os literatos: estes não demonstraram *nenhum* interesse genuíno nas preocupações e compromissos de Deeds, tratando-os desde o início como sem sentido ou risíveis (lembramos do quanto riem do fato de ele ser um poeta de cartões²⁴). Já Deeds partiu de uma perspectiva oposta, de admiração, e por isso mesmo sua frustração foi tão grande. Ele foi humilhado e

²¹ A passagem continua tratando da importância do “casamento”: “aqueles que não podem se inspirar mutuamente a uma educação desse tipo não estão casados; eles não têm o tipo certo de interesse um pelo outro”. Infelizmente esse é um tema que não pude tratar no espaço da presente comunicação.

²² Devo essa consideração a Eduardo Vicentini de Medeiros, em uma troca de e-mails.

²³ Lembremos do grande (embora limitado) respeito mútuo que arqui-inimigos invariavelmente demonstram na ficção.

²⁴ Agradeço a Nykolas Friedrich Correia Motta por chamar atenção a esse ponto.

descobriu-se isolado, e por isso decidiu fazer o mesmo com os literatos, restabelecendo os termos de seu relacionamento. Ao fazer isso, creio que propiciou uma ótima oportunidade para os literatos repensarem suas atitudes e aprenderem com seus erros. Ele próprio aprendeu uma lição muito importante: “nem todas as pessoas famosas são grandes pessoas”. Momentos de confronto como esse são de fato cruciais em nosso aprendizado moral. Mas, como espero ter indicado, essa constatação não me parece contradizer a visão cavelliana sobre a importância da conversa para a revelação mútua dos agentes – pelo contrário, creio que ela sai reforçada.

Epílogo: cinema e perfeccionismo

Ao longo deste texto retornei continuamente a uma única cena de uma comédia hollywoodiana dos anos 1930. Esse procedimento é familiar aos leitores de Cavell, sobretudo daquelas obras explicitamente voltadas ao tema do perfeccionismo. A convicção por trás desse procedimento é que os temas, motivos e preocupações expressos em alguns filmes – particularmente aqueles que Cavell agrupa sob os gêneros da “comédia do recasamento” e do “melodrama da mulher desconhecida” – justificam sua inserção naquela mesma tradição do pensamento ocidental que “preocupa-se com o que costumava ser chamado de estado das nossas almas”²⁵. Por serem, eles mesmos, “estudos perfeccionistas” em que os protagonistas se envolvem em uma jornada na direção de um “eu inatingido” [*further self*], marcada por incontáveis conversas entre amigos²⁶ – figuras que “podem ocorrer como o objetivo da jornada, mas também como sua instigação e acompanhamento”²⁷ – esses filmes servem como:

um pequeno laboratório para estudar a conversação moral, não como a

²⁵ Passagem citada integralmente acima.

²⁶ Cavell os descreve como “filmes cujas conversas estão entre as glórias do cinema mundial” (Cavell, S. “The Good of Film”. In: Rothman, W. (ed.), *Cavell on Film*. Albany: SUNY Press, 2005, p.338).

²⁷ CW 27. Ainda sobre isso: “A presença da amizade nos filmes que vamos considerar (incluindo a falta por vezes drástica dessa relação no melodramas) é da maior importância específica para estabelecê-los como narrativas perfeccionistas.” (id. *ibid.*)

tentativa de convencer alguém a uma linha de ação, nem como a avaliação de uma instituição social, mas sim como algo que às vezes penso que é prévio e reparatório para esses objetivos familiares do raciocínio moral, outras vezes que é subsequente e complementar, a saber, a *capacidade de uma alma de responder a e de ser examinada por outra*. Isso é prévio, pois fornece-nos os estudos da postura que um agente moral reivindica ao confrontar outro com seu julgamento; isso é subsequente, pois fornece o espaço para avaliar o enquadramento moral dentro do qual você está raciocinando. [...] Pode-se dizer que o perfeccionismo concentra-se na demanda para tornarmos-nos inteligíveis a nós mesmos e mutuamente. E suponho que nenhuma perspectiva seria considerada moral a menos que desse lugar a tal demanda²⁸.

Os filmes que interessam a Cavell retratam o esforço (mas não necessariamente o sucesso) dos protagonistas para tornarem-se pessoas melhores, escolhendo um modo de vida melhor²⁹. Ao insistir na pertinência de se incluir esses filmes no conjunto de textos que exploram temas perfeccionistas, Cavell não quer dar a impressão de que “a filosofia, restrita a seus próprios recursos, exige uma compensação por meio de revelações próprias do meio do cinema” (CW 5), mas sim, pelo contrário, indicar que esses filmes podem ser pensados como

caminhos intelectuais e emocionais diferentemente configurados que a filosofia já está explorando, mas que às vezes ela talvez tenha motivos para abandonar prematuramente, particularmente nas formas que [a filosofia] assumiu depois de sua profissionalização, ou acadêmica [...] A alegação implícita é que o cinema, a última das grandes artes, mostra que filosofia é

²⁸“The Good of Film” (op. cit.) p.339. Itálicos adicionados.

²⁹ No caso específico “comédias do recasamento” essa busca é apresentada com alternativa à ameaça do “cinismo moral”: “a tentação de desistir de uma vida mais coerente e admirável do que aquela que nos parece acessível depois que os compromissos da vida adulta passam a obscurecer a promessa e os sonhos da juventude. O fato de que o par principal dessas comédias é um pouco mais velho do que os jovens pares da comédia clássica fornece um contexto em que determinadas formas de realizar antigos sonhos entraram em colapso, e um novo regime deve ser instituído tal que nele o consentimento possa, sob reflexão, ser obtido, ou tal que nele possamos apostar” (CW 23-24).

o acompanhamento muitas vezes invisível das vidas comuns, as quais o cinema é tão competente em captar (até mesmo, e talvez sobretudo, quando as vidas retratadas são históricas, elevadas ou cômicas, perseguidas ou assombradas) (CW 5-6).

Com estas duas ideias – a saber, que deveríamos lutar contra a tentação de abandonar prematuramente as complexidades de nossas vidas comuns, e que os filmes são particularmente aptos a capturar essas complexidades – creio ter alcançado um ponto adequado para concluir esta exposição, dando continuidade à nossa conversa sobre a natureza da moralidade.