



CONSEQUÊNCIAS TRÁGICAS DO CETICISMO EM *OTELLO*

RAFAEL FERNANDES MENDES DOS SANTOS¹

RESUMO: O artigo analisa, à luz da filosofia de Stanley Cavell, como *Otello* dramatiza as consequências trágicas do ceticismo moderno. Argumenta-se que a peça encena, no plano das relações humanas, a evasão da responsabilidade pelo significado — isto é, pelo que se diz e se faz — como núcleo de seu desfecho trágico. Em diálogo com Wittgenstein, Cavell sustenta que a busca ilimitável por fundamentos converte a finitude humana em “falta intelectual”, produzindo um desapontamento com a linguagem e obscurecendo a possibilidade de compartilhar situações da mente (*plights of mind*). Nesse quadro, o problema das outras mentes é deslocado do registro estritamente epistêmico para o do reconhecimento: o trágico não decorre primariamente da ausência de provas, mas da recusa em reconhecer o outro como humano e vulnerável. Em *Otello*, a exigência de indubitabilidade articula-se à autoimagem idealizada do protagonista, sustentada pelo espelhamento oferecido por Desdêmona. Quando essa perfeição se torna instável, Iago passa a funcionar como álibi para a demanda de “provas” e para a negação da finitude de Desdêmona — e, por implicação, da própria. Conclui-se que a tragédia culmina na petrificação do coração: a morte do outro enquanto interlocutor legítimo e o colapso da inteligibilidade compartilhada que sustenta a vida humana comum.

PALAVRAS-CHAVE: Ceticismo; Linguagem; Responsabilidade; Reconhecimento; Tragédia.

ABSTRACT: This article analyzes, considering Stanley Cavell's philosophy, how Othello dramatizes the tragic consequences of modern skepticism. It argues that the play stages, in terms of human relations, the evasion of responsibility for meaning—that is, for what is said and done—as the core of its tragic outcome. In dialogue with Wittgenstein, Cavell maintains that the limitless search for foundations converts human finitude into “intellectual lack,” producing disappointment with language and obscuring the possibility of sharing situations of mind (*plights of mind*). In this context, the problem of other minds shifts from the strictly epistemic register to that of recognition: tragedy does not stem primarily from the absence of evidence, but from the refusal to recognize the other as human and vulnerable. In Othello, the demand for certainty is linked to the protagonist's idealized self-image, sustained by the mirroring offered by Desdemona. When this perfection becomes unstable, Iago begins to function as an alibi for the demand for “proof” and for the denial of Desdemona's finitude—and, by implication, his own. It follows that the tragedy culminates in the petrification of the heart: the death of the other as a legitimate interlocutor and the collapse of the shared intelligibility that sustains ordinary human life.

KEYWORDS: Skepticism; Language; Responsibility; Recognition; Tragedy.

¹ Professor substituto da Universidade Estadual Feira de Santana (UEFS) e da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), com período de doutorado sanduíche na Temple University (EUA). E-mail: rfmsantos@uefs.br.

Cavell identifica, entre as personagens de *Otelo*, relações marcadas por vivências de ceticismo que operam uma elisão da responsabilidade pelo significado do que se diz e do que se faz — isto é, pelo significado das ações, atitudes e gestos nos quais se expressam emoções e sentimentos. Segundo Cavell, em *Otelo* Shakespeare encena situações de repúdio à linguagem (Cf. Cavell, 1987, p. 29–30), nas quais se manifesta aquilo que ele descreve como um “impulso humano para transcender a si próprio, para se tornar desumano” (Cavell, 2013, p. 50)². A consequência decisiva desse movimento é a corrosão — ou mesmo a eliminação — da subjetividade, na medida em que se rompe o vínculo entre expressão, reconhecimento e responsabilidade. Os sintomas desse impulso de autossuperação do humano manifestam-se como fantasias de poder ou como fantasias de inexpressividade, nas quais “não me acho apenas desconhecido, mas impotente em me fazer conhecer” (Cavell, 1979, p. 351). De acordo com Richard Eldridge, tais fantasias exprimem duas modalidades complementares de evasão da responsabilidade expressiva.

Por um lado, o sujeito pode entregar-se a uma fantasia de poder absoluto em seus usos das palavras — para si mesmo tomadas como primitivas —, inteiramente ancoradas em atos supostamente privados e fundadas num “reconhecimento” interior necessário e autossuficiente. Por outro, pode aderir a uma fantasia de impotência, ou de “inexpressividade necessária”, segundo a qual seus usos das palavras ocorreriam “de acordo com as leis da natureza”, em si e através de si, sem que isso o implique na responsabilidade por sua compreensão ou incompreensão por parte de qualquer audiência (Eldridge, 2003, p. 3).

Em ambos os casos, está em jogo a recusa do risco constitutivo da linguagem como prática pública: seja pela pretensão de uma soberania absoluta do sentido, seja pela abdicação completa da agência expressiva, dissolve-se a ligação entre dizer, responder e ser reconhecido — núcleo da concepção cavelliana de subjetividade.

Uma ideia central presente em um dos primeiros escritos de Cavell é a de que a possibilidade de interações linguisticamente significativas entre usuários de uma linguagem “reside no fato de que ‘nós’, embora no plural, é a primeira pessoa” (Cavell, 1976, p. 14). Essa formulação implica que os obstáculos à atribuição de significado às situações da mente (*plights of mind*)³, em circunstâncias práticas nas quais pessoas procuram compreender-se mutuamente,

² Todas as traduções são de minha autoria, excetuando-se aquelas extraídas de outros artigos, cujos respectivos autores encontram-se devidamente indicados nas citações.

³ Reconhecendo as dificuldades na tradução desse termo, optamos por traduzi-lo como “situações da mente”. Essa escolha enfatiza, em trechos deste artigo, as conexões entre essa expressão e a tarefa filosófica de expressar uma condição subjetiva. Seguindo Rafael Azize, em nota de tradução do texto “Poética, perspectiva, verdade: a autoridade estética da lírica” de Richard Eldridge (2024, p. 26), “O inglês ‘plight’ congrega a tripla ideia de (1) um contexto no qual (2) há uma necessidade ou um desejo que (3) é obstaculizado. Na falta de um termo em português cujo uso expresse esse conjunto de ideias, escolhemos interpretar ‘plight’ por ‘situação’, evocando um uso específico desse termo no qual ressoam também as ideias de contexto, desejo e dificuldade”.

decorrem de uma incapacidade de reconhecer o caráter público da linguagem. Ao repudiar o significado público de palavras, gestos e atitudes, abre-se um horizonte de experiências trágicas, pois, como observa Cavell (1976, p. 14), “se eu estiver errado sobre o que eu (nós) faço, isso é passível, quando não for cômico, de ser trágico”.

Shakespeare, a filosofia da linguagem ordinária cavelliana e o ceticismo moderno

Cavell rejeita a oposição entre uma abordagem crítica das personagens de Shakespeare e o exame atento das palavras por meio das quais se expressam as situações de suas mentes (*plights of mind*). À vista disso, afirma que “preocupar-se com personagens específicas é preocupar-se com as palavras muito específicas que elas dizem, quando e como as dizem” (Cavell, 1987, p. 54). No mesmo sentido, Sofia Miguens (2022, p. 151) observa que “não há separação possível entre as palavras, a significação e as personagens, assim como não há separação possível entre nós próprios e as nossas palavras”. Outro passo decisivo de seu método filosófico consiste em evitar que essa atenção à linguagem seja compreendida como uma prática de simples atribuição de significado às palavras das personagens, seguida de sua substituição por nós, leitores. O interesse de Cavell dirige-se, antes de tudo, a “aprender algo sobre o que impede a realização dessas atividades” (Cavell, 1987, p. 54). Segundo Eldridge, é essa orientação que possibilita ao leitor reconhecer em si mesmo uma forma de resistência a compartilhar a situação da mente (*plight of mind*) das personagens, identificando que “[...] os seus compromissos metafísicos e morais são postos em causa pela ideia de que personagens dos dramas oferecem possibilidades de ação exemplarmente valiosas ou horríveis enquanto tais” (Eldridge, 2017, p. 120). Desse modo, tornar-se capaz de se imaginar nas situações de personagens ameaçados pela iminência da tragédia equivale a adquirir a capacidade de reconhecer situações que permaneceram ocultas e que, precisamente por isso, podem assumir um potencial trágico análogo.

As tragédias de Shakespeare sugerem reflexões decisivas sobre nossos usos mais comuns e aparentemente naturais da linguagem, usos nos quais se inscrevem convicções morais e metafísicas que compõem tanto a nossa identidade quanto aquilo que desejamos ocultar. Segundo Anthony Cascardi (2003, p. 193), “as análises que Cavell faz de Shakespeare baseiam-se na convicção de que as personagens de Shakespeare têm de ser sinceras no que dizem, a não ser, claro, que estejam numa postura de evasão”. Essa convicção cavelliana, contudo, não é arbitrária: ela decorre de um traço constitutivo da escrita shakespeariana e de sua responsabilidade enquanto autor, intimamente ligada a uma dinâmica imaginativa específica.

Como observa Eldridge, Shakespeare procura “acertar exatamente nas palavras que um caráter genuinamente humano, sob determinadas condições de circunstância, caráter, paixão e talento verbal, diria” (*would say when*) (Eldridge, 2017, p. 121). É precisamente essa fidelidade à expressividade humana ordinária que torna as tragédias shakespearianas um terreno privilegiado para a investigação cavelliana da linguagem, do reconhecimento e da responsabilidade.

Nesse diapasão, Shakespeare figura como um autor exemplar, cujas peças constituem um terreno privilegiado para o exercício daquilo que Cavell compreende como filosofia da linguagem ordinária. A partir dessa leitura, torna-se possível reconhecer em nós mesmos a posição daquele que evita atribuir significado a determinados usos da linguagem sempre que resistimos a enfrentar obstáculos morais ou metafísicos envolvidos na assunção do caráter público do significado e da situação subjetiva que poderia, então, ser expressa.

Essa resistência em assumir o significado como algo público — que é, em última instância, uma resistência à própria possibilidade de entendimento mútuo — decorre de atitudes de evasão da responsabilidade, seja pela via solipsista, de cunho narcísico, seja pela via naturalista-causal (Cf. Cavell, 1979, p. 351). Nesse movimento, Cavell identifica um desejo de negação da natureza pública da linguagem (Cf. Cavell, 1979, p. 351), caracterizado como uma ânsia de ocultação destinada a evitar as exigências próprias das relações humanas: a exposição da própria situação da mente (*plight of mind*) ao outro, bem como o reconhecimento da situação do outro por si. Sob esse ângulo, peças como *Otelo* tornam-se fontes privilegiadas para o exame das consequências dessas atitudes de ocultação da subjetividade, tanto em relação a si mesma quanto na relação com o outro, revelando como a recusa do reconhecimento mútuo pode conduzir a desfechos trágicos.

Nesse ponto, Cavell sustenta uma tese decisiva: a partir de Shakespeare pode-se observar que a atitude de evasão da responsabilidade pessoal pelo significado emerge de reivindicações por conhecimento indubitável ou por fundamentos últimos. Trata-se de um cenário típico do ceticismo moderno, no qual a exigência de certeza funciona como álibi para a recusa do risco implicado na atribuição pública de sentido. Assim, Cavell também sustenta que antes mesmo de sua formulação explícita por Descartes (2004) nas *Meditações Metafísicas*, essa estrutura de reivindicação cética já se encontra dramaticamente encenada nas obras de Shakespeare. Segundo ele, o teatro shakespeariano não apenas antecipa problemas centrais da filosofia moderna, como também expõe, em forma trágica, as consequências existenciais e

morais da busca por fundamentos que dispensariam a responsabilidade humana pelo significado.

A questão colocada não é mais, ou não é apenas, como no caso do ceticismo precedente, como melhor conduzir-se em um mundo incerto; a questão sugerida é como viver em um mundo sem fundamentos. *Nosso ceticismo é uma função do nosso agora ilimitável desejo* (Cavell, 2003, p. 3 *apud* Vicentini, 2020, p. 60, grifos nossos).

O argumento de Cavell acerca do ceticismo moderno pode ser articulado em três momentos interdependentes: (i) uma tese histórica; (ii) uma reinterpretação do ceticismo como ameaça permanente à inteligibilidade; e (iii) a compreensão da tragédia como uma possível consequência dessa ameaça.

Em linhas gerais, a tese histórica sustenta que, no período de Shakespeare, teria ocorrido uma crise característica da modernidade que transformou o ceticismo helenístico em um ceticismo entendido como reivindicação por fundamentos últimos. A questão central que essa transformação coloca é, segundo Cavell, a de “como viver num mundo sem fundamentos” (Cavell, 1987, p. 18). A partir daí, o ceticismo moderno passa ser compreendido como algo epistemicamente insuperável, não no sentido de um problema a ser resolvido por uma teoria do conhecimento, mas como uma ameaça permanente à inteligibilidade de nossas práticas linguísticas e formas de vida. Essa concepção resulta, em grande medida, de sua leitura das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein, em que o ceticismo deixa de ser tratado como um enigma intelectual isolado e passa a ser reconhecido como uma possibilidade sempre latente de ruptura do sentido — possibilidade cuja expressão extrema pode assumir a forma da tragédia.

Wittgenstein constitui um ponto de partida decisivo para Cavell refletir sobre a natureza das reivindicações modernas por fundamentos, tal como ele as identifica nas tragédias de Shakespeare. Nas IF, Wittgenstein desenvolve uma noção central — a de critério — com a qual procura explicitar os limites internos das nossas práticas de atribuição de significado. Por meio dela, busca mostrar que o desejo humano por fundamentos últimos, embora persistente e virtualmente ilimitável, esbarra nas condições ordinárias de uso da linguagem, isto é, nas formas públicas de reconhecimento que já estruturam o que conta como compreensão, correção e sentido. É justamente essa tentativa de ultrapassar tais limites — de exigir garantias que dispensem o risco do reconhecimento e da responsabilidade — que Cavell reencontra, sob forma dramática, nas tragédias shakespearianas, em que a reivindicação por fundamentos se converte em fonte de desfechos trágicos e de ruptura da inteligibilidade.

Para Wittgenstein, a atribuição de estados subjetivos ou psicológicos a si mesmo e aos outros — aquilo que Cavell denomina *plight of mind* (situações da mente) — constitui um caso paradigmático de confusão filosófica pertencente à família dos problemas relativos à expressão

de estados internos. Diante desse tipo de confusão, Wittgenstein afirma: “um ‘processo interno’ precisa de critérios externos” (Wittgenstein, 2022, §580). A ideia central é que, de posse desses critérios, torna-se possível desafiar a imagem de significação que bloqueia o acesso da terceira pessoa às situações da mente dos outros. Cavell, contudo, apropria-se dessa lição wittgensteiniana em um sentido próprio e distintivo. Diferentemente de muitas leituras da filosofia de Wittgenstein, ele recusa compreender a explicitação de critérios como uma exposição dos fundamentos últimos da significação. Nesse ponto, Cavell entende que Wittgenstein esclarece um aspecto decisivo do ceticismo moderno: sua inevitabilidade decorre da tentativa recorrente de satisfazer um desejo ilimitável por fundamentos, isto é, de buscar garantias que eliminem o risco inerente ao reconhecimento do outro e à atribuição de estados subjetivos.

A falibilidade inerente à aplicação dos critérios — bem como a ausência de garantias quanto à presença efetiva daquilo que projetamos, momento a momento, por meio do uso de palavras e conceitos, sejam percepções de objetos externos, sejam expressões de situações da mente — pode conduzir ao que Cavell denomina um *desapontamento com a linguagem*. Diante da impossibilidade de assegurar, de forma definitiva, a presença ou a ausência dos fenômenos que a linguagem nos permite identificar, emerge a tentação de considerar a linguagem como insuficiente, enganosa ou falha. É nesse contexto que Cavell formula o seguinte diagnóstico.

Aprendemos e ensinamos palavras em determinados contextos, e, depois espera-se de nós, e nós esperamos dos outros, que sejam(os) capazes de projetá-las em outros contextos. Nada garante que esta projeção ocorrerá (em particular, não o garante a apreensão de universais ou de livros de regras), assim como nada garante que venhamos a fazer, e compreender, as mesmas projeções. Que de tudo o fazemos é uma questão de compartilhar nossas rotas de interesses e de sentimentos, modos de resposta, sentidos de humor, de significado e de realização do que é ultrajante, do que é semelhante ao que, do que é uma reprovação, do que é perdão, de quando um proferimento é uma afirmação, quando é um apelo e quando é uma explicação (Cavell, 1976, p. 52 *apud* Techio, 2020, p. 123-124).

O desejo persistente por evidências que tornem infalíveis nossas atribuições de significado tende a encobrir um desapontamento mais profundo: um desapontamento com a linguagem, com a finitude e com a separação que marca nossa relação com o outro. Esse desejo por garantias absolutas exprime, assim, uma insatisfação fundamental diante da instabilidade constitutiva da inteligibilidade da vida humana na modernidade, na qual compreender e ser compreendido implica sempre o risco do fracasso e da exposição recíproca.

Por outro lado, a possibilidade mesma de atribuir significado exige uma atitude distinta diante do problema cético: uma atitude que reconheça a responsabilidade pessoal envolvida na articulação pública do sentido e nas implicações do que dizemos e fazemos. Como esclarece Eldridge (2017, p. 123,), “o que dizemos e fazemos tem sempre um significado maior do que

aquele que podemos controlar totalmente, e somos sempre responsáveis por chegar a um acordo razoável com esse fato”. Quando, porém, ignoramos essa ausência de garantias ou tentamos superá-la de modo definitivo — substituindo a responsabilidade por uma fantasia de autossuficiência —, acabamos por ocultar, inclusive de nós mesmos, nossas próprias situações da mente (*plights of mind*). Essa ocultação é função direta do desejo cético, ilimitável, por indubitabilidade, desejo do qual decorre aquilo que Cavell (1987, p. 229) descreve como “a ânsia humana e o horror ao inumano, ao ilimitado, ao monstruoso”. É precisamente sob essa forma que as tragédias de Shakespeare nos apresentam os efeitos devastadores da recusa em assumir o risco do significado, do reconhecimento e da responsabilidade.

De um ponto de vista humano, a compreensão da linguagem exige a conjugação de duas dimensões complementares: de um lado, o reconhecimento de sua estabilidade; de outro, a abertura à sua tolerância constitutiva a novas maneiras de querer significar, motivadas pelo desejo contínuo de entender e de ser entendido pelo outro em situações concretas de interação. Trata-se de manter, simultaneamente, a confiança nas práticas compartilhadas e a sensibilidade às variações expressivas que emergem do encontro entre sujeitos. Assim, nada poderia substituir o interesse humano e a responsabilidade pessoal como sustentação dessas práticas. É por meio deles que se torna possível responder às demandas do ceticismo sem sucumbir à busca ilusória por garantias finais — busca que, ao pretender suprimir o risco do significado, acaba por encobrir o horror do inumano implicado tanto no desejo ilimitado por fundamentos quanto na ambição de controlar integralmente a experiência do sentido. Aquilo que podemos chamar de humanidade no indivíduo, isto é, o sentido circunstancial de seus interesses, sentimentos, expectativas e emoções, é suprimido sempre que essas dimensões são desconsideradas. Contra essa supressão, é necessário reconhecer que o significado se estabelece no interior das relações intersubjetivas e não a partir de um ponto de vista externo à sua concretude vivida.

Ignorar esse caráter relacional do significado implica intelectualizar o problema que o ceticismo coloca e, com isso, reencontrar aquilo que Cavell identifica como o horror próprio do desejo pelo que não pode ser humano — o desejo de um ponto de vista absoluto, alheio às contingências da vida compartilhada (Cf. Cavell, 1987, p. 201). Segundo Cascardi (2003, p. 192), “os textos de Shakespeare pedem-nos que tenhamos em conta toda a dimensão do que significa o ceticismo e desafiam-nos, assim, a confrontarmos-nos com as coisas para as quais a epistemologia se tornou um disfarce”. Isso significa que respostas predominantemente epistêmicas — que tendem a intelectualizar a condição humana — acabam por revelar um desejo de transcendência inumana: uma busca por controle, e não por responsabilidade,

destinada a encobrir o receio da exposição à ausência de garantias quanto à significação e, consequentemente, à falta de orientação segura sobre como agir.

Tal movimento funciona como um mecanismo de mascaramento dos impedimentos que obstam que uma voz subjetiva reivindique a própria expressão em consonância com possibilidades efetivas de reconhecimento mútuo, dadas — ou continuamente refeitas — no interior da dimensão pública do significado. Ao deslocar a questão para o terreno exclusivo da epistemologia, perde-se de vista que o problema do ceticismo não é apenas o da justificação do conhecimento, mas o da disposição para assumir o risco do dizer, do agir e de ser reconhecido pelos outros. É nesse sentido que, como observa Miguens, a dinâmica do ceticismo moderno pode ser compreendida não apenas como uma dificuldade epistêmica, mas como um drama existencial que prepara o terreno para a tragédia.

Quer o ceticismo quer a tragédia envolvem aquilo a que chama a condição humana da separação. Em ambos os casos, há a descoberta de que, para mim, ser eu é ser eu isoladamente e as consequências dessa descoberta. Em ambos os casos, existe um abalo da confiança nos fundamentos do cotidiano (Miguens, 2022, p. 142).

A própria tentativa de satisfazer esse desejo tende a ocultar, do indivíduo para si mesmo e para os outros, o significado de sua própria situação (*plight of mind*). Ao buscar escapar de si por meio da negação da própria parcialidade, o sujeito compromete a possibilidade de reconhecimento — tanto de sua situação quanto da situação alheia. Como se verá, é precisamente esse movimento de evasão de si que engendra circunstâncias trágicas, tal como Cavell identifica na leitura de *Otelo*, em que a recusa em assumir a vulnerabilidade do significado culmina na dissolução das relações humanas e no colapso da inteligibilidade compartilhada.

Conhecimento, reconhecimento e tragédia

Cavell desenvolve suas reflexões sobre a relação entre ceticismo e tragédia já no início de sua trajetória intelectual, no ensaio “*Knowing and Acknowledging*”. Nesse texto, Cavell articula de modo decisivo os temas do ceticismo e da tragédia a partir do problema da possibilidade de conhecer outras mentes. Sustentando que o ceticismo acerca das outras mentes não pode ser adequadamente resolvido por um enfoque estritamente epistêmico, ele propõe uma inflexão conceitual fundamental: a substituição da noção moderna de conhecimento pela de reconhecimento (*acknowledgment*), elaborada a partir de sua leitura das IF.

Com a introdução dessa noção, Cavell procura delimitar uma “região do conceito de conhecimento que não é uma *função da certeza*” (*region of the concept of knowledge, one which is not a function of certainty*) (Cavell, 1976, p. 258). O deslocamento proposto consiste em

retirar o peso filosófico da exigência de justificação e de garantias epistêmicas e recolocá-lo na responsabilidade implicada no reconhecimento do outro. Nessa perspectiva, é a falha ou a recusa desse reconhecimento — e não a ausência de provas ou evidências — que confere ao ceticismo o seu alcance propriamente trágico ao comprometer as condições mesmas da vida compartilhada e da inteligibilidade mútua.

Mais tarde, em *Disowning Knowledge* (1987), Cavell assume que o ceticismo moderno está essencialmente associado ao tipo de tragédia exemplarmente apresentada por Shakespeare, que resulta de uma incapacidade de *reconhecimento* entre personagens. Em *Philosophy The Day After Tomorrow* (2005), ao comentar esse ponto, ele declara que “o que exigimos para explicar o nosso sentido de relação, ou de perda de relação, com o outro, em vez do melhor caso de conhecimento [*best case of knowledge*], é o melhor caso de reconhecimento [*best case of acknowledgment*]” (Cavell, 2005, p. 150). Sobre isso, James Conant diz que a dúvida cética sobre “*a best case of knowledge*” consiste em uma experiência característica do ceticismo (Cf. Conant, 2005, p. 53), tornando-se uma dúvida sobre a existência do outro, que tanto resulta em sua morte como na morte da própria capacidade de reconhecimento por “transformar os nossos corações em pedra” (Cavell, 1987, p. 147).

No que diz respeito à noção de reconhecimento (*acknowledgment*), há aspectos decisivos que precisam ser considerados para que se possa avaliar com maior clareza as consequências de sua adoção em substituição à noção de conhecimento indubitável. Segundo Cavell, é precisamente essa concepção de conhecimento, orientada pela exigência de certeza e de fundamentos, que passa a dominar o horizonte epistêmico da modernidade desde Shakespeare. De posse dessa noção, Cavell passa a examinar o chamado problema cético das outras mentes não a partir das condições de possibilidade do conhecimento teórico, mas das condições de possibilidade da ação significativa dirigida ao outro (Cf. Cavell, 1976, p. 257). Ao sobrepor a noção de reconhecimento à noção moderna de conhecimento, ele sugere que a vivência do ceticismo pode ser abordada de um modo capaz de desobstruir a possibilidade de conexão intersubjetiva, em vez de bloqueá-la.

Posso dizer aqui que a razão pela qual “eu sei que estás a sofrer” não é uma expressão de certeza que é uma resposta a essa exposição; é uma expressão de simpatia. (“Eu sei o que estás a passar”; “Fiz tudo o que podia”; “O soro está sendo transportado num avião especial”) (Cavell, 1976, p. 263).

O problema cético, de fato, não desaparece quando se substitui a noção de conhecimento pela de reconhecimento; ele persiste, mas tem o seu eixo deslocado. Em vez de se apresentar primordialmente como uma dúvida teórica acerca da existência das outras mentes, passa a configurar-se como uma dificuldade prática de atribuir significado às palavras e de sustentar

um entendimento mútuo a partir de atitudes e ações concretas. Nesse deslocamento, questões relativas à significação sobrepõem-se às questões epistêmicas clássicas, que buscavam resolver o ceticismo por meio de provas ou garantias.

No contexto da noção de reconhecimento tal como elaborada por Cavell, as dúvidas céticas adquirem uma feição propriamente humana: dizem respeito à possibilidade de recusar sentido, relevância ou importância ao outro no interior de uma relação. Trata-se, em última instância, da capacidade — ou da tentação — de decretar a “morte” ou a insignificância do outro enquanto interlocutor, isto é, de negar-lhe reconhecimento como alguém cuja situação da mente importa e pode exigir resposta. É nesse ponto que o ceticismo revela seu alcance ético e trágico, ao incidir diretamente sobre as condições do vínculo, da responsabilidade e da vida compartilhada. Ainda assim, a possibilidade de reconhecer a própria situação da mente e a situação da mente dos outros depende, paradoxalmente, do reconhecimento da separação que caracteriza cada sujeito, bem como de um esforço para superar a condição de isolamento que essa separação pode engendrar. Tal esforço não se funda em garantias epistêmicas, mas numa atitude prática orientada para o outro. Trata-se, sobretudo, de uma disposição afetiva: a disposição para expor-se, responder e deixar-se interpelar sem a promessa de certeza, mas com a confiança mínima exigida para que o entendimento mútuo permaneça possível.

Tal reação ao ceticismo moderno não tem a pretensão de satisfazer ou resolver sua reivindicação epistêmica por garantias, atribuindo ao problema cético um sentido próprio e decisivo. O ceticismo deve ser compreendido como uma ameaça permanente à possibilidade de reconhecer o outro como um ser humano — isto é, como alguém cuja palavra, sofrimento e expressão exigem resposta. Como observa Miguens (2022, p. 147), “sob esta forma, o ceticismo torna-se, nas mãos desse autor, um instrumento para lidar com a perda da intimidade com o mundo e conosco próprios, com a negação do humano por humanos”.

Em contraste com a simples “falta de conhecimento”, a “falta de reconhecimento” designa um aprofundamento da separação por meio da indiferença ao outro — indiferença que se enraíza numa situação intersubjetiva orientada pela ânsia por conhecimento indubitável. Permanecer fixado nessa demanda por certeza equivale, assim, a tornar-se cego para a possibilidade do reconhecimento. Como observa Cavell (1976, p. 264), “‘um não reconhecimento’ é a presença de algo — uma confusão, uma indiferença, uma insensibilidade, um esgotamento, uma frieza”. Trata-se, portanto, não de uma simples ausência, mas de uma atitude ativa que bloqueia a resposta ao outro e compromete as condições do entendimento mútuo. Situações desse tipo — potencialmente trágicas —, nas quais o reconhecimento falha

em virtude de uma ânsia fundacionista por garantias, encontram-se dramaticamente encenadas em *Otelo*, em que a recusa em reconhecer o outro como interlocutor humano culmina na destruição das relações e na perda irreversível da inteligibilidade compartilhada.

Entendida nesses termos, a tragédia aparece como uma resposta prática — e devastadora — à condição na qual o próprio sujeito se coloca ao tentar substituir o risco do reconhecimento por exigências de certeza. Trata-se de uma dinâmica em que o indivíduo decreta, por assim dizer, a morte do outro enquanto interlocutor humano e, correlativamente, a própria morte relacional: um bloqueio radical da possibilidade de reconhecimento mútuo. A crueldade da tragédia reside justamente aí — no fato de que ela não resulta de um erro contingente ou de uma ignorância corrigível, mas de uma recusa persistente em aceitar a vulnerabilidade constitutiva das relações humanas, tornando-se, por isso mesmo, implacável (Cavell, 1987, p. 147).

Como esclarece Conant, a falha em reconhecer “*the best case of the other*” equivale à eliminação da própria possibilidade de reconhecê-lo. Trata-se de uma rejeição integral do outro — isto é, da negação de sua condição humana tal como expressa em seu *plight of mind* — operada pela recusa em atribuir significado aos usos ordinários da linguagem, aos gestos comuns e às formas compartilhadas de expressão (Cf. Conant, 2005, p. 54). Como já indicado, Cavell identifica essa dinâmica de rejeição nas tragédias de Shakespeare, de modo particularmente agudo em *Otelo*. Nelas, a atitude cética de reivindicar conhecimento indubitável funciona como uma estratégia de ocultação do repúdio aos usos comuns da linguagem — repúdio que, no fundo, encobre a própria vulnerabilidade do sujeito diante da exigência de reconhecimento. Nesse sentido, Cascardi (2003, p. 194) enfatiza que “o que a epistemologia evita deve ser algo que o ‘saber’ não pode fornecer. De fato, o saber [ao menos no sentido ressaltado por Cavell] serve de desculpa, de cobertura ou de álibi para o que deve ser reconhecido”.

A tragédia — podemos agora afirmá-lo com maior ênfase — é aquilo que se segue à eliminação da possibilidade de reconhecimento mútuo. Trata-se de um aprofundamento da condição humana da separação, na medida em que se subverte a atitude de criação de pontes entre individualidades em uma postura de rejeição da diferença, isto é, daquilo que não pode ser reconhecido como um si mesmo.

As dúvidas de Rei Lear, de Otelo ou de Leontes, por exemplo, funcionam como um véu que encobre, para eles próprios, a situação da mente (*plight of mind*) que os conduz à rejeição do significado comum das situações mentais dos outros. Com isso, ficam embargadas as

possibilidades de reconhecer e de atribuir sentido às expressões ordinárias de amor, ódio, tristeza, desaprovação moral, ciúmes ou mesmo à incapacidade de sustentar a dúvida. Esse tipo de rejeição, quando articulado a atitudes intelectualizadas que visam “superar” o ceticismo, acaba por ocultar o peso existencial implicado na atitude de reconhecimento — atitude que exige do sujeito a assunção de responsabilidade pelo significado da linguagem. O que torna a tragédia uma consequência do ceticismo é, precisamente, a negação do inegável: daquilo que constitui condição de possibilidade da comunicação intersubjetiva. Isto é, a recusa em aceitar o risco inerente ao reconhecimento de situações cotidianas, como reconhecer “que uma filha amorosa o ama, que a sua imaginação suscitou o desejo de uma bela jovem, que, por mais excepcional que seja, é um membro da sociedade humana, que os seus filhos são seus” (Cavell, 1987, p. 183). Ao desejar escapar dessa vulnerabilidade — isto é, da exposição que acompanha o reconhecimento do outro e de si mesmo —, o sujeito cede à tentação cética de exigir garantias impossíveis. É nesse ponto que a tragédia se instala: não como simples erro de julgamento, mas como recusa ativa do reconhecimento que sustenta a vida humana compartilhada.

Consequências do ceticismo: o eu e o outro em *Otelo*

No ensaio dedicado a *Otelo*, Cavell sustenta que a conversão do ceticismo em um problema meramente intelectual contribui de modo decisivo para o desfecho trágico da peça (Cf. Cavell, 1987, p. 146). Desde o início, o que orienta essa conversão é a maneira pela qual Otelo imagina Desdêmona: não como um ser humano finito, vulnerável e falível, mas como uma figura de perfeição absoluta, à semelhança de Deus. Como observa Cavell (1987, p. 48), “o pivô da interpretação do ceticismo de Otelo é o fato de Otelo colocar uma mulher finita no lugar de Deus”. À luz dessa leitura, Cavell traz para o primeiro plano duas questões intimamente articuladas: por um lado, o problema da possibilidade de conhecer os outros — o tradicional problema das outras mentes — e, por outro, as condições do autoconhecimento. Ao exigir de Desdêmona uma transparência e uma certeza incompatíveis com a condição humana, Otelo transforma a relação com o outro em uma demanda impossível de satisfazer. É justamente essa exigência de indubitabilidade, aplicada ao domínio das relações humanas, que converte o ceticismo em força destrutiva e prepara o terreno para a tragédia.

Nessa abordagem, o paralelo traçado por Cavell entre Shakespeare e Descartes torna-se decisivo. Segundo seu argumento, o problema do isolamento solipsista — que emerge como uma consequência do ceticismo nas *Meditações Metafísicas*, em especial na Terceira Meditação — já havia sido dramaticamente formulado por Shakespeare em *Otelo*.

Nessa tragédia, o solipsismo não se apresenta como uma tese filosófica explícita, mas como uma experiência vivida. Ele se manifesta na maneira pela qual Otelo percebe Desdêmona e, de modo correlato, no significado que essa percepção assume para a própria autocompreensão de Otelo. Ao transformar Desdêmona em objeto de uma exigência de certeza, Otelo rompe com a possibilidade de reconhecê-la como um ser humano finito e vulnerável, submetendo a relação a um critério impossível de satisfazer. Nesse movimento, ele se isola progressivamente não apenas do outro, mas também de si mesmo, pois passa a depender de uma imagem idealizada e inumana para sustentar sua identidade. Assim, Otelo reproduz a lógica solipsista que, em Descartes, emerge como efeito da busca por fundamentos indubitáveis: a tentativa de eliminar a incerteza acaba por dissolver o vínculo com o mundo e com os outros, convertendo a exigência de conhecimento em princípio de separação e destruição.

O paralelo entre Descartes e Shakespeare revela-se especialmente fecundo para pensar o modo como, na modernidade, o sujeito enquanto pessoa humana — finita, situada e vulnerável — é progressivamente substituído pela concepção de um sujeito como substância idealizada. Essa idealização, orientada pela exigência de certeza e de transparência absoluta, tende a eclipsar a dimensão da responsabilidade e as implicações que ela possui para a articulação pública do significado.

Sob essa ótica, tanto a filosofia cartesiana quanto a dramaturgia shakespeariana, em registros distintos, expõem os custos dessa substituição: ao deslocar o foco do sujeito como agente responsável para o sujeito como fundamento ideal do conhecimento, perde-se de vista que o significado emerge de práticas humanas marcadas pela finitude, pela separação e pela necessidade de reconhecimento mútuo. É precisamente essa perda — central na leitura de Cavell — que prepara o terreno para o solipsismo filosófico e para os desfechos trágicos encenados no teatro de Shakespeare. É precisamente a história de uma rejeição — e, sobretudo, de suas consequências trágicas — que *Otelo* nos convida a examinar. A tragédia expõe o custo humano da recusa em assumir a falibilidade e a responsabilidade implicadas no reconhecimento: ao negar o significado que emerge das relações humanas finitas, abre-se caminho para a perda da inteligibilidade compartilhada e para a destruição das formas de vida que dependem dela.

Em *Otelo* e nas *Meditações Metafísicas*, vigora uma compreensão particular do sujeito que o coloca na posição de fundamento do conhecimento, mas que, ao mesmo tempo, traz consigo a possibilidade do isolamento solipsista em relação ao mundo e aos outros. Esse segundo aspecto é característico do ceticismo moderno, e *Otelo* pode ser lida, nesse sentido,

como uma tragédia que encena as consequências humanas desse isolamento. Além disso, o que orienta a abordagem cavelliana das tentativas de superar tal isolamento — tanto nas *Meditações* quanto em *Otelo* — é a constatação de que, em ambos os casos, há uma renúncia a responder ao ceticismo por meio do reconhecimento da existência de um outro ser finito e corpóreo (Cf. Cavell, 1987, p. 135). Em vez disso, busca-se um ponto de vista transcendental ou absoluto que dispense o risco implicado na relação com o outro humano. Resta então a questão decisiva: o que, afinal, esse repúdio ao outro enquanto ser finito e vulnerável procura ocultar? É precisamente essa ocultação — central tanto na filosofia moderna quanto na tragédia shakespeariana — que Cavell identifica como o núcleo ético e trágico do ceticismo.

Ao restringir a prova da existência divina ao foro da própria consciência, a resposta cartesiana ao ceticismo reforça o isolamento solipsista que pretendia superar, deslocando o problema do reconhecimento do outro para um domínio em que ele já não pode ser efetivamente enfrentado. Aqui, o paralelo com *Otelo* é essencial, porquanto, nessa tragédia, Shakespeare explicita, *avant la lettre*, essa mesma compreensão:

que a integridade da minha existência (humana, finita) pode depender do fato e da ideia da existência de um outro ser, e da possibilidade de provar essa existência, uma existência concebida a partir da minha própria dependência e incompletude, por isso concebida como perfeita, e concebida como produzindo-me “de certa forma, à [sua] própria imagem” – são pensamentos que me levam a um estudo de *Otelo* (Cavell, 1987, p. 136).

Cavell sustenta que a emoção própria da dúvida cética — condensada no sentimento segundo o qual “se sei alguma coisa, sei disso” (Cavell, 1987, p. 137) — oferece uma justificativa decisiva para a emergência da ideia de um *sujeito desencarnado* como resposta ao desafio do ceticismo.

Uma expressão exemplar dessa emoção é identificada em passagens de *Otelo*. Quando Otelo afirma “Aposto a vida que ela é fiel” (Shakespeare, 2017, ato I, cena III, l. 296) e, pouco depois, exclama “Rica criatura! Que eu caia em perdição, mas eu te amo! E quando eu deixar de te amar, vai ser o caos novamente” (ato III, cena III, ll. 90–93), evidencia-se a oscilação característica da dúvida cética. Nela, Cavell reconhece uma estrutura afetiva pendular que vai da completude e da idealização do amor à precipitação frenética da suspeita — uma dinâmica que ele descreve como “a representação mais extraordinária que conheço do ‘espanto’ na dúvida cética” (Cavell, 1987, p. 137).

A questão que se impõe, então, é como essa análise das emoções da dúvida cética ilumina a compreensão de si como sujeito desencarnado — não como um dado originário, mas como o resultado de uma atitude: a de reagir intelectualmente ao ceticismo, buscando na certeza uma saída para a vulnerabilidade constitutiva das relações humanas. Nesse movimento, a

promessa afetiva de indubitabilidade acaba por substituir o risco do reconhecimento, reconfigurando a subjetividade à custa do corpo, do outro e da responsabilidade pelo significado.

Esse mesmo ponto de vista expressivo — no qual emoções e sentimentos comunicam algo essencial sobre a situação do sujeito — reaparece quando Cavell examina o *plight of mind* de Otelo na forma plenamente intelectualizada do ceticismo. Quando ele afirma: “Pelo universo, acho que ela é honesta e acho que não é. Acho que tu és justo e acho que não és. Eu quero provas” (Shakespeare, 2017, ato III, cena III, ll. 391–393), o que se comunica não é uma posição racionalmente equilibrada, mas um estado de perda e confusão. As emoções ligadas ao ceticismo revelam que o cético está desorientado; como diz Cavell (1987, p. 137), assim como Otelo, “ele está perdido”.

Nesse sentido preciso, Otelo se perde no exato momento em que converte seu ceticismo em um problema intelectual, iniciando a busca por um conhecimento indubitável acerca do outro — no caso, Desdêmona. O que suas emoções comunicam é justamente essa perda: a tentativa de escapar à vulnerabilidade do reconhecimento por meio da exigência de provas absolutas. O caráter trágico dessa busca reside no fato de que ela se define pelo repúdio àquilo que Otelo sabe — e só pode saber — como sujeito corporificado, finito e situado. Ao sacrificar essa condição humana em nome de uma concepção de conhecimento fundada na ideia de perfeição divina, ele assume como “humana” uma exigência que é, na verdade, inumana — e é precisamente aí que a tragédia se consuma.

Considerada essa concepção de sujeito cuja natureza é pensada à luz do divino, o “pêndulo cético” de Otelo — o vaivém de suas emoções entre certeza e suspeita — move-se sobretudo a partir da maneira como ele se percebe por meio de Desdêmona. Essa autopercepção mediada pelo outro é também a chave para compreender o lugar de Iago na tragédia e a razão pela qual Cavell faz a seguinte afirmação contundente: “nada do que eu disser aqui sobre a peça dependerá de uma compreensão da relação entre Iago e Otelo” (Cavell, 1987, p. 137).

Uma parte essencial do argumento de Cavell consiste justamente em sustentar que não é conceitualmente evidente — nem dramaticamente plausível — que Otelo acredite nas suspeitas de Iago e *não* em Desdêmona. A questão não é a força persuasiva de Iago, mas a disposição prévia de Otelo para exigir do outro um tipo de certeza incompatível com a condição humana. Isso se torna patente na maneira como Cavell interpreta a demanda de Otelo por prova ocular: não como um pedido razoável de esclarecimento, mas como a expressão extrema de uma recusa do reconhecimento, na qual apenas uma evidência absoluta — impossível no

domínio das relações humanas — poderia satisfazer a exigência cética que ele próprio instituiu. Segundo essa leitura, Otelo encontra nas confabulações de Iago a oportunidade de “acreditar em algo, algo que se oponha a outra coisa que ele sabe. O que é que ele sabe? Por que é que precisa de oposição? O que é que nós sabemos?” (Cavell, 1987, p. 138). Essas perguntas apontam para o núcleo da tragédia.

O que Otelo quer opor ao que ele sabe não é uma informação melhor, mas uma *prova* que neutralize o risco do reconhecimento. E o que ele sabe — o saber que exige oposição — é precisamente aquilo que, do ponto de vista humano, já é suficiente: que Desdêmona o ama; que suas palavras, gestos e atitudes *pertencem ao registro ordinário no qual o amor se expressa*; que nada no mundo humano pode garantir indubitavelmente a fidelidade de outro ser humano. Esse saber é frágil, situado, exposto — e, por isso mesmo, exige responsabilidade, não certeza.

A necessidade de oposição nasce do fato de que esse saber é intolerável para Otelo tal como ele se compreende. Ao conceber a si mesmo à luz de um ideal de perfeição — e ao projetar esse ideal em Desdêmona —, Otelo não pode aceitar um conhecimento que dependa do risco da confiança e da vulnerabilidade. As insinuações de Iago oferecem, então, não uma alternativa cognitiva superior, mas um *álibi*: algo a que se possa aderir para suspender aquilo que já se sabe e, assim, escapar à exigência de reconhecer o outro sem garantias. Nesse sentido, Otelo não troca um saber por outro; ele troca o reconhecimento por uma demanda de indubitabilidade. O trágico está em que aquilo que ele busca opor ao que sabe não o liberta da dúvida, mas o afasta definitivamente da única forma humana de saber disponível nas relações interpessoais — aquela que se sustenta na linguagem comum, na confiança e na responsabilidade pelo significado.

Mas de que modo a visão que Otelo tem de Desdêmona corresponde à sua própria autoimagem à semelhança de Deus? E como a dúvida quanto à perfeição de Desdêmona passa a ameaçar essa autoimagem, a ponto de Otelo, incapaz de sustentar o estado mental — propriamente humano — da dúvida, sentir-se compelido a crer absolutamente em seu contrário, isto é, na ideia de que ela é adúltera? Para Cavell, essa dinâmica está intimamente ligada ao papel que Iago passa a desempenhar na economia psíquica e moral da tragédia. Iago torna-se necessário à conservação da autoimagem idealizada de Otelo porque lhe oferece o suporte para converter o ceticismo em um problema intelectual. Por meio dele, Otelo encontra uma via para viver o tormento de uma dúvida cuja dissolução passa a depender de uma resposta indubitável acerca da natureza de Desdêmona — se divina, correspondendo ao ideal de perfeição que sustenta sua própria identidade, ou humana, e, portanto, falível, finita, vulnerável.

Nesse sentido, pode-se dizer que Iago auxilia Otelo a ocultar de si mesmo aquilo que ele já sabe. E o que Otelo já sabe — aquilo que pode saber enquanto ser finito, situado e vulnerável — não exige, nem poderia exigir, uma confirmação indubitável. A exigência de certeza passa a operar, assim, como um mecanismo de fuga: em vez de assumir a exposição e o risco inerentes ao reconhecimento humano do outro, Otelo refugia-se numa alternativa intelectualizada. Essa alternativa lhe permite preservar uma autoimagem idealizada, mas apenas ao preço da recusa do reconhecimento, da destruição da relação com Desdêmona e, por fim, da consumação da tragédia.

Em primeiro lugar, importa salientar que a autoimagem de Otelo é construída por Shakespeare a partir de traços de sua identidade que lhe confeririam um estatuto excepcional — traços a partir dos quais Otelo se autoriza a conceber-se como um ser perfeito. Cavell chama a atenção para uma contraposição decisiva para compreender essa dinâmica. A negritude de Otelo é um dos eixos centrais da tragédia por meio do qual Shakespeare cria uma tensão particularmente significativa para revelar o desejo de Otelo de repudiar e ocultar aquilo que ele já sabe sobre si mesmo.

A fricção entre o significado público da negritude — inscrito nas formas sociais de reconhecimento e estigmatização — e a percepção que Otelo tem de si a partir da cor de sua própria pele converge para uma atitude de sublimação da identidade. Ao tentar elevar-se acima das marcas corporais e sociais que o situam no mundo humano comum, Otelo busca redefinir-se segundo um ideal de excepcionalidade e pureza. É justamente nesse esforço de transcendência — que pretende negar a finitude e a vulnerabilidade implicadas em sua condição — que se prepara o terreno para a recusa do reconhecimento, tanto de si quanto do outro, e para a lógica trágica que Cavell identifica no coração da peça.

Nesse contexto, o significado da cor da pele de Otelo torna-se um aspecto central do problema do ceticismo, na medida em que se articula à distância entre o que essa marca significa para ele próprio e o que ela significa no interior de sua comunidade — “talvez”, “fuliginoso” ou “imundo” (Cavell, 1987, p. 138). Essa dissonância é ainda mais intensificada pelo fato de Otelo atribuir à sua negritude o mesmo significado que Desdêmona lhe atribui, como se evidencia quando ela afirma: “vi na mente de Otelo seu próprio semblante” (*I saw Othello's visage in his mind*) (Shakespeare, 2017, ato I, cena III, l. 254; Cf. Cavell, 1987, p. 138).

O que se pode compreender nessa fala de Desdêmona é que, ao ter acesso — ao “ver” — ao *plight of mind* de Otelo, isto é, sua autoimagem mental (*Othello's visage in his mind*), ela o perceberia tal como ele se percebe a si mesmo. Assim, Desdêmona reconhece Otelo a partir

da visão que ele próprio sustenta de sua identidade e compreende sua negritude do modo como ele a compreende: não como estigma social, mas como a marca de um herói romântico, cuja excepcionalidade se expressa, nas palavras do próprio Otelo, em “meu valor, meu título, minha alma perfeita” (Shakespeare, 2017, ato I, cena II, l. 32). É precisamente essa coincidência entre a autoimagem idealizada de Otelo e o reconhecimento amoroso de Desdêmona que sustenta, de início, sua identidade. No entanto, ela também torna essa identidade extremamente frágil: qualquer ameaça à perfeição atribuída a Desdêmona converte-se, imediatamente, numa ameaça à própria autoimagem de Otelo (Cavell, 1987, p. 138). Nesse ponto, o problema do ceticismo, do reconhecimento e da tragédia se entrelaçam de modo decisivo.

A abertura da situação da mente de Otelo a Desdêmona e a confirmação, por ela, de sua autoimagem constituem elementos decisivos dessa tragédia shakespeariana. O significado da cor da pele de Otelo é, entre outros símbolos centrais da peça, uma confirmação do esforço contínuo de sublimar a própria condição: por algum tempo, Otelo encontra em Desdêmona o apoio necessário para sustentar uma versão idealizada e, em larga medida, privada de sua identidade. Essa sustentação, contudo, revela-se intrinsecamente frágil. A autoimagem de Otelo é solipsista na medida em que permanece inteiramente subordinada a um ideal de perfeição — de matriz divina — e depende do espelhamento oferecido por Desdêmona. Quando esse espelho ameaça se quebrar, a identidade de Otelo entra em colapso. É nesse ponto que se define o significado de Iago: ele assume uma função novamente necessária à conservação da autoimagem de Otelo, oferecendo-lhe um álibi intelectual para substituir o reconhecimento vulnerável por uma exigência de certeza. Assim, a passagem do amor reconhecido à suspeita destrutiva não decorre apenas da influência externa de Iago, mas da dependência estrutural de Otelo de uma imagem idealizada de si, cuja manutenção exige a recusa do risco humano do reconhecimento.

Mas como Desdêmona perde esse lugar privilegiado, e por que Iago se torna então necessário para Otelo? O argumento é simples, embora de alcance surpreendente. Se a sustentação da autoimagem de Otelo como ser perfeito depende do olhar de Desdêmona, então ela própria precisa compartilhar das mesmas qualidades que ele projeta em si — isto é, precisa ser perfeita, tal como Otelo inicialmente a concebe. Nesse quadro, a virgindade de Desdêmona adquire uma simbologia estruturalmente equivalente à negritude de Otelo. Se a perfeição de Otelo, para si mesmo, encontra apoio na confirmação amorosa de Desdêmona e está ligada à cor de sua pele, o ser perfeito de Desdêmona, para Otelo, encontra-se associado à sua virgindade. Ambos os atributos funcionam como signos de pureza absoluta, elevados à

condição de critérios normativos de identidade. Essa configuração, porém, coloca Otelo diante de um dilema decisivo, cuja saída o conduz a caminhos radicalmente distintos: ou ele aceita a finitude humana — reconhecendo em si e em Desdêmona a vulnerabilidade, a falibilidade e a opacidade próprias das relações humanas —, ou insiste no ideal de perfeição, caminho que o conduz à tragédia e à morte. É precisamente esse dilema que explica por que Cavell insiste que a situação da mente de Otelo não é um simples efeito da influência de Iago. Iago não cria o conflito; ele se torna necessário apenas quando a estrutura idealizada da autoimagem de Otelo começa a ruir (Cavell, 1987, p. 139).

Mais do que compreender como Iago passa a ocupar um lugar na imaginação de Otelo, trata-se de elucidar como Desdêmona perde o seu lugar originário e de que modo essa perda representa um risco existencial para o próprio Otelo. O ponto decisivo não é a intervenção de Iago em si, mas a fragilidade estrutural da posição que Desdêmona ocupava: a de sustentação da autoimagem idealizada de Otelo. A conversão do ceticismo em problema intelectual nasce, assim, do desejo ilimitável de conservar uma identidade sublimada — isto é, uma identidade subordinada ao ideal de perfeição — que se pretende desconectada do corpo, da contingência e das circunstâncias ordinárias da vida humana. Em *Otelo*, esse desejo se desdobra numa verdadeira jornada de reivindicação por indubitabilidade: Otelo passa a exigir uma certeza acerca do “conhecimento” que possui tanto de si mesmo quanto de Desdêmona.

Na tentativa de preservar sua autoimagem idealizada, Otelo passa a repudiar aquilo que já sabe — a saber, a finitude de Desdêmona, seus atributos humanos, sua fidelidade e seu amor. Para sustentar essa identidade sublimada, ele converte a virgindade de Desdêmona em uma espécie de “condição inumana”, de tal modo que já não lhe é possível simplesmente acusá-la de ter perdido o símbolo de sua pureza. A perda teria de ser absoluta, radical, incompatível com qualquer continuidade humana. É por isso que, como observa Cavell, Otelo a acusa de adultério: somente essa acusação extrema permite preservar a coerência de sua autoimagem idealizada (Cf. Cavell, 1987, p. 139).

Nesses termos, a crença de Otelo no suposto adultério de Desdêmona não pode ser compreendida como mero efeito das confabulações de Iago. Há, antes, um desejo ilimitável por fundamentos que o persegue, e sua confiança obstinada na honestidade de Iago expressa precisamente essa necessidade de satisfazer a sede cética — o *plight of mind* — por conhecimento indubitável (Cf. Cavell, 1987, p. 142). Não seria razoável explicar uma transformação tão abrupta — pela qual Otelo passa a crer com tamanha rapidez em calúnias contra Desdêmona — se ele já não estivesse empenhado em ocultar de si mesmo algo ainda

mais terrível e inaceitável: a impossibilidade de sustentar sua identidade idealizada sem negar a condição humana, falível e vulnerável, do outro e de si próprio.

É uma coisa em que ele preferiria acreditar a algo ainda mais terrível para a sua mente; que a ideia de Desdêmona como uma prostituta adúltera é mais conveniente para ele do que a ideia de ela ser casta. Mas o que é que pode ser mais terrível do que a infidelidade de Desdêmona? Evidentemente, a sua fidelidade. Mas como? (Cavell, 1987, p. 142).

Por que, afinal, a visão de uma Desdêmona fiel é ainda mais terrível para Otelo? Em termos fundamentais, porque Otelo é incapaz de suportar o reconhecimento de Desdêmona como um *ser finito* — isto é, de “descobrir que ela é de carne e osso” (Cavell, 1987, p. 145). Dado que Desdêmona tem acesso à mente de Otelo e que, reciprocamente, ele se percebe refletido “nos olhos dela”, o reconhecimento da finitude dela implicaria, de modo imediato, o autorreconhecimento de Otelo como igualmente finito.

Assim, para evitar a possibilidade de imaginar a finitude de Desdêmona — e, com isso, preservar sua própria condição de sujeito sublimado —, Otelo precisa transformá-la em “pedra”: em adúltera. Ao fazê-lo, petrifica também o próprio coração, extinguindo, num só gesto, sua capacidade de reconhecimento. Trata-se menos de um erro de julgamento do que de uma recusa existencial: ao negar a humanidade de Desdêmona, Otelo anula a possibilidade mesma de reconhecer o outro como outro. Nesse sentido, Otelo rejeita desde o início reconhecer plenamente a humanidade de Desdêmona, mas a extinção efetiva de sua capacidade de reconhecimento decorre de sua própria situação existencial. Ele encobre suas vulnerabilidades humanas com o objetivo de sustentar uma autoimagem divina e, por isso, como observa Cavell, “não consegue perdoar Desdêmona por existir — por estar separada dele, fora, para além do comando” (Cavell, 1987, p. 145). É nessa recusa da separação, da finitude e da alteridade que a tragédia encontra sua forma definitiva.

Considerações finais

A radicalidade do *plight of mind* cético de Otelo manifesta-se, sobretudo, em sua resistência persistente a ativar a capacidade de reconhecer a própria finitude — uma vez que tal reconhecimento equivaleria, para ele, à morte de sua identidade como sujeito idealizado. Nesse sentido, quando Otelo passa a conceber o assassinato de Desdêmona, ele o interpreta genuinamente como um ato de sacrifício.

Aquilo que Otelo compreende como sacrifício é, portanto, um mecanismo de defesa contra o reconhecimento de suas vulnerabilidades humanas, de sua finitude e da exigência de reivindicar publicamente sua própria autoimagem diante de uma percepção dolorosamente estabelecida pela comunidade da qual faz parte. Se Desdêmona teve acesso à imagem que Otelo

faz de si mesmo, mas existe como um outro separado — fora de seu controle —, então Otelo também existe sob essa mesma condição de separação e vulnerabilidade. Confrontado com essa possibilidade de conhecimento humano, Otelo reage rejeitando a perfeição de Desdêmona: ele a retira da posição de *critério* a partir do qual definia sua própria identidade. Para que essa operação se sustente, torna-se necessário converter essa rejeição em certeza — e, assim, a narrativa do adultério passa a funcionar como uma história de fachada indispensável (Cf. Cavell, 1987, p. 146). Otelo precisa estar certo da culpa de Desdêmona para não ter de reconhecer aquilo que, no fundo, já sabe sobre si mesmo.

O conhecimento que Cavell identifica como aquilo que Otelo procura ocultar de si — e que, no entanto, o tortura ao viver o ceticismo como um problema intelectual — é a existência humana de Desdêmona. Essa existência o atormenta porque o reconhecimento da finitude e da alteridade de Desdêmona implicaria, inevitavelmente, o reconhecimento da sua própria. Assim, a situação cética de Otelo acerca da fidelidade de Desdêmona constitui uma narrativa defensiva destinada a encobrir algo mais profundo: aquilo que Cavell chama de “uma certeza indeclarável” (*an unstatable certainty*), isto é, “a tentativa de converter a condição humana, a condição da humanidade, numa dificuldade intelectual, num enigma — interpretar a finitude como uma falta intelectual” (Cavell, 1987, p. 146).

Nessas circunstâncias, a tragédia emerge da incapacidade de escapar às consequências dessa conversão. Trata-se das consequências do repúdio ao que já se sabe, do repúdio à linguagem capaz de comunicar a própria situação da mente (*plight of mind*) tal como ela se dá em circunstâncias concretas. Ao transformar a finitude em problema cognitivo, o sujeito se vê lançado numa jornada em busca de um tipo de conhecimento indubitável que é, por definição, inacessível do ponto de vista humano. Como adverte Cavell, essa trajetória “pressagia a morte do outro — por apedrejamento ou enforcamento — e a morte da nossa capacidade de nos reconhecermos como humanos: a transformação do nosso coração em pedra, ou o seu rebentamento” (Cavell, 1987, p. 147).

A tragédia, assim compreendida, não é um acidente externo nem um simples erro de julgamento, mas o desfecho necessário de uma recusa persistente da vulnerabilidade constitutiva do reconhecimento e da linguagem ordinária que poderia expressá-la.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CASCARDI, A. “Disowning Knowledge”: Cavell on Shakespeare. In: ELDRIDGE, R. (ed.). *Stanley Cavell*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 190-205.

CAVELL, S. *Must We Mean What We Say?* Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

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

CAVELL, S. *Disowning Knowledge in Six Plays of Shakespeare*. Cambridge: Cambridge UP, 1987.

CAVELL S. *Philosophy the Day after Tomorrow*. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

CAVELL, S. *This new yet unapproachable America: lectures after Emerson after Wittgenstein*. Chicago: Chicago University Press, 2013.

CONANT, J. Stanley Cavell's Wittgenstein. *The Harvard Review of Philosophy*, [s. l.], v. 13, n. 1, p. 50-64, 2005.

Disponível em:

https://www.pdcnet.org/pdc/bvdb.nsf/purchase26?openform&fp=harvardreview&id=harvardreview_2005_0013_0001_0050_0064. Acesso em: 05.09.2025.

DESCARTES, R. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Ed. Unicamp, 2004.

ELDRIDGE, R. *Stanley Cavell*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

ELDRIDGE, R. "This Most Human Predicament": Cavell on Language, Intention, And Desire In Shakespeare. *Conversations: The Journal of Cavellian Studies*, [s. l.], n. 5, p. 118-128, 2017. Disponível em:

<https://academic.oup.com/book/62223/chapter-abstract/550225183?redirectedFrom=fulltext>. Acesso em: 02.03.2024

ELDRIDGE, R. "Poética, perspectiva, verdade: a autoridade estética da lírica". Tradução de Rafael Lopes Azize. Viso: *Cadernos de estética aplicada*, v. 18, n. 35, p. 1-28, jul.-dez./2024. Disponível em: <https://revistavisos.com.br/article/648>. Acesso em: 02.07.2025

MIGUENS, S. *Arte Decomposta: Stanley Cavell, a Estética e o futuro da filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2022.

NORRIS, A. *Becoming Who We Are: Politics and Practical Philosophy in the Work of Stanley Cavell*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

SHAKESPEARE, W. *Otelo*. Tradução de Lawrence Flores Pereira. São Paulo: Penguin, 2017.

TECHIO, Jônadas. Ceticismo e Tragédia: Stanley Cavell, leitor de Otelo. In: MEDEIROS, Eduardo Vicentini de; KUSSLER, Leonardo Marques; ROHDEN, Luiz. (org.). *Imaginando a vida examinada*. Pelotas: NEPFIL Online, 2020. p. 120-134.

VICENTINI, E. Cavell, Otelo e o Ceticismo. In: MEDEIROS, Eduardo Vicentini de; KUSSLER, Leonardo Marques; ROHDEN, Luiz. (org.). *Imaginando a vida examinada*. Pelotas: NEPFIL Online, 2020. p. 60-78.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. Edição bilingue Alemão/Português. Apresentação, tradução e notas de João José R. L. de Almeida. Curitiba: Horle Books, 2022.