



Universidade de Lisboa  
Faculdade de Letras

FORMAS DE VIDA OU COMUNIDADES INTERPRETATIVAS:  
UMA CRÍTICA CAVELLIANA DA TEORIA DA INTERPRETAÇÃO  
DE FISH

Mestrado em Teoria da Literatura

VASCO MANUEL SAMPAIO RIBEIRO

2025

Dissertação especialmente elaborada para a obtenção do grau de Mestre,  
orientada por Alberto Arruda

## **Agradecimentos**

Gostaria de agradecer, em primeiro lugar, ao meu orientador, o Professor Doutor Alberto Arruda, pela sua disponibilidade e acompanhamento próximo, assim como pelas múltiplas recomendações frutíferas que me ajudaram a concentrar a atenção sobre os assuntos que mais me interessam de forma produtiva e academicamente relevante. Os seus contributos foram indispensáveis para o resultado final desta dissertação. Quero também reconhecer e agradecer o contributo de todos os meus professores, em especial o Professor Doutor Miguel Tamen e o Professor Doutor João Figueiredo, com quem aprendi muito nas várias discussões e diálogos, formais e informais, que me ensinaram e fizeram ver coisas pelas quais estou grato. Quero ainda agradecer a cumplicidade dos meus colegas, que em muito me ajudaram ao longo de todo o processo, por todas as conversas interessantes e por me mostrarem o verdadeiro valor da colegialidade. Gostaria, por último, de agradecer à minha família e amigos por todo o seu apoio, e por me lembrarem continuamente da razão pela qual faço o que faço.

## Resumo

Esta dissertação examina duas concepções não-fundacionalistas da interpretação, situando-as no contexto mais amplo da filosofia da linguagem de Wittgenstein: a abordagem institucionalista de Stanley Fish e a concepção de interpretação como exploração recíproca de Stanley Cavell. Através destes autores, mostram-se as implicações inerentes a duas formas de conceber a normatividade em interpretação: uma baseada nas comunidades interpretativas, com as suas convenções internas, e outra baseada em formas de vida, com critérios partilhados e continuamente renovados. Em particular, argumenta-se que a noção de critérios em Cavell, enquanto estruturantes das práticas, oferece uma alternativa à concepção convencionalista de Fish, em que estes aparecem como produtos das crenças. O objetivo é explicitar como estas noções implicam uma compreensão distinta do escopo e processo da interpretação. A análise parte de uma discussão da filosofia da linguagem de Wittgenstein, procurando-se compreender a normatividade enquanto fenómeno não-fundacionalista, apenas inteligível quando entendido em função da prática, e não como imposição externa. Em seguida, dá-se uma análise comparativa das posições de Fish e Cavell. Discutem-se os seus principais conceitos e as suas implicações para uma teoria da interpretação, como as formas de vida e comunidades interpretativas, os critérios, a inteligibilidade, e a subjetividade. O argumento central é que a concepção de Fish aponta para uma forma de projeção pré-determinada por um sistema de crenças, enquanto a de Cavell abre espaço para as noções de reciprocidade, aprendizagem e compreensão significativas. No terceiro capítulo, reflete-se sobre como alguém se torna um intérprete autónomo, alargando a discussão para temas como a aprendizagem, a crítica e a arte. O argumento final é que a interpretação não pode ser compreendida como um mero aplicar de regras acrítico, mas que implica, como condição, a autonomia e o juízo do intérprete em todos os momentos da sua interação com o que lhe é exterior.

## Abstract

This dissertation examines two non-foundationalist conceptions of interpretation, situating them within the broader context of Wittgenstein's philosophy of language: Stanley Fish's institutionalist approach and Stanley Cavell's conception of interpretation as reciprocal exploration. Through these authors, the dissertation brings to light the implications inherent in two different ways of conceiving normativity in interpretation: one grounded in interpretive communities, with their internal conventions, and another grounded in forms of life, with criteria that are shared and continually renewed. In particular, it is argued that Cavell's notion of criteria, as structuring practices, offers an alternative to Fish's conventionalist conception, in which they appear as products of beliefs. The aim is to make explicit how these notions entail a distinct understanding of the scope and process of interpretation. The analysis begins with a discussion of Wittgenstein's philosophy of language, seeking to understand normativity as a non-foundational phenomenon, intelligible only when grasped in relation to a practice, rather than as an external imposition. A comparative analysis of Fish's and Cavell's positions then follows. Their central concepts and their implications for a theory of interpretation are discussed, such as forms of life and interpretive communities, criteria, intelligibility, and subjectivity. The central argument is that Fish's conception points to a form of projection pre-determined by a system of beliefs, whereas Cavell's opens a space for the notions of reciprocity, learning, and meaningful understanding. The third chapter reflects on how one becomes an autonomous interpreter, extending the discussion to themes such as learning, criticism, and art. The final argument is that interpretation cannot be understood as a mere uncritical application of rules, but rather requires, as its condition, the autonomy and judgment of the interpreter at every moment of their engagement with what lies beyond them.

**Palavras-chave:** teoria da interpretação – formas de vida – comunidades interpretativas –

Stanley Fish – Stanley Cavell – Wittgenstein

# Índice

<b>I. Para Uma Normatividade Não-Fundacionalista</b> .....	8
1. A visão agostiniana da linguagem.....	9
2. A reorientação de Wittgenstein .....	12
3. A tentação de leituras céticas do problema levantado no §185.....	20
<b>II. Normatividade e Interpretação: Dois Modelos de Critérios</b> .....	24
1. Prelúdio: Cavell e Fish sobre critérios e interpretação.....	25
2. Confluências, contrastes e tensões.....	28
<b>III. Aprender a Ser Intérprete</b> .....	42
1. A lista como poema.....	43
2. A aprendizagem como transformação: da credulidade à convicção.....	46
3. A interpretação como <i>claim</i> : dizer algo enfaticamente e pedir reconhecimento.....	49
4. A crise dos critérios e a arte como espaço-limite da interpretação.....	51
<b>Conclusão: A Interpretação como Prática Estético-Moral</b> .....	55
<b>Bibliografia Consultada</b> .....	57

## Lista de abreviaturas

- **CR** – *The Claim of Reason* (Stanley Cavell)
- **IT** – *Is There a Text in This Class?* (Stanley Fish)
- **MW** – *Must We Mean What We Say?* (Stanley Cavell)
- **PC** – *Professional Correctness* (Stanley Fish)
- **PD** – *Philosophy the Day After Tomorrow* (Stanley Cavell)
- **RO** – *Revolution of the Ordinary* (Toril Moi)
- **RP** – *Routledge Philosophy Guidebook to Wittgenstein and the Philosophical Investigations* (Marie McGinn)

## Introdução

Esta dissertação parte de uma pergunta simples, mas persistente: o que é interpretar? Esta questão não se limita a um interesse teórico, mas surge de um reconhecimento de que esta é uma prática central à vida humana, que atravessa domínios como a linguagem, a arte, a comunicação, a comunidade, a aprendizagem e a compreensão. Não apenas interpretamos obras ou textos, mas gestos, ações, acontecimentos e até silêncios. Esta centralidade da interpretação àquilo que somos obriga a perguntar: o que sustenta, orienta e justifica uma interpretação; como se aprende a interpretar; e de que modo pode uma interpretação ser reconhecida como racional, vinculativa e, ao mesmo tempo, sensível à experiência e ao risco de estar errado.

O objetivo desta dissertação é precisamente o de tentar compreender o caráter normativo da interpretação sem recorrer a explicações fundacionalistas e, ao mesmo tempo, evitar a resposta cética que torna a interpretação unicamente dependente do intérprete. Ao longo do trabalho, argumento que esta tarefa implica pensar a interpretação não apenas como uma operação intelectual ou técnica, mas como uma prática estético-moral, inseparável de formas de vida partilhadas e de um diálogo recíproco que nos expõe ao risco, à vulnerabilidade e à necessidade de transformação pessoal.

A teoria da interpretação de Stanley Fish constitui o ponto de partida em torno do qual todas as considerações avançadas se sustentam. Dada uma percepção inicial de uma forma de reducionismo ou insuficiência conceptual na teoria de Fish, as ideias de Stanley Cavell e Wittgenstein surgiram como representativas de uma conceção da interpretação que se esforça por superar o convencionalismo e socioconstrutivismo inerente à teoria fishiana e foram, por isso, entendidos como aliados naturais à crítica que pretendo avançar sobre a teoria da interpretação de Fish.

A dissertação organiza-se em três capítulos, cada um com propósitos e registos próprios, correspondentes a três domínios distintos do problema. O primeiro capítulo procura situar o debate num enquadramento filosófico e conceptual. Partindo da crítica de Wittgenstein ao modelo representacional da linguagem, examino o problema da normatividade tal como emerge no §185 das *Investigações Filosóficas* e a resposta que Wittgenstein oferece através dos conceitos de uso, gramática, critérios e formas de vida. Neste contexto, introduzo a posição de Cavell e Fish, mostrando que, embora ambos recusem o fundacionalismo, propõem respostas radicalmente distintas à questão de como o sentido se estabiliza. Este capítulo é filosófico e analítico, procurando estabelecer o quadro basilar que sustenta os capítulos seguintes.

O segundo capítulo tem uma natureza mais comparativa e crítica. Examino o papel dos critérios e a forma como estes se relacionam com a interpretação em Fish e em Cavell, analisando mais concretamente as suas conceções de comunidade, inteligibilidade e subjetividade. Através desta comparação, argumento que, ao reduzir a interpretação ao funcionamento de comunidades interpretativas, Fish elimina a sua dimensão experiencial e moral, tornando-a num mecanismo autorreferencial de atribuição de sentido. Este capítulo adota um registo mais dialético e avaliativo, contrapondo argumentos e mostrando as consequências de cada posição.

O terceiro capítulo desloca o foco para o domínio estético-prático, tomando a arte e a crítica como espaços privilegiados para pensar a interpretação. Discutem-se temas como a aprendizagem, a formação da sensibilidade e do juízo, a fragilidade do reconhecimento e o risco da interpretação. Tento mostrar que, especialmente em arte, interpretar exige um gesto de exposição e

responsabilidade, no qual compreender e agir bem se confundem. O registo é mais ensaístico e reflexivo, procurando mostrar ao leitor a dimensão vivida da interpretação, em que critérios, sensibilidade e compromisso se entrelaçam.

Apesar de cada capítulo ter o seu domínio e registo próprio, todos respondem à mesma questão de fundo e articulam-se num movimento que vai do mais abstrato e teórico ao mais concreto e experiencial. O objetivo não é apresentar uma teoria geral da interpretação, nem tampouco refutar sistematicamente a teoria da interpretação de Fish, mas usá-la como ponto de partida para expor as limitações de teorias convencionalistas semelhantes e reivindicar o carácter estético-moral da prática interpretativa, preservando a normatividade sem perder de vista a fragilidade e a abertura que a torna significativa. É, em última análise, uma tentativa de compreender o espaço da voz humana na interpretação, sem negligenciar o papel da comunidade na formação de intérpretes autónomos.

## I.

### Para Uma Normatividade Não-Fundacionalista

Desde Platão até aos sistemas racionalistas e empiristas modernos, a linguagem foi, e para muitos continua a ser, concebida como um sistema de representação do mundo. Neste modelo, as palavras são vistas como instrumentos de veiculação de sentido, signos que remetem para realidades independentes e objetivas. Compreender a linguagem significa, assim, desvendar os fundamentos que garantem a sua correspondência com a realidade, descobrir a sua essência e fixar essa relação necessária através da elaboração de um sistema teórico abstrato, capaz de determinar a validade de usos particulares da linguagem, passados e futuros. A filosofia é, portanto, concebida como o projeto de descobrir e explicar os fundamentos últimos, objetivos e universais, não apenas do conhecimento como da própria natureza do mundo, dado que a linguagem é vista como um mediador transparente da realidade. Deste modo, pensava-se, os problemas filosóficos – particularmente os de ordem epistemológica e ontológica – seriam resolvidos de uma vez por todas, e a filosofia atingiria o seu propósito fundador de explicar a natureza do conhecimento e do mundo.

Em particular durante a segunda metade do século XX, esta conceção tradicional da linguagem e da filosofia foi sujeita a uma crítica profunda a partir de várias perspetivas, como o (neo)pragmatismo, a filosofia analítica, a hermenêutica, o desconstrucionismo, entre outros. Notavelmente, estas críticas, apesar da sua diversidade, partilham uma orientação não-fundacionalista e antirepresentacionista, rejeitando tanto a conceção tradicional da linguagem quanto as pretensões da filosofia baseadas nela. O não-fundacionalismo tem-se revelado não apenas um mero momento passageiro na história das ideias, mas, pelo contrário, uma rutura (mais ou menos enfatizada) com a filosofia precedente. Esta rutura manifesta-se num ambiente intelectual difuso e pouco sistemático (dada a natureza dos seus argumentos), mas profundamente consequente. No entanto, é importante sublinhar que este não-fundacionalismo assume contornos distintos nas mãos de diferentes pensadores, razão pela qual reconhecer as diferenças e implicações de cada um se torna necessário: embora persuasivas à primeira vista, muitas formulações tendem mais a gerar ilusões de sentido do que a atingir a clareza filosófica e a compreensão dos fenómenos descritos. Um pensador incontornável – ainda que não único – neste contexto é o Wittgenstein “tardio”, cuja alternativa à conceção tradicional da linguagem se tornou (e tem tornado cada vez mais) central na reconfiguração dos debates contemporâneos sobre linguagem, significado e filosofia. No entanto, apesar da sua influência crescente, pode ser argumentado que Wittgenstein ainda hoje é frequentemente objeto de leituras tendenciosas, redutoras ou instrumentalizadas, em que conceitos-chave são apropriados de formas alheias ao espírito do seu pensamento. Compreender a sua proposta (assim como interpretações e reformulações que dela surgiram) será, por isso, indispensável na reflexão que se segue.

De modo geral, qualquer conceção da natureza e propósito da filosofia assenta numa conceção da natureza e propósito da linguagem. A forma como concebemos a linguagem determina inevitavelmente como concebemos a filosofia: se a linguagem é uma forma de representação, a filosofia caracteriza-se pela procura dos seus fundamentos; se a linguagem é uma forma de prática, a filosofia torna-se uma atividade de clarificação do seu uso. A reflexão que se segue desenvolver-se-á

em função desta tensão entre concepções da linguagem como, por um lado, representação e, por outro, como prática, atendendo às formas correspondentes de conceber a filosofia. Em particular, abordo (1) a “visão agostiniana” da linguagem e da filosofia, tal como descrita nas *Investigações Filosóficas*, (2) a reorientação wittgensteiniana da linguagem como prática, em especial em torno do problema levantado no §185, (3) a radicalização cética do argumento na interpretação de Kripke, como forma de introduzir e situar (4) o pensamento de Fish em torno destas questões, como uma variante institucionalista ou convencionalista do não-fundacionalismo, análoga em aspetos importantes ao chamado “Kripkenstein”.

## 1. A visão agostiniana da linguagem

Wittgenstein abre as *Investigações Filosóficas*, famosamente, com uma citação de Agostinho, em que este reflete sobre como aprendeu a falar:

When grown-ups named some object and at the same time turned towards it, I perceived this, and I grasped that the thing was signified by the sound they uttered, since they meant to point it out. (...) In this way, little by little, I learnt to understand what things the words, which I heard uttered in their respective places in various sentences, signified. And once I got my tongue around these signs, I used them to express my wishes. (§1)

Esta citação não é apresentada por Wittgenstein como meramente ilustrativa das crenças particulares de Agostinho, mas antes como uma formulação representativa de uma concepção da linguagem intuitiva e largamente difundida – aquilo que veio a ser conhecido como a “visão agostiniana da linguagem”. Trata-se de uma ideia profundamente enraizada no pensamento ocidental que percorre toda a história das ideias. Mais tarde, Cavell virá a identificar o apelo intuitivo desta visão da linguagem como sendo a génese daquilo que ele designa como “filosofia tradicional” – uma corrente de pensamento que, por trás da sua diversidade, partilha o impulso comum de teorizar a linguagem como se esta fosse um espelho direto da natureza (metafísica) do mundo, passível de ser descrita e compreendida cientificamente como qualquer outro objeto. Por isso, McGinn chama-lhe a “*theoretical attitude*” (RP, p.16).

A importância do lugar desta citação no projeto de Wittgenstein como um todo não deve ser negligenciada. Não estamos aqui a lidar com a descrição de um sistema que Wittgenstein pretende meramente refutar. Pelo contrário, Wittgenstein reconhece o apelo intuitivo desta ideia e a verdade nela contida. A forma como Agostinho descreve a sua aquisição de linguagem é, de facto, adequada em certos aspetos, e dá conta de elementos essenciais da aprendizagem – elementos como a natureza social da aprendizagem e da linguagem, a “cena de instrução” como o local exemplar para clarificar questões desta natureza, a representação, a ostensão, a relação de palavras com objetos, a aprendizagem como um processo de adestramento estendido no tempo, o uso da linguagem para atingir propósitos concretos, a linguagem como uma forma de agir no mundo com outras pessoas. Todas estas ideias – que podemos sintetizar em torno da questão “Como aprendemos a usar a linguagem, e qual a nossa relação com ela e dela com o mundo?” ou, de modo mais geral, “Como aprendemos a continuar uma prática e a reconhecê-la como significativa nas nossas vidas?” – reaparecem constantemente ao longo das *Investigações*. Apenas, e este é o problema que Wittgenstein se propõe a tratar, esta visão não descreve tudo aquilo que pretende descrever, isto é, não descreve tudo aquilo que fazemos com linguagem, nem descreve a sua aquisição de forma satisfatória (talvez possamos dizer, preliminarmente, que pressupõe na sua explicação justamente aquilo que está sob consideração) (cf. §3). Mais ainda, contém as sementes de ideias que ofuscam o nosso pensamento sobre a linguagem e sobre a natureza das nossas vidas na linguagem. Assim, o projeto de Wittgenstein não é o de *refutar* esta visão da linguagem, mas o de *reabilitar*, de

compreender a razão pela qual é uma ideia intuitiva com algum poder explicativo, e também compreender os seus limites e as direções tentadoras (ilusórias) a que nos conduz.

Wittgenstein glosa a descrição de Agostinho da seguinte forma:

These words, it seems to me, give us a particular picture of the essence of human language. It is this: the words in language name objects – sentences are combinations of such names. — In this picture of language we find the roots of the following idea: Every word has a meaning. This meaning is correlated with the word. It is the object for which the word stands. (§1)

A visão agostiniana sugere que a linguagem é um sistema de representação ou referência essencialmente ostensivo. As palavras são vistas como signos que invocam um dado significado que não reside nelas mesmas, mas nos objetos ou entidades reais para que remetem. A função das palavras é unicamente mediadora, instrumental: apontar para os significados “por trás” das “meras” palavras, ou seja, as essências, substâncias ou princípios universais, objetivos e eternos, lógicos e necessários, em virtude das quais a palavra adquire significado. Aliás, e isto importa sublinhar (dadas as consequências abrangentes desta ideia) – o significado é justamente a essência<sup>1</sup>. Esta função referencial é entendida não apenas como uma função da linguagem entre outras, mas antes como a função, a essência da linguagem. Nomear e descrever – isto é, designar entidades reais e enunciar proposições descritivas – torna-se, aqui, a forma paradigmática de falar. Compreender a linguagem, quer enquanto aluno, quer enquanto “filósofo”, consiste, em primeiro lugar, em mapear cognitivamente os nomes (“*labels*”) atribuídos às coisas (e às suas partes e relações) e, em seguida, através de um ato mental particular, descobrir e fixar a natureza da essência por trás do “mero nome”. Nesta(s) essência(s) encontram-se os constituintes últimos da realidade e a verdadeira fonte do significado – e contacto (mental) com as quais constitui o *telos* da aprendizagem.

Se a linguagem é vista como um sistema de representação de significados independentes das práticas (do uso particular a que é posta em situações concretas), e estes significados precedem o uso, então “a linguagem em si” pode e deve ser analisada como um sistema teorizável *in abstracto* – como um objeto completo e a-histórico, capaz de ser explicado e determinado de forma absoluta e universal. Assim, esta visão da linguagem conduz-nos a uma separação profunda entre a linguagem e a prática: o falante, o contexto, a situação concreta de uso significativo, o propósito, todos estes elementos são vistos como “acidentais”, meros acessórios alteráveis, irrelevantes para fixar a natureza “real” do significado. Neste modelo, o uso surge como a “mera” aplicação de uma regra que lhe precede. Um corolário desta perspectiva é que a única forma de avaliar diferentes usos da linguagem consiste na análise da verdade e falsidade de uma dada representação. A linguagem, reduzida à asserção de factos e de relações entre objetos do mundo, só pode ser julgada em função da sua correspondência com a realidade. Assim, o papel da filosofia é descobrir e sistematizar o mecanismo segundo o qual a correspondência da linguagem com o mundo é assegurada, para sermos capazes de determinar de maneira inequívoca a natureza do significado de qualquer termo. Nesse momento, acreditava-se, teríamos encontrado a teoria capaz de explicar e garantir a validade de todos os usos de linguagem, passados e futuros – e, assim, resolver os problemas filosóficos. Só no final deste projeto, quando tivermos uma teoria geral universalmente vinculativa, estaremos numa posição adequada para olhar para os casos particulares.

No entanto, este projeto encontra rapidamente um obstáculo: a relação entre signos e objetos é instável – não existe nenhum critério necessário e suficiente que assegure que uma palavra remeta a um objeto específico em todo e qualquer caso. Então, o que garante esta conexão? O receio de uma arbitrariedade forte (cética) que surge neste momento decorre diretamente da visão

---

<sup>1</sup> Mais uma vez, é importante enfatizar que não estamos aqui a lidar com uma caracterização da descrição de Agostinho *per se*, mas antes da visão que ela simboliza, e a forma de pensar a linguagem a que conduz.

da linguagem como um sistema de referência, uma vez que presume um hiato entre a palavra e o objeto – a palavra não é, em si, um significado, mas meramente um significante, ao qual um processo mediador (lógico, mental, convencional) tem de ser postulado para explicar a natureza da relação “misteriosa” entre estas marcas materiais inertes e a essência que invocam. Como resposta à ansiedade que este ceticismo produz, os esforços filosóficos redobram-se, na tentativa de oferecer uma explicação capaz de estabilizar esta conexão “problemática”. Esta explicação, quando encontrada, constituirá a definição da natureza da linguagem e da sua conexão com o mundo empírico (e até transcendente). As propostas tradicionais incluem essências platônicas, universais aristotélicos, ou convenções sociais. Em qualquer uma destas, o pressuposto é que a linguagem precisa de ser fundamentada, ou ancorada, em algo externo que transcenda os usos particulares e garanta a certeza epistemológica.

Se, no entanto, esse fundamento não puder ser estabelecido de forma conclusiva – como a história da filosofia parece confirmar – as únicas respostas possíveis (até mesmo inevitáveis, enquanto o modelo em si se mantiver de pé) será alguma forma de dogmatismo (“Ainda que não tenha sido encontrado, o fundamento continua lá; é uma questão de tempo até algum filósofo “superior” descobrir e fixar a sua natureza para a posteridade”) ou de ceticismo (“Nada foi encontrado porque não há nada para encontrar, não há qualquer conexão ou correspondência entre palavra e objeto, e os nossos usos são, portanto, radicalmente ambíguos e indetermináveis”). Esta aporia resulta naturalmente da oscilação entre duas posições extremas dentro deste modelo partilhado. Por outras palavras, enquanto se mantiver a conceção da linguagem como um sistema de referência teorizável (ou teoricamente determinável), e da filosofia como a disciplina *par excellence* em que os seus fundamentos são desvendados, a filosofia oscilará entre a asserção (dogmática) da referência e a negação (dogmática) da referência. Como observa Moi, a única alternativa à teoria surge como a “teoria da não-teoria”: a linguagem vista como para lá de todas as nossas tentativas de a determinar e compreender (RO, p. 80). (Claro que há posições intermédias, que procuram navegar este estreito. Resta saber até que ponto são satisfatórias: as tensões são genuinamente resolvidas – ou apenas “explicadas” (“*explained away*”, sem as clarificar realmente))?

Como se estará a tornar evidente, este impasse não resulta de uma insuficiência humana em conhecer a “*Ding an sich*”, mas da lógica interna do próprio modelo. Ao pressupor que o significado precisa de ser fundamentado indubitavelmente antes de qualquer uso poder ser *realmente* compreendido, este modelo projeta sobre a linguagem uma imagem filosófica de como as coisas “têm de ser”, e leva os filósofos a produzir soluções cada vez mais engenhosas para problemas autoimpostos – pseudoproblemas que surgem de uma visão da linguagem não-examinada, que força sobre nós certas conceções tentadoras e ilusórias (RP, pp. 18-19). A procura por este fundamento é, no fundo, uma “quimera” metafísica que nos afasta cada vez mais da nossa “real necessidade” (cf. §108): não a de sistematizar “cientificamente” a linguagem, mas a de compreender os usos particulares, clarificar as confusões concretas que nos impedem de continuar com uma dada prática. São precisamente estas ideias que estão contidas (de forma embrionária) na visão agostiniana da linguagem, e que Wittgenstein explora nas suas *Investigações*. Mas Wittgenstein não propõe o abandono total desta imagem – procura, antes, compreendê-la melhor, discernir o que nela há de verdadeiro e os equívocos a que conduz quando tomada como modelo exclusivo ou essencial da linguagem – e, a partir daí, reformular o que está em causa quando falamos em aprender, compreender e continuar uma prática. Como iremos ver, é também como resposta às tensões inerentes neste modelo da linguagem e da filosofia que, apesar das suas diferenças, tanto Cavell quanto Fish desenvolvem as suas próprias ideias.

## 2. A reorientação de Wittgenstein

Se a visão agostiniana da linguagem resulta num impasse estrutural – entre a afirmação dogmática de um fundamento universal e a negação cética de qualquer fundamento – a resposta de Wittgenstein consiste não em oferecer uma teoria da linguagem e do significado que estabilize estes dois extremos, mas em diagnosticar criticamente a visão que deu origem ao problema em primeiro lugar. Como vimos, a tensão inerente do modelo representacional surge de uma tentativa de postular e fixar um fundamento cartesiano capaz de explicar a natureza da conexão palavra-objeto. Wittgenstein não nega o apelo deste modelo e o seu fundo de verdade: “[it] does describe a system of communication; only not everything that we call language is this system” (§3). A alternativa proposta por Wittgenstein passa por reconhecer que, como afirma no §5, “the teaching of language is not explaining, but training”. E este treino não é um processo de interiorização de rótulos, acompanhado por uma imagem mental ou intenção cognitiva que opera no momento de uso, como se compreender uma palavra consistisse em captar subjetivamente a regra oculta (a essência) que rege o seu uso nos diversos contextos possíveis. Trata-se antes de uma iniciação numa *prática* partilhada, numa progressiva aquisição de palavras em conjunto com as práticas em que elas são usadas significativamente para atingir propósitos concretos. A proposta de Wittgenstein é, assim, um redirecionamento da atenção: da linguagem como sistema para a linguagem como prática humana natural, da criação de teorias abstratas (explicações) para a análise dos contextos concretos de uso significativo (descrições), em que o comportamento, a palavra e o gesto, o contexto e a resposta, são indissociáveis dos propósitos práticos de uma forma de vida. (Note-se que, apesar da reorientação da atenção, as preocupações estruturantes continuam a ser distintamente agostinianas.) Esta mudança de perspectiva exige um novo vocabulário filosófico – um vocabulário atento à prática, ao uso, aos “jogos-de-linguagem”, à “gramática” das nossas expressões e às nossas “formas de vida”. Estes termos serão cruciais para compreender tanto a proposta de Wittgenstein quanto as interpretações que esta veio a suscitar. Antes de avançar com esta nova gramática filosófica, será importante olhar mais atentamente para a tentativa de Wittgenstein em dar substância à – e imediatamente expor os limites da – visão agostiniana, através dos seus exemplos das “cinco maçãs vermelhas” e dos “construtores”.

### 2.1. As “maçãs” e os “construtores” agostinianos

Com estes dois exemplos, Wittgenstein constrói imagens filosóficas deliberadamente simplificadas em que a visão agostiniana parece ser, à primeira vista, suficiente para descrever a forma como aprendemos e usamos a linguagem. Wittgenstein pretende explorar aquilo que há de apelativo neste modelo, ao mesmo tempo que começa a tornar clara a sua crítica à conceção da linguagem como essencialmente ostensiva e representacional. A conclusão a que somos levados ao longo deste argumento é a de que, mesmo quando tudo parece funcionar adequadamente, a ligação entre palavra e objeto já depende de pressupostos práticos que a visão agostiniana não reconhece, tomando por garantido justamente aquilo que precisa de ser compreendido.

Com o exemplo das “cinco maçãs vermelhas” (cf. §1), Wittgenstein cria uma situação que parece, à primeira vista, confirmar a visão agostiniana: temos palavras, objetos e ações. As palavras realmente parecem corresponder a entidades objetivas – é por isso que o lojista consegue seguir o pedido, através de um procedimento específico para “confirmar” o significado das palavras (através da tabela de cores, ao contar a série de números, ao conhecer o referente da palavra “maçã”). Ainda assim, o interlocutor questiona a inteligibilidade da cena: “But how does he know where and how he is to look up the word ‘red’ and what he is to do with the word ‘five’?” — Well, I assume that he *acts* as I have described. Explanations come to an end somewhere. — But what is the meaning of the word “five”? — No such thing was in question here, only how the word “five” is used” (§1). O

interlocutor está aqui a tentar encontrar uma explicação fundacionalista para a capacidade do lojista seguir o pedido, que Wittgenstein rapidamente rejeita – o interesse não é o *significado*, mas o *uso*<sup>2</sup>. Mais importante ainda, e este é o ponto implícito de Wittgenstein, a inteligibilidade desta cena depende de muito mais do que apenas saber o significado das palavras individuais – nomeadamente, pressupõe a iniciação numa prática bastante mais abrangente; por exemplo, depende de o lojista saber contar, reconhecer cores, compreender o que se espera da ordem ou pedido. Nada disto é garantido pelas palavras em si – não há nada nos “significados”, considerados isoladamente, que possa orientar o comportamento e a resposta adequada.

No §2, Wittgenstein monta uma outra cena, ainda mais minimalista que a anterior: um jogo-de-linguagem simples que é a totalidade da linguagem de uma tribo de construtores. As suas palavras reduzem-se a nomes de objetos de construção – “bloco”, “pilar”, “placa”, “viga” – usados para dar ordens num contexto específico. À primeira vista, este exemplo reforça a ideia de que a linguagem é um sistema ostensivo de designação. Mas, aqui, os limites deste modelo da linguagem tornam-se visíveis: o aprendiz compreende o que lhe é dito porque já participa na prática de construção, já reconhece intenções, gestos, ordens e respostas. Assim, a ostensão não cria o significado – apenas opera dentro de uma linguagem já em curso, em que o professor e o aprendiz reconhecem a função da ostensão nos diversos momentos de uso. A definição ostensiva, só por si, apenas serve um propósito quando o papel da palavra já é reconhecido (cf. §30), ou seja, quando o aluno já domina uma rede complexa de comportamento e resposta que não se deixa reduzir ao momento de “definição ostensiva”. Como Wittgenstein afirma, “an ostensive definition can be variously interpreted in *any* case” (§28), pelo que não pode ser suficiente para explicar este adestramento extensivo em que a linguagem e a ação se entrelaçam.

Ainda assim, seria um erro descartar completamente o modelo ostensivo. Se pensarmos na ostensão como um momento preparatório – um passo no treino, no adestramento – para o uso *full-blown* da linguagem, na forma de um “ensino ostensivo de palavras” (em contraste à “definição ostensiva”), então aí podemos compreender a força e o apelo da imagem agostiniana. De facto, este primeiro passo é fundamental para compreender a aquisição da linguagem. Mas não podemos de modo algum, Wittgenstein sugere, tomar este momento da aprendizagem como suficiente para explicar tudo aquilo que queremos compreender. Isto porque o que guia a ação dos construtores não é a palavra isolada, mas o modo como ela é usada num contexto de instrução, resposta e comportamento partilhados. Ou seja, o significado das palavras está no modo como elas se inserem numa prática – e não na sua forma ou som, ou na sua referência a uma essência objetiva.

Para Wittgenstein, é uma imagem demasiado simplista imaginar que aprender uma língua se reduz a aprender a nomear objetos – como se o ensino ostensivo bastasse para atribuir e reconhecer significado. O próprio ensino ostensivo pressupõe que a criança já compreende o papel que as palavras ensinadas terão na linguagem; ou seja, que a criança já domina uma rede complexa de comportamento, respostas, expectativas e formas de atenção. Por isso, Wittgenstein aponta para o facto de que Agostinho fala da aprendizagem como se a criança já falasse uma língua, apenas não aquela – como se já fosse um ser humano completo e desenvolvido, racional e consciente dos seus desejos e emoções (cf. §32). A conclusão a que isto nos leva – e que constitui a força argumentativa dos exemplos – é o facto de que o significado das palavras não reside nelas mesmas (como que autocontido e independente dos falantes), nem numa essência que lhes corresponda diretamente. O

---

<sup>2</sup> É interessante notar, como faz Moi (RO, p. 26), que a palavra “maçã” não parece causar qualquer tipo de confusão ao interlocutor, enquanto “vermelho” e “cinco”, por não corresponderem a um objeto material, já incitam o seu questionamento cético. Como Moi sugere, isto marca o interlocutor como um membro dos agostinianos, alguém para quem o significado precisa de ser ancorado indubitavelmente antes de poder compreender o funcionamento da linguagem.

que as torna inteligíveis é o uso situado num conjunto de práticas partilhadas, em que os intervenientes foram treinados previamente a agir e reagir adequadamente em função dos propósitos – dos usos – das suas palavras.

## 2.2. O significado como uso e os jogos-de-linguagem

Wittgenstein rejeita, assim, a visão segundo a qual as palavras adquirem significado através da sua associação ostensiva com um objeto. Para ele, a fonte do significado não se encontra *para lá* do uso (em universais, essências ou até convenções sociais), mas sim *no* uso particular – “the meaning of a word is its use in the language” (§43). Portanto, o significado de uma palavra não pode ser analisado de forma abstrata, sem referência à situação concreta em que ocorre, pois não há um significado fixo e essencial partilhado em todos os usos. Pelo contrário, o significado apenas pode ser determinado pela sua função, o *trabalho* que está a fazer num dado contexto de uso significativo. Este ponto torna-se evidente na crítica que Wittgenstein faz à visão da linguagem como um sistema de referência. A referência é apenas um dos inúmeros “jogos-de-linguagem” em que participamos, e está longe de ser o único e, portanto, de ser o caso paradigmático de todos os usos de linguagem. Pense-se em piadas, pedidos de ajuda, ordens, expressões de intenção, etc. Nenhum destes pode ser compreendido unicamente através da correspondência entre palavras e objetos – tornar-se-iam (aliás, como muitos filósofos concluíram) *nonsense*. Com o termo “jogos-de-linguagem”, Wittgenstein está a chamar a nossa atenção exatamente para este facto – o significado, assim como a aplicabilidade de um conceito, apenas pode ser determinado em função do uso a que está a ser posto. Aliás, a *aplicabilidade* dos conceitos surge, aqui, como o fator crucial: o foco da atenção deixa de estar naquilo que garante a correspondência entre a representação e a realidade, entre a palavra e a essência, e passa a estar na aplicação (válida ou não) de um dado termo a um dado objeto, evento ou pessoa.

Para Wittgenstein, então, o significado encontra-se no uso – e este uso não é (nem deixa de ser) um fundamento no sentido tradicional, mas simplesmente aquilo que fazemos com a linguagem, as práticas partilhadas em que participamos – ou seja, os modos de vida nos quais a linguagem tem lugar e sentido. A própria noção de fundamento não se aplica; na verdade, esta noção resulta de um erro categorial: a procura por um fundamento absoluto pressupõe uma visão errada da linguagem, que ignora a sua natureza prática e contextual. Os fundamentos, se ainda os quisermos chamar assim, somos sempre *nós*: os problemas da correspondência, da aplicação de conceitos, e até da inteligibilidade, não estão na “linguagem em si”, mas nos *nossos usos* de linguagem. Compreender o que alguém quer dizer implica compreender a prática em que esse uso particular surge como significativo, o que desloca a responsabilidade de assegurar a conexão das nossas palavras com o mundo para os próprios falantes. Só prestando atenção à prática concreta podemos compreender o que está em jogo; não há método ou teoria capaz de subsumir em si todos os jogos-de-linguagem em que participamos, pois estes não são universais ou necessários, mas práticas concretas, locais e finitas – “new language-games (...) come into existence and others become obsolete and get forgotten” (§23). Quando essas práticas perdem a sua relevância, os seus jogos-de-linguagem perdem o seu sentido. Por outras palavras, a linguagem só é inteligível dentro da rede de práticas humanas, cuja descrição não é nem teórica nem arbitrária, mas enraizada num pano de fundo que Wittgenstein virá a chamar “formas de vida”.

É neste ponto que surge a sua noção de *confusões* ou *ilusões filosóficas*. Quando analisamos termos ou expressões abstraídos dos jogos-de-linguagem em que naturalmente ocorrem (ao perguntar, por exemplo, “O que é o significado?”, em vez de perguntar “Como usamos esta expressão significativamente em contextos concretos?”), ou quando os aplicamos a contextos aos quais não são aplicáveis (por exemplo, ao falar sobre “o significado” de uma obra de arte), o

resultado não é a perda de todo o sentido, mas antes a perda dos critérios comuns de aplicação do termo. As palavras continuam a invocar uma forma (um sentido) gramaticalmente reconhecível, mas deixam de cumprir a função que lhes seria natural. Perdem, assim, a sua ligação com o mundo e com o outro, passando a operar de modo artificial e conduzindo a ilusões de sentido cada vez mais perniciosas – especialmente porque muitas vezes não reconhecemos o momento em que uma aplicação desadequada (frequentemente fruto de uma metáfora implícita na linguagem comum) produz ilusões, levando-nos a aceitar conclusões que, embora nos pareçam inescapáveis, acabam por se revelar alienadas da realidade que pretendem descrever. O resultado é a confusão conceptual e os problemas filosóficos. Quando isto acontece, Wittgenstein propõe, o papel da filosofia é “to bring words back from their metaphysical to their everyday use” (§116). Isto implica isolar as aplicações inapropriadas de termos a contextos que não os permitem, reconhecer o ponto específico em que deixaram de fazer o trabalho que lhes era natural, e devolvê-los às suas práticas originais, em que estão realmente “vivos”. Só assim podemos dissolver as confusões e recuperar a clareza necessária para “continuar”: não através de explicações teóricas complexas e subtis, mas através de descrições que clarifiquem a gramática natural da linguagem comum nos jogos-de-linguagem em que estão “em casa”.

### 2.3. Gramática e investigações gramaticais

O que Wittgenstein chama de *investigação gramatical* consiste na tentativa de clarificar como usamos a linguagem nas situações que mais nos importam – onde o significado, a compreensão, e até a nossa orientação no mundo, estão em jogo: é um método de examinar o uso das palavras para clarificar os limites do sentido e dissolver confusões conceptuais. Por “gramática”, Wittgenstein entende, grosso modo, a lógica dos nossos usos de linguagem – mas esta lógica não é um sistema de regras formais, como na gramática dos linguistas, nem uma teoria normativa exterior às práticas. Trata-se, antes, da lógica que rege os usos *significativos* de linguagem, e que assegura (quando adequadamente reconhecida) a conexão entre linguagem, mundo e ação. Cavell sublinha que Wittgenstein utiliza o termo “gramática” para acentuar o carácter *partilhado e sistemático* da linguagem (CR, p. 29): há uma lógica nos nossos usos que não é independente das práticas humanas (não é universal nem necessária), nem tampouco determinada privadamente pelos falantes (também não é solipsística nem meramente arbitrária). Porque a linguagem é uma forma de prática, esta lógica está enraizada na *ação* e no *juízo* humano. Não resulta de normas exteriores, mas de uma *normatividade implícita* nas nossas práticas (que aliás nasce delas, e não ao contrário): é a lógica partilhada pelos participantes adestrados numa dada prática quanto aos propósitos a que os diferentes jogos-de-linguagem são empregues. A descrição desta lógica – a investigação gramatical – permite restaurar a nossa relação com as palavras e, por consequência, com o mundo; clarificando, no processo, a natureza dos fenómenos que nos preocupam – a essência que nos escapa quando a procuramos nos locais errados, nomeadamente “por trás”, em vez de *no*, uso. Como Wittgenstein afirma no §371, “essence is expressed in grammar” e, logo a seguir, “grammar tells what kind of object anything is” (§373).

“Investigações gramaticais” são, então, aquilo a que devemos proceder quando algo nos confunde ou desorienta. Estas investigações consistem na análise do uso específico de uma expressão em contextos concretos, com especial atenção a casos em que é deslocada do seu jogo-de-linguagem natural. O objetivo desta investigação é atingir uma “*übersichtliche Darstellung*” (§122), uma visão clara e abrangente daquilo que está a ser dito e do que está em jogo com o uso de uma dada expressão. Esta clarificação é atingida através do apelo aos *critérios de aplicação* que regem o uso significativo de palavras e expressões. Estes critérios – intimamente relacionados com o conceito de “gramática” (“*twin concepts*”, como Cavell lhes chama, cf. MW p. 56) – são aquilo segundo o qual aplicamos (ou recusamos aplicar) um termo a um dado caso: são o modo como a gramática se

manifesta na prática. Não oferecem um fundamento externo, mas substituem a necessidade desse fundamento: em vez de perguntar “o que garante a correspondência deste termo com a realidade?”, a filosofia passa a perguntar “o que nos leva a querer – ou não – aplicar este termo neste caso particular?” – isto é, que critérios estão aqui a ser invocados e quais as suas implicações (tanto na direção do fenómeno descrito como de quem o descreve). Em vez de procurar uma definição universal, Wittgenstein insiste na reflexão sobre *exemplos paradigmáticos*, nos quais um dado termo – e os seus critérios de uso significativo – são naturalmente inteligíveis. É a comparação com estes exemplos que nos permite perceber onde a confusão reside.

Neste contexto, torna-se evidente que reconhecer e aplicar um critério não equivale a seguir uma fórmula abstrata ou uma regra universal, mas a ajuizar com base em exemplos paradigmáticos de uso significativo. É por referência a estes paradigmas que qualquer aplicação “secundária” do termo adquire sentido (cf. §272) – um sentido que se movimenta, por assim dizer, na sombra da gramática da aplicação “primária”. Esta “aplicação secundária” de um termo pode ser uma projeção metafórica adequada, quando transporta uma distinção relevante do caso paradigmático para um novo caso; ou, pelo contrário, pode tornar-se uma forma de “metafísica”, quando a distinção relevante é perdida no processo e a expressão se esvazia. Em qualquer caso, é o reconhecimento dos critérios que nos permite clarificar o sentido ou detetar o seu esvaziamento. A *übersichtliche Darstellung* visa precisamente isto: identificar as suposições que nos levam a aplicar certos termos, e mostrar como essas suposições podem entrar em tensão com outras crenças que não estamos dispostos a abandonar. Assim, reconhecemos que a “visão que nos mantinha cativos” (cf. §115) não só não é inescapável, como é, de facto, um produto das *nossas* confusões, originada pelo *nosso* uso de conceitos em contextos aos quais não são gramaticalmente aplicáveis – e não de uma necessidade ontológica intrínseca à estrutura da linguagem ou do universo.

A normatividade da linguagem, tal como evidenciada pelos critérios, não repousa em leis formais ou garantias epistemológicas externas, mas num fundo partilhado de práticas humanas. É neste ponto que o conceito de “formas de vida” se torna essencial: o acordo necessário à comunicação não depende da partilha de opiniões, mas de uma harmonia tácita quanto aos modos de usar e responder à linguagem – sobre, por exemplo, o que conta como (e, logo, deve ser tratado como) uma explicação, uma descrição, uma piada ou uma expressão de intenção. Wittgenstein descreve este pano de fundo partilhado – sobre o qual assentam os nossos jogos-de-linguagem, a gramática e os critérios partilhados – da seguinte forma: “It is what human beings *say* that is true or false; and they agree in the *language* they use. That is not agreement in opinions but in form of life” (§241), e ainda “If language is to be a means of communication there must be agreement not only in definitions but also (queer as this may sound) in judgments.” (§242). Este acordo em juízos – e não em crenças – é a *condição pré-reflexiva* da inteligibilidade. Reconhecer este fundo de acordo tácito – que apenas pode ser feito através de uma iniciação prolongada e não-determinada – é o que possibilita a dissolução de confusões filosóficas, que emergem quando esse pano de fundo é esquecido ou distorcido.

#### 2.4. O problema do seguimento de regras: o §185

Antes de abordar o conceito crucial de “formas de vida”, convém passar pelo chamado *problema do seguimento de regras* tal como ele aparece no §185 das *Investigações*. Esta passagem levanta uma dificuldade central que a noção de formas de vida procura resolver. Nomeadamente, em que consistem os conceitos de “correção”, “normatividade”, talvez até “justificação” – ou seja, a

*compreensão* de uma regra e a sua aplicação adequada<sup>3</sup> – visto que não temos fundamentos cartesianos capazes de determinar de antemão a validade da sua aplicação, ou, nas palavras de Wittgenstein, “rails invisibly laid to infinity” (§218)? Como é possível que haja critérios de correção na aplicação de regras se não há uma essência interna que determine, por si, a aplicação correta? Como aprendemos a reconhecer que alguém está – ou não – a seguir uma regra? Esta preocupação surge da ideia de que, se não há um fundamento objetivo, então todas as aplicações são arbitrárias e indetermináveis, baseadas unicamente nos caprichos e inclinações individuais, sem qualquer estabilidade para lá de consensos mútuos contingentes. É neste contexto que o conceito de “formas de vida” emerge como tentativa de reconceitualizar a normatividade das nossas práticas sem apelo a essências ou fundamentos transcendentais, e sem nos levar a concluir que são *meramente* convencionais e sem qualquer critério justificável e racional.

No §185, então, Wittgenstein monta uma “cena de instrução”, em que um aluno aprende a seguir uma regra de adição numa série de números:

Now, judged by the usual criteria, the pupil has mastered the series of natural numbers. Next we teach him to write down other series of cardinal numbers and get him to the point of writing down, say, series of the form

0, n, 2n, 3n, etc.

at an order of the form “+ n”; so at the order “+ 1” he writes down the series of natural numbers. — Let’s suppose we have done exercises, and tested his understanding up to 1000.

Then we get the pupil to continue one series (say “+ 2”) beyond 1000 – and he writes 1000, 1004, 1008, 1012. We say to him, “Look what you’re doing!” – He doesn’t understand. We say, “You should have added two: look how you began the series!” – He answers, “Yes, isn’t it right? I thought that was how I had to do it.” — Or suppose he pointed to the series and said, “But I did go on in the same way”. – It would now be no use to say, “But can’t you see . . . ?” – and go over the old explanations and examples for him again. In such a case, we might perhaps say: this person finds it natural, once given our explanations, to understand our order as we would understand the order “Add 2 up to 1000, 4 up to 2000, 6 up to 3000, and so on”.

This case would have similarities to that in which it comes naturally to a person to react to the gesture of pointing with the hand by looking in the direction from fingertip to wrist, rather than from wrist to fingertip.

Este exemplo ilustra a tentação de pensar que a aplicação de uma regra é garantida por fundamentos universais e objetivos – isto é, que existe algo na regra em si que determina a sua aplicação correta em qualquer novo caso (os tais “rails invisíveis”). No entanto, como Wittgenstein mostra, nenhuma explicação, exemplo ou definição *garante* que o aluno aplique a regra como esperamos. Mesmo que tenha seguido corretamente todos os casos até 1000, nada garante que, ao chegar ao número seguinte, continue da forma correta. Qualquer nova aplicação exige um exercício do juízo que não está contido nem determinado pela regra ou, como Wittgenstein o diz, “a new insight – intuition – is needed at every step to carry out the order ‘+n’ correctly” (§186). O problema central aqui, em função do propósito filosófico de Wittgenstein nestas passagens, não é a falha de comunicação ou de aprendizagem *per se*, mas as confusões conceituais causadas por uma ilusão filosófica: a de que o significado de uma regra contém antecipadamente todas as suas

---

<sup>3</sup> Na visão agostiniana, “compreender” equivalia a formar uma associação correta entre um signo e a imagem do objeto correspondente na mente do aluno. Como vimos, Wittgenstein rejeita este modelo, uma vez que esta imagem mental não só é insuficiente para explicar o fenómeno da compreensão, desde logo porque é uma explicação vazia (cf. exemplo do “beetle in a box” (§293)), e também porque não é, de modo algum, o objetivo da instrução, nem explica o uso – o jogo-de-linguagem a que um dado termo ou expressão é aplicado significativamente continua indeterminado.

aplicações. O que Wittgenstein desestabiliza, então, é a própria ideia de que compreender uma regra equivale a captar mentalmente algo que, por si só, determina o uso futuro. O exemplo mostra não apenas a quebra da comunicação e da aprendizagem – mostra o limite de um modelo fundacional da normatividade<sup>4</sup>.

Deste modo, temos aqui uma nova instância da tentativa de reorientar a nossa atenção. Enquanto procurarmos compreender os conceitos de “correção”, “normatividade” e “justificação” através de explicações fundacionalistas, os nossos esforços filosóficos serão desperdiçados, desde logo porque estas respostas encontrarão limites – dada a forma em que a pergunta é feita, ou o modelo da linguagem em que se procura a resposta – e mais ainda, não será capaz de nos ajudar a compreender os próprios fenómenos que nos motivaram a colocar a pergunta em primeiro lugar. Wittgenstein pretende mostrar que a normatividade nasce, não da linguagem “em si”, de regras abstratas contidas na sua estrutura lógica, mas das nossas *práticas*, das situações e propósitos concretos em que a aplicamos em conjunto com outros. Ou seja, as nossas práticas precedem e são constitutivas da normatividade, e não ao contrário. Aliás, esta normatividade é uma questão de adestramento e não de alguma correspondência mental – aprender a seguir uma regra é um processo estendido no tempo, em que o aluno se esforça por aprender e compreender uma dada regra (e o seu lugar na prática) e, através das reações e respostas do professor, é iniciado na prática que dá sentido às suas regras. Isto aponta para o facto de que o que está em jogo com este exemplo não é apenas uma questão epistemológica, mas a possibilidade de uma prática poder ser compreendida, partilhada e transmitida – de haver critérios reconhecíveis e estáveis que sustentem as nossas práticas e a sua transmissão.

## 2.5. Formas de vida

O conceito de “formas de vida” surge, neste contexto, como a resposta wittgensteiniana à ilusão de que o seguimento de regras pode ser garantido por fundamentos objetivos, sejam eles de natureza lógica, psicológica ou comunitária. Depois de mostrar, com o exemplo do §185, que nenhuma regra contém antecipadamente a sua aplicação – e que a cada passo é necessário um juízo que não é ditado pela regra em si – Wittgenstein recusa tanto a *conclusão cética* (de que não há normatividade nem razão qualquer para fazer o que, e como, fazemos), como a *solução fundacionalista* (de que haveria algo como “rails invisíveis” a garantir a correção). O que torna possível distinguir usos corretos de incorretos, ou reconhecer a aplicação significativa de um conceito não é uma regra oculta, mas o facto de participarmos em práticas partilhadas, em que critérios de aplicação foram aprendidos, exercidos e estabilizados ao longo do tempo. É isto que Wittgenstein designa por “formas de vida”. Estas são, portanto, o *pano de fundo natural e histórico* das nossas práticas: aquilo que não se explica através de teorias, mas antes se manifesta no modo como usamos palavras, respondemos a gestos, reconhecemos aquilo que conta como uma explicação, refutação, aplicação correta, etc. Em vez de um fundamento externo à linguagem, temos um *horizonte prático comum* – uma “história natural da humanidade” (§25, §415), em que linguagem, ação e juízo se entrelaçam. Neste sentido, o conceito transcende dicotomias tradicionais como natureza/cultura ou linguagem/mundo, integrando o biológico e o social num único tecido de práticas partilhadas. É neste tecido que se articulam os conceitos de “significado”, “uso”, “jogos-de-linguagem”, “gramática” e “critérios”: não como unidades independentes, mas como elementos internos a uma prática que só ganham coerência no interior de uma forma de vida.

---

<sup>4</sup> Há ainda um outro aspeto importante no §185, especialmente na sua comparação com o gesto de apontar. Wittgenstein mostra aqui que certas respostas nos são naturais, e que a perda dessa naturalidade implica uma rutura na inteligibilidade (e na transmissão) da prática. O que está em jogo é o colapso do pano de fundo (a forma de vida) que torna as nossas ações significativas. Esta questão será tratada mais detalhadamente no capítulo 3, sob a noção de “inteligibilidade natural”.

Wittgenstein insiste que este pano de fundo não é constituído por crenças ou opiniões partilhadas (pelo menos não necessariamente, não como condição), mas por um “acordo em juízos” (§242): um reconhecimento prático do que conta como seguir uma regra, fazer uma pergunta, dar uma explicação, etc. Trata-se de um acordo tácito que se expressa nas nossas ações e reações – e não num consenso proposicional sobre factos ou valores. Esta distinção será particularmente decisiva na análise que se segue, dado que algumas interpretações (ou apropriações) influentes do conceito “formas de vida”, como a de Kripke e, depois, a de Fish, reduzem as formas de vida a convenções ou consensos intersubjetivos sobre crenças, perdendo de vista o seu carácter enraizado, simultaneamente histórico e *natural*. O erro destas leituras socioconstrutivistas está em conceber as formas de vida como acordos arbitrários que poderiam ser alterados por decisão individual ou coletiva – como se bastasse um *fiat* para mudar os critérios de aplicação de um termo ou a função de uma prática. Esta leitura convencionalista entende as formas de vida como acordos “contratuais”, sustentados por crenças partilhadas (um acordo proposicional), e não como expressões de um fundo tácito de acordo em juízos (um acordo prático), como Wittgenstein propõe e Cavell insiste. Ao fazê-lo, assume implicitamente que, uma vez revelada a sua origem social e a ausência de necessidade lógica, tais práticas poderiam ser abandonadas ou transformadas por simples reconhecimento – como se a consciência da sua contingência bastasse para lhes retirar a força e a normatividade que exercem sobre nós<sup>5</sup>. Contra esta leitura, Wittgenstein (e Cavell) insistem que as formas de vida, embora contingentes na sua origem (i.e. poderiam ter evoluído de formas distintas), tornam-se necessárias – vitais – *para nós* uma vez estabelecidas, pois estruturam a própria possibilidade de inteligibilidade mútua (cf. gesto de apontar com o dedo). Como sublinha Cavell, não se trata de *meras* convenções no sentido trivial – mesmo as nossas convenções têm uma base natural, o que significa que são *limitadas* pelas condições intrínsecas da nossa forma de vida humana. Ou seja, o conceito diz respeito ao que nos é *natural* (cf. CR, “Normal and natural”, pp. 111-122), àquilo que fazemos na prática sem refletir (claro, apenas uma vez que tenhamos sido iniciados nessas práticas), e às estruturas de pensamento e ação partilhadas (ou partilháveis) que possibilitam tanto o acordo quanto o desacordo em opiniões. Como se verá mais adiante, este carácter limitador – o facto de as formas de vida não apenas possibilitarem a normatividade e a correção de aplicações, mas também estabelecerem os seus contornos e limites – é um traço fundamental do conceito em Wittgenstein, frequentemente esvaziado em interpretações que o reduzem a um mero convencionalismo arbitrário.

A “cena de instrução” do §185 revela, assim, a gramática do conceito de “compreensão” como inerentemente prático. O que conta como “compreender uma regra” só ganha conteúdo no interior de uma forma de vida, onde palavras, gestos e reações se entrelaçam. Wittgenstein (em oposição a Kripke e Fish, como se verá) insiste que seguir uma regra não é o mesmo que interpretá-la mentalmente (cf. §201): é, antes, uma manifestação não-reflexiva, nas ações e reações do aluno, de um saber prático, de um saber-fazer adquirido pelo treino e imersão numa prática partilhada. O aluno “entende”, não por possuir uma imagem mental ou uma fórmula abstrata, mas por responder de forma adequada no seio de um campo de expectativas e modos de agir ancorados nos critérios

---

<sup>5</sup> Importa distinguir entre dois tipos de reconhecimento: por um lado, o reconhecimento *gramatical* (como descrito anteriormente ao abordar o propósito das investigações filosóficas wittgensteinianas), que clarifica os limites de uso e torna uma prática visível nos seus próprios termos; e, por outro, o reconhecimento *voluntarista*, típico de certas leituras socioconstrutivistas (especialmente as de inspiração pós-foucaultiana), que presume que a mera consciência da origem social de uma prática seria suficiente para dissolver o seu poder normativo ou legitimar a sua superação. No primeiro caso, o propósito é descritivo e esclarecedor (cf. *übersichtliche Darstellung*); no segundo, é crítico-voluntarista – parte de uma “consciência crítica” capaz de dissolver as normas e superar a normatividade (como se estas fossem apenas um obstáculo contingente cuja exposição bastaria para as poder superar). Embora esta última não seja a posição de Fish – que, aliás, a rejeita enfaticamente – a distinção é útil desde já. Como iremos ver, a sua teoria falha por razões próximas: ao dissolver os limites da normatividade em convenções comunitárias, acaba por perder aquilo que nas formas de vida wittgensteinianas é mais essencial – os limites negativos (naturais) da ação humana.

que estruturam a prática. Assim, é este campo prático que torna inteligível a distinção entre uma reação *natural* e uma resposta aberrante (como a do aluno do §185). A normatividade de um jogo-de-linguagem não reside numa estrutura oculta da linguagem, mas é descoberta, internalizada e continuamente renovada através da iniciação à prática. É por isso que aprender a usar uma palavra não é aprender uma definição abstrata, mas aprender a participar numa forma de vida – a responder ao mundo em conjunto com outros. O conceito de “normatividade”, portanto, não pode ser compreendido como algo exterior à prática – nem como justificação mental, nem como legitimação comunitária. Fora deste pano de fundo, a própria distinção entre compreender e não compreender, entre seguir ou não uma regra, deixa de fazer sentido. O que torna possível aplicar uma regra corretamente é a *familiaridade* com os modos de agir que constituem a prática: saber continuar uma prática, como no §185, é mover-se dentro de um campo de expectativas partilhadas. Assim, se os conceitos de “significado”, “correção” e “normatividade” fazem sentido para nós, é porque vivemos e nos movemos no interior de uma rede de práticas sustentadas por uma forma de vida comum. Este é o ponto decisivo: as práticas não derivam da normatividade – são elas que a constituem. Os critérios não nos são dados *a priori*, mas descobertos, aprendidos e transmitidos na prática – eles estão lá, nas práticas a que somos iniciados, estruturando-as (cf. “everything lies open to view” (§126)). E essas práticas só são transmissíveis porque existe um pano de fundo partilhado, uma forma de vida que nos torna mutuamente inteligíveis.

Vemos assim, recuperando um argumento feito anteriormente, que a crítica de Wittgenstein à visão tradicional da linguagem não visa o seu abandono completo, mas a sua recuperação sob novas coordenadas – uma reorientação, como afirma Wittgenstein, “on the pivot of our real need (§108). Ao recusar os fundamentos essencialistas, Wittgenstein desloca o problema do significado para o interior das nossas práticas partilhadas, salvaguardando precisamente aquilo que a visão agostiniana procurava garantir: a possibilidade de uma ligação significativa – uma articulação viva – entre linguagem, mundo e ação. É este gesto de recuperação do entrelaçamento íntimo entre linguagem e vida que será mal compreendido (ou distorcido) pelas leituras de Kripke e Fish.

### **3. A tentação de leituras céticas do problema levantado no §185**

#### **3.1. Kripke – paradoxo e comunidade**

A leitura que Saul Kripke faz das *Investigações Filosóficas* é uma das mais influentes – e controversas – tentativas de sistematizar o chamado “problema do seguimento de regras”. No seu *Wittgenstein on Rules and Private Language* (1982), Kripke reformula o exemplo do §185, e o problema por ele levantado, como um “paradoxo cético”: se nenhuma regra contém em si mesma os critérios da sua aplicação futura, então não há nenhum *facto* que determine que a continuação correta de “+2” deva ser “1002” e não “1004”. Qualquer aplicação pode sempre ser reinterpretada segundo uma regra alternativa que preserve a coerência da série, o que torna impossível fixar o significado e aplicação de uma regra com base num *facto* objetivo ou numa interpretação definitiva. Qualquer explicação ou justificação, por mais detalhada que seja, permanece vulnerável a novas interpretações – e, por isso, falha enquanto critério normativo. Isto resulta num ceticismo radical quanto à própria possibilidade de normas partilhadas. O seguimento de regras é, assim, reduzido à *inclinação pessoal* em agir de uma determinada maneira em vez de outra. O ponto de partida do argumento de Kripke é precisamente este: sem um critério objetivo a distinguir o uso correto do incorreto, restam apenas

as nossas inclinações individuais – aquilo que, num dado momento, nos “parece certo”<sup>6</sup>. Mas como essas inclinações são, por definição, instáveis, privadas e reinterpretáveis, não podem sustentar qualquer normatividade. Daí que, para evitar o colapso da normatividade, Kripke proponha uma “solução cética”: a normatividade da regra surge unicamente quando o indivíduo (com as suas inclinações) é contraposto com uma prática estabilizada socialmente. O que conta como “seguir uma regra corretamente” é aquilo que os membros de uma comunidade reconhecem como tal. A justificação de uma aplicação encontra-se, portanto, na autoridade da comunidade – seguimos regras porque a comunidade nos treinou (talvez até seja mais exato dizer que nos *condicionou*) a agir de certa forma e, assim, os nossos usos estão “de acordo” com a prática estabelecida<sup>7</sup>.

Esta leitura de Kripke contrasta diretamente com o argumento de Wittgenstein, em que as formas de vida são uma resposta à questão da “correção” e “normatividade” das nossas práticas que supera o impulso fundacionalista sem capitular perante o ceticismo. Podemos ver que a leitura de Kripke depende de um erro que Wittgenstein se esforça por superar: Kripke continua a tentar encontrar os fundamentos dos conceitos de “correção”, “normatividade” e “justificação” através de explicações fundacionalistas – apenas não no plano das essências, mas no plano sociológico. Deste modo, Kripke transforma a questão da normatividade numa questão de validação ou justificação *externa* – uma deslocação do eixo da prática para o da legitimação comunitária. Por outras palavras, Kripke reconhece o ponto crítico de Wittgenstein de que não há nenhum fundamento objetivo interno à regra capaz de determinar a sua aplicação. No entanto, Kripke mantém a estrutura do problema que Wittgenstein está a tentar dissolver – continua a movimentar-se no interior de uma imagem (mais precisamente, da visão agostiniana da linguagem) em que um fundamento continua a ser necessário; apenas desloca esse fundamento de uma base interna à regra, para uma base exterior: a autoridade da comunidade. Assim, Kripke perde de vista o papel que Wittgenstein atribui aos critérios e à gramática das nossas práticas e, no processo, a questão da normatividade das nossas práticas dissolve-se na *conformidade* com o grupo – como se o aprendiz apenas adquirisse o direito de participar na prática ao reproduzir padrões já estabelecidos, e não ao ser formado por eles num processo de adestramento e integração. Como Cavell sublinha, a normatividade não exige um fundamento exterior – nem mesmo comunitário –, mas emerge do reconhecimento prático dos critérios comuns que regulam e estruturam as nossas formas de vida<sup>8</sup>.

Deste modo, as formas de vida não são equivalentes a esta solução convencionalista ao problema do ceticismo. Ao tentar encontrar critérios de aplicação fundacionais, capazes de prevenir a multiplicação de interpretações num movimento regressivo infinito, e ao falhar em conseguir encontrá-los, Kripke vê-se forçado a reconhecer um paradoxo cético – não há facto último capaz de justificar uma dada ação – e é levado à solução cética – o convencionalismo comunitário e as inclinações partilhadas. Wittgenstein, pelo contrário, pretende mostrar que o problema levantado pelo §185 está no próprio impulso fundacionalista – e não num suposto ceticismo quanto à possibilidade de seguir regras. Wittgenstein não propõe uma refutação do ceticismo, mas sim uma dissolução do impulso que o torna atraente: não responde ao cético, mas mostra como a própria questão é enraizada numa visão errada do significado e da linguagem. Esta tomada de posição cética

---

<sup>6</sup> A crítica que Cavell faz à leitura de Kripke é particularmente ilustrativa. Cavell sugere que Kripke lê o §217 (“If I have exhausted the justifications I have reached bedrock, and my spade is turned. Then I am inclined to say: “This is simply what I do.”) como se dissesse: “If I have exhausted ... [etc.] Then I am *licensed* to say: “This is simply what I am *inclined* to do.” (“The Argument of the Ordinary”, em *Conditions Handsome and Unhandsome*, p.70, meus ênfases). O que Cavell destaca é que, enquanto Wittgenstein aponta para que a *prática mostra o fim, o limite, da justificação*, Kripke lê este parágrafo como um argumento sobre a *arbitrariedade subjetiva*, que só pode ser superada via conformidade comunitária.

<sup>7</sup> A solução kripkeana, ao remeter a normatividade para o consenso da comunidade, perde de vista uma distinção central em Wittgenstein: entre um acordo em juízos – expresso nas práticas – e um acordo em crenças e opiniões. É precisamente esta distinção que será esquecida também em Fish, como veremos.

<sup>8</sup> Veja-se Cavell “The Argument of the Ordinary”, em *Conditions Handsome and Unhandsome* (pp. 64-100). Para um tratamento semelhante desta questão, e do problema da leitura de Kripke, veja-se também McGinn “Rules and rule-following” (RP, pp. 73-110)

é sempre possível, o que representa a possibilidade constante de negar os critérios das nossas práticas, ou de os questionar continuamente dada a falta de um fundamento último. No entanto, este ponto não é sequer ilustrado no §185, dado que o aluno *quer* realmente aprender; a falta de um fundamento não tem qualquer consequência para o aluno desta cena de aprendizagem, nem é algo que o preocupe particularmente. A *realidade do ceticismo* encontra-se no facto de podermos sempre perder a confiança nos critérios que sustentam as nossas práticas, e de sermos tentados a pôr em causa a sua legitimidade, mas tal não é a posição inicial (nem sequer natural) de alguém que esteja a ser iniciado numa prática. O que o aluno quer fazer, pelo contrário, é descobrir e compreender os critérios que conduzem a uma dada regra, e o lugar desta na estrutura geral da prática. O que o aluno quer, em última instância, é a entrada numa prática cujos critérios e regras ainda não domina – não a sua fundação, mas a sua significação.

### 3.2. Fish – comunidade como solução (à la “Kripkenstein”) da normatividade

A teoria da Stanley Fish pode ser lida como uma resposta indireta, mas estruturalmente análoga àquela que Kripke propõe no contexto do §185, e que falha, creio, pelas mesmas razões, ou pelo menos contém em si os mesmos problemas da leitura de Kripke. Tal como Kripke, Fish parte da constatação de que não há critérios objetivos e universais que fixem a aplicação de regras – e, por extensão, o significado dos textos. Fish transforma esta ausência de fundamentos não num paradoxo cético a resolver, mas no ponto de partida para uma teoria da interpretação<sup>9</sup>: não é possível determinar previamente o sentido de um enunciado porque todo o significado é *produzido* – e não apenas reconhecido – no interior de comunidades interpretativas. Assim, a normatividade e o próprio significado são gerados internamente, e emergem da prática estabilizada de uma comunidade de leitores, que regula o que conta como uma leitura válida.

Neste sentido, a proposta de Fish pode ser entendida como uma extensão e radicalização da resposta kripkeana, agora formulada no horizonte pragmático e antifundacionalista do pós-estruturalismo. Se para Kripke o critério de correção é aquilo que a comunidade reconhece como tal, para Fish o próprio texto é inseparável da sua leitura comunitária: não há “significado” anterior à interpretação. Esta deslocação rompe com a ideia de que o texto possui um conteúdo intrínseco que pode ser revelado por métodos objetivos, mas preserva – de forma reformulada – a imagem da linguagem como um sistema de representação que requer um fundamento externo para funcionar. Em vez de essências universais, temos agora convenções locais. A autoridade interpretativa não é abolida, mas redistribuída – da estrutura do texto para o consenso da comunidade. Neste sentido, a teoria de Fish pode ser vista como a substituição de um dogma por outro: troca-se o fundamento absoluto da essência pelo fundamento local da comunidade, mantendo-se intacta a visão representacional da linguagem.

Tendo isto em conta, talvez possamos dizer que o antiformalismo defendido por Fish é, em última instância, um novo formalismo – Fish rejeita a conclusão da visão agostiniana da linguagem (a existência de essências objetivas e fundamentos absolutos), mas mantém as premissas dessa visão (a linguagem como um sistema representacional). Temos, assim, as comunidades interpretativas como um novo fundamento, não mais absoluto, mas meramente local. Em contraste, o que está em causa no projeto de Wittgenstein (e na interpretação de Cavell) não é o tipo de fundamento que procuramos, mas a própria necessidade de um fundamento, reconduzindo-nos às práticas concretas onde a linguagem ganha vida e significado. Ou seja, aquilo que Wittgenstein recusa – os fundamentos transcendentais – não equivale a uma recusa da inteligibilidade, nem da ligação entre linguagem e realidade. Antes, trata-se de reinscrever essa

---

<sup>9</sup> Fish desenvolve as suas ideias sobre interpretação sobretudo em *Is There a Text in This Class?* (1980) e *Doing What Comes Naturally* (1989)

ligação numa prática vivida, onde o significado é inerentemente público, humano e normativo. Neste sentido, o seu gesto pode ser lido não como uma destruição da tradição, mas como uma recuperação transformadora dos seus propósitos mais profundos – da significância e necessidade prática das nossas formas de vida, daquilo que fazemos e dizemos em conjunto com os demais, e das consequências práticas que isto tem na compreensão da natureza das nossas vidas na linguagem.

A proposta de Fish, embora engenhosa e persuasiva, acaba por reproduzir as mesmas aporias que vimos em Kripke: dissolve os limites das formas de vida em convenções arbitrárias, torna os critérios autorreferenciais e (potencialmente) incomensuráveis entre comunidades, esvazia o agente interpretativo de responsabilidade, e reduz o reconhecimento mútuo (acordo em juízos) a um mero consenso proposicional (acordo em crenças). A normatividade deixa de ser praticada e vivida, e passa a ser imposta por uma autoridade comunitária cujos fundamentos permanecem obscuros. Como veremos no próximo capítulo, esta solução levanta um conjunto de dificuldades que colocam em causa a própria ideia de crítica, justificação e responsabilidade interpretativa, precisamente porque transforma o “acordo em juízos” de Wittgenstein num acordo em crenças – perdendo, assim, o fundo natural e partilhado da inteligibilidade que Cavell procura restaurar. Se todo o significado é determinado por critérios internos à comunidade, será a interpretação apenas uma reprodução passiva desses critérios? Se a normatividade é meramente local, como podemos compreender a possibilidade de desacordo, mudança ou contestação? E o que resta da distinção entre compreender e simplesmente repetir, entre juízo e automatismo? Estas questões serão decisivas para avaliar o alcance filosófico da resposta de Fish e o seu lugar no problema maior que vimos emergir com o §185: o da normatividade das nossas práticas e da possibilidade da sua transmissão e reconhecimento.

## II.

### Normatividade e Interpretação: Dois Modelos de Critérios

Tendo explorado no capítulo anterior os contornos da questão da normatividade em Wittgenstein – particularmente através do problema do seguimento de regras e da função dos critérios nas práticas humanas – passamos agora a considerar como diferentes concepções desta normatividade implicam teorias da interpretação radicalmente distintas. Este é o ponto de partida para este capítulo, que avança uma análise comparativa entre as posições de Stanley Fish e Stanley Cavell. Este constitui o próximo passo necessário no argumento: trata-se de mostrar como as distinções introduzidas por Wittgenstein – entre práticas e crenças, entre uso e representação, entre convenção e justificação – se desdobram em consequências concretas para a forma como concebemos a interpretação, a comunicação e, em última instância, a própria possibilidade de compreensão genuína.

Fish, como vimos, retoma certos elementos do ceticismo wittgensteiniano – ou, mais precisamente, do ceticismo “kripkensteiniano” – para defender uma concepção convencionalista da normatividade: os critérios que regulam a interpretação não são inerentes às práticas, mas derivados das crenças dominantes de uma comunidade. A autoridade normativa da prática provém, assim, da adesão às expectativas institucionais da comunidade interpretativa. Cavell, pelo contrário, insiste em preservar o núcleo da resposta de Wittgenstein: a normatividade não é imposta externamente, mas emerge do interior das nossas formas de vida, enquanto elemento inerente à tentativa de aprender a integrar uma prática cujos critérios nos precedem. Não se trata de obedecer a convenções, mas de aprender a participar em práticas que nos são vitais enquanto agentes autônomos. Cavell surge, neste capítulo, como alguém que procura recuperar a concepção original de Wittgenstein, corrigindo os gestos interpretativos que distorcem os seus conceitos-chave – as “formas de vida” como pano de fundo partilhado, os “critérios” como estruturantes do significado e da inteligibilidade, e a própria noção de “prática” como fonte natural da normatividade.

O objetivo deste capítulo é, portanto, examinar como estas duas concepções de normatividade – uma enraizada nas práticas, outra nas comunidades – produzem concepções incompatíveis da interpretação. Depois de uma breve introdução geral às ideias de cada autor, com especial destaque para o papel dos critérios, a análise será organizada em torno de uma série de contrastes temáticos (critérios, inteligibilidade, subjetividade, entre outros). Ao agrupar a discussão tematicamente, torna-se clara a forma como os conceitos de Cavell e Fish (apesar de, por vezes, semelhantes à primeira vista) rapidamente se revelam radicalmente distintos – não apenas nas suas definições, mas sobretudo no espírito com que avançam as suas posições. Esta divisão temática tem ainda as vantagens de colocar em evidência a coerência interna de ambas as perspectivas, ao mesmo tempo que facilita uma apreensão progressiva das consequências e implicações profundamente opostas a que as suas ideias nos conduzem.

Importa sublinhar desde já que o objetivo desta comparação não é a refutação sistemática da posição de Fish. Trata-se antes de mostrar que as suas consequências – ainda que persuasivas e internamente coerentes – levantam sérios problemas; aliás, põem verdadeiramente em causa a possibilidade de responsabilidade interpretativa, de transformação crítica e de reconhecimento

mútuo. O que está aqui em causa não é apenas a validade de um sistema, mas as implicações últimas de levá-lo a sério nos seus próprios termos. Talvez se possa dizer, preliminarmente, que parte da preocupação deste argumento consiste numa tentativa de recuperar, ecoando Cavell, a noção da *voz humana* na interpretação.

A análise que se segue assenta nos principais textos teóricos de Fish – nomeadamente em *Is There a Text in This Class?* (1980) e *Doing What Comes Naturally* (1989) – assim como os ensaios fundamentais de Cavell em *Must We Mean What We Say?* (1969) e *The Claim of Reason* (1979).

## 1. Prelúdio: Cavell e Fish sobre critérios e interpretação

### 1.1. Cavell: critérios como condições da inteligibilidade

As ideias de Stanley Cavell são profundamente marcadas pela filosofia da linguagem comum, sobretudo pela fase tardia de Wittgenstein. Para Cavell, esta abordagem não apenas clarifica confusões filosóficas, como está ligada a um ideal mais profundo de “vida filosófica”: uma prática contínua de autocompreensão e reconhecimento mútuo. De modo geral, estes métodos podem ser descritos como um apelo à linguagem comum – e ao comum em geral (isto é, à forma como usamos as palavras em contextos quotidianos, sem preocupações teóricas ou significados técnicos) – para esclarecer problemas filosóficos, que frequentemente surgem quando distorcemos os nossos usos de linguagem e os critérios que os tornam significativos, aplicando-os a domínios *aos quais não são aplicáveis*. Quando os termos são usados fora do seu “jogo natural”, sem referência aos critérios de uso significativo, surge uma ilusão de sentido – um uso aparentemente inteligível, mas desprovido de orientação prática. O papel do filósofo, aqui, é *terapêutico*: não a produção de novas teorias, mas a clarificação daquilo que já fazemos ou reconhecemos (ainda que “esquecido”), daquilo que está implícito nos nossos modos de falar e agir – a exploração e explicitação da nossa forma de vida. Assim, o objetivo deste apelo à linguagem e ao comum não é tanto o estabelecimento de acordo em opinião ou crença, mas o *restabelecimento de acordo* quanto aos nossos usos partilhados de linguagem – ou seja, o reconhecimento do *acordo no juízo*, para lá da diferença em opiniões.

Para Cavell, estes métodos são vistos como válidos e eficazes justamente porque os critérios a que apelamos nesta investigação (e que orientam os nossos juízos) não são privados ou subjetivos, mas antes incorporados e expressos na linguagem e noutras práticas humanas. São eles que motivam e estruturam aquilo que dizemos e fazemos. Assim, os critérios não operam de forma mecânica, mas refletem o nosso *juízo* e as nossas *formas de vida*. Nesta perspetiva, os critérios não só fundamentam aquilo que dizemos, como são a condição sem a qual essas asserções ou juízos deixariam de ser inteligíveis para os demais. A própria possibilidade de comunicação pressupõe um vasto e sistemático *consenso* quanto ao que queremos dizer pelas palavras que usamos, e este acordo vai muito além do significado *semântico ou sintático*, para englobar o significado *pragmático*, ou seja, aquilo que pretende ser comunicado através do uso de um dado termo em contextos específicos. Aliás, para Cavell, o significado semântico é justamente o significado pragmático: estes dois níveis (tradicionalmente distintos) são impossíveis de distinguir na prática. Investigar um é investigar o outro (cf. o significado está no uso, e não nas palavras em si). Assim, é precisamente através da existência de critérios partilhados (ainda que tacitamente) que conseguimos prevenir a arbitrariedade e assegurar que as nossas práticas tenham um sentido partilhado e inteligível. Critérios são, portanto, a condição de possibilidade da inteligibilidade mútua e da ação humana significativa.

Dado que os critérios estruturam a nossa comunicação, o seu papel torna-se especialmente evidente nos momentos em que essa comunicação é posta em causa – é nestes momentos que apelamos aos critérios para compreender o que está em jogo. Mais ainda, este apelo só faz sentido quando algo nos surge como problemático ou difícil de compreender, quando há dúvida ou desacordo interpretativo quanto ao que algo quer dizer *pragmaticamente* (isto é, não apenas semanticamente, dado que o problema aqui não é o significado das palavras em si, mas o que está a ser comunicado através do seu uso num dado contexto). O propósito deste apelo é a descoberta das condições que resultam numa dada expressão ou ação. “Interpretar o outro” consiste nesta tentativa de reconhecer e compreender os critérios a partir dos quais uma expressão ou ação se impôs como suficientemente significativa, a ponto de ser expressa de todo. E isto aplica-se tanto à interpretação do que outros dizem e fazem (nomeadamente em arte), quanto à interpretação do que nós próprios dizemos e fazemos. Por esta razão, neste modelo, o objetivo da interpretação e comunicação não é meramente agonístico, uma tentativa de compreender para refutar ou para impor a nossa interpretação. Pelo contrário, é uma tentativa de *reconhecimento*: uma tentativa de compreender o outro a partir dos critérios que estruturam o seu gesto expressivo, e perceber até que ponto “falamos a mesma língua”, partilhamos um mundo, ou habitamos formas de vida compatíveis. Por outras palavras, queremos compreender até que ponto somos implicados ou comprometidos com o que dizemos e com o que os outros dizem, e até que ponto formamos comunidade com os demais. O intérprete, assim, não se coloca fora da prática, mas assume a sua implicação nela. Neste modelo, a interpretação é uma forma de responsabilidade mútua – um gesto de abertura ao outro, e não apenas de análise.

Tendo em conta o que foi dito, os critérios não apenas fornecem a base a partir da qual somos mutuamente inteligíveis (mesmo na diferença e no desacordo), como também estabelecem os *limites* das nossas interpretações. Diferentes interpretações não são igualmente válidas, uma vez que a sua legitimidade depende do grau em que reconhece, compreende e responde aos critérios que estruturam o objeto interpretado. Para tal, é essencial não apenas compreender os motivos que nos levam a dizer o que dizemos e a interpretar como interpretamos, mas também – e talvez de forma mais crucial, por ser mais facilmente esquecido – aquilo que levou o outro a expressar-se daquela maneira, ou seja, os critérios em função dos quais a forma e o conteúdo da sua expressão lhe pareceu adequada e significativa (seja esse outro o artista, ou uma dada personagem). Contrariamente, um intérprete que não leve a sério a sinceridade da expressão do outro, ou que ignore os riscos constantes à sua própria sinceridade (i.e. à sua honestidade e humildade intelectual), não pode deixar de ser parcial e artificial – uma imposição em vez de compreensão.

## **1.2. Fish: critérios como produtos de comunidades interpretativas**

As ideias de Stanley Fish desenvolvem-se a partir de uma crítica ao formalismo e ao fundacionalismo epistemológico, que sustenta a crença em critérios objetivos, fixos e universais na interpretação – particularmente como exemplificada pelo *New Criticism*. Contra esta tradição, e influenciado por correntes como o neopragmatismo, os estudos legais e a tradição retórica, Fish propõe uma teoria antifundacionista da interpretação ancorada na noção de *comunidades interpretativas*. Assim, para Fish, os textos não têm significado intrínseco: o significado de um texto – ou de qualquer outro objeto – não existe de forma independente, mas é *produzido* pelas estratégias interpretativas do leitor. Mas estes leitores, por sua vez, não existem de forma isolada, sendo antes eles próprios constituídos pelas suas comunidades, que lhes fornecem as categorias e estruturas em função das quais o objeto é reconhecido e dotado de sentido. Este enraizamento coletivo, argumenta Fish, afasta o perigo de solipsismo ou relativismo: os leitores não criam as suas interpretações de forma arbitrária, mas são antes constrangidos (e simultaneamente habilitados) pelas estruturas normativas coletivas – aquilo a que Fish chama o “sistema de inteligibilidade” da

comunidade (cf. IT, p. 316, 331). Em última análise, são as comunidades que determinam o sentido – o intérprete é apenas, nas suas palavras, uma “função” ou “extensão” da comunidade (cf. IT, p. 335).

Este enraizamento profundo da prática na comunidade, em que a comunidade tem o papel preponderante, implica que os critérios de interpretação não são universais nem extracomunitários. Pelo contrário, critérios são, para Fish, justamente a *codificação* das normas, expectativas, pressupostos e propósitos – ainda que tácitos – partilhados numa dada comunidade. Assim, se funcionam como uma codificação do “sistema de inteligibilidade” coletivo, então são fabricados retrospectivamente, a partir da prática dos membros. Servem, assim, como instrumentos retóricos *ex post facto* – não como princípios prévios que estruturam o gesto interpretativo (e o próprio objeto interpretado), mas como mecanismos retrospectivos de legitimação. Não é a comunidade que se forma organicamente em torno de critérios previamente reconhecidos como válidos; são os critérios que emergem do interior da prática interpretativa da comunidade. A comunidade é, portanto, o eixo normativo em torno do qual a validade de uma interpretação é avaliada – os critérios servem sobretudo (Cavell diria: apenas) como suporte retórico e persuasivo. Deste modo, o apelo a critérios só tem sentido dentro de um mesmo grupo; fora dele, tais convenções não serão partilhadas – talvez nem sequer inteligíveis – o que torna difícil resolver, ou mesmo compreender, a natureza dos desacordos interpretativos entre comunidades. Cada uma invocará os seus próprios critérios para justificar as suas interpretações, sem forma de os mediar. Mais ainda, torna-se difícil imaginar o que poderá ser uma compreensão “genuína” do outro – a possibilidade de determinar se estamos a usar os termos da mesma forma torna-se instável, ou mesmo indeterminada.

Tudo isto implica que a interpretação não é a recuperação de um significado pré-existente, ou a tentativa de compreender os motivos que levaram alguém a querer dizer o que disse (até porque tais motivos serão “óbvios” [i.e. imediatamente atribuídos], em função das expectativas da comunidade). Em vez disso, interpretar torna-se um ato isolado em que se *atribui*, ou *confere*, sentido a um objeto que, por si só, não possui significado objetivo, em função do sistema de inteligibilidade operativo no momento de interpretação, com o intuito de que esse sentido seja validado e “canonizado” pela comunidade a que se pertence. Consequentemente, a comunicação *entre* comunidades interpretativas torna-se uma arena de persuasão, onde a validade é estabelecida mediante a capacidade de convencer o interlocutor a adotar o nosso “sistema de inteligibilidade”. O objetivo deixa de ser compreender o outro a partir dos critérios que estruturam a sua expressão, e passa a ser persuadi-lo da legitimidade – ou mesmo da superioridade – do nosso quadro interpretativo. A comunicação assume, assim, uma forma agonística, em que os indivíduos disputam o reconhecimento das suas posições e o domínio do discurso, como que conduzidos por uma *will to power* interpretativa. Isto resulta numa visão em que, na prática, a interação entre comunidades resulta menos num verdadeiro diálogo de entendimento do que numa disputa retórica pela validação de cada quadro interpretativo.

Neste sentido, a proposta de Fish, embora engenhosa e provocadora, enfraquece significativamente a ideia de interpretação como responsabilidade mútua. Ao conceber os critérios como instrumentos de persuasão autorreferenciais – construídos pelas comunidades, e não estruturantes das práticas – Fish aproxima a interpretação de um processo de *projeção*: uma atribuição de sentido normativamente determinada pelo “sistema de inteligibilidade” vigente. Perdem-se, assim, as noções essenciais de reconhecimento e reciprocidade – e, com elas, as noções de podermos e querermos aprender com os demais, de querermos testar a força das nossas convicções em diálogo, ou de querermos compreender os outros nos seus próprios termos. Com isto, corre-se o risco de esvaziar o potencial transformador do gesto interpretativo: a sua capacidade

de nos expor ao outro, de nos implicar numa prática comum, e de abrir, nesse mesmo gesto, um espaço de crítica, autocompreensão e transformação mútua.

## **2. Confluências, contrastes e tensões**

### **2.1. Um ponto de partida comum**

Apesar das suas diferenças, Cavell e Fish partilham um ponto de partida importante: a crítica à filosofia e teoria fundacionalista, à ideia de que o significado se funda em critérios fixos, neutros e universais, exteriores às práticas humanas. Ambos rejeitam a conceção formalista segundo a qual existiriam critérios absolutos capazes de garantir, por si só, a inteligibilidade e a correção da interpretação em todo e qualquer contexto. Pelo contrário, ambos insistem que os critérios estão enraizados nas práticas em que são aplicados – práticas humanas situadas, públicas e partilhadas (no caso de Cavell), ou práticas institucionais e retóricas determinadas localmente (no caso de Fish). É o contexto significativo – seja ele pragmático, para Cavell, ou comunitário, para Fish – que estrutura e torna possível o sentido. Por outras palavras, o significado não é deduzido de estruturas formais, mas emerge da prática.

Ambos reconhecem, também, que os critérios são contingentes e dinâmicos: não funcionam como tribunais absolutos da interpretação, mas evoluem com os usos e as práticas. No entanto, a razão que cada um oferece para esta dinamicidade já antecipa parte do contraste. Para Cavell, os critérios variam porque as práticas são vivas e admitem criatividade em diferentes contextos de uso significativo, e os jogos-de-linguagem transformam-se de forma correspondente. Para Fish, a variação resulta da substituição de uma comunidade interpretativa por outra, cujas convenções normativas estruturam retrospectivamente o que conta como sentido. Como Fish diria, a interpretação “é sempre já resolvida” (cf. IT, p. 307) pelas categorias que o intérprete traz consigo, ainda que estas mudem com o tempo.

Estas convergências ajudam a situar o contraste que se segue. Pois, se ambos rejeitam o fundacionalismo e reconhecem a historicidade dos critérios, aquilo que cada um entende por “prática”, “critério” e “comunidade” revela conceções radicalmente distintas do que está em jogo na interpretação – e, em última instância, do que está em jogo na linguagem, na subjetividade e na responsabilidade.

### **2.2. O papel da filosofia e da reflexão crítica**

A diferença entre as conceções de filosofia e teoria em Cavell e Fish poderá constituir um ponto de partida esclarecedor para introduzir as suas divergências quanto ao papel dos critérios na interpretação. De modo geral, a diferença central é a seguinte: por um lado, para Cavell, a filosofia é uma investigação ativa das nossas práticas, capaz de pôr em questão os critérios que as estruturam e, com isso, desafiar ou transformar essas mesmas práticas; Fish, por sua vez, entende a reflexão filosófica como estando sempre limitada aos pressupostos da comunidade em que ocorre, resultando apenas na sua reprodução. Ainda que não negue a existência da crítica e da teoria, Fish redefine o seu escopo: toda a investigação filosófica decorre dentro de um quadro interpretativo específico, e os seus resultados não escapam às convenções normativas da comunidade.

Investigar critérios, para Fish, é investigar as normas de uma prática comunitária – mas essa investigação não nos permite transcender o sistema de inteligibilidade que as torna possíveis. Não há, para ele, qualquer ponto de vista exterior à comunidade a partir do qual possamos avaliar as

práticas de forma independente. A filosofia perde, assim, a sua pretensão crítica e formal: torna-se mais uma prática entre outras, normativamente moldada pelas estruturas retóricas e institucionais que a enquadram, sem estatuto independente, e tão contingente quanto o contexto que a produz. Toda a reflexão é localizada e autorreferencial, e a sua validade é determinada unicamente pelo reconhecimento comunitário. O exercício da racionalidade é, portanto, visto por Fish como limitado pelo conjunto de pressupostos e expectativas partilhadas na comunidade – em vez de ser, como para Cavell, uma expressão de uma capacidade de juízo que pode ser reivindicada e posta à prova através do diálogo, para lá da simples adesão normativa.

Para Cavell, então, a filosofia não se reduz à reprodução das normas vigentes. Pelo contrário, consiste na investigação e tentativa de compreender os critérios que estruturam as nossas práticas, enquanto expressões do nosso modo de vida. Não com o objetivo de as afirmar ou tornar universais através de fundamentações essencialistas, mas para tornar visível a contingência e historicidade das nossas formas de vida – e, com isso, a nossa responsabilidade por elas. Ao examinar os critérios, não apenas compreendemos melhor as nossas práticas, como nos tornamos conscientes da nossa implicação nelas e da possibilidade de as transformar. Não se trata apenas de reconhecer as práticas como elas são, mas de avaliar se podemos, queremos e devemos continuar a comprometer-nos com elas. Ao clarificar o que está em jogo nos critérios que seguimos, a filosofia permite-nos afirmar, rejeitar ou modificar essas práticas, não em nome de um ponto de vista externo, mas a partir de uma exigência interna de honestidade, responsabilidade e (auto)compreensão. A filosofia surge, assim, como uma atividade perene – inacabável, porque continuamente renovada – em que o indivíduo se confronta com as práticas herdadas na sua cultura e procura compreender os critérios que as sustentam e a sua própria relação com eles: se pode, quer – e deve – comprometer-se com a sua continuação.

Em última análise, Cavell insiste que a validade e importância das nossas práticas nunca pode ser determinada *a priori*, ou exclusivamente por consenso ou pertença comunitária. Pelo contrário, estas práticas têm de ser afirmadas (ou não) por cada um, sendo que a responsabilidade se encontra sempre com o indivíduo em reconhecer (e, se necessário, justificar) se a sua relevância se estende a ele próprio. A crítica é, aqui, inseparável da subjetividade do intérprete, da sua implicação e do seu juízo. Já Fish concebe a atividade filosófica de forma mais passiva: o indivíduo movimenta-se sempre no interior das convenções da comunidade, e o seu esforço filosófico apenas reproduz essas convenções num registo discursivo diferente. Assim, a filosofia surge em Fish como uma racionalização retrospectiva da prática interpretativa, cuja função é codificar os seus procedimentos e obter-lhes validação comunitária – isto é, reforçar a normatividade da comunidade através da sua reiteração na forma de critérios. Esta divergência quanto ao estatuto da teoria, ao alcance da crítica e à responsabilidade do sujeito marca uma clivagem fundamental nas suas perspetivas – e prepara o terreno para as diferenças que se seguem.

### **2.3. Ontologia do sentido: formas de vida ou comunidades interpretativas?**

Cavell e Fish deslocam a fonte da inteligibilidade – e, com ela, do próprio sentido – de critérios absolutos e universais para práticas humanas situadas. Em ambos os casos, e lembrando o argumento avançado no Capítulo 1, abandona-se a ideia de que o significado resulta da correspondência com essências platónicas ou universais aristotélicos, substituindo-a por uma ancoragem prática, histórica e social. Neste sentido, os conceitos de *formas de vida* (em Cavell) e *comunidades interpretativas* (em Fish) surgem como alternativas à procura tradicional por fundamentos extralinguísticos e transculturais. Ambos rejeitam, assim (como já sabemos), o fundacionalismo epistemológico.

No entanto, as semelhanças terminam aí. Estes conceitos operam de forma muito distinta, gerando consequências profundamente diferentes para uma teoria da interpretação. Em Cavell, as formas de vida têm uma extensão significativamente mais ampla do que o conceito de Fish. Funcionam como o pano de fundo amplo das nossas práticas partilhadas – aliás, são estas formas de vida que tornam as práticas possíveis e reconhecíveis, e estruturam aquilo que pode ser dito e feito significativamente. Não se confundem com o conceito de Fish, pois englobam e tornam possíveis diversas comunidades e subcomunidades. Já para Fish, as suas comunidades são o elemento irreduzível para lá das quais nada pode ser apelado como relevante à interpretação e à inteligibilidade: não existe aqui um horizonte comum mais amplo para além delas que permita a comparação, mediação ou reconhecimento entre si.

É interessante notar que Fish, por vezes, usa o conceito “formas de vida” como sinónimo do seu conceito de “comunidades interpretativas” – para além de fazer uso ocasional de vocabulário distintamente wittgensteiniano, como “jogos-de-linguagem” e até “normatividade tácita”. No entanto, como se tornará evidente ao longo desta análise, o uso seletivo de conceitos wittgensteinianos é sobretudo retórico: Fish não demonstra qualquer preocupação sistemática com Wittgenstein, nem desenvolve os conceitos no espírito da sua filosofia. O que parece ocorrer é uma apropriação seletiva de certos termos – talvez motivada pela aparência superficial de semelhança entre as suas ideias – que confere ao seu argumento uma coloração wittgensteiniana que não lhe corresponde, nem em intenção nem em implicação. Para o leitor desatento, esta terminologia poderá sugerir uma continuidade teórica que é, como se verá, profundamente ilusória.

#### ***a. Formas de vida como base da inteligibilidade***

Cavell, seguindo Wittgenstein, entende as formas de vida como fundamentais para a inteligibilidade. Isto significa que a linguagem e a interpretação não são fenómenos isolados ou meramente convencionais, mas antes que estão enraizados nas práticas humanas comuns. As formas de vida são justamente este pano de fundo de práticas e critérios partilhados, que – em virtude de uma mesma humanidade (ainda que não idêntica, reconhecível e comum) – estruturam aquilo que é possível fazer e dizer significativamente, em função das nossas necessidades, propósitos e práticas. Ao invés de dependerem de regras fixas ou correspondências com essências, os usos significativos da linguagem são possibilitados por esta base comum – uma base que, embora não seja idêntica em todos os casos, é partilhada ou, pelo menos, partilhável.

Como Cavell as descreve, as formas de vida são um “*complex whirl of organism*”, uma constelação de hábitos, interesses, modos de atenção, desejos e expressões em que nos movemos e participamos ativamente. Não basta partilhar crenças ou opiniões: é preciso partilhar, ou aprender a partilhar, modos de ver e de agir que tornem inteligíveis as palavras e ações dos demais. Isto não implica que todos os usos de linguagem serão imediatamente transparentes, mas sim que a sua inteligibilidade depende de um pano de fundo de práticas e critérios partilhados que torna possível esse reconhecimento mútuo – mesmo diante da novidade ou da diferença. Sem referência a este pano de fundo, sem este acordo no juízo quanto àquilo que é possível fazer e dizer significativamente por um membro da nossa “tribo”, as ações (linguísticas ou práticas) dos demais seriam ininteligíveis, assumindo um carácter arbitrário e até solipsístico. Isto significa que o limite das formas de vida constitui o *limite do inteligível*: daquilo que pode ser dito ou feito significativamente por alguém. E este limite não é imposto por normas explícitas ou prescritivas, mas por uma normatividade tácita, operativa – a exigência de sermos reconhecíveis como participantes da prática. Agir fora de uma forma de vida (ou de um jogo-de-linguagem) não é impossível, mas meramente ininteligível, ou seja, sem sentido para os demais – e talvez até para o próprio. Fora desse contexto,

as nossas ações linguísticas tornam-se arbitrárias – justamente porque perdem o seu enraizamento na forma de vida, e deixam de ressoar como ações com sentido no interior de uma prática.

Importa sublinhar que esta normatividade tácita não é rígida. As formas de vida não determinam absolutamente aquilo que podemos dizer ou fazer. Elas são, até certo ponto, flexíveis, tal como os critérios e a própria linguagem. É esta relativa plasticidade que permite a originalidade e criatividade, a renovação e transformação das práticas e, portanto, permite também o erro e a ilusão de sentido. Na prática, é o que permite a existência de diferenças significativas. No entanto, esta flexibilidade não implica uma ausência de estrutura ou estabilidade: por trás da pluralidade das *formas* existe sempre uma humanidade partilhada, dada pelo facto de consistir numa forma *de vida*. É precisamente esta continuidade da natureza humana (cf. “história natural da humanidade”) que, para Cavell, ancora a inteligibilidade na nossa condição partilhada – e, portanto, torna a negociação da diferença possível. Isto sugere que os critérios que aplicamos na interpretação não são meramente subjetivos ou arbitrários, mas que estão enraizados e expressos nos jogos-de-linguagem e nas formas de vida que os sustentam. Posto de outro modo, a inteligibilidade exige um vínculo entre a prática, os critérios e as formas de vida. Esta conexão essencial entre o nosso uso da linguagem (enquanto ação), os critérios (enquanto estruturantes), as nossas formas de vida (enquanto pano de fundo abrangente), e ainda o próprio mundo (ao qual os outros três têm de ser responsáveis), resulta numa profunda continuidade entre eles – uma continuidade em que a ênfase se encontra em *nós*, na forma como fazemos uso da linguagem. A questão torna-se uma de saber se os critérios são aplicados adequadamente por nós ou não, isto é, se são mobilizados de forma significativa, com sentido ou apenas a sua ilusão. Assim, a *nossa* racionalidade consiste em sermos capazes de alinhar estes elementos e usar a linguagem adequadamente, ao passo que o seu insucesso decorre da confusão, da incapacidade ou falha em reconhecer a continuidade dos nossos usos de linguagem com as nossas práticas. A confusão linguística, e epistemológica (o que em Cavell é dizer o mesmo), decorre precisamente do fracasso em reconhecer esta continuidade, em reconhecer os momentos em que ela é posta em causa e reagir adequadamente.

Assim, ainda que uma prática não nos seja imediatamente compreensível, esta é passível de ser transmitida e aprendida, uma vez que a sua inteligibilidade apenas requer uma iniciação nessa prática e nos seus jogos-de-linguagem (“apenas” não significa que seja fácil ou rápido, mas unicamente que há uma relação direta entre a inteligibilidade das práticas, nomeadamente da linguagem, e a iniciação na forma de vida que a sustenta). Esta iniciação pauta-se por um progressivo adestramento na linguagem relevante à prática, uma refinação da capacidade para relacionar a linguagem com o mundo e fazer coisas com palavras. Ou seja, a aprendizagem consiste na aquisição da inteligibilidade através do adestramento e reconhecimento prático dos critérios de uso e ação significativa, e isto implica que a inteligibilidade é, portanto, uma *conquista*. Deste modo, a aprendizagem – e a compreensão da prática – é mais do que uma aceitação passiva de um esquema interpretativo, ou uma questão de seguir regras fixas e partilhadas por uma comunidade particular, mas antes consiste no reconhecimento do propósito e lugar da prática concreta dentro da forma de vida mais abrangente, o que pressupõe uma participação ativa, consciente e intencional – implicada – nessa prática. Esta participação não se limita à reprodução de hábitos; implica também a possibilidade de revisão crítica e transformação desses hábitos. A iniciação numa forma de vida é sempre um processo ativo de descoberta e compromisso com a prática – mesmo que no final da aprendizagem o próprio projeto seja rejeitado e abandonado.

Em última análise, aprender uma linguagem é simultaneamente aprender uma prática, e aprender estas significa aprender a ver e a agir de modo não-arbitrário, a reconhecer a relativa importância dos fenómenos em função dos nossos propósitos. Por outras palavras, a iniciação numa forma de vida consiste na descoberta do (ou de um) mundo.

## ***b. Comunidades interpretativas como base da inteligibilidade***

Para Fish, a inteligibilidade não só não depende de um pano de fundo comum e abrangente como as formas de vida, como é impossível ser partilhada desta forma generalizada. Ao invés de conceber o mundo humano como composto por formas de vida alicerçadas num horizonte comum, Fish vê a inteligibilidade como algo fragmentado, sempre interno a comunidades interpretativas distintas, cada uma das quais impõe um “sistema de inteligibilidade” próprio. Deste modo, o que é dado – o ponto de partida da interpretação – não é uma forma de vida partilhada, mas a imersão num conjunto de práticas interpretativas específicas que delimitam aquilo que pode ser reconhecido como significativo. Nesta perspetiva, não é suficiente que os falantes partilhem uma mesma humanidade ou certas práticas comuns; antes, é a inserção numa comunidade interpretativa concreta que garante a inteligibilidade e compreensão mútua.

Estas comunidades podem ser mais ou menos amplas, dependendo da sua natureza (p. ex. nacionalidades, profissões, gerações, movimentos artísticos, famílias, etc.), mas todas partilham as mesmas características estruturais. Logo à partida, elas não são reconhecidas ativamente por nós, mas são algo em que já estamos inseridos: as comunidades interpretativas precedem e constituem o intérprete, fornecendo-lhe as “categorias” ou estruturas de pensamento convencionais, que simultaneamente possibilitam e restringem a sua perceção e compreensão do mundo. As nossas ações, tanto linguísticas como práticas, são “*always already*” moldadas por essas convenções: nenhum gesto é neutro, e nenhum critério é aplicável sem a lente do sistema a que pertencemos. Internamente, as comunidades operam com um critério normativo claro: a coerência com os seus próprios pressupostos, categorias e propósitos. Isto significa que não existe aqui qualquer instância de validação externa, mas apenas a coerência ou incoerência dentro das convenções internas. Estas convenções exercem uma força normativa interna – até mesmo determinativa – sobre o comportamento e práticas dos membros da comunidade, o que garante a estabilidade das práticas e a sua validação pelos membros da comunidade. Embora convencional, este sistema não é arbitrário: as convenções são cristalizadas em instituições, e determinam o que pode ser dito, feito, ou compreendido. Para sermos reconhecidos como membros, temos de operar no interior desta estrutura – e é precisamente esta adesão que assegura a inteligibilidade entre os membros.

Porém, ao contrário de Cavell, esta normatividade não pressupõe qualquer continuidade entre comunidades distintas. Não há qualquer horizonte mais amplo que permita mediar, avaliar ou compreender práticas externas. A inteligibilidade é, portanto, interna às comunidades ou, como Fish o diz, é *imane*nte a cada sistema interpretativo. Ainda que duas comunidades se refiram ao mesmo objeto, os critérios e categorias com que o abordam são irreduzíveis entre si. Assim, a comunicação significativa entre comunidades é, para Fish, fundamentalmente indeterminável. Cada comunidade interpreta o mundo a partir dos seus sistemas de inteligibilidade, e é nesse processo que constitui a realidade que habita. O mundo, portanto, não é descoberto nem partilhado: é *produzido* segundo os quadros interpretativos vigentes. Deste modo, o sentido não depende de critérios práticos anteriores às comunidades, mas de convenções comunitárias localmente estabilizadas. Como os critérios são reconhecidos retrospectivamente e justificados dentro da comunidade, a sua estabilidade depende exclusivamente da aceitação interna, sem qualquer ponto de referência que permita uma mediação genuína entre diferentes comunidades – e até sem um limite intrínseco que delimite até onde a interpretação e as práticas comunitárias podem ser levadas, para além do consenso e convenção comunitárias. Enquanto houver praticantes que reconheçam a validade das práticas comunitárias, estas podem ser perpetuadas e reformuladas indefinidamente. Assim, os limites da interpretação podem ser constantemente redefinidos de acordo com as mudanças institucionais e práticas – qualquer interpretação ou uso de linguagem pode ser justificado desde que esteja em conformidade com os parâmetros internos da comunidade.

Este aspeto normativo – até determinativo – da natureza dos “sistemas de inteligibilidade” resulta numa relativa homogeneidade interna que, ainda que temporária, garante a “inteligibilidade imanente” (PC, pp. ix, 29, 32) da prática e a comunicação transparente entre os diferentes membros. A comunicação significativa, portanto, só ocorre se houver uma adoção completa da estrutura interpretativa da comunidade e, uma vez adquirida essa estrutura, esta torna-se estável e assegurada dentro da comunidade (ainda que temporariamente), mas sem garantias para além dela. Consequentemente, a inteligibilidade *entre* comunidades é impossível de determinar com qualquer grau de certeza, resultando numa insularidade conceptual que impede um diálogo genuíno entre diferentes tradições interpretativas. Ao mesmo tempo, dentro de uma comunidade, os falantes constituem uma unidade homogénea – mesmo que haja alterações, a comunidade tende a modificar-se de forma mais ou menos coesa. Caso surja divergência interna e esta ultrapasse certo limiar e não puder se estabilizada, seja através da integração ou da refutação, o resultado é a fragmentação da comunidade e a formação de uma nova, com normas e convenções distintas, potencialmente em contradição direta com a anterior – mas sem possibilidade de asseverar a sua validade de alguma forma mais ou menos independente.

A diferença mais conspícua em relação a Cavell está na ausência, em Fish, de qualquer referência a uma noção de natureza ou experiência humana partilhada. As comunidades interpretativas são radicalmente convencionais e contingentes, sem qualquer base comum para além do interior da própria comunidade. Onde Cavell vê uma “história natural da humanidade”, Fish vê apenas tradições locais. Onde Cavell vê uma continuidade fundamental entre os seres humanos nas suas práticas e formas de vida, para Fish essa continuidade é apenas uma ilusão retrospectiva. A própria “linguagem comum” (um conceito-chave para Cavell) surge em Fish como apenas *outra* linguagem comunitária, pertencente a uma comunidade dominante que perdeu a consciência da sua particularidade e, portanto, não reconhecida como tal. Isto conduz a uma visão em que as comunidades podem transfigurar-se de maneira mais radical, resultando numa multiplicidade de paradigmas sem um ponto de referência comum. Assim, as comunidades interpretativas tornam-se estruturalmente insulares, sem qualquer forma de ligação ou comunicação genuína entre elas. Diferentes comunidades aplicarão os seus sistemas de inteligibilidade para interpretar o outro, mas este processo será sempre mediado pelos quadros convencionais internos à comunidade, fazendo com que qualquer entendimento mútuo seja, na melhor das hipóteses, uma ilusão de tradução entre sistemas incomensuráveis, sem que haja uma base externa para compreender genuinamente a diferença e negociá-la.

Tudo isto aponta para o facto de que, para Fish, a relação da linguagem com o mundo é puramente convencional: a linguagem não só não descreve o mundo, como o próprio mundo depende inteiramente da linguagem da comunidade que o interpreta. A continuidade da linguagem e do mundo é, portanto, ilusória, dado que os usos de linguagem não têm um ancoramento real na prática para lá das convenções adotadas no interior da comunidade. Em última instância, a única continuidade que existe é entre a linguagem e a própria comunidade. A consequência inevitável desta posição é que qualquer comunicação intercomunitária autêntica se torna impossível, e toda a interpretação se reduz a um jogo interno de convenções sem um critério externo que a limite ou valide.

#### **2.4. Natureza dos critérios: estruturantes das práticas ou produtos das crenças?**

Os critérios operam de formas profundamente distintas nas perspetivas de Fish e Cavell – e são concebidos, em última análise, de modo incompatível. Podemos comparar as suas posições a partir de quatro dimensões. Quanto à sua génese e natureza (1), Cavell concebe os critérios como estando incorporados nas práticas, descobertos (tacitamente) na aquisição e (explicitamente) na

investigação da própria prática; já Fish vê-os como produtos das crenças e pressupostos da comunidade (criados e não descobertos), e fixados retrospectivamente em função dos resultados. Quanto à sua função (2), Cavell descreve os critérios como instrumentos que permitem fazer distinções e reconhecer diferenças e, portanto, agir significativamente; já Fish entende-os como justificações retóricas dentro da comunidade. Quanto à sua estabilidade e/ou flexibilidade (3), Cavell concebe-os como em equilíbrio entre estes dois polos; já Fish vê-os como estruturalmente arbitrários e estabilizados apenas internamente. Quanto ao seu papel na comunicação entre comunidades (4), Cavell entende-os como partilháveis, permitindo a negociação do sentido; já Fish vê-os como incomensuráveis, levando a uma fragmentação epistémica. Vejamos cada um destes pontos em mais detalhe.

(1) Cavell concebe os critérios como *incorporados nas práticas*: não são estipulados, mas descobertos – ou melhor, reconhecidos – no seio das formas de vida e dos jogos-de-linguagem. São eles que as estruturam e lhes dão estabilidade. Eles encontram-se, portanto, enraizados nas práticas e na nossa forma de vida, no nosso modo de ser – muitos deles são herdados nas práticas (talvez pelas comunidades, mesmo no sentido convencional de Fish), mas muitos deles são congénitos, uma expressão necessária da nossa natureza. Critérios “cavellianos” não são nem arbitrários nem subjetivos, mas antes estão ancorados no acordo partilhado e sistemático em juízos e não em crenças. Alias, estes critérios são *critérios de juízo*, ou seja, as razões fundamentais que nos levam a fazer ou dizer algo, a reconhecer algo como significativo, e a agir em função desse conhecimento. Durante a iniciação numa prática, em particular da linguagem, aquilo que estamos a aprender – ainda que tacitamente – são os critérios de uso e ação significativa, ou seja, como fazer coisas com palavras e produzir os efeitos pretendidos: os modos de usar expressões de modo significativo, de fazer distinções relevantes, de agir com sentido. Ao estruturarem a gramática das nossas práticas, os critérios tornam-se justamente a *condição de possibilidade* da inteligibilidade: é através deles que as nossas palavras e ações podem ser compreendidas, avaliadas, ou mesmo contestadas. (2) Apesar disso, eles não determinam mecanicamente a interação e a sua aplicação, mas antes regem os contextos de *uso significativo*, sendo que podem ser aplicados por *nós* inadequadamente – até mesmo sem isso ser óbvio para os envolvidos. Na eventualidade de se dar uma investigação gramatical, são eles que nos permitem reconhecer se empregamos as palavras adequadamente. Dada a continuidade dos critérios com a linguagem e o mundo, investigar os critérios é simultaneamente investigar os outros dois – clarificar os critérios é simultaneamente clarificar a sua relação (e a nossa) com a prática. Assim, os critérios são simultaneamente aquilo que possibilita, por um lado, o uso inteligível da linguagem (e a própria ilusão de sentido, quando esses usos são, para usar a expressão de Austin, “*infelicitous*”), e, por outro, aquilo que nos permite investigar a validade desses usos. Por outras palavras, os critérios são simultaneamente a causa da natureza simultaneamente estável e flexível da linguagem e o instrumento da sua investigação – e da investigação do mundo. São, assim, justamente a condição *sine qua non* de toda a interação e comunicação significativa.

(1) Fish, por outro lado, não concebe os critérios desta forma. Para ele, “critérios” parecem ter uma definição mais tradicional de uma “lista de características (*standards*) em função das quais a natureza de um dado objeto é avaliada”. Estes não são critérios de juízo, mas *critérios de justificação e avaliação*: instrumentos de decisão quanto à inclusão–exclusão de um dado objeto a uma dada categoria, ou de uma dada pessoa a uma dada comunidade. Como, para Fish, não existe um acesso prévio a critérios independentes da (ou anteriores à) interpretação, estes são criados *ex post facto* em função do resultado da interpretação – os critérios não precedem as práticas, estruturando-as, mas antes são fixados retrospectivamente com base nas crenças e pressupostos partilhados pela comunidade. Ou seja, são derivados das crenças e não o contrário – tal como a própria filosofia o é, na perspetiva de Fish. O movimento aqui é contrário ao que encontramos em Cavell: em Cavell, os

critérios precedem e estruturam as crenças particulares; em Fish, as crenças precedem e *produzem* os critérios. Deste modo, investigar uma prática exige examinar a comunidade que a constitui, e não os critérios que a estruturam. Em última análise, os critérios são criações retóricas das comunidades – a sua função não é guiar a interpretação, mas justificar as crenças e práticas que já se tornaram, ou que se pretendem tornar, canónicas. (2) Assim, Fish vê os critérios como tendo uma função retórica e regulatória: funcionam como instrumentos de justificação interno à comunidade, em função dos quais estabiliza institucionalmente os seus usos de linguagem (as suas crenças, as suas práticas) e distingue os usos válidos dos inválidos, assim como se diferencia a si de outras comunidades. Se Cavell vê os critérios como estruturantes da inteligibilidade e descobertos na iniciação à prática – mesmo entre comunidades –, Fish trata-os como secundários à interpretação, fixados internamente apenas após o uso estar estabilizado. Isto faz com que critérios “fishianos” apenas possam ser invocados no seio de uma dada comunidade, sendo que, fora dela, não serão reconhecidos – ou sequer reconhecíveis.

(3) Para Cavell, critérios – tal como as formas de vida e os jogos-de-linguagem – são simultaneamente necessários e contingentes. São contingentes, na medida em que poderiam ter evoluído de formas distintas; são necessários, dado que estruturam aquilo que podemos fazer e dizer significativamente. Este aspeto torna os critérios, na conceção de Cavell, simultaneamente estáveis e flexíveis – são partilhados e reconhecidos numa forma de vida, mas também são sujeitos a transformação, criatividade e reinterpretação conforme as práticas evoluem. A flexibilidade permite a adaptação a novos contextos, sem comprometer a coesão mínima necessária à inteligibilidade. Esta “natureza dupla” dos critérios é central para Cavell, pois significa que não estamos presos a interpretações dogmáticas, mas também não caímos na arbitrariedade absoluta. Enquanto os falantes forem capazes de justificar a sua “projeção” de um termo (a aplicação de um termo a uma situação nova), ou seja, oferecer critérios reconhecíveis pelos demais para fundamentar o seu uso, então esse novo uso será passível de partilha (i.e. compreensão, inteligibilidade). Esta projeção criativa não implica uma rutura com a estabilidade do jogo-de-linguagem, dado que a inovação apenas pode ser justificada com referência à prática partilhada que a sustenta, e à qual a projeção tem de ser responsiva – ou seja, nem todas as projeções serão aplicáveis em qualquer momento, tendo antes de ser justificadas e fundamentadas pelo falante em função das circunstâncias particulares e do jogo-de-linguagem concreto em que se movimenta. E estas justificações apenas serão válidas se forem desenvolvidas em função de critérios partilhados.

De certa forma, Fish também vê os critérios como simultaneamente flexíveis e estáveis – mas em termos distintos. Do ponto de vista da natureza da linguagem, entendida em absoluto (algo a que Cavell se oporia), os critérios não só são flexíveis e convencionais, como são fundamentalmente arbitrários; por outro lado, do ponto de vista da comunidade, são estáveis e até, uma vez fixados institucionalmente, constitutivos da comunidade e dos seus membros. As comunidades assumem, assim, um papel normativo e até determinativo, dado que, no seu interior, o reconhecimento de critérios é previsível e relativamente homogêneo enquanto forem sustentados pelas práticas partilhadas. No entanto, esta estabilidade é sempre local e temporária, pois depende da continuidade das convenções comunitárias. Assim sendo, embora diferentes comunidades possam adotar critérios distintos – até contraditórios – cada comunidade tenderá a estabilizar o significado de acordo com as suas normas internas. Como os critérios não transcendem convenções locais, as diferenças entre comunidades não serão negociáveis, mas apenas objeto de disputa.

(4) A visão de Fish implica que diferentes comunidades defenderão critérios que são, na prática, incomensuráveis – assim, o apelo a critérios não conduz a uma negociação genuína do sentido, ou reciprocidade, mas apenas a uma imposição das convenções internas de cada comunidade, com as diferenças a ser resolvidas através de confronto e não de diálogo. O próprio

reconhecimento da natureza das diferenças significativas – e do acordo para lá da diferença – é posto em causa. O apelo a critérios, para Fish, surge meramente como um exercício contínuo de autojustificação interna que envolve um processo de persuasão, pautado pelo poder e autoridade institucional da comunidade. Cavell, em contraste, sugere que há um fundamento mais profundo nas formas de vida, o que abre espaço para a negociação recíproca do sentido. Para Cavell, o objetivo do diálogo não é de persuadir, mas sim reconhecer e negociar as diferenças – a diferença não é um obstáculo, mas uma oportunidade para a exploração e reconhecimento mútuo. Fish rejeita esta possibilidade, pois considera que qualquer diálogo entre comunidades ocorre sempre dentro dos limites das suas convenções, e que não há um espaço neutro a partir do qual a comunicação possa ser mediada sem um enquadramento comunitário prévio. Assim, o seu modelo tende para uma fragmentação epistémica, em que desacordos não serão resolvíveis, a não ser que uma comunidade seja persuadida a adotar o “sistema de inteligibilidade” rival *in toto*. Isto resulta numa incapacidade de se alcançar uma resolução, ou pelo menos uma compreensão genuína, entre comunidades. As comunidades permanecem, assim, imunes a um diálogo imparcial.

Em síntese, enquanto Cavell vê nos critérios o elo que liga linguagem, prática e mundo – tornando possível a crítica, o juízo e o reconhecimento mútuo – Fish entende-os como mecanismos locais de legitimação que reforçam a coesão comunitária. Para Cavell, o apelo a critérios permite conduzir o diálogo a uma investigação daquilo que motiva uma expressão (linguística ou prática); para Fish, os critérios são projeções retrospectivas de convenções comunitárias, instrumentos retóricos de uma prática institucional. Esta diferença expressa não apenas posições divergentes sobre a linguagem, mas concepções opostas de racionalidade, comunidade e da própria possibilidade de entendimento mútuo.

### **2.5. Critérios e inteligibilidade: negociada ou assegurada?**

Tendo clarificado as diferenças entre Cavell e Fish quanto à natureza e função dos critérios, importa agora explorar o que está em jogo neste contraste. Se os critérios são, em última instância, aquilo que estrutura o uso significativo da linguagem, então a forma como os concebemos – como critérios de juízo tácitos (em Cavell), ou como critérios de justificação e avaliação (em Fish) – afeta diretamente o modo como pensamos a inteligibilidade: o que é necessário para que algo faça sentido, para que uma expressão seja compreendida, para que um gesto tenha significado.

Vejamos, em primeiro lugar, como esta concepção se articula na perspetiva de Fish. O facto de os seus critérios estarem unicamente ancorados às crenças da comunidade – uma codificação posterior das convenções pré-estabelecidas – sugere que a inteligibilidade é assegurada para os membros de uma dada comunidade, que partilham esses pressupostos. Os seus usos de linguagem serão imediatamente reconhecíveis e dotados de sentido, uma vez que se movem dentro do mesmo sistema de inteligibilidade. A própria possibilidade de comunicação genuína, para Fish, depende unicamente deste enquadramento prévio – aliás, esta é a sua condição de possibilidade. A inteligibilidade é, assim, reduzida à completa adesão à estrutura normativa da comunidade, o que garante a *transparência* entre os membros – o significado que atribuem aos seus termos, e as categorias em torno das quais esses termos são mobilizados, é homogéneo. Assim, a inteligibilidade, em Fish, não resulta de um esforço ativo dos falantes para estabelecer e negociar o sentido, mas da adoção prévia das convenções partilhadas internamente. Este convencionalismo constitutivo parece excluir a possibilidade de *dúvida interpretativa* real, já que a dificuldade é prontamente dissolvida em função dos pressupostos e expectativas. É nisto que consiste a “inteligibilidade imanente” que encontramos no interior das comunidades de Fish: uma presumida transparência interna da prática. No entanto, esta homogeneidade é problemática, pois pressupõe uma estabilidade que não se verifica necessariamente na prática: mesmo dentro de uma comunidade, variações interpretativas

podem surgir e desafiar esta inteligibilidade supostamente assegurada. Ao mesmo tempo, esta visão implica que, fora da comunidade, a inteligibilidade não só não é garantida, como se torna fundamentalmente indeterminável – a pluralidade de sistemas de inteligibilidade, todos eles autorreferenciais e estruturalmente insulares, conduz a uma incomensurabilidade entre eles que põe em causa a comunicação significativa. Neste sentido, a inteligibilidade, para Fish, não é concebida como algo que exige reflexão ou abertura ao outro, mas como um dado adquirido unicamente no interior dos limites institucionais.

Para Cavell, por outro lado, a inteligibilidade não decorre automaticamente da pertença a uma comunidade, mas da interação, do exercício do juízo e da responsabilidade individual em justificar e clarificar os usos de linguagem. Mesmo dentro de uma comunidade, a inteligibilidade não é transparente – e muito menos assegurada – como a noção de “inteligibilidade imanente” de Fish sugere. Pelo contrário, a inteligibilidade é uma conquista falível: exige um esforço ativo e contínuo de negociação do sentido. Mesmo em comunidades aparentemente homogêneas, a inteligibilidade não é garantida e pode falhar a qualquer momento. A subjetividade e racionalidade dos participantes cria um espaço onde os critérios podem ser contestados, reformulados ou mesmo rejeitados – muitas vezes sem que tal divergência de usos seja perceptível para os intervenientes. Como resultado, a comunicação nunca é imune a mal-entendidos e dificuldades interpretativas, nem pode ser reduzida a um mecanismo institucional de reconhecimento automático do uso dos termos. Assim, a inteligibilidade, para Cavell, depende menos da estabilidade institucional e mais do envolvimento *adequado* dos falantes no processo de compreensão mútua – um processo marcado pela atenção, pelo juízo, pela implicação e responsabilidade mútua, e ainda pela falibilidade sempre presente. A inteligibilidade não é, portanto, adquirida de uma vez por todas ao ser-se iniciado na comunidade; pelo contrário, depende do modo como os falantes assumem a responsabilidade pelo seu uso da linguagem e pela resposta aos usos dos demais.

É interessante notar que o conceito de “inteligibilidade imanente” de Fish parece constituir uma forma de “ceticismo controlado” (ou até “disfarçado”). Em Fish, a inteligibilidade e comunicação significativa são impossíveis de determinar – *exceto no interior de uma comunidade*. Fish argumenta que esta última qualificação o afasta do ceticismo, uma vez que reconhece que a inteligibilidade e comunicação genuína *são* possíveis, *apenas não entre todos*. Ainda assim, a presença estrutural da incomensurabilidade sugere que o ceticismo apenas foi deslocado para o exterior da comunidade, mantendo-se como ameaça constante. O “ceticismo” revela-se, então, nesta visão da incomensurabilidade operativa entre comunidades; o “controlado” (ou “disfarçado”), na estabilização temporária no interior da comunidade. No entanto, se a crítica de Cavell – quanto à impossibilidade de assegurar a inteligibilidade meramente através de um enquadramento institucional prévio – estiver correta, então a visão de Fish não só não corresponde à realidade, como dá por garantida uma noção de “inteligibilidade imanente”, assim como da diferença fundamental entre comunidades, impossível de sustentar na prática. Segundo Cavell (e Wittgenstein), as semelhanças são pelo menos tão pronunciadas quanto as diferenças – o interessante aqui é descobrir exatamente em que ponto as diferenças surgem e se tornam significativas, e restabelecer (através do seu reconhecimento) o fundo de acordo partilhado para lá da diferença, ainda que termine com a conclusão de que não “falamos a mesma língua”.

Assim, a inteligibilidade apenas é posta em causa se o diálogo for interrompido. Mesmo que a conclusão seja que “não falamos a mesma língua”, isto não significa que somos ininteligíveis um para o outro, mas, pelo contrário, que somos inteligíveis o suficiente para saber que não formamos comunidade neste dado aspeto. Por outras palavras, o fracasso da comunicação é um risco real, mas não é uma consequência necessária da pertença a comunidades distintas.

## 2.6. Subjetividade do intérprete: real ou ilusória?

A divergência entre Fish e Cavell revela-se ainda numa outra dimensão, inseparável das anteriores: o estatuto da subjetividade do intérprete. É aqui que vemos o que está verdadeiramente em jogo, pois esta questão condensa as consequências epistemológicas, éticas e políticas das suas posições. Enquanto Cavell concebe a interpretação como um ato de *reciprocidade*, que exige um compromisso mútuo com a negociação do sentido e a conquista da inteligibilidade, a descrição de Fish aponta para um ato de *projeção*, em que o intérprete aplica as suas crenças e pressupostos – as convenções da comunidade em que opera – ao objeto interpretado, *criando-o*.

Para Cavell, interpretar (ou participar em qualquer prática significativa) não é um ato isolado, mas um processo de interação com o outro, um encontro entre sujeitos com racionalidade e temperamentos próprios – o que implica a existência de potencialidades e limitações particulares. A interpretação nunca é dada de antemão, mas é construída e testada ao longo da interação, na qual a subjetividade – até a racionalidade – do intérprete é posta à prova, sendo chamada a responder ao objeto de maneira não-arbitrária. O sentido não é imposto, mas negociado. Parte essencial do trabalho interpretativo consiste precisamente em reconhecer os critérios em jogo – os nossos e os do outro – e esse reconhecimento pode conduzir à revisão, reafirmação ou rejeição das nossas crenças ou expectativas. O objetivo da interpretação não é simplesmente atribuir significado ao objeto, mas fazer-lhe justiça, compreendendo-o *nos seus próprios termos*. Por isso, a experiência subjetiva do intérprete é atravessada por momentos de dúvida, surpresa e ajuste, na medida em que se confronta com um objeto cuja inteligibilidade pode inicialmente escapar-lhe. A interpretação é, por definição, falível e revisível. Para Cavell, interpretar requer um compromisso ativo com a verdade do que se interpreta, na forma de um esforço de reconhecimento adequado, atento ao outro. Neste sentido, o intérprete tem responsabilidade pela *forma como responde* ao objeto – incluindo não apenas a sua atitude intelectual e emocional, mas sobretudo o modo como reconhece (ou se esforça por reconhecer) os critérios que estruturam o objeto interpretado – e ainda pelos *critérios que mobiliza* para orientar e justificar os seus atos interpretativos.

Na interpretação, o objeto é tão ou mais importante que o intérprete. O essencial é justamente compreender as condições – os critérios – que tornam possível a sua inteligibilidade. Tal não pode ser atingido sem a reconstrução desses critérios, sem atenção ao contexto particular de uso, ao jogo-de-linguagem e às práticas em que uma ação ou expressão teve lugar. Trata-se de perceber como algo se tornou significativo para alguém – o que exige mais do que uma aplicação de esquemas: exige escuta e reciprocidade. Esta exigência pressupõe uma responsabilidade mútua entre os participantes, de parte a parte. Ambos estão limitados pela necessidade de se fazer entender e atingir a comunicação genuína – e isto requer que se reconheçam mutuamente como agentes racionais, com uma “*claim to reason*”, ainda que marcados por limitações e fragilidades próprias. Neste quadro, a autoridade interpretativa – a normatividade que se exprime nas nossas práticas – não é apenas uma função institucional, mas o resultado de um reconhecimento mútuo, continuamente renovado na interação. No limite, esta normatividade não é imposta de fora, mas assenta na capacidade dos indivíduos assumirem responsabilidade, e comprometerem-se, com o que dizem, ouvem e pelo modo como respondem – assenta no facto de quererem compreender e ser compreendidos. A justificação interpretativa, assim, longe de ser um exercício mecânico, exige um esforço contínuo para estabelecer a pertinência e validade dos critérios mobilizados. Interpretar com responsabilidade – levando a sério a dificuldade e a necessidade de reconhecer o outro nos seus próprios termos – não é um ideal extrínseco, mas a própria condição de possibilidade da compreensão. A interpretação é, assim, um processo contínuo de reciprocidade, reconhecimento mútuo, e construção dialógica do sentido.

Para Fish, a imagem é muito diferente. A subjetividade do intérprete não é uma fonte autónoma de juízo crítico, dado que é constituída pela comunidade. Como vimos, o objeto não tem uma existência independente do seu intérprete, e o intérprete, por sua vez, não tem uma existência independente da sua comunidade. O intérprete é, por definição, uma “extensão” ou “função” das suas crenças. Aliás, para Fish, tanto a subjetividade como a objetividade são construções internas ao sistema interpretativo. A experiência subjetiva do intérprete é, por isso, essencialmente homogénea e previsível dentro da comunidade, uma vez que qualquer incerteza ou desafio interpretativo é prontamente dissolvido com base em recursos convencionais internos. Isto decorre da tese de que o intérprete não tem – nem consegue ter – um ponto de vista independente da comunidade, estando “*always already*” imerso nas suas convenções. Não há lugar para um juízo crítico neutro. Isto aponta, mais uma vez, para que o intérprete não passa por um esforço interpretativo de compreender os critérios do outro nos seus próprios termos, mas antes reconfigura automaticamente o que foi dito à luz das convenções da sua comunidade, sem necessidade – ou possibilidade – de reconhecer os critérios do outro como válidos em si mesmos. Assim, o sentido não é negociado reciprocamente, mas *pré-determinado* pela aplicação do sistema de inteligibilidade vigente. A interpretação deixa de ser um processo de reciprocidade e torna-se uma *projeção não-cognitiva*, uma imposição automática e sistemática das categorias convencionais. Neste sentido, a subjetividade do intérprete não possui autoridade própria: a responsabilidade interpretativa, enquanto esforço crítico e ético para reconhecer o outro desaparece do horizonte de Fish, substituída por uma normatividade puramente institucional.

Neste modelo, o intérprete não é um agente capaz de reflexão e revisão, mas apenas um reproduzidor das normas previamente adotadas. A autoridade interpretativa – a normatividade – pertence exclusivamente à comunidade, e os critérios de justificação são essencialmente retóricos e autorreferenciais. Os elementos fundamentais do universo “fishiano” parecem ser: (1) objetos inertes, (2) indivíduos também, em certo sentido, inertes, e (3) sistemas de inteligibilidade comunitários projetados sobre os objetos, construindo o seu sentido e moldando, assim, quasi-deterministicamente, a “realidade” do indivíduo. No limite, apenas as comunidades detêm existência real e poder explicativo quanto à interpretação. Qualquer avaliação crítica de uma interpretação, enunciado ou ação, passa assim a depender inteiramente de uma investigação da comunidade que a produz: a unidade fundamental da interpretação são as comunidades, e não os indivíduos singulares. Mas mesmo esta tentativa de compreender o outro através da compreensão da sua comunidade está condenada ao fracasso: a “compreensão” não é mais do que uma projeção do nosso sistema de inteligibilidade, dos nossos critérios, sobre as ações do outro. Isto implica que nunca acedemos verdadeiramente ao que nos é exterior, apenas o reconduzimos ao familiar. A interpretação torna-se circular, autorreferencial – um circuito fechado em que o outro não é reconhecido, mas apenas assimilado. Em última análise, isto equivale a uma forma de *solipsismo interpretativo*: permanecemos confinados à nossa própria posição, já que qualquer “compreensão” do que nos é exterior é sempre uma recondução ao que já se sabe. “Interpretar” deixa de ser uma negociação de sentido entre sujeitos, e passa a ser uma imposição regulada pelo contexto institucional da comunidade. Este encerramento autorreferencial não é um acidente periférico, mas o culminar da conceção fishiana dos critérios como produtos das crenças, da normatividade como dependente de um quadro normativo fixado *ex post facto*, e da inteligibilidade como requerendo a transparência e até correspondência completa da estrutura cognitiva.

Tudo isto aponta para que, em Fish, “interpretar” consiste essencialmente numa forma de *projeção*: na capacidade de *atribuir* significado – definir *o que* foi dito –, e não, como em Cavell, a tentativa de *compreender* o que levou alguém a querer dizer o que disse – perceber *o porquê* de algo ter sido dito de todo. A diferença entre ambos não é apenas metodológica ou teórica: define a forma

como concebemos a própria possibilidade de compreensão mútua e o estatuto ético do intérprete. Enquanto Cavell concebe a interpretação como uma prática dialógica, aberta ao risco, à falibilidade e à transformação mútua, Fish desenha um mundo onde não há responsabilidade interpretativa individual – apenas a reprodução regulada das categorias institucionais.

### **2.7. Interpretação e comunicação: reciprocidade e reconhecimento ou projeção e persuasão?**

As ideias de Fish têm um grande ponto em seu favor, que talvez explique o seu caráter persuasivo: Fish descreve com precisão a forma como a interpretação e a comunicação muitas vezes, de facto, se desenvolvem. Talvez apenas raramente, com muita dificuldade e em contextos muito particulares, a comunicação assuma o caráter recíproco preconizado por Cavell. Podemos dizer que Cavell descreve a interpretação e a comunicação como elas podem, e devem, ser; Fish descreve-as como elas muitas vezes, na prática, são.

No entanto, que a interação interpretativa muitas vezes se desenvolva de forma agonística em vez de recíproca, dogmática em vez de aberta à diferença, uma imposição de significados e categorias em vez de uma escuta atenta a modos de significação diferentes dos nossos – nada disto implica que tal modelo deva ser tomado como canônico ou inevitável. Se a descrição de Fish serve como alerta para os perigos inerentes à comunicação – e para a facilidade com que ela se desfaz em mera simulação de diálogo, como quando falamos *para* o outro, e não *com* o outro – a sua descrição não oferece qualquer critério para avaliar esses perigos, nem qualquer orientação sobre como contestá-los. A normatividade dissolve-se num facto puramente institucional. É precisamente neste ponto que Cavell oferece uma alternativa crucial: recusa a ideia de que compreender o outro seja apenas uma questão de partilhar sistemas de inteligibilidade, propondo antes que a comunicação genuína requer atenção, responsabilidade, abertura ao juízo, e o reconhecimento do outro como exigência.

Estas diferenças culminam, assim, numa oposição fundamental: em Fish, vemos aquilo que vemos (em função dos nossos “sistemas de inteligibilidade”) e interagimos com os outros sobretudo para os persuadir da superioridade das nossas interpretações; em Cavell, vemos aquilo que vemos (em função dos critérios reconhecidos e aplicados, adequados ou não), e interagimos com os outros não para os convencer, mas para descobrir como esses outros são capazes de ver de forma diferente de nós e dizer aquilo que dizem enfaticamente. O objetivo é justamente o de reconhecer o que essa diferença nos revela sobre nós mesmos, sobre os outros, e sobre a possibilidade – ou não – de uma comunidade real entre nós.

\*

Esta diferença entre Fish e Cavell – entre uma teoria da interpretação baseada na projeção de crenças e outra no reconhecimento de critérios – assenta, como se tornou claro ao longo deste capítulo, numa divergência mais profunda: a da origem da normatividade. Ao ancorar os critérios nas comunidades em vez de nas práticas; ao entendê-los como derivados das crenças em vez de como condições das crenças, Fish desloca a normatividade das práticas partilhadas para o sistema institucional que as regula, dissolvendo a dimensão experiencial, falível e negociável da linguagem num quadro fechado de expectativas. Em contrapartida, Cavell entende que a normatividade emerge das práticas – não das crenças, mas daquilo que fazemos e daquilo que reconhecemos como significativo: do modo como aprendemos, respondemos, reconhecemos e interagimos. Aquilo que em Cavell emerge como condição de possibilidade da linguagem – o fundo partilhado, contingente mas necessário, da nossa forma de vida – torna-se, em Fish, um sistema convencional arbitrário. É a partir desta distinção – entre uma normatividade vivida e uma normatividade instituída – que

todas as restantes se organizam: entre reciprocidade e imposição, entre responsabilidade e reprodução, entre compreensão e persuasão.

### III.

## Aprender a Ser Intérprete

Nos capítulos anteriores, procurei delinear o enquadramento filosófico necessário para uma conceção não-fundacionista da interpretação, ancorada na linguagem como prática partilhada. No primeiro capítulo, partindo da crítica de Wittgenstein à visão agostiniana da linguagem, introduziram-se as noções de uso, regra, critério e forma de vida como conceitos centrais para compreender o uso da linguagem. A discussão culminou na distinção entre duas conceções de normatividade: uma que a vê como *emergente das práticas* partilhadas que integram uma forma de vida (Wittgenstein, Cavell), e outra que a entende como função das *convenções instituídas* por uma comunidade (interpretativa) (Kripke, Fish). Esta divergência permitiu contrapor duas respostas ao “problema do seguimento de regras”: uma que assenta no fundo humano, contingente e partilhado das nossas práticas, enquanto horizonte comum que torna a aprendizagem e o florescimento da autonomia possíveis; e outra que transfere a autoridade normativa para uma instância institucional exterior ao sujeito, à qual este apenas pode (ou antes: é constrangido a) adequar-se.

O segundo capítulo aprofundou as consequências desta divergência através de uma análise comparativa entre Stanley Fish e Stanley Cavell. Vimos que a sua diferença não é apenas terminológica ou de ênfase, mas atinge o próprio modo como concebemos a natureza e o processo do gesto interpretativo. Enquanto o modelo de interpretação de Fish aponta para uma projeção normativa – uma aplicação autorreferencial de um sistema convencional ao objeto – Cavell insiste na ideia de que interpretar é uma prática falível de escuta e resposta, que exige atenção, responsabilidade e abertura ao desconhecido – um processo em que não está apenas em jogo a inteligibilidade, mas a possibilidade de *compreensão* genuína, própria e dos demais. Interpretar é, aqui, comprometer-se com o que se vê, com o que se ouve, e com o modo como se responde.

É este o ponto de partida para o capítulo que se segue. Depois de termos clarificado o que significa interpretar, e o que está filosoficamente em causa nesta prática, importa agora perguntar: como se aprende a interpretar? Que tipo de formação – sensível, ética, intelectual – é necessária para que alguém se torne intérprete de um objeto, de uma prática, de uma (da sua) forma de vida? E o que significa entender a interpretação como responsabilidade ética, num mundo em que os critérios são herdados mas não garantidos, partilhados mas não fixos? Estas questões permitirão retomar e aprofundar os temas dos capítulos anteriores, agora sob a noção da aprendizagem: a *normatividade*, tal como é vivida e posta à prova nas nossas práticas mais vitais; os *critérios*, enquanto aquilo que se aprende a reconhecer e a aplicar; o *acordo* necessário à inteligibilidade, não como crença explícita, mas como adestramento tácito nos juízos; a *comunidade*, não como enquadramento normativo fixo, mas como horizonte da prática; a *inteligibilidade*, não como pressuposto, mas como conquista; e a *subjetividade*, não como função da comunidade, mas como agente singular que arrisca a sua voz, avança uma *claim*, e se compromete (ainda que tentativamente) com aquilo que diz.

Esta reflexão começa com a cena descrita por Stanley Fish em *How to Recognize a Poem When You See One* – um ensaio que cristaliza a sua teoria da interpretação ao oferecer um exemplo paradigmático (na sua ótica) de como esta se processa. Como veremos, este ensaio funciona como um microcosmo das suas ideias, onde se tornam palpáveis tanto a força como as limitações do seu

modelo. É a partir daqui que esta reflexão final será alargada para considerar não apenas o que é interpretar, mas a forma como alguém se torna capaz de o fazer – e, nesse processo, dar voz à sua vida não apenas intelectual, mas estética – numa prática em que pensar, sentir e responder se tornam inseparáveis.

## 1. A lista como poema

Em *How to Recognize a Poem When You See One* Fish descreve um exercício de interpretação levado a cabo com os seus alunos, a partir do qual pretende ilustrar a sua teoria da interpretação. Desde logo, esta cena adquire um contorno distintamente wittgensteiniano, na medida em que parte de um contexto pedagógico para expor a natureza normativa de uma prática. No entanto, como se tornará evidente, a forma que este gesto assume é profundamente distinto do que encontramos nas *Investigações Filosóficas*. Enquanto Wittgenstein pretende mostrar a *normatividade prática* inerente à tentativa de um aluno aprender com o seu professor e adequar as suas ações à *instrução* do professor, a descrição de Fish aponta para uma *normatividade instituída* num contexto institucional em que os alunos têm de adequar as suas ações às *expectativas* do professor.

Fish abre o ensaio com uma recapitulação dos seus argumentos anteriores:

Last time [in *Is There a Text in This Class?*] I sketched out an argument by which meanings are the property neither of fixed and stable texts nor of free and independent readers but of interpretive communities that are responsible both for the shape of a reader's activities and for the texts those activities produce. In this lecture I propose to extend that argument so as to account not only for *the meanings* a poem might be said to have but for the fact of *its being recognized as a poem in the first place*. (IT, p. 322, minhas ênfases)

Com este propósito em mente, Fish descreve uma experiência com os seus alunos de uma disciplina sobre poesia religiosa do século XVII. No final da aula anterior (sobre estilística), Fish havia deixado no quadro uma lista de nomes referente às leituras que o grupo deveria fazer:

Jacobs-Rosenbaum  
Levin  
Thorne  
Hayes  
Ohman (?)

Assim que os alunos entram na sala, Fish declara que este é o poema religioso que irão tratar ao longo da aula e pede-lhes que o interpretem. Os alunos começam imediatamente a sugerir interpretações dos diferentes elementos do “poema”: propõe leituras para os nomes (“Jacobs” remete à escada de Jacob; “Rosenbaum” à Virgem Maria), procuram padrões formais e alusões tipológicas, contam letras, estabelecem simetrias estruturais, e relacionam tudo com temas bíblicos. Progressivamente, vão construindo uma interpretação cada vez mais sofisticada, concluindo que se trata de um poema “celebrating the love and mercy shown by a God who gave his only begotten son so that we may live” (IT, p. 325).

Fish coloca então a questão: como foram os alunos capazes de fazer o que fizeram? Como foram capazes de *reconhecer* esta lista como um poema – e chegar aos resultados a que chegaram? A solução intuitiva e “commonsense” de um qualquer essencialismo é prontamente rejeitada: o reconhecimento não se deu pela presença de propriedades intrínsecas ao texto que se anunciam a si próprias como poéticas – esta é, afinal, uma lista. Pelo contrário, diz Fish, o movimento é o inverso: “they knew in advance that they were dealing with a poem – and the distinguishing features then followed” (IT, p. 326). Os alunos já operavam com o pressuposto partilhado de que aquele era um poema, pelo que lhe aplicaram automaticamente as estratégias interpretativas da sua comunidade,

inevitavelmente *criando* nele as características que esperavam encontrar. Mais ainda, e este é o verdadeiro ponto de Fish, o próprio *conteúdo* da interpretação é – sempre – uma função da comunidade a que o intérprete pertence. Nas suas palavras:

“it was almost as if they were *following a recipe* – if it’s a poem do this, if it’s a poem, see it that way – and indeed definitions of poetry *are* recipes, for by directing readers as to what to look for in a poem, they instruct them in ways of looking that will *produce what they expect to see*” (IT, pp. 326-327, primeira e última ênfases minhas)

A tese de Fish (num vocabulário algo mais cavelliano) é que a interpretação não parte da experiência de um objeto partilhado, com propriedades observáveis sobre as quais ajuizamos em função de critérios concretos (ainda que tácitos), eventualmente chegando a uma convicção mais ou menos justificada de que se trata de – ou antes: de que estamos preparados para o reconhecer como – um poema. Pelo contrário, *começamos com a convicção* (note-se: o acordo em crença) de que se trata de um poema, e fabricamos retrospectivamente as propriedades que esperamos encontrar para confirmar o nosso pressuposto. O reconhecimento é dado de antemão, e a interpretação é apenas a sua racionalização retrospectiva. Daí a conclusão de Fish: “Interpretation is not the art of construing but the art of constructing. Interpreters do not decode poems; they make them” (IT, p. 327). Este *dictum* (lido com a citação anterior em mente) cristaliza o antiformalismo institucionalista de Fish, que, como foi sugerido no capítulo anterior, pode ser entendido como uma forma de *formalismo convencionalista*: dado um sistema de inteligibilidade em vigor, a interpretação segue-se de forma previsível, como uma projeção normativa do sistema sobre o objeto.

Mas é aqui que surge a dificuldade central. A questão que sustenta todo o ensaio – “how do you recognize a poem when you see one?” – nunca é verdadeiramente respondida. Os alunos não estão a *reconhecer* a lista como um poema – estão *a partir do princípio* de que se trata de um poema. A convicção não é conquistada, mas imposta como ponto de partida. Em momento algum se deparam com um aglomerado de palavras e ajuízam, à luz da sua experiência e sensibilidade, sobre se é, ou pode ser – sobre se o *veem como* – um poema. Os alunos limitam-se a aplicar espontaneamente os esquemas de leitura poética aos quais foram treinados (o que aliás constitui a instrução do professor, entendida no contexto das suas aulas), mas aplicam-nos mecanicamente. Esta é a distinção crucial perdida no argumento: entre *tratar* a lista como um poema (algo que os alunos fazem), e *ver* a lista como um poema (o passo fulcral, que foi tomado antecipadamente pelo professor).

Neste sentido, o exercício de Fish funciona unicamente como um *simulacro da interpretação*. Aliás, cumpre eficazmente essa função: explicita os procedimentos que aplicamos “no caso de...”. As estratégias interpretativas dos alunos *são* realmente paradigmáticas daquilo que fazemos quando interpretamos poemas. Mas nada disto mostra como reconhecemos algo como um poema. Pelo contrário: mostra que é possível aplicar um esquema interpretativo a qualquer objeto – mesmo arbitrário – desde que tenhamos decidido antecipadamente tratá-lo com tal. Podemos, de facto, tratar quase tudo como quase tudo e ainda oferecer justificações para isso: *posso* tratar o chão como cama, um carro como despensa, ou um livro como pires. Mas não posso *ver* essas coisas como tal sem que isso envolva um juízo, uma convicção, uma justificação que me compromete – o que pode, no limite, pôr em causa não só a minha racionalidade como a minha própria sanidade. Os únicos casos que dispensam tal juízo são casos como este de Fish, em que fazemos algo de modo completamente gratuito, arbitrário. É precisamente este momento de juízo e convicção autónoma, que apenas tem lugar dentro de uma prática significativa, que falta no ensaio de Fish.

Ainda assim, Fish mostra algo crucial: o papel indispensável do treino. Os alunos só puderam fazer o que fizeram porque foram formados para isso. A sua resposta é o resultado de

uma longa iniciação na prática de interpretação poética. E isto incluiu necessariamente o encontro com exemplos paradigmáticos de poesia religiosa, em função dos quais foram expostos a critérios significativos, levados a reconhecê-los, e treinados a aplicá-los autonomamente através de exercícios práticos controlados. É com base naquilo que funcionou anteriormente que este novo exercício se processa. Mas, em contrapartida, seria concebível usar esta lista como ponto de partida para formar um intérprete autônomo de poesia religiosa? Pense-se: qual seria o aspecto de uma qualquer tradição fundada e transmitida unicamente desta forma – por um “reconhecimento” vazio de convicção? Qual seria a necessidade prática de a preservar e transmitir? Quem estaria disposto – quem seria *movido* – a assumir responsabilidade pela sua continuação? O significado (e o valor) da prática deixaria de ser vivo – experienciado em primeira mão e partilhado através da instrução e do diálogo. A prática seria transmitida mecanicamente entre professor e aluno, entre sujeitos que operam *apesar* de si mesmos, como que absorvendo e reproduzindo as práticas a que são expostos, sem um reconhecimento e compromisso individual com aquilo que se faz. Esta passagem – da relevância imanente de uma prática à sua mera formalização, da necessidade vital ao mero ritualismo – é, aliás, o primeiro passo para o declínio de uma prática, de uma tradição, de uma forma de vida. É por isso que o significado de uma prática tem de ser reapropriado e reafirmado por cada novo participante autonomamente – a prática não se preserva sozinha. E isto implica que, à medida que a prática evolui, os critérios que usamos para ajuizar sobre ela sejam, também eles, reafirmados e, se necessário, renovados, para permitirem a apreensão da sua relevância vital – claro, sempre a partir de dentro da própria prática, da sua necessidade prática e normatividade interna.

Como Cavell reconhece, toda a prática começa necessariamente com a imersão numa tradição. Mas isto, só por si, não garante nem a validade da prática, nem o seu significado partilhado. A continuidade da tradição depende da resposta individual de quem a herda – do seu juízo, da sua convicção, da sua voz. O problema, portanto, não é o papel central que Fish atribui à comunidade, mas a eliminação do espaço crítico dentro dela – a redução da aprendizagem à reprodução, e da comunidade à instituição. Ao colapsar a distinção entre “tratar como” e “ver como” – isto é, entre aplicar esquemas convencionais e formar um juízo autônomo – Fish colapsa também a distinção entre um acordo em crenças (o que se espera ver) e um acordo em juízo (aquilo que realmente se vê e reconhece). O resultado é uma visão da prática onde o significado (os critérios e a inteligibilidade) não emerge da experiência, mas parece sempre já imposto de fora. A normatividade deixa de ser vivida, partilhada, continuamente renovada e reafirmada, e torna-se mera imposição institucional: o professor decreta, os alunos aplicam. Assim, Fish deixa relevantemente de fora aquilo que, para Cavell, é mais essencial ao reconhecimento: a hesitação, o risco de avançar uma proposta que nos comprometa com o que vemos e dizemos. E isto rejeita à partida o *juízo* dos alunos. Mas não acaba aqui. Este modelo não apenas prescinde do intérprete como prescinde do próprio *mundo* – os objetos não nos interpelam, não exigem a nossa atenção, a nossa resposta, ou o nosso cuidado. Eles estão “always already” organizados por um sistema de inteligibilidade que nos precede e que nos constitui. O reconhecimento – e o significado – desses objetos é agora unicamente dependente, se não mesmo pré-determinado, pelo sistema. Não há encontro entre o sujeito e o mundo, o intérprete e a obra, a expectativa e a surpresa. O gesto interpretativo torna-se trivial: não há exigência nem resposta – resta apenas a reprodução de padrões esperados.

Um sentido não-trivial da noção de reconhecimento requer algo mais. Requer um momento inicial de exploração recíproca com um objeto que resiste uma compreensão imediata; requer que avancemos os nossos critérios a casos novos (casos que não se revelam automaticamente como semelhantes), e avaliemos a sua adequação em todos os passos – podendo levar à sua revisão, eventualmente até à admissão de incompreensão. Exige, portanto, a reflexão e a

implicação do sujeito em todo o processo para chegar autonomamente a um juízo, a uma convicção crítica. E este juízo conquistado apenas pode ser partilhado com os demais através do diálogo. Para tal, é preciso formular e avançar *claims*: não basta aplicar critérios cegamente; é necessário fazer um juízo sobre aquilo que se experiencia e encontrar as palavras capazes de o transmitir eficazmente a alguém – e isso não prescinde da falibilidade, nem do aluno (em compreender o enunciado) nem do professor (em comunicar eficazmente). Este reconhecimento cavelliano, este processo complexo e não-determinado de *apreensão do significado e, conseqüentemente, do valor* de uma prática, de um objeto, ou de um enunciado, não existe em Fish. O que falta na sua descrição é justamente a dimensão subjetiva, ética e estética, do reconhecimento: a fase crucial de um encontro entre uma forma de vida (a minha) e o outro (o mundo), em que se é movido a responder, a ajuizar, e a avançar uma *claim* sobre aquilo que se vê de modo não-arbitrário. Os alunos de Fish não estão a tornar-se intérpretes autónomos, nem a ser formados numa prática que requer o seu compromisso e convicção – limitam-se a reproduzir padrões já fixos, sem se reconhecerem neles, nem responderem por eles.

Este é o problema central: como se passa da repetição à autonomia, da credulidade à convicção? Como somos capazes de passar de uma repetição obediente de esquemas normativos comunitários para uma *convicção crítica* de que *este é um poema*? O que falta nesta cena de Fish, claramente, não é a *técnica* interpretativa – é a *disposição* para aprender, responder e ajuizar. O que falta é a *formação de uma sensibilidade prática* – aquilo que nos permite saber se, quando, e como aplicar os critérios. A aprendizagem, neste sentido, não pode ser apenas treino: exige a transformação do próprio sujeito.

## **2. A aprendizagem como transformação: da credulidade à convicção**

Como é que alguém se torna um intérprete autónomo? Como vimos, esta aprendizagem não pode consistir apenas na aquisição de técnicas ou memorização de regras. Implica, antes de mais, um processo de transformação – uma reconfiguração gradual da sensibilidade, dos modos de ver, sentir e responder ao mundo e aos demais.

Este processo começa sempre por um momento humilde: a *credulidade* do aluno. Todo o ensino pressupõe um primeiro gesto de confiança entre professor e aluno: o aluno tem de estar disposto – tem de *querer* – aprender, ainda antes de compreender aquilo que faz. Esta disposição, que se traduz numa forma de dependência e de abertura ao outro, não se reduz à fé na autoridade do professor, mas envolve a noção de que há algo de vital na prática que lhe está a ser mostrada. Uma criança que aprende a falar, um estudante que aprende aritmética, um aprendiz que é iniciado num ofício – todos confiam antes de compreender, e reproduzem antes de ajuizar. A credulidade, assim entendida, não é erro nem ingenuidade, mas uma *humildade prática*: um reconhecimento de que ainda não se sabe, e de que esse saber está noutra parte – no professor, na prática, no mundo. Esta autoridade, no entanto, não se impõe, nem se sustenta institucionalmente: exige uma  *piedade educativa*, uma responsabilidade ética do professor em orientar sem impor, guiar sem substituir. Ensinar não é apenas transmitir conteúdos formais, mas criar um espaço de encontro, onde o aluno possa formar-se através da experiência e do diálogo. O aluno, por sua vez, não pode simplesmente imitar: tem de deixar que aquilo que aprende o modifique, não só no que faz, mas no que sente e no modo como olha – permitir que os exemplos, os exercícios, os erros e as correções lhe vão formando uma sensibilidade à prática.

Temos, assim, os elementos mínimos da instrução: o professor, o aluno, a prática, os exemplos paradigmáticos, os exercícios guiados, o erro e a correção contínua, e o reconhecimento

constante que liga tudo isto. Todos eles são atravessados por uma *falibilidade* estrutural: o professor pode falhar em fazer-se entender, o aluno em compreender, os exemplos em clarificar, os exercícios em promover a autonomia. A aprendizagem, assim, não se processa *apesar* do professor e do aluno – depende deles. Um exemplo familiar, que ilustra os limites desta falibilidade, é o §185 das *Investigações*: o aluno que, por mais que tente, não compreende a instrução do professor – e mais, está convencido de que compreendeu. O que está aqui em causa é a *inteligibilidade natural* da própria prática para o aluno: o limite da aprendizagem está na sua capacidade para apreender os gestos do professor e, pelo menos inicialmente, reproduzir praticamente a instrução. Por outras palavras, o aluno precisa, como condição, de ser capaz de “espelhar” *cognitivamente* o professor – ver com os mesmos olhos, perceber o que é relevante, alinhar-se com a direccionalidade do gesto, compreender as correções e reagir-lhes adequadamente. Mesmo nesta fase de reprodução mimética, o juízo do aluno é já um elemento indispensável; e mais ainda, é posto à prova em todas as etapas.

A aprendizagem consiste, em última instância, na aquisição dos critérios de ação significativa – linguísticos e práticos, o que aqui é dizer o mesmo. Aprender o que é um poema é simultaneamente aprender como se relacionar com poemas, aquilo que pode ser dito e feito significativamente com, ou sobre, eles; aprender o que constitui uma metáfora é simultaneamente aprender os propósitos a que esta pode ser empregue e a responder-lhe adequadamente. Os critérios que apropriamos, como já sabemos, não são meras formas de classificação ou a aquisição de técnicas instituídas, mas modos aprendidos de ver, reagir e avaliar – orientam a atenção, sustentam os juízos, e tornam possível a justificação. Neste sentido, aprender o que é um poema ou uma metáfora é simultaneamente aprender como lê-los, reconhecê-los, e como responder ao que eles nos dão a ver. Assim, a aprendizagem (ou falta dela) revela-se na aptidão do aluno em reconhecer e aplicar os critérios adequados, o que, por sua vez, se manifesta tanto no que diz como no que faz – e este “fazer” inclui já a atenção e a percepção. Em síntese, o aluno aprende a jogar os jogos em que os critérios são significativos: a fazer coisas com palavras, a agir com elas sobre o mundo, e a responder àquilo que o interpela. Deste modo, o que está em causa na aprendizagem é, sobretudo, a aquisição de uma *sensibilidade prática* – uma disposição holística, encarnada (*embodied*), para ver e responder de modo relevante: distinguir o essencial do acidental, compreender a articulação entre partes e o todo, e aplicar regras não por obediência, mas por reconhecimento da sua relevância. Esta sensibilidade não é apenas intelectual, mas perceptiva, afetiva, até moral: consiste em tornar-se *attuned* às possibilidades e exigências de uma prática partilhada. Aprende-se, por outras palavras, a ocupar um *ponto de vista interno* à prática – aquele a partir do qual se age por critérios, e não meramente por regras. Trata-se de uma passagem do exterior para o interior de um mundo partilhado, e isto envolve uma transformação do sujeito – na forma de ser e agir, de se relacionar com a prática e os demais, de reconhecer o que é significativo e aquilo que é apenas a sua ilusão ou contrafação.

Mas pensemos num caso concreto. Imaginemos um adolescente que começa por aprender, pela primeira vez, *o que é* um poema – não ainda a interpretá-lo, mas a reconhecê-lo como tal. O professor começa necessariamente com a exposição e exploração de *exemplos paradigmáticos* – sonetos de Camões ou poemas de Pessoa –, com base nos quais o aluno se familiariza com os traços distintivos da poesia. A estes exemplos estão associados critérios concretos, testados e reafirmados pelos membros experientes da prática, em função dos quais reconhecem poemas: a presença de estrofes, métrica, rima, flexibilidade sintática, imagens, musicalidade, densidade conceptual. Mas a exposição a critérios não basta – estes têm de ser apropriados. Para tal, o aluno é treinado, primeiro a reconhecê-los e depois a aplicá-los, através de *exercícios controlados*, progressivamente mais exigentes, que afinam a sua atenção e juízo. Este treino é sempre um adestramento contínuo, uma aprendizagem do que importa ver, de como ver, e de como responder

àquilo que se vê. O aluno começa por reconhecer traços formais de um poema, mas o treino visa algo mais profundo: desenvolver a capacidade de responder criticamente àquilo que o poema tenta dizer, de reconstruir a sua intenção significativa. O objetivo não pode ser apenas distinguir poemas de não-poemas, mas tornar-se alguém capaz de ver o que está em causa num poema, de perceber o que ele propõe, e de formular uma leitura própria, que possa ser partilhada, discutida, testada. Assim, se o treino visa a autonomia, não se pode limitar a exemplos paradigmáticos. O aluno terá de se confrontar com casos que escapam à categorização simples, como canções populares, poemas em prosa ou tradições orais – exemplos que contêm parte dos critérios aprendidos, mas desafiam outros. Nestes casos, o professor ainda poderá orientar: poderá apontar para que, justamente por terem parte dos critérios relevantes para que o conceito “poesia” continue a ser-lhes aplicável, ainda que com reservas e qualificações, pertencem por essa razão ao domínio da prática. No entanto, chegará um momento em que esta orientação falha. Imaginemos que o aluno, já experiente em poesia (tradicional), se depara com um poema “visual” ou “experimental”, que prescinde ou desafia todos os critérios previamente adquiridos. E se o professor não estiver presente – ou, mesmo estando, ele próprio não tiver respostas claras? É neste momento, em que algo resiste à fórmula, que a aprendizagem se revela mais intensamente. O aluno é forçado a mobilizar tudo aquilo que aprendeu e a avançar por sua conta: é levado a explorar aquilo que vê, a testar os seus critérios, a repensar a sua relevância e a encontrar palavras para justificar aquilo que vê de modo não-arbitrário. É o momento em que tem de arriscar uma posição – responder e assumir responsabilidade pela sua experiência. Convém, no entanto, sublinhar que este “arriscar uma posição e responder por ela” não se limita aos momentos de “crise” – está presente em todos os momentos de aprendizagem, mesmo na instrução inicial. Toda a aplicação de um critério é já uma exposição ao outro, que pode ser compreendida ou não, confirmada ou posta em causa. Ainda assim, é aqui, quando a expectativa e a surpresa chocam sem resolução óbvia, que o aluno é levado a formular uma *convicção crítica* e, assim, a assumir a sua autonomia plena na prática: a instrução dá lugar à convicção. Estes momentos de incerteza são o culminar, e não o início, da aquisição da autonomia.

É precisamente este o objetivo final da aprendizagem: o florescimento de um agente capaz de continuar com a prática em casos novos e incertos – alguém com uma voz própria, simultaneamente crítica e criativa, dentro da prática que herdou. Este momento marca a transformação: o aluno torna-se alguém que integra e domina a prática (tanto quanto possível; ou seja, nunca *absolutamente*), compreende a sua estrutura interna, reconhece a relevância relativa dos seus critérios, e avança para casos liminares da prática. Mais ainda, ajuíza sobre eles de modo significativo, fundamenta as suas posições perante os seus pares, e participa na renovação da prática. Mas esta convicção não é “certeza absoluta”, tal como a autonomia não é independência absoluta. Pelo contrário: assinala o momento em que o aluno deixa de depender do professor, mas continua a depender dos demais – do diálogo, da possibilidade de justificar e testar as suas convicções, de compreender o que os outros veem. A aprendizagem, neste sentido, nunca termina: renova-se em cada gesto de convicção que solicita reconhecimento. A convicção é, portanto, a capacidade de responder por aquilo que se vê, diz e faz – de avançar uma *claim* que se inscreve numa prática partilhada, mas que implica sempre a exposição à possibilidade de objeção, revisão ou fracasso. É por isso que toda a convicção autêntica é ameaçada pela figura da *fraude* – o ceticismo enquanto reconhecimento da falibilidade. Este não é um efeito colateral da autonomia, mas a sua condição e preço. Ao falar por si, e ao ter-se unicamente a si como fonte daquilo que diz – claro, em função daquilo que aprendeu com outros, mas, ainda assim, assumindo uma posição crítica face àquilo que aprendeu – todo o agente autónomo se expõe ao outro e é ameaçado pela possibilidade de estar enganado, de não ser reconhecido ou compreendido, de não estar à altura da prática pela qual responde. A sua credibilidade e representatividade estão sempre em jogo. A convicção é, assim, o momento em que a independência é conquistada – mas esta não é uma posição de

segurança, mas de exposição: não é um saber técnico, mas uma forma de justificação que assume o risco e a responsabilidade.

Aprender, então, é passar da dependência à responsabilidade, da credulidade inicial à convicção crítica. Entendida deste modo, a aprendizagem da interpretação não pode ser apenas a replicação previsível de esquemas, mas exige o compromisso e a implicação do intérprete em tudo aquilo que vê, diz e faz. Podemos, assim, compreender a interpretação não como mera atribuição de sentido, mas como *claim*: um gesto de exposição que nos compromete, que pede reconhecimento, e que assume o risco de ser desafiado. É esta transformação que mantém viva a prática – não como ritual vazio, mas como herança continuamente renovada e posta à prova.

### 3. A interpretação como *claim*: dizer algo enfaticamente e pedir reconhecimento

A aprendizagem da interpretação oferece um dos espelhos mais reveladores daquilo que toda a aprendizagem exige: não apenas o domínio de técnicas ou conceitos, mas o cultivar de uma sensibilidade capaz de ver e responder com relevância àquilo que nos interpela. É uma aprendizagem vivida – experiencial e relacional – que compromete a totalidade da nossa formação. Trata-se, neste sentido, de uma prática simultaneamente intelectual (na medida em que pretende compreender, o que implica o *juízo*), ética (por aspirar a ser racional e não-arbitrária, o que implica *responsabilidade*) e estética (porque envolve sentir, reagir e dar voz à sua relação com o outro, o que implica *sensibilidade*). Por isso, a aprendizagem da interpretação torna-se um espelho privilegiado da aprendizagem em geral: o intérprete habita os critérios significativos da prática de tal modo que *vê*, e *sente* através deles: é um saber visceral (*embodied*) daquilo que confere inteligibilidade e significado ao que vê e faz. Quem aprendeu a ver pode, agora, dizer o que vê – e convidar os outros a vê-lo também.

Um exemplo que ajuda a concretizar a noção de interpretação como o avançar de uma *claim* significativa – porque envolve tanto ao artista quanto o intérprete – é a história de Orestes na tragédia grega: a *Oresteia* de Ésquilo, *Electra* de Sófocles, e *Electra* de Eurípedes. A narrativa central é a mesma: Orestes vinga o assassinato do pai matando a mãe. Mas o modo como esta narrativa é tratada muda profundamente. Cada versão acentua aspetos distintos do problema moral em questão: em Ésquilo, a lógica “primitiva” da justiça retributiva e da violência propagada geracionalmente, superada pelo surgimento do tribunal ateniense; em Sófocles, a complexidade da lealdade familiar e da justiça, com a decisão de Orestes apresentada como um ato de convicção moralmente ambíguo; em Eurípedes, a vingança como um ato despido de grandeza e justiça, ambivalente e potencialmente cruel. Temos aqui três autores a trabalhar o mesmo material, mas a vê-lo sob ângulos diferentes, oferecendo três interpretações – três *claims* – distintas sobre a natureza da culpa, da agência, da justiça e da humanidade. A tradição – aquilo que foi feito anteriormente – influencia, sem dúvida, a nova interpretação e afina a atenção, mas cada artista lança um olhar criativo e crítico sobre a herança comum. Não inventa arbitrariamente, mas descobre ou enfatiza algo relevante que apenas se torna visível a partir de uma sensibilidade própria. As peças, assim, são já uma interpretação e uma *claim*: um gesto expressivo que solicita reconhecimento, compreensão e seriedade.

O intérprete destas peças encontra-se numa posição semelhante à do artista: é chamado a responder a um objeto (ou experiência) que o interpela e exige resposta. Interpretar é justamente a tentativa de escutar e compreender essa *claim* nos seus próprios termos. Podemos até dizer que interpretar é avançar uma *claim* sobre uma *claim* – tentar expressar aquilo que vemos naquilo que outro viu e tentou expressar. Esta resposta não começa connosco, mas depende de nós: nasce de

algo exterior que nos surge como digno de ser explorado e compreendido, ao qual nos comprometemos, mas a nossa subjetividade e sensibilidade são os únicos meios através dos quais podemos alcançar uma convicção crítica sobre aquilo que vemos. Por esta razão, a crítica – e a própria arte – são exemplos paradigmáticos da noção de *claim*, aquilo a que Cavell, na sua fase tardia, chama *passionate utterance* (PD, p. 155): um dizer que não é apenas conteúdo ou forma, mas um gesto dirigido a alguém, que exige reconhecimento e reciprocidade. Trata-se da expressão de algo significativo, ancorado num fundo partilhado de critérios e formas de vida, que, ao mesmo tempo, corre o risco de não ser ouvido ou ser rejeitado. Interpretar é, assim, um ato de reconhecimento – de ver, nas palavras e gestos, uma intenção humana significativa.

A preferência estética pela técnica de um autor pode influenciar a apreciação crítica, mas não substitui a interpretação. Antes de avaliar e julgar (criticar), importa compreender a natureza da *claim* em jogo (interpretar), algo que apenas é revelado pela investigação e reconhecimento dos critérios que estruturam a expressão e guiaram a criação. Isto exige que o crítico se tenha familiarizado (aculturado, naturalizado) com a forma de vida em que o texto emerge e ao qual responde – o que, aliás, é o que torna o texto inteligível. Para uma sensibilidade puramente moderna, estas peças poderão parecer grotescas, ao tratarem com seriedade temas como a vingança ou o *blood feud*, que hoje associamos a crimes passionais e não à justiça. A incompreensão é inevitável enquanto o intérprete não conseguir habitar o mundo de Orestes e não compreender as razões que motivam as suas ações (e do próprio artista). Não quero com isto dizer que tal familiarização precisa de ser *absoluta* – aliás, dificilmente o é, especialmente com obras (como estas) que ultrapassam um certo limite histórico e cultural. Ainda assim, é fundamental que o intérprete tenha adquirido uma sensibilidade quanto às possibilidades e exigências da forma de vida em questão, mesmo que algum aspeto permaneça, em parte, algo opaco ou estranho. Essa estranheza pode, aliás, ser parte relevante da apreciação estética – e da própria experiência significativa do objeto –, ao confrontarmos-nos com algo que escapa a compreensão plena, e que, por isso mesmo, convoca a nossa presença redobrada. Deste modo, ver Orestes na sua complexidade – como filho, vítima, agente trágico ou mesmo criminoso – exige uma sensibilidade prática, uma vontade de estar em contacto íntimo com aquilo que se interpreta, sentir o seu peso e estrutura não só conceptual, mas emocional, afetiva. A interpretação deve ter como objetivo final a compreensão do *porquê de algo ser como é*: ver os critérios a partir dos quais Orestes age, e a partir dos quais o seu autor fez as escolhas que fez. Exige, portanto, mais do que método: requer a capacidade de ver, sentir e reconhecer aquilo que se mostra e pede atenção, a capacidade de reconhecer a cristalização de uma forma de vida num gesto artístico. A condição da interpretação é, assim, uma familiaridade mínima – que pode mesmo exigir aprofundamento – com uma forma de vida: com aquilo que se pode ver, sentir e dizer significativamente a partir dela. A interpretação de arte em particular, que potencialmente trata tudo quanto é significativo e vital à vida humana, requer, portanto, um cultivo da sensibilidade incrivelmente extenso e exigente – é preciso ser capaz de reconhecer e viver a significância, em toda a sua complexidade, da ação e experiência humana: o potencial e o atual, a aspiração e a falibilidade, as alturas e as profundezas da experiência humana.

Este ponto de partida na sensibilidade singular do intérprete para com uma forma de vida que potencialmente o excede, torna a interpretação num gesto de exposição: revela não apenas o objeto, mas também o intérprete – os seus critérios de juízo, o que valoriza, o que lhe parece digno de atenção; a sua forma de ver e, com isso, algo de quem é. Assim, nenhuma *claim* interpretativa é neutra: ela compromete quem a faz, que não pode interpretar senão a partir de si mesmo. Há aqui o risco constante de dizer e mostrar mais (ou menos) do que se pretende, de não estar à altura do objeto. O reconhecimento deste risco – de ver demais, de ver de menos, de ir longe demais ou de não ir longe o suficiente – é constitutivo de toda a interpretação consciente e responsável. É a

humildade prática que reconhece os limites da própria visão, mesmo quando sustentada por formação, experiência e convicção. É esta humildade que permite uma interação genuína entre o intérprete e o objeto, pautada pelo cuidado – isto é, uma deferência para com a verdade do que se interpreta, combinada com o reconhecimento de que a compreensão que desejamos pode não ser alcançável por nós. É aqui – nesta tensão entre fidelidade ao objeto e a responsabilidade pessoal pelo que se vê – que se revela a dimensão ética da interpretação: por um lado, queremos ser fiéis ao que está diante de nós (ver o que lá está, e não apenas projetar os nossos desejos); por outro, sabemos que toda a visão é mediada por aquilo que somos e é, por isso, nossa. O intérprete encontra-se sempre nesta posição: quer dizer algo sobre algo que o excede, mas só o pode fazer a partir da sua posição; quer ser partilhável, mas é irredutivelmente situado. É também aqui que a dimensão estética se revela: a interpretação exige a capacidade de pensar e sentir através do outro. Voltando ao exemplo inicial, interpretar as peças não é apenas parafrasear enredos ou expor temas. É tentar ver o que Ésquilo, Sófocles e Eurípedes viram e tentaram mostrar. Mas é também – e talvez mais ainda – tentar ver através dos olhos de Orestes, de Electra, de Clitemnestra. Interpretar, neste sentido, é tentar habitar um mundo – o mundo da obra, do artista, da forma de vida. E, ao mesmo tempo, é tentar trazer esse mundo para o nosso e torná-lo visível para os outros. É neste gesto duplo que reside o significado mais profundo da prática interpretativa: o reconhecimento – a compreensão significativa do que nos é exterior – e, assim, de nós mesmos. É uma transformação mútua, atingida através da reciprocidade e da disposição para aprender e dar-se a conhecer.

A *claim* interpretativa é, portanto, sempre singular, e a sua validade depende de suscitar no outro a possibilidade de ver o mesmo, de modo crítico e sensível. A crítica vem depois: é o momento de reflexão, formulação e justificação sobre aquilo que foi interpretado. Surge especialmente quando, depois de sermos afetados por modos de significação diferentes dos nossos, testamos os nossos critérios – na linha em que estes convergem ou contrastam com o objeto –, e alcançamos uma convicção crítica sobre a nossa relação e implicação mútua. Este passo introduz uma dimensão intersubjetiva para lá do encontro entre objeto e intérprete, abrindo o diálogo para com os demais. O gesto crítico não visa fixar o significado, mas convidar os demais a testar e verificar se partilham a mesma visão: é simultaneamente expressivo e justificativo, pois mostra o que vemos, e oferece critérios para que os outros o possam ver conosco. A crítica é, assim, uma convocação: um espaço dialógico de reconhecimento e de afinação da percepção. Tal como a arte em si, a crítica aspira a uma espécie de *Mitfühlen* – uma sintonia sensível partilhada. Se o outro não vir o mesmo, isso não invalida a interpretação – pelo contrário, torna-se o ponto de partida para a discussão e negociação recíproca do sentido: para um modo de fazer filosofia que não visa encerrar o debate, mas abrir espaço à exploração e clarificação mútua, à compreensão daquilo que somos e do que nos é mais vital. O objetivo torna-se um de saber porque há divergência, onde esta surge e se torna significativa, e se tal divergência pode ser superada – mas sem garantias. A crítica, assim, não impõe, mas propõe; não conclui, convida. É uma conversa sobre o objeto, mas também sobre os critérios, sobre aquilo que importa ver e sobre aquilo que é preciso aprender para que algo se torne visível. É, portanto, um espaço onde convicções são testadas e o sentido é construído mutuamente, numa prática contínua de reconhecimento e aprendizagem recíproca.

#### **4. A crise dos critérios e a arte como espaço-limite da interpretação**

Mas o que acontece quando os critérios que estruturam uma prática são postos em causa, falham ou são disputados de tal modo que deixam de sustentar uma tradição estável e orientar o juízo em função de uma forma de vida partilhada e de critérios mutuamente reconhecidos? É isto que acontece na arte contemporânea: os critérios que permitiam ver algo como arte passam a ser

alvo de um questionamento crítico constante, e tornam-se visíveis como problema central. O artista avança um objeto como sendo arte – uma *claim* de que merece o mesmo tratamento que os objetos da tradição recebem. Mas os critérios que estruturavam a tradição e sustentavam a convicção já não se encontram lá ou, pelo menos, são rerepresentados de forma crítico-criativa, em tensão explícita com o que antes se reconhecia como arte. Isto constitui uma “crise de critérios”: um momento em que a prática exige renovação a partir de dentro – algo muito diferente do que acontece com práticas estabilizadas ou até fossilizadas, pois obriga os participantes a ajuizar autonomamente sobre o que é essencial preservar e continuar.

O que acontece neste momento é que perguntas como “O que conta como arte?”, “O que conta como uma continuação significativa da prática?”, ou “Até onde pode a prática ir sem deixar de ser aquilo que afirma ser?”, tornam-se centrais. E estas são perguntas cujas respostas não podem ser impostas, nem pelo artista nem pelo crítico, mas têm de ser exploradas e testadas por cada um. Cada intérprete, crítico ou apreciador deve identificar e articular os critérios que reconhece como significativos e expô-los à consideração dos demais. Temos aqui a necessidade de ver, sentir, e ajuizar por si – mas não sozinho: o intérprete, movendo-se em função da sua formação estética e sensibilidade adquirida ao habitar a forma de vida da arte, não pode apenas assumir uma posição e tentar persuadir. O trabalho torna-se um de justificar a sua percepção e expô-la ao exame alheio, reconhecendo que os outros poderão ver mais, ou ver de outro modo, o que pode obrigar à revisão da própria perspectiva. Encontramos aqui uma distinção avançada por Hume, desenvolvida por Kant e reforçada por Cavell, entre *gosto estético* e *juízo estético*. O gosto é mera preferência – um mero afirmar que se gosta ou não de algo, indiferente à sua justificação (“o gosto não se discute”). Mas o juízo estético pretende algo mais: assume uma voz que excede a mera preferência (*prejudice*) individual, para se afirmar como *claim* que se propõe ao reconhecimento intersubjetivo – alguém que fala através do que Kant chamou “universal voice” (mencionado por Cavell em MW, p. 98). Para tal, não basta acreditar na adequação da própria percepção; é necessária a integração na forma de vida de tal modo que se possa avançar critérios significativos para justificar o juízo, tornando possível que outros vejam o mesmo. Assim, a crise dos critérios não é mero obstáculo ou impedimento à prática, mas um espaço de formação interpretativa contínua – uma oportunidade para a renovação significativa da prática e dos seus praticantes, dado que o diálogo recíproco, o testar de convicções e a abertura ao que nos excede (ao outro, à prática, às *claims*) são as únicas vias para respostas partilháveis. A renovação da prática torna-se, assim, uma exigência vital interna à própria prática: qualquer participante está implicado na sua continuação e transformação, devendo contribuir ativamente para a sua preservação viva – o que implica aprender com os demais e reformular os próprios critérios quando necessário. Não é suficiente saber o que (e como) se vê; é necessário saber comunicar, testar e refinar o próprio olhar, reconhecendo que novas formas de arte podem exigir uma nova iniciação, uma familiarização com um mundo novo, para poderem ser integradas e ajuizadas responsabilmente.

A figura da fraude impõe-se aqui com uma nova força. Num mundo em que os critérios são desestabilizados e quase tudo pode ser avançado como arte, o crítico é levado a reconhecer que “nem tudo vale só porque é afirmado como arte” e, assim, a confrontar-se criticamente com os critérios significativos em torno dos quais vê algo como arte: será a expressão suficiente? ou o contexto e o *placement*? ou será necessário causar uma experiência estética, oferecer um novo modo de ver, suscitar *insight*? A crise exige resposta. É aqui que, mais uma vez, surge a dupla tensão entre convicção e humildade crítica. Aquilo que distingue a arte fraudulenta da arte autêntica não é dado de antemão, mas requer juízo e diálogo: implica que o crítico se envolva diretamente com a forma de vida cristalizada no gesto artístico, avalie a sua pertinência face àquilo que reconhece como significativo, e teste essa convicção com os demais. Só quem consegue integrar o mundo da obra –

ou, inversamente, só a obra capaz de convidar alguém a integrá-la – pode ser reconhecida como autêntica. Se a obra permanece distante, artificial, formulaica, repetitiva – se não convoca a presença e absorção da audiência, para usar os termos de Fried –, a arte degenera: torna-se um mero objeto inerte e não *arte*. Mas talvez alguém não reconheça estes termos (presença, absorção, mundo habitável, autenticidade e fraudulência) como significativos para a arte. Não tem por que o fazer *necessariamente* – mas isso convoca a sua justificação: essa pessoa terá de revelar os seus critérios, a sua forma de ver e ajuizar; caso contrário, a sua *claim* não será reconhecida de todo, não por rejeição gratuita, mas porque não se ofereceu ao reconhecimento – permanece mera asserção sem convicção, gosto sem juízo, *prejudice* sem critério. Assim, ao avançar critérios e formas de ver, a crítica não apenas responde à crise, como participa na renovação contínua da própria prática artística, uma vez que obriga os participantes a redescobrir e reformular o que conta como significativo dentro da prática.

A receção de pintores como Pollock ou Rothko pode ser um exemplo útil. Alguém que se depare pela primeira vez com os seus quadros pode questionar se esta pintura pode ou não ser considerado arte e, portanto, se deve ser tratado como tal – se é autêntico ou mera fraude, se afina ou deturpa a sensibilidade ao oferecer-se como representativo da arte. O ceticismo é sempre possível: o que nos está a ser mostrado que possa afirmar-se como arte e não apenas como brincadeira ou, pior ainda, como cinismo (uma subversão gratuita da tradição)? Quem integrou a tradição e conhece a história da pintura – passo fundamental para uma apreciação criteriosa – saberá que a pintura em particular (e as artes em geral) tem assumido um movimento de questionamento crítico sobre o que a torna “pintura”, sobre as condições mínimas para que algo possa ser tomado como tal. Saberá ainda que a pintura se preocupa profundamente com os efeitos emocionais provocados pela absorção na cor e forma, ou com a tentativa de conter um mundo no espaço finito do plano bidimensional. Ainda assim, a questão mantém-se: qual é o mundo – a forma de vida – que estes quadros oferecem como significativos? O que pretende o seu artista mostrar? Qual é a sua convicção? Quais são os seus critérios para avançar *esta* pintura como significativa? Podemos recusar logo à partida a convicção ou autenticidade do artista, mas isto é uma recusa do diálogo recíproco ainda antes de este ter iniciado. A audiência deve tentar compreender o que está em jogo, ainda que chegue à conclusão de que não partilha tal visão. Por exemplo, poderemos explorar os quadros de Pollock e reconhecer tentativamente que este é um mundo vibrante e intenso de energia bruta, um caos de impressões sem forma estruturante, em que tudo se mistura com tudo o resto e resiste à categorização; poderemos ainda ver o mundo de Rothko como uma espécie de calma e reflexão que estagna a ação, um mundo ordenado mas fragmentado, em que os objetos e sensações resistem à integração e subsistem como presenças constantes mas alienadas da totalidade da experiência. Mesmo que não possamos habitar estes mundos e afirmá-los como significativos por alguma razão, estas obras são mais do que mera “expressão”: são *claims* quanto ao que a arte é e pode ser, e convidam-nos a testar e renovar os nossos critérios. Talvez a *claim* seja esta: a arte genuína é aquela que nos absorve na sua forma de vida, que nos leva à reflexão e contemplação, ao sentir mais do que pensar, ao ver mais do que dizer; e a sua apreciação e interpretação é a tentativa de habitar um mundo alheio e, nesse processo, vermo-nos refletidos na forma como nos relacionamos com ele – mesmo que, no final, não sejamos capazes de o integrar e afirmar como nosso.

Quando os critérios falham, aprendemos a formá-los de novo a partir do que reconhecemos como significativo àquilo que somos e fazemos. Nesse processo, tornamo-nos a fonte normativa da renovação e desenvolvimento da nossa forma de vida, assumindo uma responsabilidade intensificada pelas nossas palavras e ações – conscientes do risco e da consequência tanto da ação quanto do próprio silêncio. A arte é, assim, um espaço privilegiado de

formação e regeneração contínua do juízo, onde a sensibilidade e os critérios se constroem através do diálogo e da exploração recíproca – com a obra, o artista, os pares. Esta é a exigência e a dádiva da arte: dar-nos a ver o mundo – e a nós mesmos – como se fosse pela primeira vez. Ou seja, reconhecer o que tomamos como significativo, as experiências e práticas que entendemos como vitais, os critérios em função dos quais agimos e reagimos ao mundo e aos outros. Assim, leva-nos à reflexão e à compreensão de quem somos, de quem os outros são, e de quem estamos preparados para reconhecer como *kindred spirits* – aqueles com quem formamos uma comunidade de sensibilidade genuína.

## **Conclusão: A Interpretação como Prática Estético-Moral**

A interpretação não é um gesto cientificamente explicável, em que os humanos participam como que por defeito, uma ação congénita e não-cognitiva. É antes algo que aprendemos a fazer com outros em determinadas situações e para determinados propósitos, e que somos levados a fazer quando nos encontramos com objetos, experiências, eventos ou ações intencionais, significativos, que reconhecemos como dignos da nossa atenção e compreensão. Interpretar, assim visto, não pode ser apenas captar um conteúdo, mas exige a tentativa de compreender quem o avança e porquê. E este é um processo que não pode ser explicado através de uma teoria única e geral, muito menos causal, mas é dependente de cada caso particular, de um contexto concreto, de uma voz singular. Cada objeto, tradição ou forma de vida exigirá um modo distinto de interação não apenas intelectual, mas emocional, afetivo, sensível – algo que pode requerer mais do que o intérprete é, ainda, capaz de assumir.

A interpretação tem limites, mas esses limites não são impostos de fora por convenções comunitárias, mas nascem da própria prática e das formas de vida que a sustentam. O limite da interpretação é o limite do inteligível e do significativo, e este é um limite interno à prática da interpretação, em que a atenção, o cuidado, a circunspeção e a deferência para com a singularidade do que se interpreta são os valores orientadores. É neste limite que se encontra a base sobre a qual qualquer interpretação tem de estar ancorada e à qual tem de ser responsiva. Uma apreensão partilhada destes limites é, portanto, a condição que impede que a interpretação se reduza a um mero jogo persuasivo. Se tudo for interpretável, incluindo os próprios limites da interpretação, como em Fish, então perde-se precisamente aquilo que resiste, aquilo que se impõe, que exige resposta e atenção. E é precisamente neste espaço, em que o mundo nos interpela e requer uma interação racional e cuidada, que a autonomia do intérprete se revela mais intensamente: é aqui que o juízo crítico e criativo individual se expõe aos demais, ao assumir responsabilidade por aquilo que vê e por aquilo que dá a ver aos demais. A criatividade interpretativa, portanto, só existe dentro do reconhecimento de um limite prático que não pode ser ignorado, mas tem de ser apreendido e reafirmado por cada intérprete em diálogo com os outros.

Tal como a aprendizagem, a interpretação é um processo indeterminado e falível, que exige uma abertura ao que nos é desconhecido e à própria necessidade de revisão e reformulação daquilo que estamos preparados para reconhecer como significativo. Em nenhum momento deste processo pode ser dispensada a autonomia do intérprete. Nenhum intérprete age apesar de si mesmo, mas tem de se tomar a si como ponto de partida para tudo aquilo que faz – e isto implica mobilizar a totalidade da sua formação, sensibilidade, juízo e vontade. Interpretar não é apenas compreender, mas oferecer-se à experiência e deixar-se transformar por ela: temos de querer que aquilo que aprendemos modifique o nosso olhar e a nossa atitude perante a experiência. A transformação implica, portanto, autonomia – só é verdadeiramente transformado aquele que assume o risco de responder por si, de se expor aos outros com a sua própria voz, assumindo responsabilidade pelas suas convicções. É no exercício da sua autonomia que o intérprete assume um lugar no mundo e transforma não apenas a prática, mas também a si mesmo na sua relação com o mundo.

Assim, interpretar responsabilmente é já uma forma de estar no mundo com outros: de escutar antes de falar, de explorar antes de assumir, de encontrar uma voz própria perante aquilo que se vê, e de interagir com os demais para testar e renovar continuamente os próprios critérios e

sensibilidade à luz desse encontro. É aprender a habitar mundos que não os nossos e, nesse gesto, descobrir quem somos e com quem estamos dispostos a reconhecer uma forma de vida partilhada. Interpretar é, por isso, uma prática estético-moral em que compreender e agir bem coincidem, e na qual o sentido e o valor se preservam e renovam através da reciprocidade com os demais, do compromisso e do cuidado para com as práticas e experiências que mais nos importam. É nesta apropriação crítica e criativa do que nos interpela significativamente que se encontra o potencial e a importância perene da interpretação. Interpretar é sempre mais do que decifrar ou fixar um conteúdo: é assumir um lugar no mundo, perante os outros e perante nós próprios. Assim, a interpretação é não apenas num modo de conversação, mas de conversão – a transformação da personalidade e a autoconstituição através da exploração e reconhecimento do que nos é exterior.

## Bibliografia Consultada

- Arruda, Alberto. *Singularidade e Comentário: Ensaio sobre Certeza, Mente e Arte em Wittgenstein*. Lisboa: Imprensa da Universidade de Lisboa, 2024.
- Cavell, Stanley. *Must We Mean What We Say: A Book of Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- . “The Argument of the Ordinary: Scenes of Instruction in Wittgenstein and Kripke.” In *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*, de Stanley Cavell, 64-100. University of Chicago Press, 1990.
- . *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*. New York: Oxford University Press, 1979.
- . *Philosophy the Day After Tomorrow*. Cambridge: Harvard University Press, 2005.
- Fish, Stanley. *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*. Durham: Duke University Press, 1989.
- . *Is There a Text in This Class?: The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- Fried, Michael. *Art and Objecthood: Essays and Reviews*. University of Chicago Press, 1998.
- Hume, David. “Essay XXIII: Of the Standard of Taste.” In *Essays Moral, Political, Literary*, de David Hume, montagem por Eugene F. Miller, 226-249. Indianapolis: Liberty Fund, 1987.
- Kripke, Saul. *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- Laugier, Sandra. *Why We Need Ordinary Language Philosophy*. Traduzido por Daniela Ginsburg. Chicago: University of Chicago Press, 2013.
- McGinn, Marie. *Routledge Philosophy Guidebook to Wittgenstein and the Philosophical Investigations*. New York: Routledge, 1997.
- Miguens, Sofia. *Arte Descomposta: Stanley Cavell, a estética e o futuro da filosofia*. Coimbra: Edições 70, 2022.
- Moi, Toril. *Revolution of the Ordinary: Literary Studies After Wittgenstein, Austin, and Cavell*. Chicago: University of Chicago Press, 2017.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. 4th. Traduzido por G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker e Joachim Schulte. Wiley-Blackwell, 2009.